



UNIVERSITAT DE BARCELONA

Una crítica al pensamiento débil

José María Pérez Aubia

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.

14. JUNIO 2015

TESIS DOCTORAL

UNA CRÍTICA AL PENSAMIENTO DÉBIL

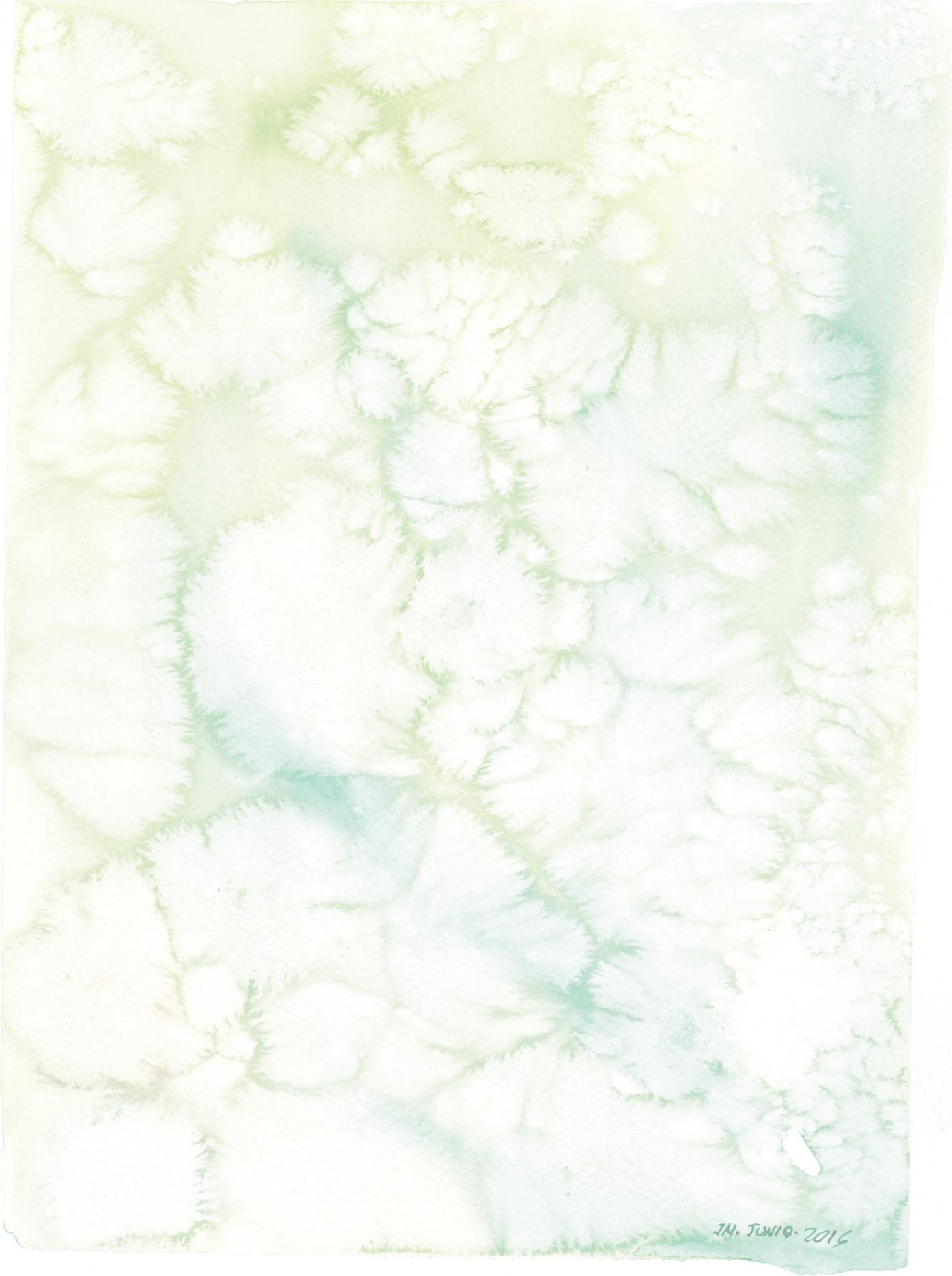
José María Pérez Aubia

DIRECTORES: José Manuel Bermudo Ávila y Gonçal Mayos Solsona

TUTOR: Norbert Bilbeny García

PROGRAMA DE DOCTORADO DE CIUTADANIA I DRETS HUMANS
FACULTAD DE FILOSOFÍA, **UNIVERSITAT DE BARCELONA**

BARCELONA, SEPTIEMBRE 2021



TESIS DOCTORAL

UNA CRÍTICA AL PENSAMIENTO DÉBIL

José María Pérez Aubia

DIRECTORES: José Manuel Bermudo Ávila y Gonçal Mayos Solsona

TUTOR: Norbert Bilbeny García

PROGRAMA DE DOCTORADO DE CIUTADANIA I DRETS HUMANS
FACULTAD DE FILOSOFÍA, **UNIVERSITAT DE BARCELONA**

BARCELONA, SEPTIEMBRE 2021

 **UNIVERSITAT DE
BARCELONA**

14. JUNIO 2016



¿Para qué tantas luces? ¿Qué es este aire infinito, esta profunda infinita mansión?
¿Qué significa este insondable abismo? Y yo, ¿qué soy?

Canto nocturno. Giacomo Leopardi

4  *Dedicado a:* Elisa, Elisabeth, Arola.

AGRADECIMIENTOS:

A José Manuel Bermudo, Gonçal Mayos, Norbert Bilbeny, por sus orientaciones y apoyo a lo largo de la realización de la tesis.

Al mismo tiempo mi agradecimiento a mi esposa Elisa, mis hijas Elisabeth y Arola, por la paciencia mostrada hacia mí en todo momento, su apoyo constante junto con sus reflexiones acerca de lo escrito. Asimismo, agradezco a mi amiga María Luisa Vieta, compañera en estas lides, su apoyo y sus críticas durante este tiempo.

 5

RESUMEN

Uno de los factores decisivos que ha facilitado escoger a Vattimo como autor principal del presente trabajo, responde a la variedad temática del autor: pocos ámbitos quedan libres de la reflexión debilista. Política, religión, ética, estética, derechos humanos o naturalismo, que desde la óptica del declinar son desarrollados por el pensador italiano, delimitados siempre a la crítica de la objetividad ligada a la violencia. Sin duda Vattimo es uno de los exponentes más significativos de la Postmodernidad.

Uno de los puntos que trataremos es el concepto de razón moderna, recorriendo para ello la senda que han trazado pensadores como Nietzsche y Heidegger, que Vattimo recoge con entera libertad interpretativa. Este concepto de razón ha sido históricamente relacionado con los ideales de progreso y bienestar; Vattimo lo critica desde una postura postmoderna. La ausencia de una racionalidad fuerte, en sentido fundacional, nos obliga a operar con la interpretación, con la pluralidad de perspectivas, cobrando especial relevancia la hermenéutica como una nueva “comunidad filosófica”.

El punto central en la cuestión de los temas filosóficos fundamentales, consistirá en la apropiada comprensión y descripción del diagnóstico epocal llevado a cabo por Vattimo. Pretendemos ofrecer una revisión clara y sintética del pensamiento débil que el filósofo italiano nos presenta. Esto incluye tanto la crítica histórica al pensamiento que recurre a una noción fuerte de racionalidad para acceder a la fundamentación que solicita, como los planteamientos que el pensamiento débil puede ofrecer al respecto, basados en la renuncia a la objetividad y la posibilidad de emancipación derivada de la misma. Los objetivos temáticos que pretendemos llevar a cabo son, en síntesis, tres: la descripción de las influencias en Vattimo, la definición de pensamiento débil y la hermenéutica vattimiana y, el desarrollo de las características más significativas de los planteamientos éticos, políticos, religiosos y estéticos de Vattimo.

Palabras clave: Nietzsche, Heidegger, pensamiento débil, ontología de la actualidad, hermenéutica, secularización, comunismo hermenéutico, razón, postmodernidad, sujeto.

ABSTRACT

One of the decisive factors that has led to the election of Vattimo as the subject of this work is the variety of themes dealt with by the writer: few areas of human experience are exempt from analysis via the reflections of weak thought. Politics, religion, ethics, aesthetics, human rights, or naturalism, limited by the critique of objectivity linked to violence, are developed by the Italian thinker through the prism of declination. Vattimo is, undoubtedly, one of the most significant exponents of Postmodernity.

One of the points to be treated is the concept of modern reason, following the path mapped by thinkers such as Nietzsche or Heidegger, reinterpreted by Vattimo with total freedom. This concept of reason has been connected, historically, with ideals of progress and welfare; Vattimo criticises the concept from a postmodern point of view. The absence of a strong rationality, in the foundational sense, means that we need to work with interpretation, with a plurality of perspectives, with hermeneutics being especially relevant as a new ‘philosophical community’.

The central point in the question of fundamental philosophical themes will consist of the appropriate comprehension and description of the diagnosis of the epoch undertaken by Vattimo. We aim to offer a clear and synthetic revision of the weak thought system as presented by the Italian philosopher. This includes as much an historical criticism of that thought which employs a strong notion of rationality to accede to the fundamentals it requires, as well as the ideas that weak thought may offer, based on the rejection of objectivity and the possibility of emancipation derived from the same. The thematic objectives we aim to explore, are, in synthesis, threefold: the description of the influences on Vattimo, the definition of weak thought and the hermeneutics of the work of Vattimo, and the development of the most significant characteristics of the ethical, political, religious and aesthetic approaches of Vattimo.

Key words: Nietzsche, Heidegger, weak thought, ontology of the present, hermeneutics, secularisation, hermeneutic communism, reason, postmodernity, the subject, being.

INTRODUCCIÓN

- 1. Vattimo en la filosofía contemporánea 11
- 2. Finalidad del trabajo 13
- 3. Metodología de la investigación 18

PARTE PRIMERA Gianni Vattimo lector de Nietzsche y Heidegger

Capítulo I - Friedrich Nietzsche

- 1. Introducción 23
- 2. La influencia nietzscheana 23
- 3. Sujeto y superhombre 27
- 4. Subjetividad débil en Gianni Vattimo 38
- 5. Crítica a la noción tradicional de verdad 42
- 6. Eterno retorno 45
- 7. La historia y su peso 50
- 8. La voluntad de poder 54

Capítulo II - Martin Heidegger

- 1. Introducción 61
- 2. La continuidad entre Nietzsche y Heidegger 61
- 3. Buceando en los conceptos. El ser y su olvido 64
- 4. Dasein: Finitud y certeza 70
- 5. Lichtung. Imposición. Recuerdo 77
- 6. La filosofía secularizada 84
- 7. El relativismo en el pensamiento débil 90
- 8. Vattimo y los distintos nihilismos 94

PARTE SEGUNDA La comunidad hermenéutica

Capítulo I- Hermenéutica

- 1. Introducción 101
- 2. La distancia entre Gadamer y Vattimo 104
- 3. Hermenéutica como verdad temporal 106
- 4. Peculiaridades de la hermenéutica en la época de la debilidad: la demanda a la rememoración 111
- 5. La hermenéutica de los modelos de comunidad 115

Capítulo II- Aspectos de la postmodernidad

- 1. Introducción 119
- 2. Ontología de la actualidad 119
- 3. Otro aspecto de la postmodernidad: el fin de los metarrelatos 127
- 4. Conocimiento y verdad en el pensamiento débil 133

Capítulo III- El pensamiento débil

- 1. Introducción 143
- 2. Contextualización histórico filosófica 144
- 3. El devenir del pensamiento débil 149
- 4. La corte debilista 156
- 5. Análisis de la racionalidad instrumental: pensamiento débil y sociedad 161

PARTE TERCERA La praxis debilista: Ética, Política, Religión

Capítulo I - Ética

- 1. Introducción 171
- 2. Implicaciones éticas debilistas 176
- 3. Ética de la debilidad y de la procedencia 180
- 4. El quehacer ético de la filosofía 187

Capítulo II - Política: La izquierda débil

- 1. Introducción 193
- 2. Filosofía, democracia y metafísica 194
- 3. La ley como fundamento 199
- 4. La política hermenéutica 204
- 5. El comunismo ideal de Vattimo 209
- 6. Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx 214

Capítulo III - Religión

- 1. Introducción 223
- 2. Dios en el nihilismo 224
- 3. Kénosis. Hablar de Dios en la postmodernidad 228
- 4. Nihilismo y cristianismo 235
- 5. Verdad y paz 238
- 6. El vínculo mito-religión 240

PARTE CUARTA Estética

Capítulo I - La estética en Gianni Vattimo

- 1. Introducción 247
- 2. La hermenéutica en la estética 250
- 3. Itinerario por la estética de Gianni Vattimo 251
- 4. Ciertas reflexiones generales 254
- 5. Consideraciones hermenéuticas del arte 258
- 6. La estética tal que esfera privilegiada 261
- 7. El arte tal que oscilación 264
- 8. De la utopía a la heterotopía 267

Capítulo II - Enlace entre al arte y la vida cotidiana

- 1. Introducción 273
- 2. Actualidad de la "muerte del arte" 273
- 3. La estetización general de la existencia 279
- 4. La desrealización del mundo 283
- 5. La radicalización de la expresión estética 285
- 6. La estetización tomada como emancipación de la existencia 287
- 7. La estética: proyecto social 291

CONCLUSIONES

- 1. Introducción 294
- 2. Los dilemas de un cristiano nihilista 295
- 3. La prioridad de la izquierda 304
- 4. La estética en Vattimo 309
- 5. Ponderación filosófica tal que alternativa 312

BIBLIOGRAFÍA

318

INTRODUCCIÓN

- 1 Vattimo en la filosofía contemporánea
- 2 Finalidad del trabajo
- 3 Metodología de la investigación

1. Vattimo en la filosofía contemporánea

En el espacio filosófico, es pertinente caminar por el campo reflexivo acerca de la razón. Este es un concepto primordial en el ámbito sociocultural y político en el mundo occidental, el cual, a lo largo de su historia, ha evidenciado diferencias conceptuales en cuanto a la ontología, axiología y epistemología. Razón y filosofía van de la mano, y dependiendo de la personificación de la primera, tendremos desenlaces diferentes entre ellas. Sondar en la crítica a la racionalidad en un autor como Gianni Vattimo servirá a la hora de apuntalar una tarea investigadora, ya que, cotejando las insuficiencias de la razón absoluta, no tomada como una antigualla, sino como un reto, podremos obtener alternativas plausibles y originales paradigmas que configuran el quehacer filosófico posterior. En la actualidad es inevitable caminar por el concepto de racionalidad hermenéutica y dar cuenta de su dominio.

La labor que se presenta alrededor del concepto absoluto de razón radica en indagar dentro de la trama postmoderna la presencia del pensamiento débil como proceder crítico filosófico, social y cultural, especificando qué peso tiene en él el nihilismo que lleva consigo, al ser una herencia del pensamiento de Nietzsche y Heidegger. Es oportuno matizar que la palabra “nihilismo” no es interpretada, en principio, con connotaciones negativas, sino que es, según nos dice Vattimo, la posibilidad única y válida ante la que se encuentra el sujeto destinado a convivir en la Nada.

La falta de una racionalidad fuerte, fundante, conduce a tener que obrar con la interpretación, con una pluralidad de perspectivas, sobresaliendo en ello la hermenéutica, como una nueva comunidad filosófica. Para Vattimo, un filósofo italiano que se define como postmodernista, y que realiza a finales de la década de los años 70 del siglo pasado, una apología del nihilismo y una celebración de la muerte del pensamiento humanista, acorde con la idea de que estamos en una nueva clase de sociedad, la razón no es algo universal, sino singular, local, relativa. Pier Aldo Rovatti manifiesta en la obra *El pensamiento débil*: “(...) la razón, aquel calcular (esos modos de calcular)...no representan algo universal, más aún, constituyen tan solo un caso individual. La razón es una realidad singular entre otras; todas las razones representan hechos locales, son brújulas parciales, relativas” (1988, 56). La caracterización más clara por parte de Vattimo la especifica como una razón histórica, narrativa e interpretativa, que reafirma su validez sin necesidad de apelar a fundamentos fuertes, no sostenible en la univocidad del ser, sino recurriendo a su origen cultural y a la finitud de su presencia, articulándose

hermenéuticamente sin hacer uso de la linealidad del historicismo y la rigidez del determinismo. Se trata de un concepto de racionalidad fragmentada, inserta en la multiplicidad interpretativa y la pluralidad cultural.

Uno de los motivos básicos de elegir a Gianni Vattimo como autor principal de la presente investigación radica en la pluralidad temática del autor, pues pocas son las parcelas que han quedado fuera de su reflexión debilista. Ética, política, ontología, religión, estética, derechos humanos o naturalismo son temas que, desde el punto de vista del debolismo, son desarrollados por este autor; delimitados siempre por la crítica a la objetividad ligada a la violencia. No hay reparo alguno en afirmar que el pensador italiano es uno de los exponentes más relevantes de la Postmodernidad. ¿Qué entendemos por lo postmoderno? Hablamos de la reacción que aparece en contra de los excesos propios de la Modernidad, en que la absolutización y omnipotencia de una racionalidad falta de límites facilita el punto de partida para comprender el mundo como algo dispuesto a su dominio.

El punto de mira de los predecesores del postmodernismo estaba fijado en la idea de progreso. En lo delimitado de la filosofía estaba una confianza en la verdad. Pero la desconfianza en esta última portaba implícita que la verdad pudiera ser un mal y la ilusión un bien (Ferraris, 2012, 1).

Tal reacción puede tener diferentes grados de moderación o exageración. Nietzsche y Heidegger han sido los artesanos de la configuración de lo que hoy se conoce como Postmodernidad; podemos afirmar que la filosofía actual es, en gran medida, una perseverante reflexión y reinterpretación de estos dos autores. Este es el caso del filósofo de Turín, el cual, para su filosofía, parte de ambos pensadores, a los que “distorsiona” y “reinventa” con la finalidad de hacerles partícipes de los problemas y retos que surgen en el mundo contemporáneo.

No obstante, debemos apuntar que Vattimo no estima a la Postmodernidad como una ruptura radical con la Modernidad, ya que, para él, el postmodernismo es una nueva actitud respecto a lo moderno: “es una actitud que comprende las condiciones objetivistas de las filosofías de la Ilustración” (Lukács, 1976, 4).

Vattimo piensa que *el final de la modernidad*, en otras palabras, la postmodernidad, adquiere credibilidad filosófica solo cuando es vista en relación con la problemática nietzscheana del “eterno retorno” y la problemática heideggeriana de la “superación de la metafísica”. Para el pensador italiano, Nietzsche y Heidegger critican y destruyen la herencia del pensamiento europeo, pero no proponen un medio para una solución crítica, una disolución o una superación de ella, pues ello hubiera significado seguir prisioneros de la lógica del desarrollo, propia del pensamiento moderno. Y esto es lo que les hace tan importantes para Vattimo (Zabala, 2009, 24).

Es factible aceptar la contrariedad como rasgo postmoderno. Pero entonces, ¿no se estaría rebasando el ámbito mismo de la filosofía? Si se traiciona la razón mediante el uso de la contradicción, ¿no se

debería hablar mejor de mística o fantasía literaria? Yendo más lejos, ¿es útil una filosofía contradictoria y antilógica? Sostenemos que toda filosofía que no guarde una mínima coherencia lógica no va a aportar, congruentemente, ninguna utilidad en términos prácticos. Si el pensamiento débil renuncia a la razón y al sostén de la lógica, ¿cómo podrá proporcionar argumentos en base a su preferencia por la persuasión frente a la objetividad? Renunciar a la lógica es renunciar a la posibilidad de argumentar. Recordemos que Vattimo mismo señala la necesidad del argumento: “si el conflicto de las interpretaciones no debe ser lucha física e imposición del más fuerte (...) es necesario que toda interpretación ofrezca argumentos” (Zabala, 2009, 23).

2. Finalidad del trabajo

La finalidad del presente trabajo responde a la necesidad de exponer y evaluar tanto la crítica a la racionalidad por parte de Vattimo como de su alternativa, expuesta en el planteamiento del pensamiento débil hermenéutico y sus efectos prácticos. El aporte que esta investigación plantea respecto de otras radica en su carácter crítico para con la obra de Vattimo; si bien, hasta ahora, las investigaciones realizadas sobre este autor se han significado mayoritariamente por ser una continuación, a partir del acervo teórico del “debolismo”, esta tesis tiene la pretensión de ser rupturista, al cuestionar la validez del pensamiento débil, mostrando para ello sus deficiencias y apuntando a la posible resolución de las mismas.

La presencia de un inevitable carácter ambiguo que empapa toda la obra del pensador italiano, traducándose en un rechazo a la objetividad y universalidad, al mismo tiempo que hay un reclamo de las mismas, comporta que el pensamiento débil quede convertido en una alternativa contradictoria y confusa, a la par que menoscaba la legitimidad argumentativa que lo sostiene. Nos encontramos, por una parte, que en el pensamiento débil hay una crítica dirigida a J. Habermas y a la fundamentación trascendental, por el simple hecho de aspirar este a una comunicación universal e intercultural basada en la razón trascendente. En su contra, el pensador italiano reivindica el localismo y la procedencia. Por otra parte, es imposible desistir de cierta dosis de universalidad que determinará la ética, política, religión y estética vattimianas, comprendidas todas ellas como alternativas potencialmente exportables interculturalmente y que son guiadas por la “trascendencia” de la *Caritas*.

Encontramos una inclinación hacia el pensamiento fuerte desde el aparente debolismo que Vattimo transmite en sus obras. No obstante, manifiesta un déficit a la hora de concretar normativa y teóricamente el debolismo, ya que la tensión entre objetividad y anti-objetividad comporta planteamientos ambivalentes y poco específicos. Este rechazo aparente a la objetividad, a la universalidad y a los hechos es una constante en el planteamiento de Vattimo, que, lejos de evolucionar, se mantiene estático, variando, en ocasiones, en aspectos accidentales, pero nunca sustanciales.

Establecido el marco filosófico en el que pretendemos situar la investigación, elaboraremos esta a través de dos objetivos principales, los cuales situarán la originalidad del trabajo en el tratamiento crítico

del pensamiento débil: en el primero se expone la continuidad expresa de la obra vattimiana, la cual conforma un conjunto teórico en el que no se aprecian evoluciones sustantivas; el segundo consiste en la consideración crítica del mencionado cuerpo teórico mediante una evaluación del mismo.

En el primer objetivo, y en referencia a la aludida continuidad presente en el pensamiento débil, ratificamos que, a pesar de encontrarnos con cambios estilísticos y temáticos a lo largo de la obra del pensador italiano, estos no tienen influencia en el trasfondo teórico, que es continuo, por lo que podemos hablar de una ausencia de progresión significativa. Desde sus comienzos como intérprete de Nietzsche y Heidegger hasta sus últimos escritos políticos, hallamos un hilo conductor como crítica al objetivismo, al naturalismo y a la absolutización racional de paradigmas filosóficos modernos, más una personal noción de nihilismo. (Ver parte I, capítulo 2, apartado 6)

Vattimo principia, como ya hemos manifestado, estudiando a Nietzsche y Heidegger, extrayendo de ellos las nociones convenientes para la confección del pensamiento débil, apoyándose entre otros motivos, en la tesis de la continuidad entre estos dos pensadores, y utilizando para ello el hilo guía del nihilismo. Con posterioridad, Vattimo desarrolla su concepción debilista y hermenéutica, dando lugar a aquello que definimos como “ontología de la actualidad o debilismo”. Al final, el pensador turinés va sustituyendo la temática filosófica por la aplicación práctica y social del pensamiento débil, subrayando su tratamiento ético, político, religioso y estético. En esta última etapa encontramos a un Vattimo más relajado, menos metódico y académico, centrado en obras de carácter repetitivo, entrevistas y apariciones en las redes sociales y sitios web de divulgación filosófica.

Ahora bien, como en cualquier producción filosófica, en la que se encuentran pequeños matices o variaciones en los últimos escritos, que portan a concretar o deslegitimar algunas ideas ya expuestas en las obras iniciales, la obra de Vattimo goza de una envidiable fortaleza traducida en términos de coherencia y uniformidad interna. Este hecho no solo pone de manifiesto la homogeneidad de Vattimo como pensador, sino que también anuncia su falta de autocritica y la imposibilidad de solventar las deficiencias inherentes a su planteamiento desde sus inicios. Se muestra como un pensador impermeable a cualquier evolución basada en críticas externas. Salvo su renuncia al superhombre, comprendido como sujeto revolucionario, dialéctico, y pequeños matices sobre el optimismo inicial achacado a los mass media como agentes emancipadores, no se encuentran en Vattimo mayores diferencias que permitan hablar de una evolución en su filosofía.

En conclusión, reiteramos que hay una evolución estilística (que implica el cambio de unos escritos académicos a otros más relajados, narrados en primera persona) y una evolución temática (hay un marcado acento inicial de temas filosóficos que transita hacia la plasmación práctico-social de los mismos), mas no una evolución propiamente filosófica (pensador impermeable a cualquier transformación sustentada en críticas externas). Esta investigación expondrá de manera detenida las partes propias de la producción filosófica del autor (influencias, desarrollo del pensamiento débil

y consecuencias prácticas) a fin de señalar que hay una continuidad filosófica entre ellas, y que tal continuidad no es suspendida nunca por cambios sustanciales.

El segundo objetivo nos servirá para evaluar el pensamiento débil cómo propuesta filosófica actual. Una vez plasmados sus planteamientos fundamentales, es preciso dar cuenta de la validez de cada parte que integra el debilismo, tanto de sus influencias cómo de su cristalización práctica en la ética, política, estética y religión. Si al tener en cuenta la continuidad filosófica en la propuesta de Vattimo dejamos a un lado la idea de evolución, con el proceso de conformación del debilismo queremos dar cuenta de las contradicciones inherentes al mismo desde sus inicios. Por un lado, existe una renuncia expresa a un programa de acción, como resultado de la debilitación de las pretensiones de objetividad; por otro lado, encontramos la proposición de un programa que posee evidentes señales de objetividad. Esta contradicción, reconocida por autores como Wolfgang Sützl, Franco Crespi e incluso por el propio Vattimo, es uno de los elementos más problemáticos en el planteamiento del filósofo italiano, por lo que evaluarlo y plantear posibles alternativas se torna una necesidad para la fecundidad de esta investigación. La posición adoptada en este trabajo se distancia de otras líneas filosóficas, como las desarrolladas, por ejemplo, por Teresa Oñate o Santiago Zabala, las cuales no perciben las deficiencias expresadas anteriormente en Vattimo, sino que, incluso, radicalizan aún más las tesis vattimianas con el fin de conseguir una lectura nihilista del panorama sociopolítico actual.

Los motivos expuestos conducen necesariamente a tener que confrontar al pensamiento débil con otras posiciones filosóficas. A lo largo de este trabajo iremos dando cuenta no solo de las deficiencias del debilismo, sino también de la probable complementación con los planteamientos de otros autores de relevancia actual. Para lo que promoveremos un diálogo del pensamiento débil con otras opciones filosóficas, con el fin de fomentar la interacción y extraer conclusiones críticas del mismo, auxiliado de ocasionales comparativas con Habermas, Grondin, Berciano, Sützl, Ortiz-Osés o Quintana. Las críticas formuladas por el autor de la tesis serán relevantes, a fin de estimar en todo momento las consecuencias de aquello que propone Vattimo. En este sentido, subrayamos la intención de instaurar una diferencia entre la lógica interna del pensamiento débil, que alude a la disolución de la objetividad, y el uso personal efectivo que el filósofo italiano hace de la misma cuando habla de política o religión, formulando metas objetivas a seguir.

Expuestos los objetivos principales de la investigación, cabrá hablar, por tanto, al comienzo, de los temas filosóficos fundamentales; seguidos en segunda instancia por la cuestión evaluativa, atenta a las necesidades críticas y al espacio de aportación personal. Uniremos ambas temáticas mediante el común denominador de la crítica al concepto de racionalidad absoluta, propia del optimismo moderno o de la emancipación ilustrada; así como el planteamiento de un nuevo tipo de racionalidad no absoluta, asociada a planteamientos nihilistas/hermenéuticos, que localiza su inspiración en Nietzsche y Heidegger. Es efectivo observar las consecuencias de esta crítica a la

racionalidad, que encierra de forma connatural una crítica al sujeto y a la sociedad jerarquizada intelectualmente, y, dada la contundencia de su demoledora presencia, nos induce a un contexto de cambio y replanteamiento.

Pretendemos ofrecer una revisión clara y sintética del pensamiento débil que Vattimo nos presenta. Esto implica tanto la crítica histórica al pensamiento, que recurre a una noción fuerte de racionalidad para acceder a la fundamentación que exige, como los planteamientos que el pensamiento débil puede ofrecer al respecto, justificados en la renuncia a la objetividad y la posibilidad de emancipación derivada de la misma.

Los objetivos temáticos que pretendemos llevar a cabo en esta investigación son, en síntesis, cuatro: la descripción de las influencias en Vattimo, basadas principalmente en Nietzsche y Heidegger; la definición del pensamiento débil y la hermenéutica; la exposición de los rasgos más significativos de los planteamientos éticos, políticos y religiosos de Vattimo; y por último tendremos en cuenta la estética como modelo de su propuesta hermenéutica.

16

En la parte inicial de la investigación, efectuaremos una revisión conceptual de Nietzsche y Heidegger, con el fin de comprender, con mayor alcance, la influencia de ambos pensadores sobre el filósofo italiano. En relación a Nietzsche, pretendemos conseguir una imagen crítica que explique la denuncia al control de la conciencia y al concepto de verdad absoluta, para lo que profundizaremos en las nociones del eterno retorno, el superhombre, comprendido como moderación debilista, y la voluntad de poder. Mostramos la influencia de Nietzsche a la hora de investigar, en este contexto de crisis, la concepción de la filosofía como finitud y fragmentariedad carente de síntesis, así como la caída del sentido y el final de la metafísica como interpretación última de la realidad. El pensador italiano enlaza la herencia heideggeriana con el pensamiento de Nietzsche, valiéndose del nexo del nihilismo y la crisis de la subjetividad, elementos que analizaremos, así como las críticas en referencia a la pertinencia de tal equiparación.

En lo que se refiere a Heidegger, queremos ver qué tipo de caminos plantea la lectura del pensador alemán en el seno del pensamiento débil. Proponemos considerar conceptos eminentemente notables como el Ser heideggeriano o las nociones de *Lichtung* (claro), *Geschick* (destino), *Ereignis* (evento), *Ge-stell* (bastidor), *Verwindung* (torsión), o *Schritt Zuruck* (paso atrás). Por medio de estos conceptos podremos conocer no solo la crítica heideggeriana del olvido del Ser, expresada en la diferencia óntico/ontológica, sino también la propia lectura izquierdista de Vattimo al respecto, que acarrea un particular nexo entre ser y evento que nihiliza al ser mismo. Es un punto de obligado paso asociar a los planteamientos del pensamiento débil la influencia de Heidegger, que aporta a la óptica vattimiana la citada concepción del ser como evento que se muestra a través del envío y que posibilita, por medio de la transpropiación entre hombre y ser, llegar a una eventualidad originaria. Daremos cuenta de cómo el concepto heideggeriano de ser influye y delimita el pensamiento débil en relación con una nueva ontología debilitada. Consideraremos

las implicaciones heideggerianas en el núcleo de la obra de Vattimo, es decir, del pensamiento débil y su relación con la crítica a la metafísica; esta crítica se lleva a cabo, principalmente, mediante el recurso a la *Verwindung* como una manera rememorante y no totalizadora de superar el pasado metafísico. Jacques Derrida diferencia dos formas de practicar la deconstrucción: una consiste en “decidir cambiar el territorio, en una moda discontinua e irruptora, situándose uno mismo fuera (de la metafísica) y afirmando una rotura absoluta”; la otra, “intentando una salida sin cambiar el territorio, repitiendo lo que está implícito en los conceptos fundacionales” (Schürmann, 2009, 143). Para Schürmann, Vattimo, de modo similar, distingue entre superar la metafísica y, a través de un juego de palabras sobre el término alemán *Verwindung*, “distorsionarla” desde dentro. Cuando Vattimo nos habla de superar la metafísica está apuntando a Derrida, para situarnos fuera de ella; respecto a la segunda forma expuesta por Derrida, con la connotación freudiana que se tiene de Heidegger, Vattimo quedaría satisfecho de trabajar a través de ella, lo que es parecido a como escribe Heidegger: “lo que ocurre, en el reino del hombre, se trabaja entre el dolor o la molestia” (2009, 144).

Seguidamente, en una segunda parte de la investigación, se describirá el contexto de la “época hermenéutica”, así calificada por el filósofo turinés en referencia al nuevo estatus de la disciplina interpretativa, como epicentro filosófico, que coordina el proceder de la filosofía tras la inexistencia de fundamento y la determinación de un pensar plural. A causa de la expulsión del ser de la parcela del fundamento metafísico, creemos que es importante redundar en el análisis del mismo como forma de violencia sobre la realidad. Por descontado, ante su impotencia y pérdida de influencia, la comprensión aparece bajo la forma de una multiplicidad de discursos frente a un discurso englobante y sintético que puede decantarse hacia un rechazo al consenso, así como hacia un auge y asentamiento de la hermenéutica en tanto forma interpretativa adecuada para entender el debilitamiento estructural y el rechazo a los sistemas totalitarios epistemológicos. Perseguimos esclarecer qué se entiende por pensamiento débil, cómo se contrapone al pensamiento fuerte y a la racionalidad científica moderna y cómo pueden justificarse, con la mayor claridad, los argumentos que Vattimo expone para explicar el imposible acceso a la misma y, por tanto, la necesaria permanencia en cierto nihilismo. Resultando de todo ello, la difusión hermenéutica tal que único modo interpretativo y el asentamiento social de la interpretación del autor de la herencia nietzscheana y heideggeriana como formas nihilistas equiparables. Examinaremos la vigencia del pensar y la ontología débil en la sociedad, dando importancia a la crítica de la razón instrumental, a la crisis de la subjetividad y a la noción de sujeto en la época postmoderna.

Respecto a la tercera parte de esta misma investigación, examinaremos la relación existente entre el pensamiento débil y la ética, en donde pondremos en solfa la concepción de la ética de la procedencia y la ética de la debilidad. A continuación, de la ética y, en referencia a la política, será clave conocer cómo desde la ausencia de fundamentos se puede justificar una autoridad y una praxis política y de qué manera el pensamiento totalitario ha justificado históricamente determinadas formas políticas ajenas o contrarias a las actuales democracias. Tras la cuestión política, tenemos un nuevo capítulo en el que exponemos el fenómeno religioso. Este es de especial importancia para el filósofo italiano; analizaremos por qué, para

17

el autor, la secularización es la manera preferible a fin de desarrollar un cristianismo de corte nihilista y de vocación interpretativa, que no posee argumentos tanto para imponerse como para descartarse. Ponderaremos el optimismo vattimiano que enlaza secularización con pacifismo, confrontándolo con las ideas del antropólogo René Girard, para el cual este nexos no es tan evidente.

Seguidamente, penetraremos en la estética de Vattimo, la cual actúa como modelo de su propuesta de hermenéutica general. En respuesta a la pregunta de ¿cuál es la importancia de la transformación que posee la experiencia estética en la postmodernidad?, abordaremos un acercamiento crítico a la misma. Hay que tener presente que el método que Vattimo da al fenómeno artístico no se encuentra en sus obras de un modo ordenado, sino que aparece de modo transversal. Analizaremos los supuestos ontológicos de la estética hermenéutica propuestos por el filósofo turinés, con el fin de entender el alcance de la transformación de la experiencia estética en la postmodernidad. Más adelante, estudiaremos los caracteres que adquiere el nuevo modo del “ser” del arte y el ámbito de la vida, con los que surge la noción de “estetización generalizada”. Posteriormente, se verá la cuestión referente a la muerte o crepúsculo del arte, abordando finalmente las implicaciones que posee la experiencia estética en Vattimo.

3. Metodología de la investigación

La fórmula acordada para el tratamiento de esta investigación ha sido una lectura sistemática, en términos de continuidad, de la filosofía de Gianni Vattimo.

La senda recorrida por la producción del filósofo turinés, hasta el día de hoy, está conformada a lo largo de tres períodos de más o menos dos décadas cada uno (tengamos en cuenta que esto es un esquema orientativo).

La primera veintena comprende los años 60 y 70 del siglo pasado, en la que el filósofo turinés reúne y transmite el legado de sus maestros, de forma especial de Luigi Pareyson, Hans-Georg Gadamer, Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. En general, nos encontramos con monografías, que Vattimo dedica a los filósofos mencionados como: *Ser, historia y lenguaje en Heidegger; Introducción a Heidegger*, en esta obra Vattimo acerca al lector los conceptos heideggerianos. Las reflexiones de Heidegger sobre el progresivo “olvido del ser” resultan más impactantes en la era electrónica. En la obra *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, encontramos que la lectura rigurosa de Nietzsche que se nos ofrece incorpora diversas interpretaciones modernas para proponernos una conclusión que sobrepasa la imagen convencional y dogmática de Nietzsche. Esta plantea el problema del carácter alegórico y profético del pensamiento, y una lectura actual nos empuja a cuestionar las razones que la vanguardia intelectual esgrime a comienzos del siglo XX, a través de la liberación de lo simbólico y la subversión efectiva de nuestra sociedad. En el libro *El problema estético* (escrito con Luigi Pareyson), queda reflejado que el arte es una interpretación de la verdad. El arte es formativo, es decir, expresa una

forma de hacer que, al mismo tiempo que hace, concibe el modo de hacer. No se basa en reglas fijas, sino que las define conforme produce la obra. *Estética y hermenéutica en H.G. Gadamer* junto con *Poesía y ontología*, son obras dedicadas a la estética de Heidegger y Gadamer. En esta primera etapa queda claramente manifiesto su interés por la estética y la producción-percepción artística, puesta en relación con la experiencia de la verdad del ser en el arte y singularmente con la poesía creadora.

En el segundo período, entre los años 80 y 90 del siglo XX, Vattimo prosigue (siempre lo hará) con Nietzsche y Heidegger, el ejemplo lo tenemos en las obras: *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica e Introducción a Nietzsche*. En la primera, el filósofo italiano propone la elaboración de una perspectiva que denomina, remitiéndose a Nietzsche y Heidegger, “ontología de la declinación”. Una declinación que se opone a la noción de sujeto tradicional, aplicándole una crítica radical que se identifica con el rechazo a la metafísica. El resultado no debe confundirse ni con el simple nihilismo ni con ningún irracionalismo. Cuando nociones tales como “ser”, “pensamiento” y “verdad” sufren un colapso, debemos entrever la posibilidad de una nueva época de reflexión: la posibilidad de tener otra idea del hombre y su relación con las cosas. Respecto a la segunda obra, es una introducción a Nietzsche con una aportación original a los debates sobre la interpretación y recepción del filósofo alemán. Vattimo examina la tendencia a centrarse en la obra tardía de Nietzsche, además de pretender mediar entre las dos principales lecturas hermenéuticas: la concepción de Dilthey, para el cual la obra de Nietzsche se encuadra en la tradición del vitalismo filosófico, y la de Heidegger para el que Nietzsche debe entenderse como el autor de un par de doctrinas ontológicas: la voluntad de poder y el eterno retorno. Nuestro autor, de todas maneras, levanta su propia propuesta filosófica: el pensamiento débil, situado filosóficamente en la época de la postmodernidad, y que se debe, mayormente, a la recepción, distorsión y dislocación interpretativa diferencial del legado de los autores ya referenciados y su aplicación a la actualidad. Para nuestro autor eso es hacer hermenéutica. Siendo así, su propuesta le va a permitir trazar el mapa de la postmodernidad filosófica y apereibir la posición central que en ella juega “la hermenéutica como nueva *koiné*”, lengua común y lugar de confluencia para las corrientes actuales de filosofía: las que se quieren postmetafísica (la Escuela de Frankfurt, el posestructuralismo, el postmarxismo, la deconstrucción, las derivas neokantianas de la hermenéutica, o el neopragmatismo americano, por ejemplo) y con las que se tiene un intenso debate. En esta etapa destacan los conocidos volúmenes que van desde el ya mencionado *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* a *Las aventuras de la diferencia*, que contribuye al debate sobre el irracionalismo estudiado por Vattimo, desde una perspectiva filosófica, cultural y de historia de las ideas. Asimismo, en esta etapa trata otra de las grandes polémicas contemporáneas: la crisis del marxismo, en la que teorías de la diferencia consideran que, dada la fragmentación del saber científico, no cabe la ilusión de un conocimiento de alcance totalizador. Respecto de la obra *El fin de la modernidad*, el filósofo italiano compagina lo que es la estructura del debolismo con los conceptos heideggerianos de *Ereignis*, *Verwindung* o *Ge-stell*, lo que le sirve para denunciar los excesos metafísicos y favorecer las bases para un sujeto despotenciado; pasando por “Dialéctica, diferencia, pensamiento débil” (contenido en el volumen colectivo *El pensamiento débil*) a *La sociedad transparente, ética de*

la interpretación y Más allá de la interpretación. En el volumen *La sociedad transparente*, el filósofo italiano nos dice que los medios de comunicación de masas desempeñan un papel decisivo en el conocimiento de la sociedad postmoderna. La proliferación de estos medios no hace que la sociedad sea más transparente, pero sí que esté más informada de sí misma: los mass media aspiran a reproducir los sucesos en tiempo real, incrementando su complejidad en lugar de reducirla. La tesis que expone Vattimo es que, precisamente, en este caos relativo es donde se encuentran nuestras esperanzas de emancipación. La falta de transparencia no es un fenómeno que haya que combatir, al contrario, es un gran cambio de orientación en el que queda implicado todo el ámbito de la existencia.

Vattimo proyecta los fundamentos de una ética de la interpretación (expuestos en el volumen *Ética de la interpretación*) a partir de la disolución de la metafísica y la radical historicidad de la existencia humana. La pregunta principal que surge es: ¿la ontología hermenéutica tiene implicaciones éticas? Vattimo, colocando en primer plano la hermenéutica como idioma común de la cultura contemporánea, y poniendo de relieve sus conexiones con los rasgos postmodernos de la sociedad actual, propone una visión de la ética que recupera términos secularizados, tanto de las exigencias de universalidad de la ética tradicional como de los elementos ascéticos de la moral, pasados por el tamiz, no solo de Nietzsche y Heidegger, sino también de Schopenhauer. La filosofía hermenéutica se ha convertido hoy en un lugar común de la cultura contemporánea que penetra las más diversas formas de pensamiento. Mas el precio pagado por ello es una pérdida de sus perfiles filosóficos, difuminándose en una vaga teoría sobre el hecho universal de la interpretación. La propuesta de Vattimo, plasmada en la obra *Más allá de la interpretación*, es que solo la clara conciencia del compromiso ontológico de la hermenéutica, que radica en su originaria vocación nihilista, permite comprenderla como la filosofía de nuestro tiempo.

A partir de su libro *Creer que se cree*, aparecido en 1996, arranca el tercer y último período del pensamiento del filósofo italiano, concebido como un cristianismo hermenéutico, sin dogmas, sin sumisión y sin superstición, que se explicita en sus albores como un cato-comunismo hermenéutico. En esta época también podemos incluir las obras: *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*; *El futuro de la religión* (escrito junto a Rorty); *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Todos ellos son libros en donde se da la pauta para aplicar las tesis debolista a una conformación social y religiosa, señalados por la pérdida de influencia de las verdades metafísicas y la secularización como artilugio anti-adequacionista y transgresor con el poder. De la misma época son las publicaciones *Nihilismo y emancipación*, donde Vattimo busca la vía para pensar la política, la ética y la justicia después del ocaso de la metafísica y el final de las ideologías, y la encuentra en la necesidad de construir las leyes a través del consenso y la negociación. *El socialismo, o sea Europa; Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era; Adiós a la verdad; Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. En todos ellos observamos una imagen prolífica de los actuales posicionamientos éticos, políticos y religiosos de Vattimo. En su obra *De la realidad*, Vattimo sigue insistiendo en su crítica, desde Nietzsche y Heidegger, debolistas, al realismo metafísico.

En fin, el interés es presentar una imagen adecuada del pensamiento débil que posibilite la vertebración razonable del mismo, tanto de sus influencias, como de sus efectos (socialismo, ética de la procedencia, religión secularizada, estética). En tal sentido, aspectos como el nihilismo, el conflicto epistemológico o la reducción del conocimiento, visiones heurísticas e hipótesis explicativas serán relevantes elementos de cohesión entre las partes expuestas.

PARTE PRIMERA

Gianni Vattimo lector de Nietzsche y Heidegger

CAPÍTULO I Friedrich Nietzsche

- 1 Introducción
- 2 La influencia Nietzscheana
- 3 Sujeto y superhombre
- 4 Subjetividad débil en Gianni Vattimo
- 5 Crítica a la noción tradicional de verdad
- 6 Eterno retorno
- 7 La Historia y su peso
- 8 La voluntad de poder

1. Introducción

En el presente capítulo examinaremos la interpretación que hace el filósofo italiano de Nietzsche, teniendo en cuenta la influencia de este último sobre el primero.

En función de este propósito, analizamos las nociones de sujeto y la instauración del superhombre como sujeto des-potenciado y carente de los rasgos metafísicos tradicionales, la renuncia a la identificación de este con el sujeto conciliado dialéctico como emblema más propio del pensamiento débil. Ya no tenemos un sujeto auto transparente, sino uno finito e incrustado en la coyuntura de la transvaloración. Seguidamente, veremos la subjetividad débil en Vattimo. Puntos relevantes que trataremos son la crítica a la noción tradicional de verdad y el eterno retorno. Este último se vincula conceptualmente con la crítica nietzscheana a la verdad como adecuación; si esto supone la negación de estructuras estables, objetivas y atemporales, el eterno retorno comprenderá la forma de temporalidad ajena al progreso lineal dialéctico.

Luego, en el siguiente punto, Vattimo contrapone la creatividad a la enfermedad histórica, resultado del excesivo peso teórico del que adolece la sociedad. Frente al superávit documental de la enfermedad histórica, se propone un conocimiento dinámico que articule historia y vida.

Finalizaremos con el concepto de voluntad de poder, al cual Vattimo trata de limpiar de las connotaciones de dominio técnico, equiparándolo con la tendencia desestructuradora del arte

2. La influencia nietzscheana

Sin duda alguna, uno de los pilares fundamentales de la obra de Vattimo, además del pensamiento de Heidegger, es el pensamiento del filósofo alemán Friedrich Nietzsche.

La influencia de Nietzsche sobre Vattimo adquiere tal envergadura que podemos hablar de Nietzsche como precursor de Heidegger o incluso de una lectura nietzscheana de Heidegger, tal como Ortiz-Osés (2007, 30) afirma y nuestro filósofo italiano reconoce:

“

Se da también un movimiento opuesto: mucho más allá de las tesis explícitas de Heidegger en su interpretación de Nietzsche, el significado mismo de la filosofía heideggeriana tiende a ser captado y comprendido a través de Nietzsche. Así, se puede hablar no solo de un Heidegger intérprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche intérprete de Heidegger (2002b, 270).

Nietzsche es un pensador que marca nuestra época, eso es algo que difícilmente se puede obviar. Es un filósofo cargado de futuro, en el sentido de que proporciona respuestas a preguntas que habrán de mover los tiempos por venir y, al mismo tiempo, plantea preguntas que mantendrán en vilo el filosofar y la existencia del hombre futuro. Además, a Nietzsche se le tiene por el “profeta de la crisis” (Bermudo, 2005, 43), en su constante anuncio de la decadencia y el final de la cultura occidental. Nietzsche afirmó que, después de tres siglos, la filosofía seguiría resplandeciendo, y uno de los grandes pensadores del siglo XX corroboró ya esto al declarar que la confrontación con Nietzsche constituía una de las tareas centrales de la filosofía no solo de ese siglo, sino de los tiempos por venir (Heidegger, 2000a).

24

Con Nietzsche, Vattimo emprende el cometido de criticar los excesos totalitarios y racionalistas de la modernidad, tomando de él conceptos como nihilismo activo, eterno retorno y ultra hombre, así como las reflexiones artísticas y dionisiacas del propio Nietzsche. También Vattimo, junto con Nietzsche, termina relacionando la propuesta del nihilismo con el asunto de la *kénosis* o caridad cristiana.

El primer momento del impacto de Nietzsche, a finales del siglo XIX y principios del XX, fue más bien literario, mejor dicho, cultural antes que filosófico. En principio, los textos de Nietzsche parecen refutar a Heidegger y darles la razón a los primeros intérpretes: tanto la forma aforística que sobresale en esos textos como las materias tratadas en ellos, justifican mínimamente una aproximación interpretativa de tipo ontológico y metafísico como la heideggeriana. Tiene más visos de realidad, la valoración que hace Dilthey de la obra nietzscheana. Tomando la filosofía que se hace en ese periodo como una “filosofía de la vida” –pero no en el sentido de metafísica vitalista que tiene actualmente la expresión, sino, más bien, a manera de reflexión sobre la existencia, que abandona toda pretensión científica de validez y fundamentación– Dilthey sitúa a Nietzsche junto a Carlyle, Emerson, Ruskin, Tolstoi, etc., o sea, junto a filósofos-escritores que se mueven en un horizonte abierto por Schopenhauer. Al respecto nos dice Dilthey: “esta especie de literatura se encuentra próxima al antiguo arte de los sofistas y oradores, que Platón excluye del ámbito de la filosofía, ya que en lugar de demostración metódica (en sus escritos) interviene la persuasión... Su mirada está atenta al misterio de la vida, pero desesperan de resolverlo con una metafísica universalmente válida; la vida debe explicarse en base a sí misma: este es el gran principio que une a estos filósofos con la experiencia del mundo y con la poesía” (Vattimo, 2001, 14).

La interpretación que hace Vattimo de Nietzsche está guiada por una prescripción de Heidegger –cuya obra sobre Nietzsche elaborada entre 1936 y 1946, publicada en 1961, constituyó un hito en los estudios nietzscheanos–. Tal prescripción nos dice que es conveniente leer a Nietzsche conectándolo con Aristóteles. Para Heidegger, por otro lado, Nietzsche es, sí, un pensador metafísico, al que se lee

en relación con el problema del ser, pero “es también y fundamentalmente, el último pensador de la historia de la metafísica, en quien dicha historia llega a su conclusión” (2001, 16).

El pensador italiano afirma poder conservar en su interpretación de Nietzsche la línea maestra de su pensamiento, con el fin de aclarar supuestos equívocos en los que cayó Nietzsche. La interpretación que Vattimo realiza de Nietzsche no ha sido lineal, al contrario, ha sufrido giros considerables. De esta forma, podríamos estimar que la interpretación del filósofo italiano ha transcurrido desde la lectura de una izquierda marxista y hasta revolucionaria, inspirada en el contexto de las luchas izquierdistas de los años setenta del siglo pasado en Italia, explicitada en su libro *El sujeto y la máscara*. Hasta una ulterior lectura, influenciada por su pensamiento *débil*, centrándose ya no tanto en la relación sujeto-ultra hombre, sino en una lectura más ajustada a la muerte de Dios, la disolución de la metafísica, el reconocimiento del eterno retorno, el asunto de la diferencia, así como el aspecto un tanto subversivo del impulso metafóricante del ultra hombre danzante y artista.

Vattimo considera, tal como Heidegger lo hace, dos maneras de ser en Nietzsche: el último metafísico, por un lado, y el Nietzsche creador de Zarathustra, el maestro del eterno retorno, por otro. La influencia de Nietzsche en el pensamiento del filósofo italiano la entenderemos más propiamente como un reflejo o influencia de aquel en Heidegger. En 1961, Vattimo imparte una conferencia con el título *¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?*, en la que manifiesta que la lectura de Nietzsche y Heidegger se debe hacer en términos de continuidad a pesar de que Heidegger considera a Nietzsche como un autor metafísico.

25

A pesar de que Heidegger ve en Nietzsche el cumplimiento de la metafísica y del nihilismo a ella adjunto, mientras que él entiende su propio proyecto como un ir más allá de la metafísica y del nihilismo, la posición del filósofo italiano en relación a Nietzsche es el de situarlo, explícitamente, más allá de la metafísica:

“

(...) el nombre de Nietzsche no cuenta solo como uno de los autores de la tradición metafísica que se trata de superar (...) sino que señala a un pensador que, como Heidegger, está ya en el camino de un pensamiento del ser que ha dejado a sus espaldas la metafísica (2002b, 271).

El filósofo turinés entiende que la tarea central de la filosofía en la actualidad es pensar a Nietzsche y Heidegger en un mismo horizonte. Sin embargo, Vattimo es consciente de que una interpretación de Nietzsche y Heidegger que los haga coincidir filosóficamente no se puede realizar sin más, sino que supone tomar determinadas decisiones interpretativas. Una de ellas estriba en lograr que la recepción de Nietzsche se verifique en contra de la lectura que hace Heidegger de ese autor, ya que lo considera como la culminación de la metafísica, y que en lugar de ello se le considere superador de la misma. El núcleo del programa filosófico de Vattimo estriba en no tomar al pie de la letra la interpretación de Heidegger en relación a Nietzsche y, paralelamente, reactivar a Nietzsche con vistas a la elaboración de una filosofía postmetafísica.

Vattimo asume la concepción de Nietzsche en lo referente al nihilismo, el cual con el fin de superar el declive de la época moderna propone, en principio, el reconocimiento manifiesto de la ausencia de fundamento como componente propio de la existencia, es decir, la admisión de la “muerte de Dios” y, por tanto, la experiencia en uno mismo de la consumación del nihilismo. Nietzsche se sirve de tres metáforas para explicarnos la muerte de Dios: el mar se vacía, desaparece el horizonte y el sol se separa de la tierra. El que Dios muera conlleva que ya no podemos saciar nuestra sed de infinitud y trascendencia (el mar se vacía); se esfuma el referente último de nuestras acciones, el origen de nuestros valores y normas (se borra el horizonte); y, al fin y al cabo, perdemos aquello que proveía de luz y calor a nuestra vida mental (la tierra se desprende de su sol). En esto consiste el nihilismo, tal que etiqueta que Nietzsche utiliza para nombrar el espíritu de su tiempo. En Nietzsche, el nihilismo consumado expresa su carácter más propio en el pensamiento del eterno retorno, significando, entre otras cosas, el fin de la época de la superación, es decir, de la época del ser concebido bajo el signo de lo nuevo. En cambio, para Heidegger, el nihilismo es, antes que nada, la indebida presunción por parte del hombre occidental de que el ser, en lugar de subsistir en forma independiente y propia, se someta tal cual objeto al poder del sujeto. Es decir, Heidegger considera proyectar la temática nietzscheana del nihilismo a la historia entera de la metafísica y repensar, en cierto modo, de manera radical, la autoconciencia del nihilismo siguiendo para ello la inspiración de aquella su primera afloración en la acusación de Jacobi a Fichte. Jacobi observa en el idealismo de Kant el origen de una *hybris* subjetivista, que complicaba la verdad natural de la realidad y el universo de los valores morales. La realidad se reduce, pues, a una construcción de la subjetividad trascendental y la ciencia tendría entonces que prosperar como una construcción de su propio objeto por parte del espíritu humano. Esto nos está diciendo que, ya en Fichte, el punto de vista de la razón especulativa supedita toda realidad a la pura productividad del yo, convergiendo en el nihilismo y el ateísmo. Es el yo, y no Dios, quien crea el mundo. La razón especulativa es autosuficiente, no reconoce ni remite a ninguna instancia fuera de ella misma, por lo que conocer no es comprender algo diferente, sino que conocer es producir y generar el objeto mismo del conocimiento. Vattimo hace converger ambas versiones del nihilismo (el de Nietzsche y el de Heidegger), sin perder de vista que el nihilismo concierne al ser mismo, antes que ser un asunto meramente humano. Por lo demás, el tema del nihilismo será tratado con más amplitud en el próximo capítulo.

Por su parte, también Sützl achaca al pensador italiano que “con Nietzsche, Heidegger se puede interpretar como pensador “débil”, nihilista y anti-metafísico” (2007, 100). Esto conlleva una continuidad traducida en nihilismo, tanto en la renuncia a la metafísica de la presencia como en la muerte de Dios y la destrucción del mundo verdadero.

Para Vattimo, se trata de seguir siendo heideggeriano, pero no teniendo en cuenta para ello determinados aspectos de la interpretación que Heidegger hace de Nietzsche, sobre todo la que juzga a Nietzsche como pensador metafísico. De esta manera, Vattimo elude una confrontación puntual con la tesis de Heidegger, que hace a Nietzsche un metafísico.

Vattimo ha resaltado, con particular énfasis, que la crítica nietzscheana a la cultura occidental se debe proyectar en nuestros días en relación con el problema de la secularización, poniendo de relieve su centralidad como segmento conveniente, a fin de acceder a la comprensión de las cuestiones relativas a la filosofía de la historia, la filosofía política y la racionalidad hermenéutica como *koimé* de la época contemporánea.

En el filósofo italiano la relación entre lo apolíneo y lo dionisiaco es una correlación de fuerzas en el interior del individuo, que Nietzsche equipara con los estados del sueño (apolíneo) y de embriaguez (dionisiaco); y que actúa en el progreso de la civilización como los sexos en la conservación de la especie. Vattimo afirma que:

“

Toda la cultura humana es fruto del juego dialéctico de estos dos impulsos (Triebe); que luego se especifican también, más determinadamente, como Knebstriebe, impulsos artísticos, respecto de los cuales el artista actúa como imitador. Apolíneo y dionisiaco, pues, no definen solo una teoría de la civilización y de la cultura, sino también una teoría del arte (2001, 31).

No obstante, debemos tener en cuenta que el vínculo entre creación artística y génesis de los dioses, en especial de los dioses de la mitología griega, era un tema recurrente en el pensamiento romántico.

3. Sujeto y superhombre

La interpretación del superhombre, figura central y al mismo tiempo enigmática del pensamiento nietzscheano, es un tema que ha originado innumerables controversias en el ámbito de la filosofía a lo largo del siglo XX. Prácticamente no se puede encontrar ningún filósofo de relevancia que no haya esbozado algún comentario sobre el “ultra hombre” de Nietzsche.

Acorde con la interpretación siguiente, el que habita el emplazamiento de “Dios Todopoderoso” es el superhombre, el cual, una vez volatizados los valores del cristianismo, ahora que todo está consentido y no esperamos ningún castigo procedente de ultratumba, más bien mancar de la fuerza para tomar el poder, se siente libre y dispuesto a promulgar por sí mismo las leyes conforme a su conveniencia y en virtud de su fuerza, además también proclama lo que está bien y lo que está mal (un nuevo Trasímaco o un Marqués de Sade). Tenemos a un hombre o mujer, todopoderoso, sin límites, un humano emancipado, dueño de todo lo que quiere su voluntad, y que batalla por anteponerse como amo y señor al Orden, al Tiempo, al Lenguaje y al Mundo.

La reflexión en torno a este símbolo deja de ser la pesquisa sobre un concepto aislado, por el contrario, en la mayoría de los intérpretes se encuadra dentro de un examen de la filosofía nietzscheana, como, por ejemplo, la emblemática lectura de Lukács en *El asalto a la razón*, que dibuja al autor del *Zaratustra* como el pensador de la decadencia de la cultura burguesa en la época del imperialismo. Fueron los

intérpretes franceses los que dotaron de un nuevo impulso a la crítica nietzscheana de las ilusiones lógico-gramaticales, tales como Klossowski, Foucault, Derrida y Deleuze. De los intérpretes italianos es Carciari el que sobresale para Vattimo, estando su análisis de Nietzsche cargado de implicaciones sociales y políticas sólidas, debido a su intenso contacto con los movimientos de extrema izquierda. A la vez, con las diferentes interpretaciones de la obra de Nietzsche y, por supuesto, también de la figura del “ultra hombre”, con frecuencia se ha prestado apoyo a determinadas posiciones u opciones políticas, tanto de derechas como de izquierdas.

En 1974, Gianni Vattimo desarrolla una interpretación novedosa de la filosofía de Nietzsche y, ¿cómo no!, del ultra hombre en su libro *El sujeto y la máscara*. La tesis que en él desarrolla es la de relacionar el ideal nietzscheano de liberación con perspectivas de origen y planteamiento dialéctico, es decir, con una concepción política de izquierda. El intento de recuperar a Nietzsche desde una óptica de izquierda se contrapone al efecto negativo que había producido en el marxismo la interpretación dada por Lukács, desde mediados de los años 50 del siglo pasado. Esta interpretación coincidiría con la efectuada por el nacionalsocialismo, con la diferencia de que el signo positivo que tenía para este se trocaba, para Lukács, en negativo. Así, para Vattimo, tanto en la lectura de Baumler como la de Lukács:

“

Se toma a Nietzsche como el teórico y exaltador del conflicto de la existencia entendida como lucha y constitución de supremacías; para el intérprete nazi esto revela la esencia misma del hombre; para Lukács, lo que se desprende es solamente la esencia del individuo burgués (2003, 283).

Nietzsche representaría, en consecuencia, al pensador del irracionalismo burgués y todo el contenido de su pensamiento derivaría, en palabras del filósofo húngaro: “del temor –que luego se refugia en el mito- a la decadencia de la propia clase” (Vattimo, 2001, 216). El intento de Vattimo es, no solo rescatar a Nietzsche de la utilización que el nazismo había hecho de él (alejándolo al mismo tiempo de la interpretación marxista imperante), sino, además, sustraerlo de la representación heideggeriana que lo convertía en “profeta del actual optimismo tecnocrático del neocapitalismo triunfante” (2003, 527-528).

Para el sujeto de la metafísica, el sentido y el valor son trascendentes a la existencia. Así, para pensar la conjunción de existencia y sentido/valor, a Nietzsche no le queda más remedio que negar y disolver el sujeto de la metafísica y la moral.

Zaratustra delinea la transformación de este sujeto tradicional de la metafísica en un sujeto postmetafísico, al cual Nietzsche denomina “superhombre”. Son tres las etapas, que simbólicamente están descritas en Zaratustra, de tal mutación: la del camello, la del león y la del niño. El camello encarna al sujeto que carga sobre él el peso de la tradición metafísica y de la moral, sometiéndose a ellas. En otras palabras,

el símbolo del sujeto decadente de la razón platónica, en la que tiene preeminencia lo apolíneo. El león representa la fase de liberación de los ídolos, preliminar del pensamiento genealógico. El niño es el nuevo sujeto, el hombre positivo, en el que la voluntad ya no es trascendente al mundo, sino que está unida a él. Este niño personifica la creación de nuevos valores. De esta forma, la cuestión es producir libremente la propia existencia como coincidencia de ser y significado. El nuevo hombre, al concebirse en un tiempo circular, afirma la identidad, negada por la metafísica, de acontecimiento y sentido.

Ante este panorama, Vattimo adopta un concepto de sujeto que difiere del de la forma tradicional, consecuencia del desenmascaramiento de la conciencia y de la falsedad de la autotransparencia, asociado todo ello con la disolución de la noción tradicional de verdad y de la estructura estable del ser. Este sujeto estará encarnado por el superhombre nietzscheano, al que se le confiere un carácter moderado y anti-absolutista. El superhombre simboliza, de modo representativo, lo que se conoce como “pesimismo de los fuertes”, que Cerezo describe asociándolo a la posibilidad de creación desde la falta de fundamentación:

“

Por el contrario, la actitud de vida ascendente vive el proceso como una onda activa, liberadora que, al desenmascarar el trasmundo, emancipa a la voluntad y la deja en franquicia para su tarea de creación (...) (2007, 246).

La conciencia, propia del sujeto tradicional, para Nietzsche, no es más que la respuesta útil y precisa para las demandas de comunicación, porque: “... el hombre se hace sujeto autoconsciente solo en cuanto que las necesidades de la comunicación le obligan: para pedir ayuda a los demás necesita llegar a ser consciente de sus exigencias e indicarlas; pero la designación comporta la fijación de algunos caracteres de la experiencia, según el esquema descrito en el ensayo sobre verdad y mentira” (Vattimo, 2002b, 182). La verdad en Nietzsche es una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realizadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que, después de un prolongado uso, un pueblo las considera firmes, canónicas y vinculantes; las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que son y no son, como la salvífica revelación que debe su existencia a razones sobrehumanas. Con el sujeto sucede otro tanto de lo mismo, ratificando el origen y constitución hermenéutica del mismo y deslegitimando la sostenibilidad metafísica de este:

“

(...) no hay sujeto de tales acciones; no es que el sujeto no sea libre, sino, simplemente, el sujeto no es: es solo un juego superficial de perspectivas, una apariencia hermenéutica, por tanto, nada de lo que la tradición metafísica ha creído que fuese, y menos aún el centro de una conciencia y de una iniciativa original (Vattimo, 2002b, 243).

Para Vattimo, el sujeto es incapaz de asimilar objetivamente la realidad, tal como pretende la tradición metafísica, y el concepto de verdad tal que adecuación: “En el caso de Nietzsche ni la realidad del mundo se reduce a la percepción del sujeto ni el sujeto perceptor posee a su vez un

estatuto ontológico más sólido que el de sus pretendidas ilusiones” (Vattimo, 1999, 9). De esta manera llegamos a un punto de inflexión en la historia de la filosofía, que nos conduce, no hacia una superación por medio de una alternativa más concluyente, sino más bien, por la vía de la conciencia del propio error. Vattimo nos dice: “El descubrimiento de la mentira, o del “sueño” (como dice el aforismo 54 de la *Gaya ciencia*), no significa que se pueda terminar de mentir o de soñar, sino solo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, pues solo así se puede no perecer” (1991, 126).

No nos queda más remedio que adherirnos a un concepto de sujeto como interpretación constante, de lo que con anterioridad denominábamos “hechos”; interpretación subjetiva y plural de una realidad tan grande como culturas y cosmovisiones existan, donde, inclusive afirmar esto constituye ya una interpretación. El propósito consiste en evitar, de esta manera, volver a caer en una potenciación de la subjetividad irracional o metafísica, inclinándose Vattimo, en este caso, por el superhombre, encarnado este en la figura del artista tal que modelo del nihilismo activo:

“

(...) si buscamos un modelo para el nihilista activo encontramos que Nietzsche lo muestra en el artista (...). La posibilidad del nihilismo activo es la capacidad, de la que el artista da testimonio, de trascender el instinto de conservación, alcanzando una condición de moderación que está también en la base de la *hybris*, despreocupado, desinteresado, esencial para la capacidad experimental del *Übermensch* (2002b, 214).

30

No es gratuito elegir tal figura, dado que, ante el continuo declinar que perciben tanto el hombre de la tradición metafísica como el superhombre, se necesita contraponer la creatividad y originalidad de alguien consciente de que su creación es una simple irrupción temporal y finita ante la Nada. La diferencia nítida entre hombre y superhombre no está en la afección de la declinación; ambos declinan, pero el superhombre no se angustia por ello. Es el superhombre, ante el hombre tradicional, el que sabe anteponerse aceptando la decadencia (Süztel, 2007, 238).

“

(...) el nihilismo activo no podrá destruir las máscaras ideológicas sin crear algunas nuevas, esto es, nuevas interpretaciones que representen las condiciones de conservación y desarrollo de otra forma de vida... ¿Qué es, sin embargo, lo que diferencia entonces estos nuevos valores “activos” de los disfraces tranquilizadores del nihilismo reactivo? Aparentemente, mientras que estos últimos se representaban como verdades eternas y estructuras objetivas dadas, las interpretaciones propias del nihilismo activo son explícitamente conscientes de su naturaleza hermenéutica y, por eso mismo, corresponden a una forma de vida más aventurera, más rica y abierta. En la forma de vida gregaria, en el nihilismo reactivo, ninguna interpretación tiene el valor de presentarse como una interpretación, como la interpretación de alguien: la de aparecer siempre como verdad objetiva (2002b, 209-210).

A través del nihilismo activo podemos desarrollar un espacio apropiado para el “sujeto des-potenciado” (Vidal Calatayud, 2006, 130), para el superhombre, enmarcándolo en la tendencia hacia la disolución:

“Si el nihilismo activo quiere evitar convertirse en una nueva metafísica, que situaría la vida, la fuerza, la voluntad de poder en el lugar del *ontos* on platónico, ha de interpretarse, finalmente, como una doctrina del “desvanecerse” del ser (desvanecerse, debilitarse, etc., como caracteres “esenciales” del ser mismo) (Vattimo, 2002b, 215).

Esto es similar, de acuerdo con Vattimo, al concepto heideggeriano de sujeto como proyectualidad, tal que apertura a las posibilidades que no están dadas por adelantado, acordes a una esencia previa, ya que hace que la referencia a la estaticidad o sustancialidad del sujeto tradicional se perciba como error dentro del marco de la concepción heideggeriana. Vattimo señala: “El ser-ahí solo se piensa como sujeto, esto es, como sustancia, cuando se piensa en términos inauténticos, en el horizonte del “ser público y cotidiano” (1991, 131).

El sujeto en Heidegger no es sujeto, comprendido como correspondencia con una esencia, sino que es el hacer mismo del ser arrojado a la contextualidad, teniendo en cuenta las distintas posibilidades existenciales entre las que tiene la responsabilidad de elegir. El filósofo italiano nos define la responsabilidad de la siguiente manera: “El reconocimiento de la irracionalidad (pero también podríamos decir, sin traicionar el espíritu del pensamiento de Nietzsche, de la no racionalidad en sentido hegeliano) de la historia es la condición para que antes de ello tomemos una posición viva, que implique elección y decisión” (2002b, 99). Esta noción no tiene la intención de anteponerse a otras, por cuanto no es una concepción fundamentada, sólida, que sea, además, antagónica a otras concepciones; simplemente nos posiciona en el horizonte de la opción de la “posibilidad más propia” frente a otras posibilidades, desistiendo de lo inmóvil de la concepción tradicional del sujeto.

Aunque Vattimo reflexiona con bastante amplitud el tema de la superhumanidad, esta es una de las pocas partes del pensamiento débil en la que se puede contemplar, como se expondrá más adelante, una clara renuncia a los envites iniciales, a saber, la especificación del superhombre como sujeto conciliado dentro de un contexto dialéctico de superación (1992, 28). Por lo que el tono fuerte de esta figura, ligada al ideal de emancipación, irá perdiendo vigor hasta el punto de que, en lugar de emblema revolucionario, pasará a convertirla en emblema de moderación. Es la moderación la que, ya sin connotaciones dialécticas, puede aportarnos la posibilidad de un pacifismo asentado en la ausencia de la verdad y sobre el asentimiento de la interpretación tal que garante contra el dogmatismo. Es el nihilismo, entendido como la destrucción de la pretensión fundacional, el único apto para orientar al superhombre a ser garantía de la paz y renuncia a la violencia (Quintana, 2007, 76). Para la consecución de esta garantía precisamos desengañarnos, invocando el origen de la verdad como sistema de metáforas que se impone sobre otros de forma determinada y pública; el objetivo es desenmascarar el carácter autoritario y violento de la objetividad. Las metáforas que se imponen reducen a las anteriores “al nivel de la “poesía”, o sea al nivel de mentiras reconocidas como tales” (Vattimo, 2001, 42). Vattimo puntualiza que Nietzsche sitúa este impulso de la metáfora socialmente consensuada, que termina con la configuración de una “verdad” metafísica socialmente aceptada, en la siguiente razón:

31

“

(...) la necesidad de conservación, que en estado natural se satisface en la lucha ilimitada entre los individuos y sus metáforas privadas; mientras que el estado social responde a la misma exigencia precisamente mediante la institución de reglas para “mentir” de modo estable (2001, 43).

Posteriormente, el filósofo italiano especifica que: “El mundo de la moral, bien como sistema de prescripción, bien como conjunto de acciones y comportamientos inspirados en valores, bien como visión general del mundo, está construido sobre “errores”. Estos –no lo olvidemos, para comprender los resultados del análisis “químico” nietzscheano- son justamente los errores que han dado riqueza y profundidad al mundo y a la existencia del hombre” (2001, 78-79). Siendo así, según Vattimo, esta noción de error o metáfora aceptada contribuirá significativamente a la noción de verdad interpretativa en el terreno de la debilidad ontológica.

Luego, Vattimo compara la figura del superhombre con la del modelo tradicional del Sabio, que aprende del sufrimiento (2002b, 199). Si bien el primero invierte los valores tradicionales adaptándose a los cambios de la vida y a las modificaciones radicales de la misma; es el sabio el que, con su parsimonia tradicional, extrae lecciones del inquebrantable e inmodificable transcurso de la vida. Al sufrir cambios la vida, se modifica el modelo de ser emancipado y deseable:

“

(...) la vida, con su variedad de formas –culturas, costumbres, etiquetas, modos de ver la historia misma- ya no es algo unitario que se pueda contener en una “sabiduría”, sino que es, precisamente la sabiduría del ultra hombre, del creador de valores o, al menos, del intérprete que describe el mundo según modelos que ha elegido conscientemente (2002b, 199).

La figura del superhombre es también confrontada, por parte del filósofo italiano, con la del hombre de la tradición, ya que es en el primero donde ya no se halla tensión entre sentido y existencia (1992, 76). Esta oposición de modelos equipara la inalterabilidad del sometimiento a lo eternamente existente, por tanto, es lo inmodificable por su esencialidad, con la apertura del hombre sin centro, que no concibe la existencia como algo dado, sino que la interpreta y moldea con la flexibilidad de aquello que no está predeterminado en modo alguno.

La verdad propia del superhombre, finitamente interpretada, es lo más útil para la vida, aquello que la potencia y aclara del modo más conveniente. Vattimo enfatiza aún más esta interpretación al señalar lo siguiente: “Quien no consigue llegar a ser un “intérprete” autónomo en este sentido, parece: no vive ya como una persona, sino como un número solamente, unidad, estadística del sistema producción-consumo” (2002b, 202). Delante de la inmovilidad del dogma, el filósofo italiano estima que es más útil y dinámica la interpretación; por descontado, siempre moviéndose dentro del límite de la moderación contra la absolutización. La constitución del intérprete está sólidamente unida a esta moderación y, por tanto, al superhombre nietzscheano, ya que Vattimo ha explicitado que la tesis

nietzscheana referente a esta figura emblemática no la vincula a la fuerza o la radicalidad, sino al hecho de ser moderada:

“

(...) aquí resulta decisivo leer hasta el fondo la nota del verano de 1887, que concluye con una tesis aparentemente poco “nietzscheana”: en la lucha de la voluntad de poder por imponer su propia interpretación sobre la de otros (ciertamente Nietzsche no excluye explícitamente el uso de la fuerza física, aquí...) no vencerán los más violentos, sino más bien “los más moderados, los que no necesitan principios últimos..., los que saben pensar respecto del hombre reduciendo considerablemente su valor, sin resultar por ello pequeños y débiles” (2002b, 202).

Por tanto, nos debe quedar patente, después de la interpretación última de Vattimo en el contexto del pensamiento débil, que el superhombre es sinónimo de hombre moderado y carente de centro y que, si de un proyecto de liberación nietzscheano se puede hablar, habrá de ser una liberación a través de un proceso de des-subjetivación (2002b, 248-249). Ahora bien, desde una lectura superficial de la figura del superhombre, da la impresión de que este debe ser todo lo contrario a la moderación (Vattimo, 1991, 127).

Sin embargo, el hombre que interpreta y no impone su interpretación (Quintana, 2007, 80), en tanto esta no está basada en principios últimos, es el modelo a seguir, ya que no es el sujeto en términos tradicionales. A fin de cuentas, ese fue el ejemplo teórico de Nietzsche, quien a pesar de hablar del modelo griego, no tuvo la menor intención de resucitarlo tal que definitivo (Vattimo, 2002b, 86). Por otro lado, Vattimo afirma:

“

Pero además ¿quién si no es un sujeto ultramundano y plural en este sentido nietzscheano, puede vivir auténticamente la democracia moderna? Parece paradójico hacer del ultra hombre nietzscheano, en contra de tantas declaraciones explícitas del mismo Nietzsche, un sujeto “constitutivamente” democrático (2002b, 203).

Llamativo es que, desde el relativismo interpretativo donde no existe la verdad sino la diversidad de visiones del mundo, se afirme la democracia como el lugar privilegiado y constitutivo para la pluralidad de perspectivas del mundo, y el sujeto moderado y democrático como la materialización del superhombre nietzscheano. Básicamente, tal analogía no deja de ser una interpretación, sacada del contexto filosófico europeo del pensamiento débil, pero nos hace cuestionar si verdaderamente, al presentar su modelo unívoco tanto del hombre como de organización política, Vattimo está tan apartado de la rigidez metafísica eurocéntrica como quisiera, por lo menos en cuestiones de estilo expresivo. Hemos de recordar que, a propósito de la verdad y el mundo verdadero, Vattimo señala citando a Nietzsche:

“

(...) todo es perspectiva. No hay un acontecimiento en sí. Lo que sucede es un conjunto de fenómenos, interpretados y ordenados por un ser que interpreta. Un único texto permite innumerables interpretaciones: no hay ninguna interpretación “correcta” (2002b, 113).

Si todo es interpretación, ¿por qué Vattimo presenta con tanta reiteración la suya tal que preferible, razonable y sobresaliente? Si todo es interpretable, ¿por qué suponemos que la democracia y la moderación son preferibles a la violencia y la tiranía? Estas preguntas pueden responderse de manera débil, recurriendo, por ejemplo, al “prejuicio moral” o a la razón de utilidad (Vattimo, 2002b, 114) o quizás al criterio rector residente en la *caritas* (Vattimo, 2012a, 57), más la respuesta, probablemente, no impide que el propio pensador italiano no perciba en todo momento el contexto en el que se mueve y olvide también que su interpretación es producto de prejuicios que le encaminan a una cierta univocidad. En determinadas ocasiones, el pensamiento débil nos revela a un Vattimo excesivamente “fuerte”. Cabe preguntarse si la utilidad es el criterio que señala la prioridad por la validez o veracidad de algo (2012a, 56), porque tal vez esto, ocasionalmente, pudiera resultar peligroso, si de manera colectiva se acordase la preferencia utilitaria por una sola verdad y un solo modo de organizar las cosas, en lugar de la multiplicidad de interpretaciones. La simple utilidad puede ser un factor permeable y cambiante a diferentes tendencias, tanto violentas como pacíficas, y es insuficiente en sí misma si no la complementamos con otras directrices axiológicas.

34

Volviendo al superhombre, Vattimo lo equiparará con Abraham, padre de la fe cristiana, ya que “tampoco el ultra hombre de Nietzsche, al final, piensa en la voluntad como algo último” (2002b, 205). Por descontado, el superhombre es la figura clave, el ciudadano deseable, el filósofo necesitado y político pretendido en el mundo del pensamiento débil:

“

Ciertamente, de este reconocimiento es de donde proviene la moderación del ultra hombre, su sentido de la ironía, su fundamental apertura a la pluralidad de las interpretaciones, que hace de él un sujeto nuevo, capaz de vivir en un mundo carente de fundamento sin convertirse, sin embargo, en un mezquino cultor del más limitado sí mismo y de sus más inmediatos y brutales intereses (2002b, 205).

El superhombre, además de estar fuera de la lógica del dominio, será aquel apto para establecer verdaderas relaciones de alteridad, por lo cual, el superhombre es el adversario del hombre que concierne a la sociedad de la dominación, cuya base se encuentra, a decir de Nietzsche, en la moral platónica-cristiana. Por tanto, el superhombre es el producto de una revolución (Vattimo, 1989, 282), aunque no precisamente de una destrucción. La invitación de Nietzsche es clara para Vattimo, pues consiste en luchar a fin de preparar un nuevo mundo y un nuevo hombre, para lo cual, sin duda, tenemos que buscar un acercamiento a la política como medio idóneo de concreción.

El pensador italiano también presenta la determinación de la figura del superhombre como aquel que es apto para dominar sus instintos racionales y sublimar sus pasiones. Para considerar como positiva la figura del superhombre, será necesario ver en la filosofía de Nietzsche algo más que un síntoma decadente de crítica estéril (Vattimo, 2002b, 150-151) y no caer en la crítica habermasiana a la voluntad de poder, de acuerdo a la cual ocurre “la desaparición de toda distinción entre perspectivismo “social” y mero subjetivismo” (Vattimo, 2002b, 144), desde la que no se podría hablar del superhombre como una opción viable, al eliminar el entendimiento intersubjetivo. De la misma manera es conveniente una superación del esquema sujeto-objeto, así como una afinación de la relación irónica con el sujeto de características metafísicas de la tradición occidental.

Recurrir al superhombre tal que sujeto des-potenciado responde a una indudable equiparación entre violencia y principios últimos, entre democracia y debilitamiento del pensar, lo que mueve a cuestionarse si la democracia es posible y factible en un panorama filosófico relativista, o si sería posible compatibilizarla con un pensamiento fuerte, entre cuyos principios indubitables se hallara el presupuesto de la tolerancia para con la alteridad, por equivocada o errada que estuviera, reconociendo de esta forma su posibilidad y derecho a participar de las reglas del juego.

El método genealógico presente en los escritos de Nietzsche, con el que Vattimo está en sintonía, tendría la misión de poner de manifiesto el origen irrisorio, banal, de todo aquello que se ha tenido como fundamento último, como valor eterno e inmutable de la existencia. La búsqueda de seguridad en un fundamento eterno es propia de la metafísica, que Nietzsche ayudará a superar y que el filósofo italiano, como hemos visto, relaciona con la violencia propia de las estructuras de dominio existentes. La liberación de lo simbólico que el método genealógico pone en marcha tendría el doble sentido de: por un lado, soltar al ser humano de las cadenas que se han impuesto los hombres decadentes, débiles, al intentar obtener seguridad de un fundamento último que dará lugar a las actuales relaciones de dominio; por el otro, abrir el espacio para la creación de nuevos símbolos, de máscaras siempre nuevas no reducibles a una verdad última, producto de la superabundancia y la libre fuerza plástica de lo dionisiaco. Este mundo de la libertad y creatividad podría plasmarse, para Vattimo, incluso como eliminación de las barreras sociales. En este sentido, las figuras con las que Nietzsche parece resumir el mito trágico son las de Prometeo y Edipo, en tanto que en ambos puede leerse: “la ruptura de las barreras y de los tabúes familiares y sociales sobre los que se orienta el mundo” (Vattimo, 1989, 38).

El problema central de la obra de Nietzsche –y principalmente de *Así habló Zaratustra*– es la creación de un hombre nuevo, capaz de vivir en un mundo así liberado; de más está decir que se trata de la producción del *Übermensch*. Para crear un nuevo modo de existencia, no solo provisoria y de unos pocos (Vattimo piensa aquí en los espíritus libres), es necesario liberar al hombre de la metafísica y de las estructuras de dominio que en el curso de la historia esta ha engendrado. Zaratustra marca, en este sentido, un punto de inflexión al introducir la idea del eterno retorno.

35

El eterno retorno se instituye por medio de una decisión liberadora (que Vattimo entiende como conjunción de teoría y práctica), de una decisión transformadora del mundo y de las condiciones de existencia. Esta decisión que instituye el eterno retorno firma el acta de nacimiento del ultra hombre. De este modo, el *Übermensch* sería el resultado de una concreta transformación histórica, de “una revolución cuyos nexos con la iniciativa revolucionaria de la clase obrera, Nietzsche no ha visto” (Vattimo, 1989, 282). En su existencia, el ultra hombre, en cuanto creador de símbolos, de formas de vida siempre nuevas, no es “ultra” (*Über*) solo porque está más allá del hombre viejo, sino, más bien, porque su esencia misma consiste en sobrepasar constantemente las etapas ya alcanzadas. El ultra hombre, para Vattimo, es aquel para quien el retorno significa la liberación de la ciencia y de la técnica, en cuanto a lo que puede llamarse su uso capitalista.

Ahora bien, el filósofo italiano no estima el aspecto de anuncio, promesa característica de la figura del *Übermensch*. Vattimo no parece tener en cuenta este aspecto al pensar en el ultra hombre como resultado de una revolución histórica *concreta* y de la salida de la metafísica. Entonces es preciso reinterpretar la figura de este ultra hombre a la luz del carácter de promesa con el que se encuentra íntimamente ligado. Mas ¿de qué manera debemos entender esa promesa? Y ¿cómo caracterizar la promesa misma?

36

Al comienzo del tratado segundo de la obra *Genealogía de la moral*, Nietzsche efectúa un análisis de la promesa a través de la cual se propone mostrar cómo se originó en el hombre la capacidad de prometer. El hombre, animal olvidadizo por necesidad, en el que la capacidad de olvido representa una fuerza y es sinónimo de una salud vigorosa, desarrolla en determinados casos –a saber, cuando hay que hacer promesas– una capacidad opuesta a la promesa. Esta mnemotécnica es instituida a sangre y fuego con el objetivo de que el hombre pueda: “Retener en la memoria cinco o seis “no quiero” (máximas morales), respecto a los cuales ha dado su promesa con el fin de vivir entre las ventajas de la sociedad” (Nietzsche, 2008, 81).

El proceso por medio del cual se forja una memoria para el hombre acaba por desembocar en la razón incluso podría decirse que corre en paralelo a la conformación de la conciencia. Además, ambas se implican mutuamente, pues: para disponer así anticipadamente del futuro, cuánto debe haber aprendido el hombre (...) a pensar causalmente, a anticipar lo lejano como presente (...) a saber en general, contar, calcular” (Nietzsche, 2008, 77).

Nietzsche entiende la promesa en forma de cálculo racional; con un programa que consiste en cumplir con la palabra empeñada, esto es, no infringir las leyes morales, las normas de convivencia, etc., para evitar de esta forma el castigo. De esta manera, se privilegia el momento presente y el cumplimiento efectivo, pues para Nietzsche la capacidad de prometer entorpece la posibilidad de irrupción de todo acontecimiento novedoso, capaz de interrumpir el curso actual de las cosas, que va del “yo quiero” al “yo haré”. Lo por-venir queda sometido al presente; nos hallamos ante la modalidad de un presente futuro. No hay, así, lugar para lo nuevo, pues justamente era la capacidad de olvido lo que permitía eso.

Si bien lo que acabamos de describir es la única caracterización sistemática de la promesa que aparece en la obra de Nietzsche, esta convive con numerosos enunciados donde la misma toma un cariz netamente positivo y vinculada, con frecuencia, al ultra hombre. Nietzsche nos habla de la “gran promesa” que es el hombre, en tanto este no es una meta, sino un puente, un camino. Resulta clara la referencia al ultra hombre, ya que, en *Así habló Zaratustra*, el hombre es definido como puente tendido entre el animal y el superhombre (Nietzsche, 1997, 141).

La promesa es propiamente tal, solamente cuando no promete nada; nada en particular, ni esto ni aquello, cuando no da nada por anticipado. Una promesa que no promete nada determinado, concreto, delimitado, sería para nosotros la promesa del ultra hombre. Zaratustra sería su anunciador: “yo soy el anunciador del rayo, más ese rayo se llama superhombre”. (1997, 38). Desde el momento en que habla (desde su aparición en el mercado, se presenta ya como quien viene a enseñar el superhombre), Zaratustra, no puede dejar de prometer.

Consideramos que la promesa del *Übermensch* –o lo que vendría a ser lo mismo: el ultra hombre como promesa– es más prometedora en tanto se la comprenda en el sentido que se acaba de indicar. Esto es, como indeterminada e im-posible; no como una posibilidad cierta, segura y determinable de antemano, lo que la convertiría en un mal posible, sino como un posible im-posible; Nietzsche señala: “con (ellos) no se cuenta, llegan igual que el destino, sin motivo, razón, consideración, pretexto, existen como existe el rayo” (2008, 111).

37

¿Qué nos habilita a interpretar al ultra hombre tal que promesa imposible e indeterminada? Y, todavía más ¿por qué creemos que de esta manera resulta más prometedora? En primer lugar, por una cuestión de fidelidad con los textos: el ultra hombre prácticamente nunca es presentado por Nietzsche con características concretas y determinadas, además de ser un anuncio siempre hecho en tiempo futuro y/o condicional, en el modo del “peligroso quizás”, lo que parecería ir contra cualquier proyecto de realización efectiva. En segundo lugar, y de manera central, porque de esa manera estaríamos dejando abierta una grieta en el horizonte, una fisura, para la imposible irrupción de lo nuevo, que permitiría dislocar, destruir o deconstruir, el mundo del mercado, como quería Zaratustra, y pensar, más allá del cálculo y el programa de la democracia liberal, en la democracia aún por venir.

Por momentos la caracterización que hace Zaratustra del último hombre resulta ser tan cercana que produce escalofríos. Se diría que el profeta está adelantando nuestro tiempo. El tiempo de las clases medias (“la gente ya no se hace rica ni pobre”); de la crisis de la política (“¿Quién quiere aún gobernar? ¿Quién quiere aún obedecer?”); de lo políticamente correcto (“la gente discute, pero en seguida se reconcilia para no estropearse el estómago”); de la normalización que se esconde tras la diferencia (“ningún pastor y un solo rebaño. Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio”); del cinismo de la sociedad de la información (“la gente es lista y sabe lo que ha ocurrido: así sus burlas no tienen límite”); del hedonismo y la búsqueda de bienestar (Llacer, 2015, 104).

Los últimos hombres buscan su pequeña felicidad, entretanto se van hundiendo en el nihilismo.

4. Subjetividad débil en Gianni Vattimo

Rompiendo la identidad metafísica del sujeto, Nietzsche espera, en última instancia, que salga a flote la pluralidad y el devenir del mundo, que es, al mismo tiempo, pluralidad inter e intraindividual. Con esto se cumple, también, sustancialmente, su objetivo de subvertir la humanitas de la tradición europea, ideada a partir de los principios *humanistas* griegos cristalizados en la modernidad.

Cuando Nietzsche habla de distinguir un tipo de hombre, que sería el superhombre, no habla de domesticación, sino de educación, de formación. Es preciso diferenciar la labor de doma y debilitamiento, elaborada por la moral cristiana, de la verdadera educación que se propone el mejoramiento de la humanidad de acuerdo con un proyecto distinto del valor de la moral. En las obras *Crepúsculo de los ídolos* y *El Anticristo*, Nietzsche se refiere a un ejemplo de educación de este tipo, representada en el código de Marú (1968, 96-99).

38

La centralidad que Vattimo otorga al superhombre, se hace evidente si se es fiel a su voluntad de situarlo como posibilidad de emancipación frente a la inflexibilidad metafísica, mas es preciso saber qué tipo de emancipación es posible sacar de él. Para lo que es significativo comprender que, desde la moderación que el autor atribuye a la figura del superhombre, la aptitud emancipadora inicial no puede considerarse como la salida de un pasado deficitario, sino meramente como la predisposición a una persistente interpretación de lo más eficaz para la vida, cuya solución es, al fin y al cabo, lo que le interesa al ser humano. Esta interpretación no ha sido una constante en el pensamiento vattimiano, sino que es el producto de una evolución ya manifestada en la obra *El sujeto y la máscara*: se ha producido un trasiego de una concepción del superhombre como sujeto conciliado de la dialéctica hacia un superhombre des-potenciado y des-subjetivizado, falto de cualquier vínculo metafísico/hegeliano (Sützl, 2007, 100). Hay que tener en cuenta que el hecho de que los sujetos aupados a categoría de superhombre sean el epicentro del nuevo contexto hermenéutico, así como la prioridad por este último ámbito, son tan solo interpretaciones y no el cenit de un destino metafísicamente dispuesto. Esta centralidad del superhombre que indicamos, se hace patente para nuestro autor en un fragmento de un ensayo titulado *Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia*, fechado en 1973, un año antes de la publicación de la primera edición de *El sujeto y la máscara*, y recogido en la obra *Diálogo con Nietzsche* (Vattimo, 2002b, 150-151).

Es admisible que el pensador italiano, en esa época, tuviera esperanza en el potencial emancipador/revolucionario de la figura del superhombre, visto desde una interpretación constructiva de Nietzsche. Para él, este concepto trasciende las banalidades de la cultura burguesa y es un punto desde el que iniciar la limpieza metafísica e insistir en su papel emancipador. En el ensayo mencionado anteriormente, el autor cita a Habermas con el fin de precisar el campo contrario, del cual pretende alejarse:

“

Aunque Habermas no hable explícitamente del *Übermensch*, está claro que, para él, esta doctrina queda encerrada en las mismas limitaciones que caracterizan la filosofía de *La voluntad de poder*, esto es, la desaparición de toda distinción entre perspectivismo “social” y mero subjetivismo. La doctrina del Nietzsche maduro, como Lukács había sostenido, para Habermas forma parte de esa *kulturkritik* burguesa de finales del siglo XIX que no debe ser tomada muy en serio como crítica de la ideología, sino que más bien es, ella misma, objeto de esa crítica: es un síntoma a interpretar más que una propuesta con la que dialogar (Vattimo, 2002b, 144).

Como vemos, la cuestión del subjetivismo no puede ser un elemento real que entorpezca la recuperación del superhombre ya que Vattimo insiste en que, desde la debilidad de esta figura (superhombre), es imposible seguir hablando de sujeto o subjetividad en sentido tradicional. El pensador italiano le responderá a Habermas que, para ver en la figura del superhombre un aliciente potenciador de la subjetividad, este debería entenderse tal que sujeto tradicional, y entonces ya no sería el caso. Ahora bien, superhombre y des-subjetivación sí que son términos más concordantes, más será preciso buscar este paralelismo en un ensayo de 1990 titulado *Aurora. Pensamiento sobre los prejuicios morales*, recogido en la obra *Diálogo con Nietzsche*:

“

Si de un proyecto nietzscheano de liberación se puede hablar, se tratará de una liberación “por sustracción”, por deslizamiento o deriva: el poder necesita sujetos sobre los que dominar; la liberación de la sujeción-des-subjetivación pasa a través de un proceso de des-subjetivación (...) (Vattimo, 2002b, 248-249).

39

La postura expresada en este ensayo es contraria a la de 1973. Si bien Vattimo comienza hablando, en un primer momento, del superhombre como sujeto conciliado con la dialéctica, es en 1979 cuando renuncia a tal identificación, en la Introducción a la segunda edición de la obra *El sujeto y la máscara*, comenzando a hablar de “des-subjetivación”. Desde la posición inicial de Vattimo, se necesita recuperar (de acuerdo con el ensayo *Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia*) el espíritu de vanguardia, perdido actualmente (2002b, 153).

Vattimo trata de mostrar que es ahora el momento de recuperar, de forma constructiva, la figura del superhombre como manera de suplementar la praxis revolucionaria y los intereses emancipatorios, dejando a un lado la esterilidad de un concepto de superhombre como “simple” fantasía morbosa, nacida de la conciencia pequeño-burguesa a consecuencia del fracaso de sus ideales humanistas, ahora ya reducidos a ruinas y fragmentos y, por tanto, imposibles de proponer a la sociedad del capitalismo tardío (2002b, 157). Podemos observar en el criterio de Vattimo, que se encuentran condiciones ajustadas para hacer del superhombre un proyecto emancipatorio.

Para ello, en principio Vattimo señalará en el ensayo *Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia*, que es básica la síntesis existencial entre la parte revolucionaria, la económica y la existencial tal que condición hermenéutica para la recuperación del superhombre (2002b, 157).

Estas consideraciones repercuten en el potencial revolucionario que Vattimo le da al superhombre anterior a 1979. Si se hubiera seguido esta línea, tendríamos que hablar entonces de un retorno al sujeto moderno o ilustrado, al concebir un curso dialéctico en el que el sujeto tiene como meta su síntesis revolucionaria, económica y ético-existencial, hipotecando el desarrollo del pensamiento débil en una especie de dialéctica marxista. Con el fin de eliminar en el hombre cualquier sombra metafísica, Vattimo insiste en que “al menos sí es cierto que no es una forma potenciada de la subjetividad metafísica y de la voluntad” (1991, 128). Ciertos autores, como Mario Perniola, sostienen que el rechazo al esquema dialéctico por parte de Vattimo (en el Vattimo posterior a la primera edición de *El sujeto y la máscara*, y generalizado al contexto italiano, según Perniola) es una consecuencia de la lectura e interpretación personal que hace de Nietzsche (Perniola, 2007, 167).

Esta renuncia se da porque, para Vattimo, la dialéctica y el esquema de oposición a la realidad se hayan ligados a la metafísica:

“

(...) Vattimo (siguiendo a Nietzsche) rechaza esa misma oposición entre realidad y apariencia como algo ya perteneciente a una concepción metafísica del ser, concepción que devalúa y desprecia el mundo sensible” (Perniola, 2007, 167)

40

En efecto, la figura del superhombre, para Vattimo, no es más que una inversión de los presupuestos tradicionales que el ideario humanista europeo ha proporcionado (1992, 25-26) sin instituir la meta o conciliación de un proceso de carácter dialéctico, rebatiendo con ello la tesis de la primera edición de la obra *El sujeto y la máscara* (1989, 7-8). Se niega la posibilidad interpretativa de conceder al superhombre el carácter de sujeto conciliado como punto de llegada de la *Aufhebung* (disolución), ya que Vattimo no cree que esa sea la lectura apropiada. Apostar por el superhombre tal que sujeto conciliado significaría enmarcarse en un ámbito dialéctico de superación y, por tanto, de conservación y verificación, así como instaurar una noción de sujeto fuerte (Vattimo, 1992, 28).

Por otro lado, Zabala nos explica que el rechazo al superhombre tal que sujeto conciliado de la dialéctica sucede cuando esta figura se llega a interpretar por los estudiantes como apología de la violencia, justificando de este modo las actuaciones violentas por parte de estos en las manifestaciones (2009, 22).

Como hemos señalado, Vattimo insiste en que el superhombre no es el sujeto conciliado de la dialéctica, no solo porque el ámbito filosófico del pensamiento débil no es dialéctico, sino porque el superhombre no es ya sujeto. Vattimo sostiene esto recurriendo a la inadmisibilidad del esquema metafísico de sujeto y objeto como ficción (1992, 30).

Ahora bien, la sinopsis de un sujeto auto transparente, racional y neutral, que conoce de forma objetiva la realidad, lleva consigo implícita una falsedad que es extraña al superhombre en cuanto hombre que fabula, interpreta y sueña consecuentemente con lo que hace: “El sujeto nietzscheano es solo apariencia; pero esta no se define ya como tal en relación a un ser” (Vattimo, 1992, 36).

Delante de la totalidad propia del pensamiento dialéctico, Vattimo sitúa la lógica de la interpretación. Frente a la objetividad del sujeto tradicional, el superhombre nietzscheano se configura como apariencia, sin cotejar a esta última con la inmutabilidad de una noción fuerte del ser. Esto se hace patente gracias al desenmascaramiento de la dinámica de la “explicitación de la producción de mentiras” (Vattimo, 1992, 37).

Según lo expuesto, hace que el filósofo italiano hable del superhombre como sujeto escindido, afirmando que “la condición normal del *Übermensch* es la escisión” (1992, 43). El filósofo italiano se separa de una tradición de presunto conocimiento objetivo y de la noción de sujeto, entendida como el progresivo resultado de un discurrir dialéctico que termina en una conciliación final y absoluta. Es este carácter de escisión el que, precisamente, permite ligar al superhombre con aspectos culturales propios de la actualidad como, por ejemplo, son los medios de comunicación, donde “la intensificación de la comunicación (...) abre vía a una efectiva experiencia de la individualidad como multiplicidad” (1992, 44). También se puede vincular de forma coherente con la ontología hermenéutica basada en una concepción débil del ser (1992, 44-46). Únicamente, tal como afirma Vattimo, con una renuncia total a la absolutización se pueden obtener condiciones revolucionarias o de cambio:” (...):

“

(...) el acercamiento entre metafísica en sentido heideggeriano y alienación marxiana lleva a pensar que la revolución, si se da, solo podrá lograrse cuando se eliminen los persistentes residuos metafísicos que todavía pesan sobre el pensamiento de Marx, y ello, justamente, con la ayuda de la crítica genealógica de Nietzsche” (2002b, 286).

41

La posible revolución, más literaria que real, carente de elementos metafísicos, será el embrión del concepto de comunismo ideal que trataremos más adelante, en donde los ideales marxistas se desprenden de sus ropajes totalitarios, teleológicos, científicos o necesarios. Para Vattimo solo la debilidad puede traer un clima adecuado de liberación, y solo la moderación es la garantía extrahumana de la debilidad. (2002b, 246)

Estos son los efectos de la adaptación del superhombre como “sujeto” del contexto débil, por lo que la renuncia a la violencia adscrita a un acontecer dialéctico se hace comprensible y coherente dentro de la obra de Vattimo. Si el filósofo italiano hubiera permanecido dentro de los cánones dialécticos, su interpretación de Nietzsche, así como la apuesta por un “debolismo” traducido a una política que se olvida de la de la noción de verdad objetiva a favor de la interpretación, no hubiesen tenido sentido ni congruencia.

5. Crítica a la noción tradicional de verdad

La “crítica a la verdad” solo afecta a una determinada concepción de la verdad. Los ataques efectuados por Nietzsche están dirigidos, básicamente, a la demolición del ideal de vida que tiene su horizonte en la idea de un valor supremo como norma o verdad absoluta, teniendo en la noción de ser el fundamento último de todo lo bueno, verdadero y bello. Al ser la voluntad de verdad nada más que la búsqueda del fundamento, Nietzsche toma como cuestión principal de su crítica esta búsqueda de fundamento.

Nietzsche no tiene ni la más mínima intención de disolver ningún error ni de alcanzar ninguna verdad más fundamental. Lo que trata es de contribuir, activamente, a la consumación del nihilismo, es decir, a que se haga efectivo el fracaso total de aquella opción resolutive de la existencia realizada desde el resentimiento y el espíritu de venganza que representa, para él, la razón socrática. La crítica de la construcción cultural levantada sobre las oposiciones realidad-apariencia, verdadero-falso, bueno-malo, se efectuará con la aplicación a sí misma de los instrumentos del nihilismo –la misma razón lógico-dialéctica del socratismo, los resultados de la ciencia, el sentido histórico, la veracidad cristiana metamorfoseada en probidad intelectual y su pasión por la verdad- y sobre el nihilismo mismo. Si bien su objetivo no es refutar o invalidar ninguna de las vicisitudes del nihilismo, sino referirlas y vincularlas a la voluntad de poder que las origina.

Lo que personaliza al platonismo es la permutación del estatuto de realidad por el estatuto de generalidad, de forma tal que el concepto más general, más indeterminado, se troca en *ens realissimum*: “He aquí la gran revolución –dice Nietzsche-, Platón como artista que era, prefirió el esquema a la realidad, es decir, la mentira y la invención a la verdad; estaba tan convencido de la realidad de la idea que le otorgó los atributos del ser: realidad originaria, bondad, verdad, en suma, los atributos del valor” (Sánchez Meca, 1989, 129). Por lo que, este “ser realísimo” se erige en el fundamento suprasensible de todo lo que existe, siendo, en cuanto mundo verdadero, abordable por el sabio. Sus determinaciones son: “simple, transparente, no contradictorio, estable, permanentemente igual a sí mismo, sin doblez, ni velo, ni forma” (Sánchez Meca, 1989, 130). Y al ser esta identificación del ser un logos traslúcido, es la que sirve para que sobre ella pivote la ontología metafísica tradicional. Desde Parménides, y su identificación de pensamiento y ser, hasta Hegel, y su conciencia *a priori* de razón y realidad, la reflexión filosófica se despliega en el médium ilusionado de un optimismo lógico.

El pensar debilitado, coincidente con el existencialismo, se inclina por la indeterminación y la ausencia de esencias, por la negativa de la teleología y por la adjudicación de la responsabilidad en el sujeto que, ante la Nada, se halla con el cometido de crear. Si no hay una orientación metafísica que dirija al hombre hacia la emancipación y el progreso, es decir, si no existe el destino preestablecido, es porque en el horizonte de lo innato y lo ideal, tampoco. No existe destino en el mismo sentido que tampoco hay verdad; Vattimo señala que:

“

La crítica al concepto de verdad como evidencia, es decir, como darse inmediatamente y de forma psicológicamente convincente e indiscutible de algo –un “objeto”, una proposición, como verdadera, es decir, como adecuada al “estado de cosas”- es uno de los cimientos más constantes y significativos de la especulación de Nietzsche, si no es, incluso, el significado principal de su contribución a la historia del pensamiento (2002b, 68).

La verdad queda desposeída de su garantía en la evidencia y claridad de la objetividad (Vidal Calatayud, 2006, 134) que son, al fin y al cabo, prejuicios de carácter y formación históricos, al no ser tanto una como la otra, inmediatas, sino un producto de la mediación. La crítica a la noción tradicional de verdad se desplegará por otros ámbitos en el contexto nietzscheano, incluido el de las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu, terminando por decir que ambas no son diferenciables e incluso negando la pretendida objetividad de las Ciencias de la Naturaleza (Vattimo, 2002b, 102).

Respecto de los efectos de la crítica a la noción de verdad, Vattimo nos señala: “La crítica que Nietzsche (...) hace de la noción tradicional de verdad como adecuación de la proposición al dato (... se atribuye (...) más bien, a lo que de un modo genérico, se llama su irracionalismo o vitalismo” (2002b, 83). Entre los autores que se inclinan por catalogar a Nietzsche de irracionalista, destacamos a Habermas y su acusación de “giro irracionalista”, quien abunda en el perspectivismo nietzscheano como fruto de la renuncia a la verdad objetiva. En cambio, para Vattimo, predicar una verdad objetiva es vincular nuestra cosmovisión a la especificación de un universo regido por reglas fijas, lo que conduce a implantar un dominio violento sobre la realidad teórica y social. En contraposición a tal configuración, el pensador italiano nos hace partícipes de la afirmación de Nietzsche en la que el destino no está escrito en términos deterministas (2002b, 81).

Se afirman, contra la objetividad y la estabilidad, la naturaleza y el devenir. La ausencia de universos determinados y preestablecidos repercute en la imposibilidad de enunciar una verdad estable y constante. “El modo de acercarse a la verdad no es, llegar a ver finalmente las cosas tal y como están ya que estas no “están” en absoluto, sino más bien (...) mantenerse en relación con el origen” (Vattimo, 2002b, 81).

La verdad, para Vattimo, no es eterna, sino más bien relativa a la historia, por lo que la noción de eterno retorno ayudará a evitar sus pretensiones de infinitud, aun cuando observamos el rechazo de Nietzsche a ser catalogado de historicista (2002b, 70, 71, y 75). En este contexto, la verdad solo puede manifestarse como metáfora que ocurre en una determinada producción espiritual en el tiempo, es decir, en un preciso momento de la historia, no como un modo ahistórico de conceptualizar la realidad. Tenemos, por tanto, que la verdad es una interpretación: “(...) el único modo verdadero de conocer es (...) interpretar, esto es, organizar libremente, con una elección más o menos consciente y explícita, en definitiva, con un acto vital” (2002b, 103). Se habla de coordinar teoría (aun cuando esta sea solo interpretación) y vida (praxis). Habermas también plasma esta vinculación entre teoría y praxis a la hora de conformar qué verdad y qué forma interpretativa son más útiles para el hombre en el contexto nietzscheano de la crítica a la génesis

de la moralidad (Habermas, 1979, 19). Al calor de esta constatación, meramente recalamos el modo de ser metafórico de la verdad en Nietzsche, el cual orienta su crítica tanto al medio contemplativo del conocimiento como al tradicional concepto de verdad como adecuación (1979, 21), que no responde al hecho evidente de la corrupción interesada del conocimiento.

Debemos tener presente que lo que es verdadero en Nietzsche tiene directa afectación en la vida comprendida en términos biológicos, por lo que las críticas a la teoría pura escindida de la praxis y el recurso al ser, que es en realidad una apariencia interesada, son producto de la necesidad de esclarecer que tanto la teoría como el ser no han sido más que el fruto de los requerimientos humanos de utilidad para garantizar y facilitar su supervivencia. Habermas, por su parte, nos expone la descripción del entendimiento en el ámbito nietzscheano de una manera clara: “El entendimiento es un medio de afirmación propia: está al servicio de la “adaptación” y del “dominio de la naturaleza” (1979, 29). Es evidente que el entendimiento no es puro, ni que haya contemplación desinteresada alguna en esta posición crítica nietzscheana, sino que el acto cognoscitivo que da lugar a lo que la tradición ha llamado “verdad” no es más que el resultado del instinto de instaurar metáforas para neutralizar las inseguridades y el desarrollo vital. El ser humano, ante el recelo provocado por la naturaleza en tanto medio hostil, ha necesitado aferrarse a la seguridad de una verdad para poder salir adelante, y Vattimo, apoyándose en Nietzsche, asocia este mecanismo de defensa no solo al desarrollo de la verdad objetivista, sino a la misma configuración del concepto de Dios (2003, 22). De la misma exigencia de seguridad, que ha encaminado al hombre a desarrollar una noción de objetividad de tintes estables, ha surgido una reforma reductiva del estatus de los juicios sintéticos *a priori* (Habermas, 1977, 35) en el panorama nietzscheano, los cuales concluyen, según Habermas, por ser simplemente juicios de valor mientras aseguren la existencia y faciliten la posibilidad de dominio sobre la naturaleza. Este proceso constituye un giro de la independencia de la experiencia, a la pura interacción con la misma, y es en este trueque donde pivota el epicentro de la crítica nietzscheana respecto al conocimiento tradicional para Habermas (1977, 36).

Esta reducción nietzscheana es la que nos va a permitir el reemplazo de un concepto puro de verdad, indiferente a estipulaciones históricas o materiales, por el asentamiento de un concepto inmanente, interesado, biológico y útil de lo verdadero, continuamente dependiente de las exigencias temporales del ser humano. Habermas, con las siguientes palabras, define la concepción de la verdad en Nietzsche:

“

Puesto que los prejuicios de la razón están determinados por estimaciones trascendentales de valor, la verdad de los juicios *a priori* no puede constituir en su correspondencia con una cierta constitución de la realidad misma, sino con el hecho de que han acreditado su eficacia ante la realidad en una previa conexión de interés (1977, 38).

De acuerdo a lo señalado por Habermas, pensamos que Nietzsche acaba reduciendo la verdad a simple utilidad o como mínimo establece un claro nexo entre ambos conceptos. Esta afirmación,

dejando de lado su legalidad interpretativa, no es en absoluto excéntrica si la incluimos en el posterior mecanismo del pensamiento débil, lugar en el que Vattimo va a recurrir a razones prácticas para la crítica metafísica, en afinidad con Heidegger (2010, 74). Asimismo, invocará la noción de utilidad a fin de justificar la preferencia por una interpretación en lugar de otras, teniendo siempre presente el hilo conductor de la caridad y la moderación características del superhombre.

En conclusión, estamos en aquello que Habermas delinea como la sustitución de la teoría tradicional del conocimiento por la teoría de los afectos (1977, 39).

Este sustrato teórico, insistimos, será indispensable para la ulterior legitimación de la multiplicidad de interpretaciones y modos culturales, en el marco teórico del pensamiento débil, que se alimenta de aquello que Habermas define como el “giro irracionalista” referido a la filosofía nietzscheana, a la que critica por reducirse a simple interpretación: “Pero el perspectivismo que afirma Nietzsche no cuenta con la universalidad de la apariencia de la naturaleza, sino de la apariencia perspectivista como tal: tan solo hay interpretación, pero ningún texto” (1977, 42-43). No llama la atención que Vattimo, sustentándose de manera inapelable en la crítica y el perspectivismo nietzscheano, se manifieste siempre disconforme con Habermas. Esta conducta crítica no se origina por la evolución intencional de la Teoría de la Acción Comunicativa, sino porque esta se apoya en una imagen de comunicación neutral con sabor a racionalismo, que se enfrenta directamente con las ideas de interés y parcialidad que Nietzsche adjudica al “impuro” sujeto extraño a la autotransparencia de la Modernidad (Vattimo, 2009a, 118).

La razón de incorporar algunos compendios de la crítica habermasiana a Nietzsche responde a la necesidad de establecer un horizonte crítico respecto de las influencias en Vattimo. Es instructivo señalar la gran diferencia entre el pensar debilitado, producto de la reacción contra la modernidad llevada a cabo por Nietzsche y Heidegger, y la racionalidad comunicativa habermasiana que muestra su suspicacia en relación a la validez de estos dos pensadores. El desacuerdo con el planteamiento de Habermas es, desde el inicio del pensamiento débil una constante en Vattimo. Con la pretensión de hacer explícita y comprensible esta separación, se ha querido hacerla patente en la descripción de las influencias en el pensador de Turín.

6. El eterno retorno

El concepto del eterno retorno, muy presente en la filosofía nietzscheana, constituye otra de las bases argumentativas indispensable para la constitución del pensamiento débil. Únicamente si comprendemos el eterno retorno como resolución al problema de la temporalidad definido por Vattimo, que expondremos seguidamente, conseguiremos dar cuenta de un mundo ajeno a estructuras providenciales estables que le dan sentido y le confieren un recorrido hacia el progreso.

Quizás una de las representaciones más inquietantes de la historia del pensamiento sea el círculo. Esta línea, conocida, pero enigmática, cuyos puntos equidistan por igual del centro, es el emblema de lo absoluto, de lo perfecto. Los griegos, al querer representar el movimiento perfecto hallaron el círculo; cuando los teólogos quisieron representar a Dios de manera geométrica, encontraron el círculo como metáfora; y los lógicos, al buscar la expresión del perfecto fracaso, lo hicieron con el círculo como condena.

Por su parte, la literatura ligó el azar y la necesidad a la imagen circular de la rueda de la fortuna, la cual enseña la provisionalidad de los estados, la trivialidad de las pretensiones, la indigencia del afán humano de seguridad.

Los dos personajes por antonomasia en la obra de Nietzsche también se encuentran atrapados en esta figura circular, seductora y temible. Dioniso, por derecho propio, es portador del fondo místico-religioso de la circularidad. Nietzsche convierte a *Zaratustra* en el portavoz de la doctrina o del pensamiento del eterno retorno de lo mismo, el “más abismal de los pensamientos”, el peso más grande. La sola hipótesis del retorno parece concebida por una mente diabólica. Sin embargo, ¿qué hay de atroz en la figura del eterno retorno?, ¿en qué cifra su acecho para que aún Nietzsche la sintiera como la carga más pesada, para que Zaratustra ahogue un grito cada vez que este pensamiento viene a su mente, él, reconocido y honrado por sus animales como el “maestro del eterno retorno”? (Nietzsche, 1999, 308).

El eterno retorno comparece tal que ejercicio mental, radicando su trabajo en percatarse de que todos los momentos constituyentes de nuestra vida van a retornar eternamente y de forma idéntica a como se produjeron. Mas ¿por qué esta suposición de que todo vuelve es tan importante para Nietzsche?

En primer lugar, debemos advertir que el eterno retorno no es una teoría al uso, ni un conjunto coherente y acabado de proposiciones. La obra *Así habló Zaratustra* quiere transmitir un conocimiento abstracto mediante imágenes y no con conceptos.

Zaratustra explica el eterno retorno por medio de la imagen de una encrucijada en la que confluyen dos caminos. En un lado encontramos un camino que conduce hacia atrás y dura una eternidad, representa el pasado. El segundo nos lleva hacia delante, de igual manera infinito, personifica el futuro. Entonces, su discurso es el siguiente: si el camino que va hacia atrás es por principio infinito, esto quiere decir que todas las cosas deben haber transitado ya por ese camino. Entonces tenemos que, si el pasado lo engloba todo, la posibilidad de lo nuevo carece de toda opción. Y, en relación al camino que va hacia delante, si el futuro no tiene fin, todo lo que pueda ocurrir está contenido en él, está aún por ocurrir.

El profeta quiere que nos desliguemos de la experiencia elemental de lo que para nosotros significa vivir. Desea que concibamos la película de nuestra vida tal que un bucle perpetuo: todos sus fotogramas se

han proyectado innumerables veces y se van a proyectar innumerables veces más. Este mecanismo de repetición infinita tritura la evidencia que en última instancia otorga valor a nuestra vida, a saber, que algún día moriremos y que todo lo que ocurra hasta entonces es irrepetible.

La doctrina del eterno retorno ha sido habitualmente interpretada tal que una teoría “cosmológica”, es decir, como una explicación física del universo. Tal teoría está basada en un par de supuestos. Primero, Nietzsche piensa el universo tal que fuerza o energía que es finita. Todo lo existente –incluido los humanos– son centros o puntos de fuerza, concreciones de la fuerza universal. Al ser esta fuerza finita, habrá también un número finito de puntos de fuerza y de combinaciones de tales puntos, es decir, un número dado de seres y acontecimientos posibles en el universo. Todo lo que puede existir y ocurrir es por definición limitado.

Segundo, Nietzsche estima que el tiempo es infinito (los caminos hacia atrás y hacia delante son infinitos). Este supuesto contradice, por cierto, el criterio bíblico del tiempo, y también el de la ciencia contemporánea. La física actual sostiene que el tiempo no debe pensarse separado del espacio: desde Einstein se considera que el tiempo no es una magnitud homogénea e indispensable como creía Nietzsche y también Newton.

Si el tiempo es ilimitado y en él se manifiestan un número limitado de combinaciones de fuerza, esto nos da a entender que dichas combinaciones tienen que repetirse indefinidamente. Una de las consecuencias de esta nueva cosmología es la de disolver la oposición metafísica entre el ser y el devenir. Zaratustra erradica al ser del reino momificado de lo suprasensible y lo inserta en el mundo vivo del devenir. La sola esencia que podemos atribuir a lo existente descansa precisamente en la falta absoluta de descanso. El ser intrínseco de las cosas consiste en un devenir radical, en un retorno infinito.

De este modo, se trastoca, también, la noción metafísica de eternidad. Esta idea ya no tiene nada que ver con la duración infinita. Las cosas no son eternas porque son inmortales, sino porque nacen y mueren infinitas veces. La eternidad recién descubierta tampoco tiene que ver con el Dios cristiano, al cual se considera eterno por estar más allá del tiempo, por trascender la temporalidad. Zaratustra logra capturar la eternidad dentro del tiempo, en el corazón mismo de la fugacidad. Lo eterno late en cada átomo del universo bajo la forma de una repetición sin fin.

La doctrina del eterno retorno forma parte del proyecto de “convertirnos en dioses”, que debemos acometer tras la muerte de Dios. Los atributos que durante miles de años hemos depositado en la divinidad son devueltos a los seres humanos, más aún, a todo lo existente en el planeta. Mas divinizar la realidad mundana no nos va a salir gratis. Cuando el tiempo deja de ser lineal, cuando se hace inviable dejar atrás el pasado, nuestra capacidad de orientar el presente hacia un futuro mejor queda gravemente herida. Los propósitos que orientan nuestra vida individual o colectiva resultan ridículos.

Comprendida como una explicación de la dimensión temporal del universo, el eterno retorno es una ley determinista que resulta inhumana, difícilmente asimilable. Y, sin embargo, Nietzsche rompió a llorar de alegría cuando la idea le sobrevino por primera vez, un año antes de contárselo a Lou von Salome. ¿Cómo es posible que una doctrina tan fatalista despertara en él semejante sentimiento de euforia?

Zaratustra nos invita a pensar el tiempo circularmente, en una interpretación radicalizada de algunos mitos arcaicos vigentes en numerosas culturas (egipcia, presocrática, hindú, etc.). Esta visión circular refuta la noción intuitiva. El tiempo comparece tal que un proceso lineal irreversible, una serie de momentos que se yuxtaponen como fotogramas de una película.

Según Deleuze, en Nietzsche el eterno retorno no es un pensamiento de lo idéntico, al contrario, es un pensamiento sintético, pensamiento de lo totalmente diferente. Es decir, “no es lo mismo y lo uno que se dice solo de lo diverso y de lo que difiere” (2002, 130). En esta orientación, el eterno retorno es el garante de la diferencia a través de su repetición.

48

La dificultad que se presenta, para comprender esto, la podemos ver superada a través de un determinado estudio de las obras de arte. Si reparamos en las repeticiones, que son constitutivas a las obras de arte, y meditamos en la noción de estilo, podemos tomar conciencia de lo que significa, para Deleuze, esa unidad del sentido y las esencias como potencias de la diferencia que hacen retornar, en cada una de las obras, una y otra vez, las mismas relaciones de fuerza. Lo que retorna no es una identidad, una idea platónica pura y siempre igual a sí misma, sino algo específico. Pero, al mismo tiempo, en el retornar lo que se repite es el todo inacabado, es decir, el mundo de esas identidades que se diferencian sin cesar. La diferencia es inseparable de estos dos tipos de repetición, la de lo diferente y la de lo mismo, que se compendian en el estilo.

La postura de Vattimo respecto al concepto del eterno retorno es considerarlo como noción originaria de una filosofía que se sustenta en la necesidad de restauración o revalorización del orden presocrático, amparándose para ello en una hipótesis que el filósofo italiano rescata de Löwith (Vattimo, 2001, 113), en donde se nos dice que la voluntad de poder personifica la esencia de tal mundo, y el eterno retorno es “su existencia y actualización” (Vattimo, 2002b, 32). Sin embargo, Vattimo considera que tal concepto es algo problemático y de talante ambiguo (2002b, 32).

¿Cuál es la verdad de este concepto? Según Vattimo, la tarea interpretativa solo podría desplegarse confrontando este concepto con los problemas que Nietzsche debería haber resuelto, que no es otro que el problema de la temporalidad y su relación con el pasado. En principio, y como hemos expresado anteriormente, el concepto del eterno retorno posee una doble vertiente interpretativa, que alude de forma diferente a su origen: por un lado, está la concepción de una “proposición cosmológica” (2002b, 33), tal que estructura necesaria a la realidad y, por otro lado, se resalta su “significado moral” (2002b, 34). El filósofo turinés nos lo define de la siguiente manera:

“

(...) el eterno retorno de lo mismo se resume en la idea de que el devenir del universo no tiene un orden racional, no tiene fines ni etapas sucesivas, no tiene, en fin, ningún sentido; sin embargo, puesto que el concepto de una infinitud de fuerzas es contradictorio y la cantidad de energía solo puede ser finita, tal proceso sin finalidad y sentido no crea nada nuevo, es un movimiento circular en el que toda situación se repite cíclicamente hasta el infinito (2002b, 33-34).

Si no hay ninguna finalidad en el transcurso del devenir tal que dirección unitaria de los esfuerzos hacia una meta, pero en el universo, horizontalmente considerado, hay una unidad a causa de la pluralidad de los centros de la voluntad de poder, Nietzsche se hace la pregunta siguiente: ¿suprimimos la idea de finalidad en el proceso, pero seguimos afirmando, a pesar de ello, el proceso? Esto vendría a ocurrir si en el transcurso de este proceso, en cada uno de sus momentos, se alcanzase algún fin que fuera siempre el mismo. Spinoza alcanzó semejante posición afirmativa en el sentido de que, para él, cada momento tiene una necesidad lógica (Sánchez Meca, 1989, 208). En el devenir nada se realiza. Lo que da lugar al nihilismo es el descubrimiento de la inanidad de todo fin pretendido del devenir.

Si todos hemos matado a Dios, si se ha perdido el horizonte, si se carece de meta, si se ha abandonado el código por el que se regían nuestros actos, ahora se trata de plantear una nueva exigencia, esta vez individual: valorar la propia acción, dar sentido a la propia decisión, vinculándose a ellas por toda la eternidad. Retener el flujo caótico de los acontecimientos, erigirse como conciencia a través de la voluntad que quiere el eterno retorno, tal parece la propuesta de Nietzsche: “solo puedo ser yo mismo queriendo libremente mi vida necesariamente revivida” (Klossowski, 1980, 21).

49

La conciencia, de esta manera constituida (por la voluntad), no persigue ninguna meta futura, no obedece a ninguna ley universal, a ningún código. La voluntad se afirma “haciendo a la repetición el objeto mismo del querer” (Deleuze, 1988, 44). No se trata de querer esto o aquello, sino de quererse a sí mismo y a la vida, de sujetarse a la propia decisión, de querer el eterno retorno de lo querido. Situada en el espacio de la voluntad, la idea del eterno retorno sugiere un formalismo que transgrede al kantiano: “aquello que quieras, quíerelo de tal forma que lo quieras como eterno retorno” (Deleuze, 1988, 46).

Por otro lado, este concepto del eterno retorno es la evidente contraposición nietzscheana a la visión tradicional de un universo dirigido por reglas teleológicas, en donde sí hay un sentido al hablar de un progreso lineal y un curso unitario de la historia, asentados en la constitución de una divinidad que asegura y avala estructuras universales, y sobre todo estables. Según Vattimo, la idea del eterno retorno como tesis cosmológica es el resultado del interés nietzscheano en justificarla como tal: “(...) es un hecho que Nietzsche se refuerza constantemente en los escritos editados en los apuntes del último periodo, por fundamentar la doctrina del eterno retorno también como tesis cosmológica” (2001, 131). Ahora bien, esta conformación cosmológica del eterno retorno

conlleva en sí un inconveniente: acaba negando la libertad del hombre, ya que si todo lo que se realiza encierra una repetición, la acción humana queda sometida a la misma condena cíclica de lo ya sucedido, siendo imposible salir de ella (2002b, 34). No obstante, y en apoyo de Nietzsche, el pensador italiano razona que es creíble que esta configuración cosmológica no sea un intento sólido de explicación científica, sino más bien el simple enunciado interpretativo de una posibilidad que proporciona soporte a las demás tesis del ámbito filosófico nietzscheano (2001, 133-134).

Ante la estructura cosmológica del eterno retorno, que “aunque no se rechaza por falsa, resulta sin embargo un modelo demasiado superficial de ver la cuestión” (Vattimo, 2001, 136), aparece la configuración moral: “(...) el eterno retorno no es tanto un hecho ineludible a reconocer, cuanto una tarea de eternización a rechazar: la repetición eterna de mi existencia es algo que debo querer yo (...)” (Vattimo, 2002b, 34). El centro de moralidad se asienta en el deseo de volver a vivir la vida, en que la existencia se convierta en algo que despierte el deseo de volver a repetirla.

El dilema de esta visión del eterno retorno se sitúa en la aparente forma de imperativo que adopta, cuyo propósito pasa por una reducción del devenir que corre el peligro de ser activo: si aceptamos y deseamos que todo se repita se está excluyendo en parte la crítica de que lo sucedido hubiera sido mejor, por lo que, renunciamos a una posibilidad de solución futura.

Creemos que Vattimo se sitúa en una línea interpretativa que considera a Nietzsche como un pensador ajeno a los excesos que, en realidad, cometió, aunque es perfectamente consciente de los mismos. Por otro lado, si Vattimo no “transformara” voluntariamente a Nietzsche, sería absurdo confeccionar un pensar pretendidamente pacífico y anti-violento, sosteniéndolo en un filósofo que habla de razón, judaísmo u hombre superiores, sin el menor reparo estilístico y sin cuidado por aportar una imagen equivocada. Nietzsche demanda, al menos desde el punto de vista del estilo, una necesaria re-lectura que lo exponga traducido a la sensibilidad propia de la época actual y denuncie sus excesos, entre los que figuran su flirteo con expresiones polémicas y los rebatidos nexos con las interpretaciones totalitarias. De no hacerlo, la seducción de ver en él a un fascista incontrolable es inevitable.

7. La historia y su peso

En el pensamiento débil observamos que la crítica a la improductividad propia de la libertad moral es como la sublimación de un sujeto auto transparente, con lo que se dará una especial prioridad a la creatividad del hombre sin centro. Esto contribuye al anquilosamiento del hombre en la mera ausencia de posibilidades. El pensador italiano reseña, a propósito de la improductividad, el concepto nietzscheano de enfermedad histórica, pasando a definirla de la siguiente manera:

“

(...) es una especie de extenuación que se manifiesta en una civilización que, por exceso de estudios y de conocimientos del pasado, pierde toda capacidad creativa. Esta, según Nietzsche, es la situación de nuestra época: el enorme desarrollo de los instrumentos de conocimiento histórico y la cantidad de nociones y documentos disponibles en torno a las épocas pasadas han reducido en gran parte de la cultura (...) a ser simplemente “historia de la cultura”, sin impulso productivo ya (2002b, 37).

Esta circunstancia de desmesurada información, difícil de asimilar en su totalidad, de la misma manera el no reconocer la irracionalidad subyacente en la sociedad, nos sume en una improductividad creativa y en una relación enfermiza con el pasado. Esta relación nos posiciona en un horizonte susceptible de dejarse guiar por fines teleológicos, por determinaciones historicistas que conducen a pensar en un progreso unitario y concreto (Vattimo, 2002b, 98). Vattimo, en sintonía con Nietzsche, nos dice que el único destino humano solo puede ser producto de la creatividad, y no de una concepción dada previamente, que en realidad solo responde a la necesidad de seguridad humana (2002b, 38).

La creatividad en el contexto nietzscheano requiere el olvido para ejercitar su labor creativa (Yerushalmi, 1998, 79). Esta afección histórica posibilita el conocimiento de dos significados relacionados con el historicismo, a saber, el historicismo providencial de naturaleza cristiana y el relativismo histórico, en el cual es difícil situar las manifestaciones humanas en especificaciones del devenir más abarcante. Lo enfermizo del vínculo con el pasado estriba en la sensación de salir de un paraíso pretérito y perdido, en donde todo lo anterior era mejor, y en la separación contundente de la historia en general con la vida:

“

La enfermedad histórica, en fin, sintetiza los males de nuestra civilización decadente: la cantidad de nociones históricas que poseemos intelectualmente, pero sin ligar orgánicamente con la vida, produce un desequilibrio entre el contenido interno y la forma de nuestra civilización, que es cultísima y bárbara a la vez (...) (Vattimo, 2002b, 40).

Los nocivos efectos de la improductividad que acompañan a la enfermedad histórica prosiguen, en contra de determinados pronósticos, vigentes en la sociedad actual (Yerushalmi, 1998, 82).

En detrimento del exceso documental e historicista, Vattimo propone una relación con el pasado sustentada en la ausencia de sumisión de la vida a la historia; tiene que ser la vida la que guíe, vertebralmente y dictamine el uso historiográfico: “El conocimiento del pasado es útil solo al hombre que tiene fuertes raíces interiores: en tal caso, este resulta un alimento para su capacidad creativa” (2002b, 42). Lo que el pensador italiano intenta decir es la necesidad de no convertir a la historia en algo inerte, donde la vida queda desligada de lo histórico. La historia y el pasado no pueden ser absolutos; en cuanto datos, se vuelven en algo determinado, objetivado, y ajeno a cualquier actualización, y desde la monumentalidad de la que gozan, terminan esclavizando y desnaturalizando al hombre, descontextualizándolo de su historicidad, reduciendo lo vivo a lo no-vivo. Se necesita una vida artística, por cuanto “arte es sinónimo de la creatividad misma de la vida, que se opone al reflejo mecánico del pasado o del mundo natural” (2002b, 45).

En oposición a Nietzsche, para quien la creación requiere olvido, el arte, según Vattimo, está capacitado para poner en juego la creatividad sin pender del olvido y sin que ella misma, sea olvidadiza (Yerushalmi, 1998, 84,86), sino tal que función misma llevada al extremo de la enfermedad histórica (Yerushalmi, 1998, 89). Vattimo determina que es la historia la que tiene que depender de lo no-histórico, de la vida, que es la actualización tenaz de la potencia histórica, para no terminar reduciendo el pasado a un mero objeto analizable y mensurable. Sin duda alguna, lo que es notablemente relevante es el término “vida”, por lo que cualquier conocimiento no puede ser contrario a la misma (Vattimo, 2002a, 47).

No debe extrañar que, ante la relación de la historia con el pasado, Nietzsche oponga la relación al mito: “El mito, en lugar de la historia como ciencia, representa solo el signo de una relación diferente con el pasado, cuya verdadera raíz todavía no se indica (...). De lo que se trata es de invertir la relación historia-vida” (Vattimo, 2002b, 44). Es la imposición de transformar la historia en ciencia lo que acabó con el carácter creativo y vital de la cultura griega: “La pureza y la naturaleza de la relación entre vida e historia, que Nietzsche consideraba que habían existido en la época trágica de los griegos, se han deteriorado debido a la ciencia, debido a la exigencia de que la historia sea ciencia” (Vattimo, 2002a, 25), hecho que confluye en la constitución del concepto de objetividad.

52

Frente a la enfermedad histórica, Vattimo no solo apunta a la creatividad del arte, sino que anteriormente apela a la ontología hermenéutica, aunque no como la solución pertinente “en la medida en que olvida precisamente el problema de la unidad de teoría y praxis como problema” (2002a, 53). A pesar de esto, la ontología hermenéutica sí se muestra como un buen camino en el que profundizar: “(...) a la ontología hermenéutica le es consubstancial una visión de la historia como historia del lenguaje y como diálogo abierto (...)” (2002a, 47).

Conocer es el acto de interpretar “pero interpretar es también producir una nueva historia” (2002a, 43) en la cual “toda la experiencia del mundo está medida por el lenguaje” (2002a, 44). El ser no está, en tal sentido, por encima del lenguaje, como observa Vattimo: “(...) el ser no es algo más vasto y que antecede al lenguaje. La pertenencia al lenguaje preliminar al ser es preliminar y originaria pertenencia al lenguaje: el ser es historia, e historia del lenguaje” (2002a, 45). No hay una ubicación definitiva, en sentido metafísico, para el papel del lenguaje, sino que reside en un discurrir autónomo, abierto y en perseverante posibilidad de diálogo: “La definitividad (...) se sustituye por la vida autónoma del lenguaje, que vive en el diálogo (...)” (2002a, 46). Si la enfermedad histórica se justifica en un exceso historicista comprendiendo al historicismo como una disciplina basada en una pretensión de objetividad científica, la ontología hermenéutica no comprende una auténtica superación de la enfermedad histórica ya que no supera la escisión entre teoría y praxis propia de esta última (2002a, 53).

El desenlace a la enfermedad histórica vendrá dado por la adopción de un nuevo concepto de sujeto que derroque tanto al resentimiento como al colosal amontonamiento de datos, que termina por

abstraernos de la vida práctica y real. El sujeto des-potenciado y moderado es el único capaz de superar la enfermedad histórica sin recaer en el nihilismo.

El pensador italiano manifiesta que hay dos peculiaridades constitutivas de la decadente civilización actual, una sería el historicismo, entendido como rasgo psicológico del hombre moderno; la otra, el nihilismo, como resultado de la ausencia de amarres ontológicos que proporcionan seguridad al sujeto y como condición que posibilita “una perspectiva nueva que devuelva al hombre la plena libertad de iniciativa en el mundo histórico” (2002b, 48). El nihilismo, extraño a cualquier capacidad creativa, es el resultado de la enfermedad histórica y de la inauténtica relación con el pasado, que determina a la historia por encima de la vida. El sujeto de este ámbito, de acuerdo con la terminología que Nietzsche aporta, vive angustiado por el sentimiento de venganza, del cual la noción de causalidad se define como su “expresión” (2002b, 53). Esta venganza se convierte en la precisión de fundamentos apreciable en la búsqueda de responsabilidad en la constitución de las circunstancias en las que nos encontramos y que no han sido originariamente determinadas por nosotros. Nietzsche, asimismo, vincula este espíritu de venganza al sentimiento religioso:

“

(...) al no atreverse a asumir en primera persona la responsabilidad de su condición, el hombre recurre a una voluntad ajena a la que atribuir esa responsabilidad. Esta actitud no nace solo en las situaciones de incomodidad, como búsqueda del “culpable”: un pueblo soberbio y autosatisfecho también busca espontáneamente un Dios al que agradecersele (...) (2002b, 54).

53

El pensador de Turín engarza el cristianismo, la moral y la metafísica al contexto nietzscheano, argumentando para ello un triple origen del nihilismo: la inexistencia de un orden providencial, la ausencia de un orden sistemático universal y “la pérdida de fe en el mundo metafísico, es decir, en la verdad misma, al menos en su acepción tradicional” (2002b, 56). Estos tres factores nos conducen irremediamente a un nihilismo destructor que, para reconocer la falta de sentido de las cosas, y, por tanto, la congruencia de la creatividad humana como alternativa plausible y responsable, necesita resolver el problema de la temporalidad como superación del pasado, remitiéndonos a una interpretación del eterno retorno ajena a las deficiencias de las versiones cosmológica y moral del mismo (2002b, 61). En contra de la decadencia y la enfermedad histórica, Nietzsche apuesta por la creatividad y la superación del nihilismo aposentados en la solidez del superhombre y en el reconocimiento de la irracionalidad de la historia como “condición para que ante ella tomemos una posición viva, que implique elección y decisión” (2002b, 99). Por cierto, se trata, sin duda, de una creatividad “fabuladora” que no tiene la intención de derrocar al antiguo mundo verdadero para darnos otro más cierto, sino que es una creación, consciente ella misma de que no es más fábula que las que criticamos y cuestionamos en el contexto nihilista: “El discurso no pide ser aceptado o rechazado a partir de pruebas, pide algo diferente. ¿Qué? Probablemente, más que una aceptación o rechazo a partir de pruebas, pide una respuesta” (2002b, 76). La opinión de Vattimo es que solo el superhombre es apto para conciliar en su ser la unidad del hacer y del saber, de la que no es capaz de dar cuenta la ontología hermenéutica:

“

A la “sabiduría” hermenéutica como aceptación de la finitud se contraponen el experimento anunciado por Nietzsche, el esfuerzo de construir un nuevo sujeto que sea capaz de vivir la unidad de ser y significado, de hacer y saber –o, en otras palabras, que sea capaz de experimentar históricamente (sin terminar en la inmovilidad) el saber absoluto hegeliano, o bien sepa vivir en libertad de lo simbólico (2002a, 60).

Al hablar de un vivir históricamente el saber absoluto hegeliano, Vattimo lo hace bajo la óptica de la objeción hermenéutica a la unidad entre el hacer y el saber ya que esta solo sería concebible en la autotransparencia del espíritu hegeliano (2002a, 56). El pensador italiano critica que no es suficiente con una toma de conciencia del círculo hermenéutico, sino que se debe liberar a la realidad misma de la sujeción simbólica dominadora y de la pretensión de objetividad del concepto de ser tradicional (2002a, 59-60).

8. La voluntad de poder

En la filosofía de Nietzsche, la cuestión principal es la vida. Vivir está por encima del conocer. La vida ha sido falseada por unos valores que han proclamado la superioridad de la ciencia y de la historia – valores racionales-, y urge, por tanto, una inversión de tales valores, más con el objeto de sustituirlos por unos nuevos valores: “Solo donde hay vida hay voluntad; más no es voluntad de vida lo que yo os enseño sino voluntad de dominar” (Nietzsche, 1986, 108).

Nietzsche en uno de sus textos más notables nos explica qué entiende él por voluntad de poder: “este concepto victorioso de la fuerza, mediante la cual nuestros físicos han creado a Dios y al universo, requiere complemento; hay que atribuirle un poder interno que yo llamaré “la voluntad de poder” (Deleuze, 2002, 93). De esta manera, la voluntad de poder queda ligada a la fuerza, pero de un modo particular; es al mismo tiempo complemento de la fuerza y algo interno (Nietzsche, 1986, 121).

La voluntad de poder, como exclusiva fuerza constructiva y motriz de todo el universo, tanto del mundo orgánico como del mundo inorgánico, instituye una hipótesis de explicación ampliable a todos los fenómenos. Las cosas –y tengamos en cuenta que “cosa” es ya una ficción nuestra- no se completan de manera regular en cumplimiento de las leyes que las gobiernan; ni tampoco se conducen bajo la coacción de ningún determinismo preestablecido. En todo lo que sucede no hay más que un devenir de acciones y resistencias de fuerzas, determinado por la voluntad insaciable de alcanzar un poder cada vez mayor: “Querer es siempre querer devenir más fuerte, querer crecer y querer también todos los medios necesarios para ello” (Sánchez Meca, 1989, 193). Es el deseo de poder el que, en cada momento, motiva todo acontecer. Para Nietzsche, el mundo fenoménico es el único mundo real; por lo que la voluntad de poder no le da al mundo una unidad a costa de separarse de aquello que caracteriza: “Separar la acción del agente, el acontecimiento de alguien que sea el autor del acontecimiento, el proceso de algo que no es proceso, sino cosa duradera, sustancia, cosa, cuerpo, alma, etc., es la tentativa de comprender lo que sucede como una especie de desviación y de cambio de posición respecto del ser, de lo que perdura. Esta vieja mitología fijó la creencia en causas y efectos, proporcionándose una fórmula sólida en las funciones lingüístico-gramaticales” (Sánchez Meca, 1989,

193). La voluntad de poder siempre busca su posibilidad máxima, de ahí que no consista, por una parte, la fuerza activa y, por otra, el fin o la meta. No es causa eficiente ni causa final en sentido metafísico. Desde la perspectiva de Nietzsche, no hay acción que pueda concebirse como causada por un agente autónomo e independiente en cuanto ser, o por un fin que la determine (Sánchez Meca, 1989, 193).

La íntima condición de su propia naturaleza exige la pluralidad de la voluntad de poder, es decir, requiere la suposición de centros particulares de poder que interaccionan entre sí en el espacio y en el tiempo, causando un tipo de movimiento como variación constante, en cantidad e intensidad, de la energía que da vida al mundo.

El concepto que elabora Nietzsche de la voluntad de poder es como el de un elemento genealógico de la fuerza, diferencial y genético al mismo tiempo, de lo que se sigue tanto la diferencia de cantidad de las fuerzas en relación –lo que las hace dominantes o dominadas-, como la cualidad que, en la relación, corresponde a cada fuerza, o sea, lo que las hace activas o reactivas. La acción y reacción son las manifestaciones de la fuerza, mientras que la afirmación y la negación lo son de la voluntad de poder. La voluntad de poder no se identifica con la fuerza, ni menos aún se la puede separar de las cantidades y cualidades de las fuerzas. Nietzsche nos dice: “Un quantum de fuerza es justo un tal quantum de pulsión, de voluntad, de actividad: más aún, no es nada más que ese mismo querer, ese mismo actuar, y si puede parecer otra cosa, ello se debe tan solo a la seducción del lenguaje (y de los errores radicales de la razón petrificados en el lenguaje), el cual entiende y malentiende que todo hacer está condicionado por un agente, por un sujeto” (Sánchez Meca, 1989, 118-119). Este concepto de la voluntad de poder, como elemento creador de valor y al mismo tiempo diferenciador del valor de los valores –concepto, por tanto, que deniega la diferencia del valor a la verdad, haciendo en cambio, que toda verdad sea medida por el valor- impide una comparación del método genealógico con los procedimientos metodológicos de la metafísica, así como su interpretación en cuanto búsqueda, en la vida, de un fundamento más originario del ser (Sánchez Meca, 1989, 119). Sarah Kofman discrepa del punto de vista de Jean Granier, cuando este dice que es preciso distinguir la pluralidad de valores empíricos que se expresan en las distintas morales humanas, en lucha unas con otras, y el fundamento ontológico de estas mismas morales que restringe la experiencia del valor a la elección absoluta del sí o del no: “Este nivel radical de valores coincide con la comprensión del sentido del ser, representando el concepto de sentido la síntesis misma de valor y de la dirección ontológica. Es lo que traduce exactamente la disolución de la vida ascendente y la vida agotada” (Granier, 1976, 167).

A raíz de esta interpretación –nos dice Kofman-, Granier confina a Nietzsche en una metafísica que le es extraña y que cancela su crítica, dirigida, precisamente, a erradicar el sustancialismo tradicional. Si Nietzsche sustituye el concepto de ser por el de voluntad de poder o el de vida –con el riesgo que ello representa malinterpretar su filosofía al ver en ello un puro biologismo- es, sin embargo, para resaltar que el ser no es más que una interpretación, que vivir es evaluar, poner significados, crear valores, en los que se prefigura el tipo de vida que los crea (Kofman, 1972, 113). El dilema de Nietzsche no es el de la esencia de la verdad, sino el del sentido de la voluntad que quiere lo verdadero. Ya que la voluntad

de verdad no es más que un síntoma, indagar la verdad implicaría postular un criterio de verdad que tendría que suponer, al mismo tiempo, la posibilidad de conocer lo que es el ser. Esto es lo que Nietzsche impugna por imposible, desautorizando cualquier interpretación metafísica de su obra. Su planteamiento no es, en definitiva, del orden de la ontología, sino de la psicología. Un planteamiento psicológico, no porque se ponga a describir los síntomas de la vida anímica, sino porque se trata de interpretarlos como síntomas que remiten al cuerpo, jerarquía de fuerzas cuya organización es índice de salud o enfermedad, de afirmación o negación de la vida (Sánchez Meca, 1989, 120).

¿Qué implica que Nietzsche introduzca a filósofos y científicos a adoptar el cuerpo tal que hilo conductor de toda investigación y qué consecuencias tiene? Al tomar el cuerpo como hilo conductor de la interpretación comporta considerarlo, en el punto de partida, como la única forma o la única expresión de la vida, y, por tanto, de realidad, de la que se puede tener una cierta experiencia directa. Es decir, Nietzsche invita a tomar como punto de partida la única fuente de realidad a la que parece que podemos tener un acceso “inmediato”, y no es otro que el sentimiento de nosotros mismos como vida encarnada (Sánchez Meca, 2004, 128). Nietzsche no está diciendo que el cuerpo tenga que ser el ámbito exclusivo de toda investigación, ni tampoco se refiere a ese cuerpo que –según lo que la biología y la filosofía nos enseñan- se reduce a un conjunto de condiciones biológicas medibles o a un simple catálogo de reacciones automáticas y de impulsos observables desde el exterior.

Sánchez Meca nos enuncia que Nietzsche tiene una fórmula para denominar a toda esa pluralidad corporal de movimiento, organizada o regulada por la fuerza vital de la autoafirmación de sí mismo: llama al cuerpo “voluntad de poder” (2004, 130). Y añade que un método de estudio aplicado a cualquier cosa, es mucho más eficaz si consigue bastarse con la hipótesis de un único tipo de causalidad en lugar de recurrir a varias (2004, 130). Lo que en realidad trata de expresar Nietzsche con esta fórmula no es solo que el cuerpo es voluntad de poder, sino que el mundo también lo es; la historia y la sociedad, dado que ambas suceden en cada uno de esos ámbitos, se podrían concebir como el resultado de voluntades que actúan unas sobre otras.

En otro estado de cosas, y desde su peculiar manera de interpretar a Nietzsche, Vattimo emplea, en principio, el concepto de voluntad de poder con el propósito de liberar al filósofo alemán de las interpretaciones que lo encuadran en un puro irracionalismo (2002a, 132), así como de las interpretaciones de naturaleza heideggeriana que no entienden el alcance estético de la voluntad de poder (2002a, 135).

De esta manera, en esta última predisposición interpretativa, es donde se homologa a la voluntad de poder como voluntad de dominio y organización técnica del mundo, dejando de lado la influencia que el modelo estético ejerce sobre este concepto. El pensador turinés manifiesta que es el Arte, precisamente, el modelo de la constitución de la voluntad de poder como parcela heredera del residuo dionisiaco. (2002a, 136)

Si tenemos en cuenta que el establecimiento de la interpretación como forma interesada de conocimiento es un hecho tras la crítica nietzscheana a la noción tradicional de verdad y a la pretensión de objetividad, que arrincona la contaminación pulsional e interesada que la condiciona, no es problemático ver una de-

finición del mundo como voluntad de poder, como “un juego de hacerse valor de ‘interpretaciones’ sin ‘hechos’ (2002a, 142) y como ‘juegos de fuerza’ (2002a, 142). Si la voluntad de poder deriva en un conflicto de interpretaciones que no se sostienen en ninguna base natural, sino simbólica, esta no puede suponer ni definitividad ni dominio (2002a, 143). Es plausible que consista en una tendencia desestabilizadora o desestructuradora (Zabala, 2010, 101), como el Arte (Vattimo, 2002a, 148, 154). En sus primeros escritos, Vattimo entiende la voluntad de poder como voluntad redentora, situada más allá de cualquier conciliación (1989, 314). Esta aparente voluntad, que pudiera servir de criterio demarcador entre hombre y superhombre, no es, por descontado, la diferencia real entre ambos, ya que la voluntad de poder se localiza en los dos tipos de humanidad expuestos (1989, 315). Una temprana definición de la voluntad de poder que Vattimo aporta la precisa exactamente como una instancia que “equivale a ficción técnica y científica de la realidad” (1989, 315).

En Vattimo, como podemos constatar, la voluntad de poder apela necesariamente a la creatividad como forma productora y no meramente como discurso reproductor. En un primer instante, se presenta encuadrada como creatividad popular, grupal, comunitaria, compartida (1989, 316), aludiendo a la capacidad de los pueblos o grupos de producir valores. La individualización de la voluntad de poder, expresada en el hombre de la ratio, comprende el segundo momento de plasmación fáctica de este concepto, portando el peligro de ser camuflada bajo la forma de voluntad de verdad, cosa que deformaría y distorsionaría su identidad misma. La voluntad de poder insinúa, más bien, la posibilidad de justificar aquello que se vuelve más práctico y más útil para nuestra supervivencia, y para que prospere este propósito se puede pensar equivocadamente que lo que es beneficioso es, en realidad, la verdad pura y simple, considerada desde la objetividad: “El hombre del conocimiento, y en general el hombre del mundo de la ratio, tiende a fijar sus valores imperecederos; en esto contradice a la esencia de la vida” (1989, 316). Si la voluntad de poder adopta el “fetichismo metafísico”, deseando mostrarse tal que voluntad de verdad, corre de igual manera el peligro de presentarse con la misma violencia, con la que la metafísica se ha comportado históricamente. Esta interpretación comprendería la parte negativa, de cuyos nocivos efectos Vattimo da cuenta. Por descontado, existe un sentido auténtico “ultra humano” de la voluntad de poder que el autor reivindica:

“ Para el ultra hombre, la voluntad de poder es, ante todo, voluntad de superación, amor a la aventura, capacidad de despedirse, la destrucción que está necesariamente implícita en cada reajuste nuevo y más rico del modo de relacionarse, teórica y prácticamente, con el mundo (1989, 322).

En comunicaciones ulteriores, Vattimo continúa profundizando sobre el concepto de voluntad de poder enlazándolo, en todos los casos, con el Arte, insistiendo en el vínculo con la creatividad. Por tanto, la voluntad de poder no es sinónima de un orden establecido e inevitable, de una forma unívoca de historia como dominio técnico, sino, más bien, la comprobación de la finitud de los valores que responden a esa voluntad, y que solo dan lugar a organizaciones de carácter provisional (2002a, 144).

Por lo mismo, la voluntad de poder acaba desestructurando, junto con el eterno retorno, la noción misma de sujeto y sus jerarquías internas y externas (2002a, 147). De todas maneras, el pensador

italiano da cuenta de la hipótesis nietzscheana que define a la metafísica misma como una forma de voluntad de poder (1998, 66) que la priva de forma definitiva de su estatuto de objetividad y finalidad para con la realidad objetiva. Quizás, Nietzsche intenta desenmascarar el interés y la subjetividad propios de una manera de conocimiento que, de manera histórica y contextual, ha pasado como algo objetivo, eterno y supra temporal, terminando finalmente por reducirse a una imposición violenta.

En la actualidad, la voluntad de poder sigue teniendo vigencia en tanto producción simbólica, y por lo cual, como conflicto interpretativo en innumerables ocasiones, pero no parece que existan motivos en Vattimo que sostengan la univocidad e irreducibilidad de esta voluntad, siendo su definición plural. La voluntad de poder contiene en su presencia actual la multiplicidad y la pluralidad propias de las sociedades democráticas.

Hemos dado cuenta, hasta aquí, del tratamiento que Vattimo hace de la voluntad de poder. Ahora bien, es pertinente aludir que tal concepto no se encuentra libre de críticas, sino que configura un problema en el seno de la filosofía nietzscheana. Nos referimos a lo que Cerezo o Ávila llaman “la reducción del ser a valor”. Cerezo manifiesta que, desde una lectura heideggeriana, es posible entender la voluntad de poder como un “principio ontológico” (Cerezo Galán, 2007, 230), desde el que la transvaloración es interpretada como un “nueva fundación”, no a partir de la distorsión heideggeriana, sino desde su promoción a lo “incondicionado”. La voluntad de poder es comprendida como un principio que da valor a las cosas, estando ella misma por encima de todo valor. Cerezo acaba calificando la voluntad de poder desde esta óptica heideggeriana, tal que “función directa” que exhibe la capacidad de crear o destruir valores (2007, 231).

De esta forma, desde Heidegger, podríamos hablar de “representaciones” (con todas las connotaciones objetivistas y metafísicas que ello comporta) en el ámbito nietzscheano de la voluntad de poder. La transvaloración, como acto representativo de la culminación de la voluntad de poder, se forja en el superhombre, que en este sentido sería el sujeto potenciado de la metafísica (Cerezo Galán, 2007, 239).

Esta estrategia, manifiesta Cerezo, sirve para encadenar las tres estrategias nietzscheanas (eterno retorno, voluntad de poder, superhombre) a la metafísica, que es lo que Heidegger pretendía respecto a Nietzsche (2007, 245-246). El acicate que tiene Heidegger para amoldar a Nietzsche en el ámbito metafísico, según Ávila, es el pretendido olvido del ser que este último manifiesta en su planteamiento, al no tratar debidamente el problema de la Nada: “la reducción del ser a valor por parte de Nietzsche no es sino la consecuencia de un olvido, el olvido del ser, un olvido que consiste también en no tomar suficientemente en serio el problema de la nada” (Ávila Crespo, 2007, 266).

Esto apunta, tal como hemos dicho anteriormente, a una lectura en exceso rígida de Nietzsche por parte de Heidegger (Cerezo Galán, 2007, 255). Si asumimos esta lectura estricta, podemos derivar de Nietzsche una forma de antropocentrismo voluntarista, en que el nihilismo acaba en la figura de

un sujeto sublimado, como aquel que determina valores. La respuesta de Vattimo, en su empeño por limpiar de connotaciones metafísicas la voluntad de poder, que han sido aportadas por el concepto de la reducción del ser a valor, pasa por el vínculo intencionado entre la voluntad de poder y el Arte como propensión desestructuradora, desde un superhombre concebido como moderación.

Una vez arribados a este punto, el interrogante que se presenta es: ¿posee alguna utilidad la interpretación propuesta por Vattimo? La réplica sería afirmativa si, en lugar de nihilizar a Heidegger desde Nietzsche, se humanizara a Nietzsche desde el sentido de un Heidegger, que sigue viendo en la eventualidad del ser la posibilidad de un sentido o fundamento. Demandar un horizonte de sentido y no quedarnos en un nihilismo improductivo resulta esencial en este punto si no se quiere hacer del sin sentido el valor o afirmación última.

Nietzsche puede pasar por ser un notable deconstructor de la cultura, resultando ser un elemento necesario por el cual caminar para cuestionar el orden actual, más si aquello que se cuestiona es la metafísica, y nuestra polémica se hace desde la propuesta de una nueva ontología fuerte que sublima la voluntad de poder, la crítica, entonces, carecerá de consistencia y coherencia previas. Nietzsche reemplaza la verdad tradicional por la voluntad de poder desde una óptica aparente de renuncia a la verdad, lo cual comporta una sensación de contradicción performativa y contradictoria (afirmar la Nada es ya una afirmación positiva, un conocimiento cierto sobre algo). Se critican los valores, mas no se puede prescindir de ellos (muestra de ello es la constante apelación a la transvaloración). Precisamos de valores nuevos, pero no se presenta el contenido concreto de los mismos, dado que no hay una ética definida en Nietzsche, solo una estética que utiliza el eterno retorno como una repetición indefinida de la existencia, penetrando en un círculo enfermizo en el que no es posible concebir la novedad.

Al no hallarse contenidos éticos precisos, no se puede hablar de un Nietzsche útil para el día a día, apropiado para la racionalidad cotidiana, sino solo de un Nietzsche exhortador en términos abstractos que a la postre acaba reduciendo la voluntad de poder a una tendencia desestructuradora, y en tal categoría, improductiva e inconcreta, que no proporciona estructuras (por limitadas, temporales, finitas y contingentes que estas sean) propias para transformar el mundo. Desde Nietzsche solo termina modificándose la propia voluntad, que acaba siendo una entidad sumisa con respecto a lo existente.

Avalar la simple Nada, sin extraer de ella la posibilidad de libertad para con los propósitos futuros, es respaldar una dimensión excesivamente nihilista de la Nada. Inclusive, del sin sentido se pueden extraer esperanzas, como lo afirma Estrada: “El sin sentido no tiene porqué abocar a la desesperación, sino que puede ser una plataforma que haga posible una expectativa confiada de futuro” (Estrada, 2007, 348). Estas observaciones sirven para advertir de las deficiencias adjuntas al planteamiento de Nietzsche, ya que después serán análogas a las que Vattimo confiera al pensamiento débil que, al igual que Nietzsche, también basculará entre la contradicción de la renuncia nihilista y la proposición de verdades únicas.

PARTE PRIMERA

Gianni Vattimo lector de Nietzsche y Heidegger

CAPÍTULO II Martin Heidegger

- 1 Introducción
- 2 La continuidad entre Nietzsche y Heidegger
- 3 Buceando en los conceptos. El ser y su olvido
- 4 Dasein: Finitud y certeza
- 5 Lichtung. Imposición. Recuerdo
- 6 La filosofía secularizada
- 7 El relativismo en el pensamiento débil
- 8 Vattimo y los distintos nihilismos

1. Introducción

En este segundo capítulo prestaremos atención a la notable influencia de Heidegger sobre el pensamiento débil. Será prioritario indagar en las implicaciones concretas en las que Vattimo se sustenta, ya que, aunque se trata de un “pensar debilitado”, la cualidad de los argumentos y la magnitud de la justificación no pueden contener meras arbitrariedades, sino que tienen que responder a la vocación de afirmarse como dignas receptoras del mensaje que envía el ser. Comenzamos por la tesis que formula Vattimo en torno a la continuidad entre Nietzsche y Heidegger, continuando con el desarrollo del análisis existencial sobre el concepto de Ser-ahí, bajo el prisma heideggeriano recogido en la obra del pensador italiano *Introducción a Heidegger*, una de las primeras obras publicadas por este, así como una exposición sobre las peculiaridades más destacadas del olvido del ser metafísico a fin de explicar el discurrir de la citada obra.

En las obras del pensador turinés es interesante discernir una evolución estilística, dilucidada en el paso de unos textos académicos y objetivos, tenidos como guías de lectura para el entendimiento de Nietzsche y Heidegger en un curso universitario, pasando más tarde a un desarrollo interesado y subjetivo de la filosofía de ambos pensadores como alimento teórico del debolismo. En el presente capítulo abordaremos, desde la óptica académica inicial, el problema del olvido del ser en la tradición clásica y moderna, sintetizando de forma introductoria su influencia en el pensamiento débil. Al mismo tiempo estudiaremos la noción de *Dasein*, y en términos de la *Verwindung* la superación de la metafísica, lo cual permitirá ubicar los conceptos de *Lichtung*, *Aletheia*, *Ereignis* y *Ge-stell*, expuestos por Vattimo en obras posteriores. Más tarde analizaremos todo lo referente a la filosofía secularizada, al relativismo en el pensamiento débil y lo tocante a los diferentes nihilismos en Vattimo.

2. La continuidad entre Nietzsche y Heidegger

Esta es una de las peculiaridades más relevantes del pensamiento débil, hasta el punto que la lectura de Nietzsche y Heidegger, en términos de continuidad, se amolda a la justificación que Vattimo presenta a la hora de hablar de la hermenéutica como una nueva *koiné* cultural. La continuidad entre ambos pensadores, a pesar de que sea deliberada por parte del autor italiano, constituye uno de los rasgos más potentes en el debate filosófico y no solo en la apuesta de Vattimo.

Como es sabido, Heidegger considera a Nietzsche tal que pensador metafísico, y esta calificación podría menguar en parte la facultad de interpretar a un Nietzsche más abierto, no tan rígido. Aun cuando, pese a las posibles semejanzas que se puedan dar en una hipotética lectura más suave de Nietzsche por Heidegger, es útil recordar que las diferencias entre ambos autores residen en los diferentes conceptos de la metafísica que ambos manejan y que les condiciona a desplegar distintas formas en el desarrollo del nihilismo (Cerezo Galán, 2007, 258). Estas formas distintas de entender la metafísica confluyen en modos singulares de considerar el nihilismo: como colapso de los valores tradicionales (Nietzsche) y el nihilismo culmen de la metafísica (Heidegger).

Nietzsche entiende el nihilismo como el desenlace necesario de la inversión del tradicional esquema platónico, en que el mundo de las ideas se impone al mundo sensible. En cambio, para Heidegger, el nihilismo está en el olvido de la pregunta por el ser y su relación con la nada. ¿Qué razones tiene Heidegger que no permite colocar a Nietzsche en la parcela de los anti-metafísicos? Cerezo nos proporciona la respuesta a la interpretación anti-platónica de Nietzsche que hace Heidegger, a partir de la que es sencillo concebir la respuesta nietzscheana como un dictamen fuerte, sistemático (pese a la inversión) y, por tanto, metafísico:

62



En mi opinión, no es que Heidegger deje adrede algo fuera, literalmente hablando del texto de Nietzsche, sino que más radicalmente deja a Nietzsche sin fuera, lo aprisiona en el corsé del anti-platonismo y elimina así su horizonte de tránsito hacia un más allá de la metafísica, en el sentido radical en que él la entiende (Cerezo Galán, 2007, 258).

Vemos que hay razones fundamentales para pensar que la disparidad entre Nietzsche y Heidegger es un hecho teórico comprobable, mas, puede deberse a la lectura demasiado rígida que se hace de Nietzsche por parte Heidegger, que descartaría determinadas semejanzas entre ambos. En el caso de Vattimo, interpretar a ambos autores desde la tesis de su continuidad no será problemática, dada la tendencia de ir más allá del mismo Heidegger, radicalizando con ello el sentido de los textos de este último, con el fin de acercarlo al nihilismo.

Partimos de una configuración de la postmodernidad caracterizada como debilitamiento del ser, en tanto resultado de la continuidad teórica que Vattimo asocia a Nietzsche y Heidegger:



Es probable que el reconocimiento de la sustancial continuidad entre Nietzsche y Heidegger, constituya incluso el rasgo decisivo de eso que llamamos postmodernidad filosófica. Tal continuidad, en efecto, como se aclara en lo que sigue, apunta en la dirección no solo de una disolución de la objetividad “moderna” del hombre, sino también, y de un modo más amplio, en la dirección de una disolución del mismo ser (que ya no es estructura, sino evento), que ya no se ve como principio y fundamento, sino como anuncio y “relato”, lo cual parece ofrecer el sentido de aligeramiento de la realidad que tiene lugar en las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología, a las que globalmente se puede considerar como características de la postmodernidad (1991, 120).

De facto, la razón de ser de esta continuidad no apunta únicamente a una determinada tendencia interpretativa en relación a Heidegger y Nietzsche, sino que, además, queda inscrita tal que una reveladora forma de ser de nuestra cultura actual, comprendiendo de esta manera una de las tesis que el autor expone a la hora de plasmar su retrato de las sociedades actuales (Vattimo, 1991, 119-120).

La consecuencia gira en torno a la decadencia fuerte del pensamiento, y la concepción de un obrar filosófico consciente de sus propios límites, que acepta resignadamente la imposibilidad de acceso a la autotransparencia y acepta la debilidad de su constitución, concentrando su atención en esta línea interpretativa de la continuidad como descripción del panorama postmoderno (Vattimo, 1991, 116-117).

La tesis de Vattimo tiende a constituir una continuidad entre los mencionados pensadores. Abundando en el tema de la subjetividad, el cual constituye uno de los rasgos instituidos de la postmodernidad vattimiana, a saber, la disolución de la objetividad humana y del ser en tanto fundamento. Importa profundizar en este punto ya que será el caldo de cultivo en el que situar al sujeto postmoderno, al superhombre debilitado y encaminado tanto a la moderación como a la convivencia creativa, artística, con la nada existencial. Esta tesis de continuidad, nos manifiesta Vattimo, pudiera resultar discutible con vistas a una interpretación ortodoxa de ambos autores, por cuanto Heidegger contempla a Nietzsche tal que cúspide final de la metafísica (1991, 116).

63

Vattimo establece que el punto de conexión entre el uno y el otro es y será el nihilismo, a pesar de que Heidegger no daría pie para tal continuidad, ya que él estima a Nietzsche dentro del pensar metafísico (concretamente lo define como usuario del concepto de verdad como adecuación), aspecto que el pensador turinés trata de deslegitimar (2002b, 112). Destaquemos que Vattimo difiere de la interpretación heideggeriana de Nietzsche con la misma vehemencia con la que se muestra capaz de interpretar a Heidegger “más allá del mismo Heidegger”; aquí tenemos una muestra de cómo el filósofo italiano usa a los autores alemanes de forma propia y subjetiva. De esta manera, Vattimo resuelve contradecir a Heidegger a la hora de ver a Nietzsche como un usuario de la verdad tal que adecuación (2002b, 112).

Por otro lado, hubiera podido suceder que el mismo Heidegger (tal vez inconscientemente) no percibiera las implicaciones nihilistas en su propio pensamiento, permitiendo, entonces, que Vattimo, desde su postura personal interpretativa pueda ahondar en la imperiosa vinculación entre ambos autores:



Si Heidegger no capta esta proximidad es porque rechaza aceptar y articular explícitamente las implicaciones nihilistas de su propia concepción del ser. También para él, como para Nietzsche el pensamiento es *An-denken...* (2002b, 276).

Por lo que manifiesta Zabala, esta estrategia interpretativa de Vattimo responde al empeño “intencionado” de traducir al pensador alemán en clave de ontología de la decadencia o pensamiento

débil, eliminando cualquier interpretación en clave fundacional (Zabala, 2009, 21). Vattimo no deja de reconocer explícitamente que la fidelidad al pensamiento heideggeriano comporta necesariamente ir más allá de los textos del mismo y percibir las implicaciones nietzscheanas que es posible encontrar (2002b, 287).

Finalmente, la vinculación entre los dos pensadores se sostiene, aparte del nihilismo, en la semejanza entre el concepto de *An-denken* y las “fiestas de la memoria” nietzscheanas. Esta asociación lleva implícita la apertura nihilista del pensar más allá de la simple representación o fundamentación (Vattimo, 2002b, 279). Vattimo, manifiesta que a Heidegger se le debe interpretar desde la óptica nihilista so pena de correr el riesgo de “encontrarse pensando el ser tal que *arché*, *Grund*, estructura estable” (2002b, 279). Son estas las razones que apuntan directamente a la imposibilidad del retorno de una verdad estable, tanto en Nietzsche como en Heidegger, por lo que sería consecuente guiar la reflexión filosófica actual desde la idea misma de una continuidad nihilista entre estos dos pensadores, tal como lo expresa Vattimo. Por otro lado, el pensador italiano justifica su tesis de la continuidad argumentando que la elabora desde el contexto actual, en el que la hermenéutica se ha constituido en la nueva *koiné* o comunidad filosófica (2002b, 217).

3. Buceando en los conceptos. El ser y su olvido

Es un hecho incontestable que Heidegger, desde muy temprano, se opone a la metafísica occidental. Las ideas principales que cuestiona de esta metafísica son: el olvido del ser, la filosofía de la ciencia, la idea de fundamento y de explicación por causas y la idea de subjetividad sobre todo en la metafísica moderna (Berciano, 1990). Realmente lo que se objeta desde la pregunta por el ser, tal como queda esbozado en sus comienzos por Heidegger, es si lo que la tradición ha llamado “Ser” satisface realmente las expectativas que de un principio filosófico son esperadas. La obra *Ser y tiempo* comienza a partir de este problema, marcando el trayecto posterior de Heidegger. Si desde Descartes hasta Hegel y Nietzsche ese principio fue considerado como el yo o la conciencia, bajo cualquiera de sus formas erigidas (el individuo, la clase social, la sociedad civil, el estado político, todas ellas consideradas como “subjetividad”), la propuesta de Heidegger lo cancela de su función de principio, en cierto modo arrinconándolo bajo una figura filosófica más original y en cierto aspecto extraña a cualquier fijación: *la existencia*.

Es cierto que nuestro trato con el ser es principalmente doméstico. En realidad, ser es lo que entendemos cuando manejamos o hacemos, sin pararnos a mirar, las cosas más cotidianas, tal que vestirnos por la mañana, andar con el fin de llegar al trabajo o comer con cubiertos.

Lo propio de Heidegger es comprender la historia de Occidente como la historia del ser y el olvido del ser que termina finalmente en nuestra época, en la que se cumple la metafísica al mismo tiempo que su esencia se realiza o materializa en el mundo de la técnica: “Si la esencia del nihilismo reside en la historia que quiere que la verdad del ser falte por completo en la manifestación de lo ente como tal en

su totalidad, y de acuerdo con esto, no ocurra nada con el ser mismo y su verdad, entonces, en cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica es, en su esencia, nihilismo. Si la metafísica es el fundamento histórico de la historia universal occidental y europea, entonces dicha historia es nihilista en un sentido muy diferente” (Heidegger, 1995, 238).

La historia del ser no deja de ser otra fórmula para reiterar el proyecto ontológico, a la vista del resultado de *Ser y tiempo* y su reinterpretación de la verdad. Aparecen ahora dos tareas solidarias: pensar la verdad del ser (es decir, el ser como verdad) y, en solidaridad, desmontar la metafísica. Con la primera –el otro comienzo–, tendría que ver esa reinterpretación del *Ser-ahí*, tal que lugar y finitud, comprensible ya como el mismo ser y no a partir de un ente. En relación con la segunda –el primer comienzo–, en la obra de 1927 ya hay un precedente bajo aquella “destrucción de la historia de la ontología”, que finalmente no fue escrita. Según la “historia del ser”, Heidegger entiende ahora la cuestión de un modo más específico: es el propio planteamiento de la ontología el que genera la historia tal y como se sobreentiende, es decir, es decir línea o sucesión ininterrumpida. La reinterpretación del símil de la caverna proporciona alguna pista: el traslado hacia fuera de la caverna, para obtener una verdad, es propiamente la metafísica y, a la vez, el comienzo de la historia. Bajo esta identificación, por metafísica hay que entender, por una parte, el establecimiento de una dualidad (idea/cosa, substancia/accidente, sujeto/objeto, espíritu/naturaleza) y, por otra, la reducción histórica de esa misma dualidad a una identidad.

No hay duda de que son los diferentes conceptos del ser los que mejor explicarán el tránsito de una noción fuerte a una tesis débil frente al objetivismo/realismo metafísico. Al ser se le considera fundamento de la verdad en la tradición filosófica clásica, y tal que luz mientras es aquello que permite ver el fundamento. En el amplio contexto cultural del mundo griego aparece tanto el concepto original del ser como la deformación del mismo, hecho que es interpretado por Heidegger como causa de la decadencia de Occidente. Tales situaciones están estrechamente vinculadas a los conceptos de *Physis*, *Logos* y *Aletheia*.

La *Physis* es la fuerza originaria, aquello que prevalece, sobre todo, y cuyo descubrimiento corre a cargo de la *Aletheia*: el desocultamiento de la verdad. Heidegger sostiene este nexo entre *Physis* y *Aletheia* afirmando que al ser le corresponde el desocultar, no como añadido, sino tal que algo propio, mientras que al ente le pertenece el presentarse (1980, 139-140).

Heidegger ratifica la determinación que, desde el contexto griego, ubica al ente como aquello que aparece en el acto de desocultarse. El *Logos* alude a la totalidad del ente, una totalidad que no debería reducirse a un aspecto en concreto, tal y como ocurre finalmente en la historia de Occidente; Nietzsche y Heidegger están de acuerdo en la crítica a la filosofía platónica tal que impulsora del olvido por la pregunta del ser, que lo reduce a presencia entitativa, hecho que Sáez Rueda expone de la siguiente manera: “Ya en Platón se inicia una interpretación distorsionada que rige la historia entera de Occidente” (2009, 43). Por su

parte, Pedro Cerezo describe esto mismo como renuncia por parte de la lógica y la abstracción al mundo sensible, en pro de la trascendencia (Cerezo Galán, 2007, 216). Esta interpretación sostiene a la *Physis* tal que realidad devaluada en el contexto platónico, contraponiéndola con el concepto de ser eterno e inmutable de influencia parmenídea, dotado de una presencia constante. La *Aletheia* es sustituida por la verdad como adecuación y el *Logos* muda, de evocar a la totalidad del ente a encargarse de su mera enunciación; *Physis* y *Logos* ven así contundentemente alterada su relación.

La división platónica muestra la idea como el *ontos on*, lo que realmente es, frente a las cosas particulares, que no son verdaderamente, sino que solo constituyen la existencia material. El ser, desde Parménides, está dotado de la consistencia de la presencia, de la fijeza y estabilidad de la misma. El ser, de la misma manera, constituye lo anterior, aunque no en el orden de aprehenderlo por parte del sujeto cognoscente, el cual percibe primero lo sensible. Las ideas, influenciadas por la noción del ser parmenídeo, desde la eternidad y la resistencia al cambio propio del devenir, tienen una existencia permanente, contraria a las cosas particulares, por lo cual solamente las primeras son objeto de la ciencia.

Tanto para Heidegger como para Nietzsche la caracterización propia de la división platónica que se ha descrito supone una nihilización de la *Physis*: las realidades naturales y/o inmanentes sufren un proceso de nihilización y devaluación, sustentado en la superioridad jerárquica del *Logos*, por encima de la percepción. Nietzsche, por su parte, culpa a Sócrates y a la moral cristiana del exceso del papel de la razón en la historia de Occidente, degradando con ello al instinto, que es en realidad la condición de posibilidad de la felicidad (1968, 24-25). Heidegger también recrimina a la filosofía griega estancarse en la presencia del ente, iniciando de esta manera el proceso decadente que nos afecta:

“

La filosofía griega, sin embargo, no ha retomado a este fundamento del ser, a lo que dicho fundamento atesora. Se atuvo al primer plano de lo que está presente (*Anwesenheit*) en sí mismo (...). El originario y emergente erigirse del poderío de lo que impera (...), entendido su gran sentido, como el aparecer, como la epifanía de un mundo, se convierte en visibilidad mostrable (...). Es natural que el ente siga siendo. Su mezcla se da con más ruido y con más amplitud que nunca; pero el ser se ha retirado de él (...). Entonces se había iniciado la decadencia (...) (1980, 99-100).

Heidegger manifiesta que estas son las razones primordiales del “olvido del ser”: la metafísica platónica desvía la mirada hacia la forma, hacia lo entitativo, a pesar de que el ser no es el ente, sino aquello que hace patentes a los entes. Hay una identificación del ser con el ente, reduciéndolo a lo meramente presente y representable, tal y como nos dice Heidegger: “El rasgo fundamental del pensar es representar. En el representar se despliega el percibir. El representar es re-presentación (poner delante) (...)” (1994, 124-125).

Vattimo manifiesta que dicha situación sufre un agravamiento con la definición aristotélica de la verdad que termina dando al ser el carácter de presencia definitiva, y, por tanto, de fundación: “(...) la concepción

aristotélica del ser termina por presentar un paso hacia la identificación cada vez más completa del ser con lo que está efectivamente presente” (1986, 82-83). Se excluye, por tanto, la pregunta metafísica por el ser y se constituye la esencia nihilista de la metafísica occidental. Históricamente el ser del ente es convertido en objeto y más tarde en valor, siendo la filosofía moderna la que lleva a cabo esa conversión, hecho que pondrá de relieve la relación del hombre con el mundo en términos de *Repraesentatio*: todo lo existente es susceptible de ser dominado, lo que entraña la conversión del mundo en imagen y en la que el hombre se prelude como *sub-jectum* o fundamento de todos los demás entes. Vattimo da cuenta, traduciendo a Heidegger, de cómo la racionalidad humana, esto es, el YO, es el criterio de toda presencia; es en la subjetividad donde se instituye la objetividad o el construir el sentido del ente (1986, 84).

Vattimo expone que la objetividad en el sujeto moderno conlleva una reducción del mundo al sujeto, y una reducción del ser a certeza con el cartesianismo: “la reducción del ser a certeza es, a la postre, la reducción del ser a la voluntad del sujeto” (1986, 85). Esta situación se completa con el Principio de Razón Suficiente de Leibniz, el cual pretende dar la razón del ente en su totalidad. La verdad es algo al servicio del hombre, sujeta a sus necesidades de certidumbre, racionalidad y fundamentación.

La degradación ontológica consiste en el olvido de la pregunta por el ser, y en la omisión de las posibilidades de la *Aletheia*, que procede de un mundo científico-técnico dominado por la voluntad de poder y por el impulso de subrayar aquello que nos rodea. No en vano, el pensador de Turín caracteriza estos hechos tal que el contenido de “la historia del ser como voluntad”. La esencia de la época moderna, así como el cumplimiento de la metafísica, no pueden ser cristalizados en otra cosa que la técnica. Sáez percibe que la cuestión de la técnica es que “lleva al extremo la voluntad de poder del hombre, más que ese querer imponerse en todo, el hombre mismo (...) se ve amenazado y cosificado por su delirio técnico y, a resultas de todo ello, cada vez más desarraigado y desprotegido” (2009, 146). En términos parecidos, esta forma de dominio criticado por Adorno y Horkheimer, termina con el sometimiento de lo existente mediante la objetividad y la uniformización. La crítica heideggeriana permite que otra de las consecuencias de la técnica y la instrumentalización sea el “ser público”, que consiste en que “el individuo está dominado por las opiniones corrientes (...)” (Vattimo, 1986, 86), renunciando a la responsabilidad y conociendo la cosa simplemente por su funcionalidad. Vattimo destaca esta desmesurada dimensión pragmática recurriendo a Heidegger, el cual califica a la metafísica como aquello que propende al olvido del ser, tratando solamente al ente tal que sostén, traducido en términos de presencia y utilidad: “Toda fundación metafísica se limita a buscar un ente sobre el cual fundar los demás entes, sin darse cuenta de que aún en el caso de este ente primero o último se replantea el problema del ser” (1986, 76). La metafísica evidencia como una obviedad el concepto del ser, produciéndose en consecuencia el olvido del mismo y beneficiando el tratamiento exclusivo del ente, lo que significa que tanto la naturaleza de nuestro existir como nuestro destino es llegar a esta situación denunciada en el contexto heideggeriano. Este destino metafísico llega a su final, tal como Heidegger lo especifica: “en el pensamiento de Nietzsche” (1986, 80). El filósofo italiano, por su parte, muestra con claridad la caracterización que sitúa a Occidente tal que “Tierra del ocaso” (1986, 81) y que instaura una sinonimia entre metafísica y olvido del ser: “(...)

metafísica es todo el pensamiento occidental que no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia del *Dasein* al colocar al ser en el mismo plano que el ente” (1986, 61). El pensamiento, en la trama de la dominación y organización técnicas, queda reducido, en palabras del pensador turinés, a “ex cogitación técnica, instrumento él mismo para solucionar problemas “internos” de la totalidad instrumental del ente inherente a su organización cada vez más “racional”” (1986, 89).

Hasta aquí hemos expuesto cómo la crítica heideggeriana a la metafísica, a la que, por supuesto Vattimo se suma, nos coloca en una coyuntura de cambio en la que ya no es aceptable asumir el pasado sin más. Con la finalidad de realizar este cambio, van a ser precisas tres modificaciones, con el fin de poner una distancia con el pensar presentificante: reemplazar al sujeto auto transparente tradicional por un sujeto des-potenciado, finito e histórico (el *Dasein*), sustituir la noción de verdad como adecuación por un concepto de verdad más englobante e interpretativo (lo que equivaldría a adoptar a la hermenéutica tal que disciplina central) y relevar al ser estable y eterno por un ser comprendido tal que eventualidad.

Los resultados de todos estos cambios serán pormenorizados más adelante. Por ahora, baste señalar que estamos tratando con un concepto de ser caduco, mortal y finito, contra un ser eterno e inmutable de la metafísica tradicional. Tal como veremos cuando se exponga a fondo la “interpretación interesada de Heidegger”, el ser es interpretado tal que suceder o acaecer, el cual tolera la presencia de los rasgos metafísicos del ser tradicional pervirtiéndolos y degradándolos, extirpándoles su eterno fundamento. En la elaboración del pensamiento débil no solo está el debilitamiento de la noción de ser, sino que, al mismo tiempo, está el debilitamiento axiológico, esto es, la desaparición de proyectos y valores totales, que hoy en día pueden reducirse a la recreación del patrimonio filosófico pasado. Esta recreación presenta al sumergirse en el patrimonio una suerte de placer arqueológico, residente en una dimensión más constructiva y productiva, por cuanto no es totalizadora. Esta constructividad no se debería tomar a la ligera como función principal de la filosofía, según Vattimo, ya que no podemos hablar del saber filosófico tal que un bien de consumo del que se puede esperar una productividad concreta, ni tan siquiera en política, respecto de la cual la filosofía no puede desempeñar una fundamentación consistente (2004, 110-111).

Por otro lado, la debilidad del ser se relaciona con el oscurecimiento de la verdad, en que el carácter de transmisión del ser condiciona el volver a recrearse en aquello que se ha transmitido y pensado, esto es, en el pasado monumental del pensamiento. La distinción de lo verdadero, en Heidegger, nos remite a la diferencia de adecuación entre pensamiento y realidad o adecuación de pensamiento y libertad, comprendiéndola como “apertura de aquellos horizontes en los que cualquier adecuación se torna posible” (Rovatti, 1988, 36). La libertad se entiende como el deponer a la pretensión realista de la adecuación o la conformidad, dando lugar a un margen amplio, plural y moldeable, conforme con la presencia de la multiplicidad de modelos culturales propios del contexto democrático occidental.

Hay una objeción a los conceptos rectores de la metafísica dentro del contexto de la sociedad científico-técnica, ya que estos no son necesarios porque no se requiere recurrir a un sentido unitario y total de la

historia y del ser. Esto nos lleva a aludir a la problemática heideggeriana, donde no se puede tener como obvia la noción de ente, ya que su pretendida obviedad es el resultado de aperturas histórico-culturales que presuponen la evidencia objetiva del ente, configurando una noción de ser cuyas consecuencias son descritas y denunciadas por Heidegger. La herencia del pensador alemán nos ha legado un rotundo cuestionamiento de la estabilidad, consistencia y eternidad del ser como consecuencia del olvido del mismo, resultado de la intencionalidad de adecuarlo al modelo de los entes. Consecuentemente nos aboca a la necesidad de reflexionar sobre la diferencia ontológica, esto es, la distinción entre ser y los entes, cuyo alcance ha repercutido en el carácter de evento del ser, frente a la afirmación de que el ser “es”, ya que los que “son”, en realidad, son los entes. El ser en cuanto evento constituye un “acaecer” dentro de una historia y cultura determinada, un transformarse en horizonte a través del cual poder acceder a los entes. El “verdadero ser” no “es”, sino que se “transmite”, y su acaecer posee características lingüísticas en contraposición a las peculiaridades fuertes de la tradición metafísica occidental. El ser heideggeriano/debolista es distinto en relación a la noción de ser metafísico. Vattimo apunta dos de las características de la filosofía que se enmarcan en este contexto conceptual heideggeriano: “(...) considerar la esencia como acontecimiento y que tal acontecimiento sea un acaecer del ser” (1993, 41). Esta renuncia a encontrar un ser verdadero metafísico implica una apuesta por un encuentro con el ser como huella del pasado (Rovatti, 1988, 15).

El pensamiento de la diferencia, manifiesta Vattimo, porta hasta el extremo las consecuencias de la disolución de la metafísica, teniendo siempre presente que no se accede a apropiarse de la realidad en tanto no se libere al ser de su carácter de ousia, refiriéndonos con ello a la estabilidad e inmutabilidad. La labor del pensamiento postmetafísico insiste en el debilitamiento y distorsión de las características de los conceptos tradicionales de la metafísica, para luego ponerlos nuevamente en funcionamiento como algo propio. Por ejemplo, el debilitamiento de la noción de ser expone de manera visible su consistencia temporal, renovando a la ontología desde una nueva concepción de sujeto, basado en el “ser-ahí” de Heidegger.

El exceder heideggeriano de la metafísica podría parecer una superación dialéctica, pero es más propio hablar propiamente de distorsión, refiriéndonos con ello al concepto de *Verwindung* (distorsión). El pensador turinés relaciona esto con el anuncio de la muerte de Dios formulado por Nietzsche, que, lejos de ser la posibilidad firme y fundamentada de la inexistencia de Dios, estriba más bien en la aniquilación de la estabilidad del ser como estructura inmutable, y, por tanto, en la incapacidad, por cuanto carecemos de fundamentos fuertes, para afirmar si Dios existe o no existe (1988, 32).

El ser ya no es por más tiempo fundamento, y su acceso no viene dado por la presencia, sino por el recuerdo (al que se alude de forma indirecta con el concepto de *Pietas*), por cuanto este es proyección y transmisión.

El ser de Heidegger no es reducible a la historia como sucede con el de Hegel. En la época de la tecnificación, como final de la historia del ser, no se tiene ningún desvelamiento total del ser completamente desplegado y realizado. Al contrario, lo que acaece es una especie de muerte de la

historia, que es la manera como Heidegger lo recoge en su tematización e interpretación del nihilismo de Nietzsche. Es decir:” esta época del ser que es la nuestra, esta época de la metafísica consumada es la última porque todo el desarrollo posible de los cambios de la verdad ya ha tenido lugar, y es imposible, por tanto, que aparezcan principios nuevos” (Sánchez Meca, 2004, 165).

4. Dasein: finitud y certeza

A partir del horizonte heideggeriano, Vattimo recurre a la denuncia del fundamento, que en la trama tradicional se ha concretado como el sostén, esencia o sustancia de las cosas. Heidegger define el ser en oposición al esencialismo metafísico aportando una definición del *Dasein* y de la existencia tal que “poder ser” (1986, 25). A propósito de la existencia heideggeriana, el pensador italiano manifiesta:



La “esencia” del hombre es la “existencia” (...). En efecto, si decimos que el hombre está definido por su poder ser, es decir, por el hecho de que está referido al propio ser como a la propia posibilidad ¿qué sentido tiene hablar en este caso de esencia y naturaleza? (1986, 26).

70

En este aspecto, el pensador turinés conecta singularmente bien con el existencialismo de Sartre, en tanto este último nos manifiesta que la existencia precede a la esencia: “(...) el hombre comienza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y (...) se define” (Sartre, 2009, 31). Para el pensador francés: “el hombre está condenado a ser libre” (2009, 14). Teniendo en cuenta que no pueden existir Dios y la libertad humana: “es incompatible pensar que al mismo tiempo puedan cohabitar dentro de la misma atmosfera Dios y el hombre libre. Uno de los polos debe ser eliminado, pues, si Dios existe mi libertad queda coartada. Es necesario que él desaparezca de mi horizonte para que pueda ser libre” (Valverde, 2005, 65).

En este sentido, Vattimo se distancia del ateísmo de Sartre, ya que el pensamiento débil alude a un mundo en el que no hay más fundamento ni esencias metafísicas, un mundo que se ha vuelto ingrátido. El pensamiento débil no denota ni una pérdida de realidad ni una mengua del ser. El pensador italiano no concibe la desaparición de Dios, sino más bien un Dios rebajado, secularizado; plantea que la *kénosis* de Dios en Jesucristo, lejos de ser un hecho negativo para hablar de Dios es la única forma significativa para disertar del mismo en un mundo postmoderno (Vattimo, 2003).

La analítica existencial de *Ser y tiempo* destruye la metafísica cartesiana. El ser humano ya no se entiende en términos de “sujeto”, “yo”, “conciencia”, sino como un ente que se caracteriza ontológicamente por una peculiar comprensión de su ser y del ser en general. Heidegger denomina a esta precomprensión del estado abierto del ser, terminológicamente, el “ahí” (*Da*). Por ello, el ser humano recibe el nombre de “ser ahí”, de “*Dasein*”, porque en su existencia fáctica y concreta (*Da*) se manifiesta el ser (*sein*). En pocas palabras, existir significa comprender, es decir, yo soy el que comprende; mis actos y mis prácticas tienen lugar en un espacio de significado público que da sentido a mis acciones.

La existencia no debe entenderse ni como acontecimiento ni como cuerpo encapsulado, sino, más bien, tal que un *existere*, un estar fuera de sí, un ser más allá de sí mismo en un mundo ya abierto en cada caso. En contra de la interpretación existencialista de Sartre, Heidegger insiste en que el *Dasein* no debe interpretarse como un sujeto concreto que es *être-la*. El *Dasein* es “ahí”, es decir, existe en el horizonte significativo del ser antes que cualquier acto reflexivo y decisión práctica del sujeto. El *Dasein* forma parte de un espacio de inteligibilidad en el que las cosas se hacen presentes y resultan a su vez significativas. En otras palabras, los seres humanos ya siempre se interpretan a sí mismos desde un horizonte de funciones, prácticas, instituciones y prejuicios socio-históricos que determinan su situación hermenéutica.

Vattimo intentará distorsionar a Heidegger, acercándose así a Sartre, a propósito de la crítica anti-humanista, objetando que el autor alemán solo criticaba al subjetivismo individualista y afirmando que es factible una suerte de “humanismo postmoderno” derivado de una perspectiva heideggeriana.

La Carta sobre el *humanismo* es, como dijera Vattimo: “el escrito que inaugura la conciencia contemporánea de la crisis del humanismo”. Heidegger ve una dependencia entre el concepto humanismo (Molinero, 1990, 155) y el tradicional andamiaje occidental de la metafísica. El problema que se plantea en la propuesta de Vattimo es quién y cómo se llevará a cabo la unión entre teoría y praxis, una vez consumada la crisis de la modernidad. No obstante, Vattimo no renuncia a la idea de sujeto, de construir un nuevo sujeto, después de haber sometido a una cura de adelgazamiento al que nos legaron desde la modernidad. Este sujeto “des-potenciado” es una de las consecuencias primeras que saca de su lectura de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger. Para el pensador italiano, tras su paso por la filosofía heideggeriana, es lícito hablar de hermenéutica y no de metafísica, en cuanto lo que el hombre es, así como su obra, no está predeterminado, sino prestos a elaboración o interpretación (1986, 26).

71

El estudio existencial en Heidegger define “la existencia del hombre como existencia, esto es, como poder ser” (Vattimo, 1986, 27), confiriéndole el estatus de ser, un carácter del mismo *Dasein*, es decir, un existencial. El hombre, acreditado como ser en el mundo y proporcionándole una definición de aquello que sea el mundo, está asentado en el mundo refiriéndose a sus posibilidades y proyectando. Estas reflexiones, propias de la filosofía heideggeriana, conducen a Vattimo a dar cuenta de la crítica de Heidegger hacia la filosofía de la presencia, la cual concibe la presencia como concepto derivado, no originario (1986, 29). En consonancia con la crítica a la filosofía de la presencia, también existe un cuestionamiento de la objetividad y del desinterés, hecho imprescindible para conformar el caldo de cultivo en el que con posterioridad se desplegará el pensamiento débil (1986, 29).

Ser, en este ámbito filosófico, no es estar presente tal y como lo definía la modernidad, sino “pertenecer a esa totalidad instrumental que es el mundo” (Vattimo, 1986, 30). Entendemos por instrumento aquella cosa que se nos presenta y con la cual proyectamos; y que de forma propia tiene una referencia que remite a otro que no es la cosa misma, lo que lo hace comparable al signo, en el que la utilidad coincide con su capacidad de referencia “(...) el signo no tiene otro uso que el de referirse a algo” (1986, 31).

Vattimo percibe que habilitamos el mundo mediante signos, ya que estos ponen de relieve la esencia de lo intramundano: “Pero en el signo ese constitutivo estar en relación se presenta en primer plano, se muestra en la identidad de utilizabilidad y capacidad de referencia” (1986, 31). Ser en el mundo es participar “del descubrimiento de la instrumentabilidad constitutiva de las cosas y del descubrimiento del signo (...)” (1986, 32). Instaurando un nexo entre mundanidad y significatividad.

De esta manera se concreta la noción de *Dasein* como ser en el mundo, conformado de existenciarios (entre los que figura el Mundo mismo) que son sus estructuras, a las que hay que examinar para analizar convenientemente el Mundo. La definición de Mundo, que es una de las condiciones para el análisis existencial, se caracteriza como “totalidad de instrumentos”, así como “totalidad de significados” (1986, 32). La posición del *Dasein* ante el mundo es como comprensión antes que como afectividad” (1986, 32), tanto con las ideas propias del horizonte de sentido como con los prejuicios (1986, 33). Esto es relevante a fin de apartar del *Dasein* las implicaciones del sujeto puro que posee previamente un conocimiento especular y completo del mundo (o en su defecto, una intuición evocadora de lo que el mundo es), por eso la crítica al sujeto de la filosofía moderna, en unión con la crítica a la filosofía de la presencia, serán los elementos constituyentes para la conformación del pensamiento débil.

72

Estamos insertos en una precomprensión de la que es difícil evadirse (1986, 34). No obstante, Vattimo sigue reiterando su crítica al sujeto puro afirmando: “El *Dasein* no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados (...)” (1986, 38).

Mientras el *Dasein* siga sumido en una “situación afectiva”, no es factible conferirle la pretendida pureza tan añorada en el horizonte moderno (Süztz, 2007, 112). Al mismo tiempo Vattimo nos dice: “la afectividad es más bien ella misma una especie de precomprensión, aún más originaria que la comprensión misma” (1986, 37). También se reitera respecto de la supuesta objetividad del sujeto puro: “(...) el ser como objetividad es negado precisamente porque es correlativo a un yo concebido como puro ojo, como espectador de la verdad entendida como dada en la presencia” (1986, 40). Estas características sacadas de la crítica heideggeriana son las que acotan la constitución propia del pensamiento débil que, delante del desafío que representa la insostenibilidad del objetivismo entendido en términos tradicionales, se posiciona en la necesaria disposición de descubrir una relación diferente con la verdad. Por tanto, se inclina por “reivindicar la finitud del *Dasein* contra concepciones que miran al hombre como un puro ojo vuelto al mundo” (1986, 40).

Tras constatar la finitud del *Dasein*, Vattimo examina la diferencia entre la existencia auténtica e inauténtica. Una inicial caracterización de la inautenticidad propia del Se es manifestada por el autor en alusión al estado de-yecto del *Dasein*, que tiene siempre un peculiar modo de relacionarse con el mundo:

“

Si nos preguntamos qué significa en concreto el hecho de que el *Dasein* tenga ya siempre una cierta precomprensión del mundo, hasta emotivamente definida, la primera respuesta que encontramos es la de que, de hecho, el *Dasein* encuentra el mundo siempre a la luz de ciertas ideas que ha respirado en el ambiente social en el que se encuentra viviendo (...). Precisamente porque en la manipulación de las cosas el *Dasein* está siempre junto con otros, tiene la tendencia a comprender el mundo según la opinión común, a pensar lo que se *piensa*, a proyectarse sobre la base del anónimo se dé la mentalidad pública (1986, 41).

Debido a esta situación, el *Dasein* se encuentra, en primer lugar, en “una participación irreflexiva y acrítica en un cierto mundo histórico-social, en sus prejuicios, en sus propensiones y repudios, en el mundo “común” de ver y juzgar las cosas” (1986, 41). ¿En qué consiste este mundo del se? Vattimo afirma que en él “dominan la charla sin fundamento, la curiosidad y el equívoco” (1986, 42). En estas circunstancias el *Dasein* da la impresión de comprender y aceptar todo, no en pro de una verificación crítica de lo que conoce, sino por el mero hecho de ser común, es decir, compartimos opiniones comunes no por preferencia o demostración de las mismas, sino, simplemente, porque son comunes. Es bajo esta circunstancia que se realiza la comprensión, aunque existe la probabilidad de que el *Dasein* pueda salir de esta situación. Por lo que, el *Dasein* en estado de-yecto en el mundo del se es aquello que Heidegger entiende por existencia inauténtica. Mas, ¿es este el destino del ser-ahí? Como se ha manifestado existe la posibilidad de salir de esta existencia inauténtica.

73

Expuesta esta posibilidad, nos sale al paso cómo tendríamos que singularizar el *Dasein* que pertenece a la autenticidad; el filósofo turinés afirma que: “auténtico es el *Dasein* que se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya” (1986, 43). Por lo que, la autenticidad será sentida como un estado de directa relación del *Dasein* con la cosa, no entendida en términos de presencia o evidencia tradicional:

“

Hay pues una precomprensión que no se limita a expresar que la situación histórico-social pertenece al mundo del se; trátase de una precomprensión que surge de alguna manera de la cosa misma: no evidentemente en el sentido de que la cosa se dé de algún modo como simple presencia, sino en el sentido de que la precomprensión que realmente abre al mundo es nuestra relación concreta con la cosa (1986, 44).

Si hemos definido al Ser tal como perteneciendo al Mundo, comprendido como totalidad instrumental, ahora conocemos que los instrumentos escogidos para el proyecto del se no han sido elegidos críticamente, de acuerdo a una decisión individual, sino al contrario, dejándose dirigir por la opinión común. Entonces ocurre que en el se “las cosas desligadas de un verdadero proyecto no se presentan en su verdadera naturaleza de posibilidades, sino que se presentan solo como “objeto”” (1986, 44). Esto alude al cumplimiento de la proyectualidad antes mencionada. La existencia inauténtica es la que reincide en las posibilidades inauténticas, que se sitúan en el ámbito del se,

es decir, en un estado interpretativo donde las cosas se presentan como objetos y no como unidas a proyectos. En la parte opuesta, la existencia auténtica radica en una apropiación fundamental: si el estado de-yecto nos envía al mundo repetitivo del *se* empujando al *Dasein* a una condición de-yecto o caída, este último posee originariamente la posibilidad de abrirse verdaderamente a las cosas (Zabala, 2010, 101). Si extrapolamos estas reflexiones sobre la autenticidad e inautenticidad a la crítica heideggeriana de la metafísica, se pueden destacar las palabras de Vattimo que ligan a esta última con la inautenticidad:

“

(...) metafísica es no solo el pensamiento racional de la fundación, sino también la existencia inauténtica en la cual el hombre concibe las cosas y se concibe a sí mismo solo en términos de instrumentalidad y en la cual está sometido a la dictadura de la “publicidad” y, podríamos decir, de la cultura de masas (1986, 125).

Por supuesto, el concepto del *Dasein* es la piedra angular en el desarrollo del pensamiento débil, ahora bien, tal noción no es interpretada nunca tal que fundamento en el sentido de principio metafísico estricto. *Dasein* no es fundamento ni fundado (1986, 66). Esta reflexión le será crucial a Vattimo para calificar a Heidegger de nihilista, hecho que se discutirá más adelante confrontándolo con otros pensadores. Lo que es verídico para el autor es que el *Dasein* no es algo fundado, ni fundamento en sentido metafísico, ni menos aún presencia: “El *Dasein* no es simple presencia porque es proyecto lanzado” (1986, 46-47). Es la propia muerte la que configura al *Dasein* de manera más auténtica, haciéndole ver que “ninguna de las posibilidades concretas es definitiva” (1986, 50). La temporalidad incluida en la disposición proyectual humana es la que diferencia a esta filosofía heideggeriana-debolista de las anteriores formas determinadas de la modernidad, las cuales se basan más en la estabilidad de lo inmutable que en la determinación finita y perecedera que revaloriza el horizonte histórico en el que se está inmerso.

Al ser la existencia del ser-ahí proyectualidad, y semejante proyecto halla su finitud en la perspectiva de la muerte, las posibilidades se presentan entonces como elementos carentes de necesidad teleológica, productos de una elección libre y responsable. Heidegger expone que en esta coyuntura de elección hay una diferencia entre la existencia auténtica y la inauténtica, y que esta distinción no posee ningún sentido moral (1986, 45). Por descontado, no hay un significado moral que nos decante por la autenticidad, si se afirma que la metafísica seguirá adelante en tanto se encuentre una existencia inauténtica en el hombre y siga el olvido del ser (1986, 126). Es la antelación de la muerte la causante de poder vincular al *Dasein* con la existencia, así como con las posibilidades auténticas (1986, 54).

No es arduo sospechar por qué Heidegger sitúa la disposición inicial del *Dasein* en el ámbito del *Se*, que lo orienta hacia la repetición de lo dicho; pero esta situación inicial no es definitiva, sino que puede ser reemplazada por la conciencia de la finitud de posibilidades, así como por la determinación en la coyuntura de la decisión consecuencia de la anticipación de la muerte. Esta antelación de la muerte se comprende no como presencia, sino tal que posibilidad, en sintonía con los restantes existenciales (1986, 48).

¿Cómo tenemos, por tanto, que comprender la muerte en el *Dasein*? El pensador italiano la pinta como “la posibilidad de la imposibilidad de otra posibilidad” (1986, 48). Esta interpretación, que más bien parece un juego de palabras, para Vattimo remite a la gravedad e importancia de esta noción que encierra la posibilidad que afecta al ser mismo del *Dasein*; entretanto las restantes posibilidades quedan integradas en su proyecto. Por lo que, la muerte es definida como “la posibilidad más propia y, por tanto, la más auténtica (...)” (1986, 49). De la misma forma, la muerte encuadra las restantes posibilidades dentro del contexto de finitud: “La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del *Dasein*, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto de existencia” (1986, 50). Asimismo, la muerte nos hace salir de la diseminación de los intereses intramundanos en referencia a las posibilidades, lo que no conlleva “renunciar a las posibilidades efectivas” sino “tomarlas en su verdadera naturaleza de puras posibilidades” (1986, 52). Es la antelación de la muerte, junto con la “voz de la conciencia”, que aprueba “salir del anonimato del *se* para decidirse por lo propio” (1986, 53), lo que nos consiente abrazar la autenticidad y definir la temporalidad heideggeriana.

La temporalidad no se da en términos de presencia: “Si, como sostiene Heidegger, no podemos pensar ni el ente en general, ni, sobre todo, el *Dasein* según el modelo de simple presencia, tampoco el tiempo podrá concebirse con referencia a ese modelo” (1986, 54). Por lo que, la determinación que permite al *Dasein* ser auténtico, contestando a esa llamada de la conciencia que exhibe su culpabilidad y le incita a responder al pasado, es una determinación temporal, que lo señala como “constituido radicalmente por la temporalidad” (1986, 55). Esta manera de determinar al *Dasein* por la temporalidad responde a la crítica al privilegio metafísico del tiempo presente: “como se recordará, Heidegger habría partido de la posición de que la metafísica siempre concibió el ser según el modelo de la simple presencia, con lo cual la metafísica mostraba que privilegiaba, sin fundarlo explícitamente, una dimensión del tiempo: el presente” (1986, 56). Ante esto, la ontología fundamental se presenta como “reflexión filosófica que pone en tela de juicio dichos fundamentos no discutidos por la metafísica” (1986, 56).

¿Qué se debe esperar de los logros del *Dasein* asociado a la temporalidad?, ¿Cuál es la opción a la metafísica que Heidegger aporta y de la que Vattimo puede nutrirse? El pensador italiano manifiesta, con terminología heideggeriana, que el fin de la metafísica solo es conocido “cuando se revela su esencia” (1986, 80). Esta revelación nos proporciona el conocimiento de que “la esencia más profunda de la metafísica es precisamente el nihilismo” (1986, 81). La esencia nihilista que culmina con el fin de la metafísica, como ya se ha explicado, se traduce en la dominación técnica y en la reducción de la razón a la voluntad del sujeto (1986, 89).

Es evidente que existe una necesidad de pensar diferente a la mera presencia, más para que tal necesidad se cumpla no hay que considerar a la metafísica como un error, sino como “un modo de determinarse el ser mismo, lo cual ocurre ciertamente en la actividad del hombre y de algún modo por obra suya” (1986, 97). La necesidad de reemplazar el pensar metafísico apela a la “destrucción”, siempre matizada, de la

metafísica de la presencia y la recuperación de la pregunta por el ser. Vattimo, partiendo de Heidegger, no contribuye a una superación de la metafísica más propia del contexto hegeliano, sino que apela a una *Verwindung* (distorsión) de la historia de Occidente, que posee la intención de colocar al pensamiento en otro lugar. Esta *Verwindung* (Süztel, 2007, 136) estriba en una distorsión rememorante del pasado metafísico al que no se puede renunciar aportando algo más verdadero, ni tampoco revivir en una melancólica tentativa de revitalizar paradigmas fuertes ya pasados.

La perspectiva de liberación ante el horizonte metafísico/técnico, si para ello nos atenemos a Heidegger, requiere dos condiciones: la disolución de la voluntad de dominio, que en lenguaje heideggeriano vendría a ser como “dejar-ser-al-ente”, y el “dejarse-ser”. Esto precisa pensar la diferencia óntico-ontológica perseverando en la separación conceptual, al mismo tiempo que la recíproca vinculación entre el descubrimiento y lo descubierto, entre el aparecer del ser y el ente relacionado e inserto en un mundo referencial de sentido abierto (Sáez, 2009, 148-149). Este es el terreno donde Vattimo más libremente interpreta a Heidegger, tal como veremos más adelante. La diferencia entre el “acontecer” y lo “acontecido”, en la cual debe haber una ligazón de co-pertenencia y reciprocidad, es esencial. Sáez Rueda lo define con claridad: “la diferencia misma es el acontecer” (2009, 149). Es necesario recalcar la especial atención que Vattimo pone en torno a la no fundacionalidad del *Dasein*, pues le vendrá como anillo al dedo para hablar de un Heidegger nihilista (sin precisar la diferencia entre nihilismo propio e impropio).

La finitud y la proyectualidad impulsan un pensar totalmente distinto al presentificante, que en el caso de Vattimo se traduce en el pensamiento débil, separándose del pensamiento de la diferencia con la intención de una interpretación radical y exclusivamente finita del ser. Desde el debilismo se comprende al pensamiento de la diferencia tal que “una consecuencia interna de la tendencia “disolvente” del pensamiento dialéctico” (2009, 148), por lo que el pensamiento débil se servirá de la herencia heideggeriana para conformar una ontología de carácter hermenéutico, finito y fragmentario. De esta forma podemos hablar de una interpretación personal por parte de Vattimo respecto a Heidegger: no hay un aprovechamiento neutral con los contenidos de la filosofía heideggeriana, más bien al contrario, hay un uso intencionado y subjetivo de los mismos. Si el *Dasein* es finitud, desde la que se rehúsa su estatus como fundamento, y si la muerte de Dios conlleva el objetar aquello que ha sido tradicionalmente fundamento ontológico, es razonable, entonces, una continuidad entre Nietzsche y Heidegger tal y como propone Vattimo. Estos aspectos, que se irán tratando en posteriores apartados, son planteados aquí para certificar el carácter personal y subjetivo que hace Vattimo de Heidegger. El aspecto de la validez radicará en la potencialidad de esta propuesta interpretativa para con el contexto filosófico actual. Para ello será conveniente analizar el “nihilismo heideggeriano” que Vattimo propugna, y compararlo con otras posibles interpretaciones sobre Heidegger o Gadamer.

5. *Lichtung*. Imposición. Recuerdo

La alegoría de la luz es propia de la metafísica occidental. ¿Qué pensamos mediante esta metáfora de la luz? La verdad, el ser, Dios. Entendemos por verdad aquella claridad que nos permite ver las cosas como son. El ser, en cuanto ente, fundamento de todas las cosas, es similar a la luz y esta imagen es concebida tal que ente supremo, que en este caso es Dios.

En el lenguaje y en el pensamiento de Heidegger, nos encontramos una palabra que, por un lado, alude a la metáfora de la luz, pero, por otro lado, pone en tela de juicio sus presupuestos tácitos y transforma sus rasgos esenciales (Amoroso, 1988, 194). En alemán *Lichtung* es sinónimo de *Waldblösse*, “claro del bosque”. La *Lichtung*, en cuanto lugar abierto a la luz, necesita una operación de esclarecimiento. Mas, si la tradición metafísica de la luz debe ser superada por la *Lichtung* de Heidegger, el hecho de que esta última no sea un ente capaz de salir a plena luz, no descarta que de alguna manera el pensamiento pueda valorarla, aunque, por supuesto, no como si se tratara de un ente. Hay una diferencia entre la perspectiva adoptada por Heidegger y la de la metafísica tradicional: “en el escenario de la *Lichtung*, es verdad, nunca aparece otra cosa que el ente; pero mientras la representación metafísica se detiene en ese momento, la rememoración heideggeriana, por el contrario, se dirige también a la *Lichtung*, aunque no como objeto inmediato a la vista, sino solo como horizonte” (Amoroso, 1988, 206).

Pues bien, el pensamiento débil ha de hacernos mirar de una nueva forma, y más armónica, todo el mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las “formas simbólicas”, y verlos tal como ámbitos de una posible experiencia del ser. De modo tal que no estemos animados por el espíritu de una “glorificación de los simulacros” (Deleuze) –ya que entonces acabaríamos por conferirles el mismo peso que tenía el onto- de la metafísica-, sino en movimiento hacia un pensamiento capaz de articularse (y, en consecuencia, de razonar) a media luz, de acuerdo con uno de los posibles sentidos de la *Lichtung* heideggeriana.

Con el fin de completar el concepto de ser ajeno a la dominación metafísica, es pertinente incluir la noción de *Lichtung* en el presente análisis, que posee, además, una significativa semejanza con la noción de epoché (suspensión) heideggeriana tal y como Vattimo la interpreta (1993, 26). El uso del concepto de *Lichtung* se explica por la nueva configuración del ser en Heidegger, no como elemento de reducciones teóricas (pues sería presa del error metafísico), sino tal que iluminación (Vattimo, 1986, 101).

En el horizonte filosófico tradicional, la luz ha sido tenida históricamente como imagen de Dios. Heidegger, por su parte, y haciendo frente a esto último, propone el concepto de *Lichtung*, como claro en el bosque, tal como emplazamiento abierto a la luz mediante un acto donde el clarificar permitirá la apertura, sin erradicar la oscuridad. El hombre no es el amo de la *Lichtung*, pero está vinculado a ella, está inserto en un habitar en la *Lichtung* del ser. El concepto de ser en Heidegger apunta a un “ser-ahí”, iluminado por su propio ser en tanto ente ontológico, abierto a su propio ser y al de los demás

entes, ya que está en juego su ser con el ser de los restantes entes. Es un concepto de ser como “ser-ahí”, que está unido al planteamiento preontológico de la pregunta por el ser, abierto a la temporalidad. La *Lichtung* es *Lichtung* del ser y *Lichtung* del “ser-ahí”: “(...) la *Lichtung* es más bien el lugar de la mutua pertenencia de ser y ser-ahí: la historicidad temporal del primero y la apertura estática del segundo no solo se corresponden, sino que son lo mismo” (Amoroso, 1988, 204).

En la proposición heideggeriana, aparece la imagen del hombre, cuya presencia estriba en ser-en-el-mundo, orientada a una relación de existencia con el ente. El vínculo humano respecto al ser está más allá del ente, mas no está fuera de él, sino a partir del mismo (Amoroso, 1988, 204). Por medio de la Nada se infiere el ser como algo distinto del ente, pero el ente se evidencia en la Nada, en la oscuridad de la *Lichtung*: “Al concebir la *Lichtung* como el escenario del ente, es necesario agregar que la originaria “negatividad” de su esencia –si bien es lo único que hace posible la manifestación del ente- excluye al mismo tiempo una iluminación total” (Amoroso, 1988, 205). La *Lichtung* se comprende, pues, como el lugar del ente que posee un fondo oscuro, extraño a iluminaciones, no estimado como un objeto al que se pueda entender de forma inmediata, pero sí al dirigirse desde este contexto de privación de autotransparencia u omnicompreensión; la *Lichtung* es condición para relegar las ilusiones propias de una concepción adecuacionista de la verdad. A la Nada se la percibe como una dimensión del ente que ejerce de velo para el ser. La *Lichtung* se manifiesta siempre en un ente, ya que solo el ente puede estar presente, aun cuando este ente no se presente de forma total, ocultando al ser en el momento de su presentación. El ser padece un retiro que forma a la vez una relación con el ser-ahí y una diferencia con el ente.

Esta *Lichtung* es una dimensión más originaria que la simple luz de la verdad, vinculada al desocultamiento como el escenario idóneo en donde la verdad es desvelada, mostrada y exhibida siempre en relación con el ocultamiento, ya que la privación siempre está vigente. En relación a esto último, Vattimo manifiesta:



Un testimonio del vínculo subyacente entre verdad y no verdad es justamente la misma palabra griega *a-letheia*, que está constituida por la a privativa indicando así que la manifestación de la verdad como revelación presupone un esconderse, un ocultarse originario del cual procede la verdad (1986, 73).

El pensador italiano reafirma esta relación de la verdad en tanto revelación del ocultamiento que le co-pertenece: “(...) la verdad misma implica en ella la no-verdad, como oscurecimiento ligado necesariamente a toda iluminación” (1986, 75). Es por esto por lo que es absolutamente olvidado, tal como observábamos con anterioridad en la tradición metafísica de Platón, en donde la verdad se comprende solo como “el ente visible al intelecto” (1986, 82). La *Lichtung* es pura dimensionalidad de la verdad, no una parcela o lugar dado, sino dispuesta a darse. Amoroso a tal fin nos dice: “El desvelamiento conceptualizado como *Lichtung*, es lo único que puede conceder (...) la posibilidad de la verdad” (1988, 219). La importancia de la oscuridad, de lo oculto, de la parte “no visible” de la verdad, se destaca en el pensamiento débil por la influencia heideggeriana de la *Lichtung*.

Amoroso muestra cómo Heidegger intenta matizar o complementar la metafísica de la presencia con rasgos tradicionales que piensan a la verdad o a Dios como la presentación plena, apuntando que olvida que el contemplar el presente conlleva un ocultamiento o retiro (1988, 215-216).

Según Amoroso, el pensador alemán atestigua y destaca el significativo papel del ocultamiento en contraposición a toda tradición filosófica: “Para Heidegger, más originaria que la luz de Dios es la *Lichtung*, como dimensión de lo sagrado que desvela-y-esconde” (1988, 216). La *Lichtung* tal que concepto supera los argumentos de la metafísica tradicional, resaltando la parte oscura del pensamiento que se desvela: “El pensamiento que rememora la *Lichtung* tal que *Aletheia*, no-ocultamiento, supera la metáfora de la verdad de la metafísica de la luz concibiéndola “más originariamente”, o sea, retrotrayéndola hasta su origen esencial no considerado” (1988, 219). La condición de posibilidad de la verdad es la *Lichtung*, más originaria que la verdad misma, por lo que es superior a ella, tal y como afirma el autor: “(...) el no ocultamiento, es “más” que la verdad, pues abre, en cuanto *Lichtung*, la única dimensión en la que algo como la verdad puede darse” (1988, 219). Una de las definiciones relevantes que debe tenerse en cuenta es la que proporciona Zabala al relacionarla con el “horizonte lingüístico”, en el que se está ubicado y desde el que podemos recibir el mensaje o transmisión que el ser nos envía (2010, 100).

De esta manera, la *Lichtung* queda determinada tal que lugar del desvelamiento de la verdad, cambiante e histórica, como hemos manifestado con anterioridad. Coincidiendo con la concepción de la *Lichtung*, se define “lo abierto”, noción significativa para articular estos conceptos heideggerianos, como aquello susceptible de ser implicado o afectado por el ente y la experiencia del mismo, teniendo relación de esta manera con las nociones de “estar abierto” y “ser manifiesto”, ambas consideradas como determinaciones esenciales del ser-ahí. Estas también apuntan a lo abierto de la *Lichtung*, donde la apertura del ser conlleva un dejar-ser-al-ente. Esto no indica una relación óptica, sino ontológica, ya que dejarse implicar por el ente y dejar-ser-al-ente no refiere a un solo ente, sino a la apertura que es propia del ser, en la que todo ente es promovido hacia la misma.

Expuestas las implicaciones conceptuales, a partir de la interpretación que Vattimo hace de Heidegger, y consideradas el sostén característico del pensamiento débil tal que posición crítica a la metafísica, pasamos a profundizar en el debolismo desde su papel como crítica distorsionadora e irónica del pasado metafísico. En principio, cabe preguntarse ¿qué entiende Vattimo por metafísica? Con anterioridad hemos mostrado una semejanza entre metafísica y olvido del ser, no obstante, es preciso establecer una clara definición de aquello que el pensador turinés critica para poder deducir si su esfuerzo distorsionador ha sido productivo. Por metafísica tradicional, el filósofo turinés entiende el pensamiento que hace de la causalidad, de la teleología, del pensamiento lineal y unitario y de la fundamentación fuerte, sus bastiones más significativos (Vattimo, 1991, 99-100). En este sentido Vattimo conecta por su afinidad crítica con buena parte de la nominada filosofía de la sospecha, así como con las condiciones de carácter detractor del orden ilustrado de Adorno y Horkheimer, los cuales, igualmente, han expresado su disconformidad con el proyecto de un mundo tecnológicamente administrado y controlado.

Esta metafísica se expresa, de hecho, en otros conceptos no menos citados e interpretados por Vattimo, tales como los de *Ereignis* (evento) y *Ge-stell* (com-posición), indispensables para entender y complementar la salida heideggeriana del pensar fundacional y presentificante. Vattimo, con frecuencia, recurre al ser tal que evento, no solo para criticar al ser absoluto metafísico, sino, también, para colocar a Heidegger en un mismo estatus que Nietzsche, es decir, el que los califica como pensadores nihilistas. El evento heideggeriano, según Vattimo, mantiene una estrecha relación con el concepto de *Ge-stell*. ¿En qué consisten ambos? *Ge-stell* engloba el significado del verbo *stellen*, que se refiere a situar, limpiar, poner algo con urgencia. Esto último, poner algo con urgencia, alude al mundo técnico actual, que corre a satisfacer el ansia de novedades que condiciona al ser humano y que a su vez se fundamenta en la representación y planificación, a fin de transformar lo existente en reservas para la utilidad humana: “El mundo técnico descrito en el *Ge-stell* es el mundo de la producción planificada, al cual sirve el conocer entendido como representar, y en el cual el hombre es continuamente interpelado en un proceso de ordenaciones que imponen un continuo perseguir las cosas para constituir reservas, fondos, en vista de un siempre posterior desarrollo del producir” (Vattimo, 2002, 247). Esta circunstancia es calificada por Heidegger tal que una provocación a la naturaleza, así como un estado donde “hombre y ser se remiten a una recíproca pro-vocación” (Vattimo, 2002, 247). Ahora bien, el hombre da la impresión de estar colocado de forma intencionada en el *Ge-stell*, con el fin de desafiar a esta naturaleza con la que tendrá que reconciliarse más tarde. Vattimo manifestará que el *Ge-stell* es una condición en Heidegger que tiene el objetivo de recuperar la pregunta por el ser (2002, 248). Al mismo tiempo, para Vattimo, es condición para la realización del *Schritt Zurück* (paso hacia atrás):

80

“

(...) ¿El *Ge-stell* como sacudida de la existencia no nos libera al fin de la relación con el pasado, de la necesidad de pensar siempre recordando? (...) La respuesta de Heidegger es que el *Ge-stell* nos pone en condiciones de dar un “paso hacia atrás” (*Schritt Zurück*), respecto a la lógica del fundamento, pero precisamente por eso esto nos permite ver su historia en su totalidad (2002, 256).

Esto se debe a que el *Ereignis* o evento posee una referencia del ser de los entes al hombre, a ese mismo hombre que provocaba a estos entes (2002, 247-248). El *Ge-stell* establece el evento o *Ereignis* del ser en el que se está incluido por destino, y supone una evolución que cambia la provocación en una transpropiación: “La recíproca provocación en que ser y hombre se remiten uno a otro en la im-posición que caracteriza al mundo técnico es el evento de la trans-propiación recíproca de hombre y ser” (2002, 248). Hay que ser llamados por el *Ge-stell*, hay que sentir la necesidad de someter a la naturaleza, de provocarla, despojándola de sus recursos, para que a la postre, conscientes de tal locura, se pueda dar cuenta de que este mismo *Ge-stell* hace aparecer al ser (Segura, 1996, 209) no a la manera de fundamento, sino tal que acontecer de la correlativa transpropiación de hombre y ser, en que este último es resaltado por su carácter transitivo y por su carencia de estatus final. El ser como evento o *Ereignis* no es estabilidad ni presencia (Zabala, 2010, 99), y fuera de este evento tampoco la hallamos. La eventualidad del ser acontece en el momento en que ya no es posible dilatar por más tiempo su determinación en tanto presencia: “El mundo del Ereignis es el mundo del fin de la metafísica: cuando el ser ya no se puede

concebir como simple presencia, solo cuando puede aparecer como evento” (Vattimo, 1986, 100). En consecuencia, pasamos de la provocación entre el ser del *Ge-stell*, que reduce la naturaleza a ser un mero suministro de reservas, a una recíproca transpropiación en el *Ereignis*, lance de vital importancia por cuanto es condición de posibilidad para el apropiado desarrollo del pensamiento débil: “El *Ereignis* del ser que centellea a través de la estructura del *Ge-stell* heideggeriana es cabalmente el anuncio de una época de “debilidad del ser” (Vattimo, 1987, 31). Vattimo señala al primero tal que prelude o el “primer relampagueo” del segundo: “El *Ge-stell* no es, sin embargo, todo el *Ereignis* sino solo su “preludio” (2002a, 251). Este relampagueo es de “carácter móvil, transitivo” (2002a, 252) y posibilita salir del dominio del *Ge-stell*, en tanto “en el *Ereignis* habla de la posibilidad de recuperarse del puro dominio de la imposición en un acontecer más originario” (2002a, 251). De la misma forma, el autor afirma que la *Verwindung* es solo posible “con la condición de que el hombre se abra al llamado del *Ge-stell*” (1987, 40), como conclusión de la metafísica y al mismo tiempo como filtro que limpia al hombre y al ser de sus impurezas metafísicas. Además, este filtro limpia igualmente aquello que distancia al hombre del objeto, es decir, “el carácter que los contrapone como sujeto y objeto” (1987, 41). Posicionarse en el *Ge-stell* conlleva “disponerse a vivir radicalmente la crisis del humanismo” (1987, 45).

Por descontado, la delimitación de estos conceptos en Vattimo no es siempre algo perseverante y claro, ya que desconcierta con las posturas interpretativas que escoge al considerar la eventualidad del *Ereignis*, definiendo eventualidad tal que sinónimo de ser; también define al *Ereignis* tal que transpropiación entre hombre y ser, afirmándolo con las siguientes palabras: “El *Ereignis* es único, es la trans-propiación recíproca de hombre y ser (...)” (2002a, 248). Así pues, o bien el *Ereignis* es ser tal que evento, como Vattimo afirma, o bien es transpropiación entre hombre y ser. Ser ambas cosas al mismo tiempo resulta cuando menos confuso, y la falta de precisión en las citas tampoco ayuda ni aporta aclaración conceptual, tal como afirma también Berciano (2008, 18-21).

81

Lo que es evidente, en el contexto filosófico de Vattimo, es encontrar la constante presencia de un ser, pretendidamente heideggeriano, acreditado a la manera de evento o acaecer (Zabala, 2010, 100). Se ofrece una interpretación nihilista por el lado de Vattimo, según Berciano, de la ontología heideggeriana que excede los textos de Heidegger y que, en múltiples ocasiones, es contraria al pensamiento de este (Berciano, 2008, 20). También Ortiz-Osés concuerda con esta idea al hablar de la interpretación “nietzscheana” y “cristiano-izquierdista” de Heidegger, por parte de Vattimo: “Y es que la posición vattimiana se basaría en una interpretación del ser heideggeriano a través de la voluntad nietzscheana, reinterpretada desde la izquierda cristiana como voluntad de contrapoder frente al poder del ente y su tinglado (*Ge-stell*)” (2007, 71).

El presunto nihilismo de Heidegger, que el pensador italiano le atribuye, se colige y se explica en tanto el ser ya no “es”, es decir, no constituye fundamento, ya que simplemente “acaece”. Mediante los conceptos de *Ge-stell* y *Ereignis*, se produce una pérdida de calificación de hombre y ser tal que sujeto y objeto de la metafísica tradicional. Si Vattimo cree que tenemos un ser imposibilitado para fundar y que ha sido

olvidado como fundamento, entonces es posible y razonable igualar el nihilismo de Nietzsche con el de Heidegger: “(...) es innegable que subsiste una conexión entre crisis del humanismo y muerte de Dios” (1987, 33). Si Nietzsche proclama la muerte de Dios y la desvalorización de todos los valores, Heidegger destruye el ser tradicional cuando este pasa a convertirse en valor, y ambos especifican la crisis del humanismo como la imposibilidad de reapropiación del hombre, de su ubicuidad central axiológica, y como la ausencia de apelación a un “fundamento trascendente” (1987, 33).

Es indudable que Heidegger ha sido crítico con los procesos de subjetivización de la conciencia; mas, lo que Vattimo agrega, consiste en poner el complemento de un final nihilista a esta crítica, coherente con la negación de un sujeto capaz de reflejar la consistencia de la existencia, desde una perspectiva realista. Aunque Berciano (2008, 21) estima que Heidegger se sitúa más allá del puro nihilismo, Vattimo reconvierte al pensador alemán, al creer en la necesidad de determinar su pensamiento postmetafísico como puro y exclusivamente nihilista. Por otro lado, Sáez observa que la interpretación heideggeriana de Vattimo se encamina a encuadrar a Heidegger dentro de la categoría de “pensador de la presencia”:

“

Al comprender el acontecer como historia del ser y la verdad, Heidegger habría mantenido –según Vattimo– restos del pensamiento de la presencia, pues habría invocado así rasgos permanentes del ser (tales como el continuo proceso de “ocultamiento-desocultamiento”), lo que cerraba el paso a un pensar radical del ser como tiempo, es decir, como “pasar”, “declinar”, “caducidad” (2009, 42).

82

Debido a estas razones, al dotar de cierta permanencia al ser, Vattimo medita que es conveniente nihilizar a Heidegger con el fin de salvar su pensamiento y considerar la temporalidad desde una forma más radical (1991, 42). En efecto, no cabe duda de que hay un amplio pero delgado margen de libertad interpretativa por parte de Vattimo, en relación a Heidegger, provocado por la falta de radicalidad que el pensador turinés le adjudica (2004, 35).

El desenlace por el que apuesta Vattimo apunta la falta de posibilidades a la hora de querer superar, en términos hegelianos, la metafísica. Esta permanecerá como peculiaridad constitutiva de la historia occidental, con lo que tenemos que asumirla, así como el destino técnico del hombre, y a partir de ella, escoltados por un “retornar” expedito de pretensiones de carácter absoluto. Es probable que la disparidad entre el contenido filosófico metafísico y el contenido filosófico postmetafísico no se asiente en lo que hay dentro de ambos, sino en la manera de manejarlos, cuya diferencia está en hacerlo de forma relativa e histórica, o de forma absoluta y esencialista. El singular planteamiento del pensador turinés, plagado de fuentes heideggerianas, estriba en no querer absolutizar su postura debilista como la respuesta más verdadera al pasado metafísico; en lugar de ello, escoge la distorsión del mismo. Pero, tal como veremos en apartados posteriores, esta intención se truncará, favoreciendo la paradójica situación de llegar al debilismo tal que respuesta, si bien no absoluta, sí, como mínimo, preferible a las demás, cosa que hace imposible tener al pensamiento débil tal que mero nihilismo anti-fundacional.

La posición de un “Heidegger debilista” considera el final de la metafísica, concerniendo a la *Verwindung* junto con el término *Andenken*. Teniendo en cuenta que la *Verwindung* nos recuerda el modo de pensar que piensa la verdad del ser tal que *Überlieferung* (tradicición) y como *Geschick* (destino), este pensar distorsionante obra recordando, o sea, recuperando el recuerdo del ser entendido como no-absoluto, por lo que se debe hacer un esfuerzo para evidenciarlo, para hacerlo presente, dada su ausencia de constitución fuerte. Es significativo precisar que Heidegger no contesta al olvido del ser ni a la absolutización de la objetividad, propios de la metafísica, contribuyendo con una visión más verdadera y adecuada de los mismos. Tal y como Vattimo nos recuerda: “El olvido del ser del que habla Heidegger, no remite en ningún sentido a una posible condición, inicial o final, de relación con el ser como presencia desplegada” (2002a, 173). Si el remedio a la crítica metafísica siguiera ese camino recaería en la metafísica.

Por otro lado, el término *Andenken* refiere a este recordar, a volver a la historia sin hacer presente, en absoluto, el pasado. La definición más clara y descriptiva de este concepto queda plasmada por Vattimo en las siguientes palabras: “(...) el *Andenken* es el pensamiento que deja ser lo posible, quitándole la máscara de necesidad que la metafísica le ha impuesto, y que le impone principalmente en la identificación final del ser como objetividad” (2002a, 187-188). Para acercarse al *Andenken* debemos tener claro que se habla desde la ausencia de fundamentos en el sentido tradicional, a los que permutaremos por la rememoración del pasado, evocándolo como algo que fue, no olvidándolo, pero tampoco reviviéndolo. El concepto de *Andenken* solo acaece cuando aceptamos el pasado, en cuanto la metafísica deja de ser el onto on y se convierte en monumento.

No cabe duda, la rememoración es el quid a fin de determinar el horizonte desde donde hallamos un sentido al ser y a los entes, mas la forma de comprender tal rememoración la debemos matizar y ajustar de acuerdo a las exigencias conceptuales iniciales de Heidegger. Por una parte, su relación con el pasado es “más bien del tipo del *Verabschieden*” (Vattimo, 2002a, 183), esto es, inclinación a la despedida del pasado frente a la presentificación y absolutización del mismo, que de otro modo se vincula al ser, “*Schickung*, tal como hacer-ser-presente” (Vattimo, 2002a, 185). El concepto *Verabschieden* incapacita re-absolutizar paradigmas racionales fuertes del pasado, ya que han quedado obsoletos: simplemente, no tienen cabida en el contexto de crítica heideggeriana. Esto es lo que determina al pensamiento como *Andenken*, en cuanto pensar no-fundacional que no queda reducido a la presentificación del pasado. La noción de *Schickung* propone la metafísica como una posibilidad histórica, y no como el ser mismo, lo que disminuye su magnitud, haciendo posible pensar salidas alternativas, al no ser un destino teleológicamente dispuesto.

Vattimo percibe que el pensar rememorante acarrea consecuencias, por un lado, en el plano cultural, derivadas de la ausencia de subordinación de las ciencias humanas a las ciencias de la naturaleza, en el reconocimiento de la lógica autónoma en la producción de significado que “no se deja reducir a la producción de los instrumentos de existencia, aunque no necesariamente se contraponen a ella de modo conflictivo” (2002a, 194), y, por otro lado, en el enfrentamiento entre la racionalidad

83

hermenéutica y la razón técnica. Esta racionalidad hermenéutica servirá, tal que modelo para la ausencia de tentaciones metafísicas (2002a, 197).

6. La filosofía secularizada

Las circunstancias contextuales de importancia que rodean a la época del pensamiento débil, según Vattimo, se refieren a la secularización de la filosofía (1991, 36) y la implantación de la hermenéutica como nueva corporación filosófica resultado de los logros de la ontología heideggeriana, así como, también, por la exposición filosófica de este patrimonio llevado a cabo por Gadamer y expuesto en la obra *Verdad y método*. Estos elementos constituyen los interlocutores filosóficos con los que el debolismo debatirá y con los que se encaminará, al socaire de la influencia heideggeriana, a una concepción de la filosofía secularizada (Süztzl, 2007, 35). Vattimo cita a Gadamer porque le interesa la “urbanización que éste realiza con Heidegger (2013, 234); esta predisposición está apoyada en una rememoración dialogante, no superadora, extraña a las absolutizaciones, como una manera de consolidar la herencia de Heidegger.

84 El asunto de la secularización de la filosofía y la implantación de la hermenéutica conforma a esta última tal que *koiné* (comunidad) “de modo parangonable a lo que fuera el marxismo para los años cincuenta-sesenta, y el estructuralismo para los años setenta” (Vattimo, 1991, 37). En Vattimo, esta relación entre la secularización de la filosofía y la hermenéutica halla más incentivos en otras fuentes, como, por ejemplo, en la obra de Rorty *La naturaleza y el espejo de la naturaleza*, ya que este autor incide en temas que influyen de forma notoria en la idea de filosofía secularizada (1991, 39).

Especialmente, Vattimo alude a Rorty, para evidenciar que la crítica utilizada en contra de la metafísica tradicional pudiera estar siendo llevada a cabo por otras tendencias filosóficas que, deslumbradas por la dimensión de la crítica historicista y antimetafísica, procuran encontrar verdades de signos opuestos, pero con la misma solidez y envergadura que las establecidas en la modernidad (1991, 40).

Advertimos que hay una tendencia antimetafísica con la intención de rehuir la fundamentación y objetividad de la misma. Si la secularización de la filosofía escogida por Vattimo no procede de la crítica antimetafísica que, sorprendentemente, reincide en la tentación de la fundamentación, ¿de dónde procede, legítima y coherentemente, esta tendencia secularizadora? Y más significativo ¿cómo se puede criticar a la metafísica desde un punto de vista coherente, según Vattimo? Procedente de la proposición inicial de Rorty, el pensador italiano nos presenta la necesidad de transitar por Heidegger, a fin de que, desde la conciencia de la eventualidad del ser y la crítica a las estructuras eternas e inmutables, que apuntan a verdades suprahistóricas y extrañas al acontecer temporal, se instaure una dimensionalidad de finitud y rememoración que posibilite la superación o distorsión de la metafísica de la fundamentación (1991, 41).

El pensador turinés está recurriendo a lo que se convertirá en una de las características primordiales de su pretensión debolista, a aquello que la profesora María Teresa Oñate designa como el “sentido crítico disolutorio del debolismo” (2012, 47), es decir, el debilitamiento de todo lo que pretende imponerse tal que absoluto (Süztzl, 2007, 104), desertando del esquema pregunta-respuesta que se enmarca siempre en un contexto histórico, por tanto, en un horizonte de interpretación. En el contexto del pensamiento débil, la interpretación adquiere una singular importancia al comprenderse como medio debilitador y anti-absolutista, tal como lo afirma Zabala (2010, 98).

Es pertinente manifestar que este “ultrapasar” la metafísica, debe darse cuando esta crítica no se efectúe en términos metafísicos basados en el concepto de *Aufhebung* (supresión); por el contrario, más bien operamos con un concepto de filosofía tal que rememoración, como lo hemos expuesto con anterioridad.

Vattimo necesita precisar su apuesta hermenéutica bajo la concepción heideggeriana del ser, no como Grund (fundamento) ni tal que *Arché* (principio): “No hay ningún *Grund* para afirmar que la filosofía deba ser ya pensamiento de la fundamentación” (1991, 45). Más bien, el ser se define tal que *Ge-Schick* (destino), apuntando a la temporalidad de la experiencia y del lenguaje (Zabala, 2010, 99-100), y, por tanto, a la validez de la interpretación como instrumento para acceder al ser, no de manera unívoca y atemporal, sino de forma plural, humana e histórica. Por lo cual, Vattimo, en uso de la herencia heideggeriana, que le sirve para justificar su postura débil, no puede responder a la metafísica desde una postura fuerte que invierta los términos reclamando el simbolismo como “más verdadero” (1991, 44).

¿Qué consecuencias extraeremos de una filosofía que deserta, desde su constitución crítica, al estatus de preeminencia con respecto a lo criticado? Vattimo presenta la determinación de la fabulación y la rememoración tal que particularidades del pensamiento postmetafísico de influencia heideggeriana. Tal como era de esperar, no se trata de un pensamiento que se pueda valorar por la fortaleza de sus argumentos, percibidos como verdades ciertas, sino más bien por la persuasión hermenéutica del mismo, que se transforma en clave preferente, derivado del patrimonio heideggeriano (1991, 46).

Vattimo tiende a respaldar la tesis rememorativa de la filosofía, tal que especificación del sentido de la existencia propia de las sociedades postmetafísicas y en la potencia creadora de sentido interpretativo, no de un sentido absoluto, sino de una respuesta eventual, dialogante con el pasado al cual procurará distorsionar. La pretensión de este sentido interpretativo “permite recoger (enlazar) en una unidad articulada múltiples aspectos de la experiencia, y permite hablar de ello con otros” (1991, 47). Así, conseguimos determinar el pensamiento postmetafísico de influencia heideggeriana como algo que no renuncia al pasado, pero que lo distorsiona, lo seculariza y lo transforma ironizando sobre el mismo (1991, 47).

Estas características señalan la debilidad constituyente de la filosofía secularizada; las mismas han sido sacadas de la obra de Vattimo *Ética de la interpretación*, coincidentes con una definición posterior de la filosofía de la secularización, expresada en el artículo *Filosofía y declinar de Occidente*, y reunidas

luego en la obra *Nihilismo y emancipación*: “Una filosofía de la universalidad secularizada y debilitada argumenta, discute, “molesta”, justamente en nombre y a partir del criterio de debilitamiento y de secularización” (Vattimo, 2004, 52). Todas estas reflexiones solo intentan buscar un lugar para la filosofía secularizada, ya que la misma no es una disciplina rectora del resto de saberes. Otra de las consecuencias de la crítica a la filosofía de la presencia, descrita en la obra de Vattimo *Introducción a Heidegger*, es que la filosofía secularizada demanda para su desarrollo dejar de imponerse como dominio entitativo, realzando la debilidad del ser para justificar, a partir de la herencia heideggeriana, la renuncia al saber absoluto (1991, 53).

La influencia de Nietzsche y Heidegger es de peculiar importancia en el ámbito filosófico de Vattimo, ya que le soluciona la dimensión crítica, no en cuanto superación que plantea ante el pasado metafísico tradicional el dictamen lleno de verdades fundamentales, sino en cuanto expone el acontecer del final de la época de las estructuras estables, de la fundamentación, de la univocidad y de la absolutización racionales. Es decir, si partimos de la crítica nietzscheana y heideggeriana ante el panorama metafísico, la salida coherente, si queremos responder con cohesión al legado de estos dos pensadores que Vattimo nos presenta, es no dar una respuesta fuerte en su constitución, ya que eso resultaría una continuación del proceder metafísico, y, por tanto, un fomento del absurdo.

86

El dilema es que Heidegger trata de mostrar una crítica o “superación” de la metafísica que no caiga en las mismas categorías de esta, sino que, aceptándola, vaya más allá y no tropiece en los excesos denunciados en la filosofía de la conciencia. Segura pinta a un Heidegger tal que crítico del objetivismo (1996, 31), por tanto, si el filósofo alemán realizara una crítica con la intención de mostrar la falsedad de la objetividad, y del fundamento, en pro de una verdad superior, estaría incurriendo en los mismos errores que la metafísica objetivista propia de la época moderna.

En contraposición, Habermas afirma respecto de Heidegger que “el pensamiento que se sirve de la diferencia ontológica como hilo conductor tiene que reclamar una competencia cognoscitiva allende la autorreflexión, allende el pensamiento discursivo en general” (1993, 108). Para Segura, esto da pie a poder reivindicar una dimensión afectiva del ser, diferente a la mera presencia, así como para pedir un acercamiento presocrático en oposición a la génesis del ser de Parménides (1996, 28-31). Por lo que, si la crítica se nos presenta como un discurso suficiente y superior, entonces, aquello que pretende asumir, superándolo y distorsionándolo a la vez, terminaría por ser algo devaluado respecto al saber, disciplina o actuación que nos pone en contacto con lo que genuinamente es el ser. Es decir, por antimetafísica que sea la respuesta heideggeriana, invariablemente consistirá en la crítica o negación de algo, y, por ende, en la proposición por una resolución diferente a la criticada, que es lo que se tiene por “lo superior” (aun cuando tal superioridad refleje solo la interpretación temporal, finita, contingente e histórica de qué es filosóficamente más congruente y preferible). De la misma forma, Habermas contempla esta degradación en los restantes saberes, comprendida la propia filosofía desarrollada de acuerdo al proceder argumentativo en el contexto heideggeriano (1993, 168-169).

Por supuesto, la polémica alrededor de este tema está servida. Si Heidegger es una de las influencias de Vattimo, y aquel coloca la posible solución a la crisis de la metafísica en un lugar ajeno a la argumentación racional o al proceder objetivista, según Habermas, por no ser estos los medios adecuados a fin de comprender de forma apropiada al ser, se produce una distinción jerárquica de saberes no sustancialmente distinta a la elaborada por el positivismo cuando devaluaba la religión o a la filosofía. Por otro lado, si la probable solución excede el umbral de racionalidad, y si el lenguaje no puede efectuar su función representativa a fin de expresar la resolución crítica, solo cabe esperar acudir a ella desde elementos no racionales, los cuales no son ajenos al hombre, pero no son lo suficientemente fructíferos a la hora de alcanzar un acuerdo en la praxis comunicativa, que es lo que posee interés a los ojos de Habermas.

El envío del ser, la transmisión de un mensaje presuntamente más originario y libre que la auto fundamentación requerida por toda filosofía en términos modernos, debe ser la solución para continuar manteniendo el proceder filosófico. Mas este envío se efectúa mediante y a través de un ser que se sustrae al ente y que no es capaz, según Habermas, de ser algo accesible para el hombre y sus preocupaciones, posibilitando la intersubjetividad y eliminando el ostracismo subjetivista. Vattimo no está en desacuerdo con la inaccesibilidad del ser, ya que, si bien no se puede acceder a él desde la objetividad metafísica o la presencia, sí se puede ser partícipe de él en tanto ser, que es lenguaje, por tanto, interpretación. Se interpreta al ser aun cuando no le hagamos objetivo. Indicativas son unas palabras de Vattimo, expresadas en una entrevista y recogidas en la obra *El sentido de la existencia*, a propósito de la posibilidad de plantear un humanismo postmoderno deducido (en su opinión) de la filosofía heideggeriana y de la ausencia de verdad objetiva, tal que garantía de la intersubjetividad:

87

“

Yo pienso que la crítica de Heidegger al humanismo es sobre todo una crítica al subjetivismo individualista, porque efectivamente en la misma Carta se dice que estamos en un plan en el que hay ante todo y principalmente el Ser. El ser es el que se da en el *Es Gibt*, en el darse el Ser es el Ser que se da, no el hombre (...). En este sentido estoy de acuerdo en que se puede hablar de un humanismo postmoderno, por ejemplo, o de un humanismo hermenéutico, en el sentido de que a mí me parece que la noción de hermenéutica de verdad es una noción intersubjetiva y esta intersubjetividad excluye precisamente una idea de la experiencia individual como posesión total de la verdad, como posesión definitiva de la verdad (2007, 55).

Esto quiere decir, en oposición a la crítica que realiza Habermas, que el ser se da en el hombre, suprimiendo el papel dominante del ser humano como administrador del ser, y como producto de esa dación; hablamos de intersubjetividad en cuanto no hay verdad (ni un solo ser) que se imponga a las demás creencias, sino distintas interpretaciones que, debido a su estatus contingente, puedan dialogar entre sí. Esta forma de humanismo postmoderno pudiera compaginarse con la filosofía heideggeriana (la cual incluye una dura crítica al humanismo, por lo que va a ser necesario distorsionarla), siempre que comprendamos por humanismo no el dominio entitativo por parte del hombre como administrador del ser, sino la disolución del ser como *Grund*, del cual solo restan

distintas interpretaciones que no pueden imponerse sino dialogar entre ellas: “En suma, es porque el ser no es fundante sino *Ab-Grund*, por lo que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones” (Vattimo, 1991, 84-85).

Constatamos que el ser no se da en cuanto presencia o fijeza, sino tal que otra consistencia más débil. Zabala, discípulo de Vattimo, concurre con su consideración del ser como residuo, frente a la presencia de la modernidad tras la crítica heideggeriana (Vattimo, 2007, 60). Esto coincide con la caracterización que hace Vattimo sobre el ser tal como aquello que “se retrae y desvanece” (1991, 53). Esta interpretación, para Vattimo, no conlleva la indisponibilidad del ser ni tampoco el sometimiento a lo indeterminado, sino solo poseer un ser como evento que contesta tal como interpretación finita y temporal, asignado no a la absolutización sino al desvanecimiento, con el propósito de ser sustituido por otro.

Habermas apostilla que el tema propio de la modernidad reside en el menoscabo de la fuerza de cohesión social, que desea algo así como una unión, similar en consistencia, a la propia religión. Las resoluciones a este deseo han fluctuado desde la esperanza en la reflexividad racional hasta la regeneración mito-poética artística. Ahora bien, la necesidad que tiene la filosofía de criticar a la razón misma ha desaparecido, sublimando a esta, según Habermas, en la noción de un ser inaccesible, de una pretendida administración solamente filosófica, y que no permite arreglar el déficit en la práctica comunicativa, que es una abertura del olvido del ser de finalidad esencialmente práctica, tal que concepto de asegurar el patrimonio y los recursos. Respecto a esta crítica habermasiana, Vattimo inferiría, sin duda, que al contemplar al ser tal que evento, la tarea de interpretación y rememoración garantizan y solucionan cualquier déficit de práctica comunicativa, por cuanto posibilitan una pluralidad de mundos simbólicos, afianzando un horizonte múltiple y tolerante desde el cual se puede hacer factible la ausencia de violencia y la permisividad de un discurso libre y presto a comprender y respetar la alteridad.

Habermas pone en duda las probabilidades de la filosofía de Heidegger, de sobrepasar el umbral de la modernidad. En cambio, Vattimo afirma que la crítica al objetivismo de Heidegger consigue ironizar y distorsionar el pasado metafísico, en tanto el ser, entendido como evento, no responde a las finalidades metafísicas, sino que las distorsiona, equiparándolas a la muerte del Dios nietzscheano (1991, 53). Vattimo recurrirá, como ya se ha comentado, a la rehabilitación de la figura nietzscheana del superhombre, interpretándola como señuelo de moderación que, unido a la pretensión hermenéutica de la interpretación frente a la pura objetividad, servirá de aval a la hora de poder ubicarnos en un espacio crítico ajeno al metafísico, al que se procura distorsionar (2007, 67).

Esta crítica responde a la necesidad de aclarar que los conceptos heideggerianos, postulados en el evolucionar filosófico del pensamiento débil, no están libres de cuestionamiento, sino que son ámbitos muy combatidos y tratados por parte de una filosofía no acorde con Heidegger. Estrada está en esta línea cuando denuncia el fundamentalismo de carácter irracionalista, propio de la hipóstasis del ser como aquello distinto del ente (Estrada, 1994, 154).

Estrada, lo mismo que Habermas, insiste en que esta característica supone un menoscabo, desde Heidegger, del pensamiento discursivo, promocionando, a su vez, un ser indeterminado e inaccesible. Esto redundando en el desarrollo de una aureola de misticismo que se acerca a la teología negativa y a la apófansis, dificultando el conseguir contenidos proposicionales positivos para la razón práctica (Estrada, 1994, 156).

Los efectos de la apófansis son negativos para con el ser humano, según Estrada, por el envite inevitable hacia el irracionalismo místico, por la separación entre el lenguaje poético y el ordinario, así como por la disolución entre el deseo humano de conocer al ser y la ofuscación del mismo (1994, 156). Para Estrada, a partir de Heidegger, la postura del hombre se limita a “pasividad receptiva” (1994, 156), ya que no hay posibilidad de interpelar al ser en la práctica, sino solo escucharlo cuando este decide manifestarse en el evento (1994, 158).

Si bien Heidegger no es un filósofo extraño a las críticas, la creatividad de Vattimo estribará en su pericia para interpretarlo, y escoger lo mejor del mismo para legitimar la validez de la debilidad del pensamiento, intentando no caer en la contradicción performativa de un discurso que anula la racionalidad desde la misma racionalidad. Al mismo tiempo, necesitará reivindicar la persuasividad de lo local y lo finito/contingente frente a la universalidad racional.

Una de sus innovaciones más atrayentes radica en la mencionada vinculación entre ser y evento, evitando de esta manera la sustancialización del estudio del ente y haciendo posible el encuadre histórico-temporal del tratamiento del mismo (Vattimo, 1993, 40). Esta representación del ser permite situar el transcurrir expositivo de Vattimo, manifestando que el contexto de la hermenéutica tal que nueva *koiné* filosófica descansa sobre una característica importante: el final del pensamiento fundamentador. En oposición al discurso fundamentador, se maneja una noción de pensamiento como “fiesta de la memoria” que afronta el presente sin negar para ello el pasado, que rememora, sobre el que ironiza, y que hace presente sin pretender ninguna absolutización o nostalgia impropia. La solución transcurre otra vez por caminos heideggerianos (1991, 45).

La puesta en discusión y la crisis de una filosofía delimitada como apología de la racionalidad absoluta y predominio de la dimensión racional, son hechos patentes en el ámbito filosófico postmoderno, por lo que se requiere encontrar nuevas dimensiones de la racionalidad, (hecho que ya se ha cuestionado en Heidegger), diferentes de las pasadas, que posibiliten una fusión entre razón y vida. De manera chocante, la mayoría de estos intentos acaban reduciendo la labor filosófica a una simple producción poética, mística, inductiva y/o literaria; se debe tener cuidado ante determinadas tendencias, con el fin de proteger el peculiar pensar filosófico, así como su validez, sin someterlo a disciplinas subsidiarias de las Ciencias Naturales. El pensador italiano toma en serio estas observaciones, razón por la que habla de “urbanizar” a Heidegger, con el fin de soslayar finales místicos. Aunque le quite a la objetividad su carácter regente, conoce al menos cómo evitar

que el proceder interpretativo de la hermenéutica no sea despreciado como algo inferior y falto de legitimidad filosófica.

El pensamiento vattimiano no tiene intención alguna de ser un pensar fundamentador, sino rememorativo, secularizado, depurado de pretensiones fuertes, cuya validez o persuasividad no tiene que ser medida por su adecuación a los hechos, sino por proporcionar sentido (1991, 48).

La descripción de tal situación es explicada, en alusión a Nietzsche, conforme a razones político-sociales que describen la postmodernidad, ya que la seguridad y la consolidación de gran parte de la humanidad en unos niveles de vida aceptables determinan el abandono de la búsqueda de fundamentaciones fuertes (1991, 48).

La filosofía secularizada, tras marchar por la senda de la crítica heideggeriana, deja a un lado las pretensiones fundamentadoras y la necesidad de responder a los parámetros normativos de las Ciencias Naturales para parecerse cada vez más al lenguaje cotidiano. Por consiguiente, la filosofía secularizada se impregna de su impureza y su falta de exactitud, haciendo cotidiana su presencia, acrecentando una continuidad rememorativa entre el presente y pasado sin hacer Absoluto a ningún horizonte. El quehacer de la filosofía secularizada, según Vattimo, queda determinada de la siguiente manera:

“ (...) no está primero en la base de los saberes especializados (como su fundamento o su metodología críticamente explicitada), sino, en su conclusión, y no como síntesis “suprema”, que despliega y actúa toda la verdad de aquellos saberes parciales en la autoconciencia cumplida, sino como una suerte de síntesis solo “superficial” (1991, 51).

Relativizado el papel de síntesis de la filosofía, el concepto de verdad soportará modificaciones al reemplazar la necesidad de la evidencia por la persuasividad, dependiente de un contexto determinado. Vattimo, en *Introducción a Heidegger*, ya nos advierte que, si la interpretación es fiel a la herencia heideggeriana, no puede notificarse una directa renuncia a la verdad como adecuación.

7. El relativismo en el pensamiento débil

No es desatinado manifestar que, en relación al pensamiento débil y la utilización que este hace de la noción de verdad, sustentada en una personal interpretación de Heidegger, estamos en un contexto filosófico cercano al relativismo moderado. Esta manera de ser del debolismo no es arbitraria; hay un relativismo al renunciar a la pretensión de una verdad absoluta, estableciendo así el pluralismo interpretativo. No se puede interpretar a este relativismo como una confusa aceptación de que todo vale igual, desde la que sería posible elaborar cualquier tipo de juicio o afirmación positiva, así como el rechazo a la violencia, característica de Vattimo (Conill, 2007, 132). El calificativo de relativista,

que el pensador italiano no comparte (2010, 83) y que sería enrevesado atribuírselo a Heidegger (Sáez, 2009, 147-149), es aceptado terminológicamente para definir el pensar debilitado en contraposición al dogmatismo racionalista; al no existir una referencia estable e inmutable de la que deducir las verdades de talante objetivo, estas pasan a ser relativas del producto de la interpretación.

No hay la menor duda de que, en determinados puntos de su obra, Vattimo rechaza el relativismo de una manera expresa, afirmando, incluso, que solo Dios puede ser relativista (Girard, 2011, 65). Es decir, solo una divinidad podría decir arbitrariamente qué es bueno y qué es malo, al capricho de su voluntad. Una manera de sintetizar este rechazo es ejemplificando con las siguientes palabras, referidas al pensamiento postmetafísico:

“ Y este pensamiento postmetafísico solo puede configurarse como un pensamiento de la contingencia del ser, no reducido a la mera aceptación de lo existente, al puro relativismo histórico y cultural, en la medida en que recobre su proveniencia testamentaria (Derrida, 1996, 127-128).

Otra posición de rechazo al relativismo la presenta Zabala en la obra *Debilitando la filosofía*, al hablar de la posibilidad de consenso articulado en el nihilismo que Vattimo ofrece (2009, 36).

Por otro lado, se puede interpretar el debolismo como una manera de determinación unívoca e incuestionable del universo, que penaliza de forma absoluta a todo lo existente a ser relativo al criterio humano, cosa inadmisibles desde la adopción del debolismo (Vattimo, 2010, 109).

El relativismo puede comprenderse como una forma de ontología fuerte, dispar con la filosofía de la secularización: así que, desde un punto de vista universal y absoluto, se puede especificar todo lo existente como capaz de ser relativo. Aun así, en una postura cuasi inversa, el propio autor no duda en expresar, en etapas más tardías de su pensamiento, su preferencia por un “relativismo historicista” (Vattimo, 2009b, 149), frente a otras formas que pudieran estar corrompidas por la objetividad, asociando, incluso, el tema del relativismo con las sociedades liberales, matizando, que se trata de una cuestión de orden social más que individual (Girard, 2012, 70-71). Da la impresión que el tema del relativismo es una cuestión que el mismo Vattimo aún no lo ha aclarado suficientemente

En una entrevista, publicada en la obra *El sentido de la existencia*, nuestro autor aporta argumentos figuradamente contradictorios en lo tocante al relativismo, al ser preguntado respecto a la condena efectuada por el Papa al relativismo: “Cuando el Papa habla de relativismo y lo condena, me pregunto si soy relativista, y me respondo que no. Admito que hay muchos puntos de vista sobre las cosas, pero confío mucho en el mío” (2007, 11). En un principio, tenemos la impresión que Vattimo rechaza el relativismo, en pro de su punto de vista personal. El problema surge cuando agrega la siguiente afirmación:

“

La condena del relativismo es la condena de la sociedad liberal. No hay un relativismo individual. En una sociedad tienen que convivir diferentes miradas, y eso es el relativismo. Si luego el Papa dice que con el relativismo no se llega a un acuerdo social, yo tengo que añadir que el acuerdo se establece entre quienes tienen ideas diferentes. La verdad está en el acuerdo, no en lo que alguien impone a los demás (2007, 10).

De estas palabras se desprende la predilección por el disenso, favorecido por la pluralidad, frente al consenso articulado por criterios universales. Vattimo, aunque rechaza el comunitarismo, se mueve, más bien, en un cierto soplo localista, lo que provoca que el respeto por la procedencia impida la reducción de modos de vida a una sola manera de comprender el mundo. Por lo cual, el relativismo hace posible estructurar la sociedad liberal y la pluralidad de puntos de vista. Si el acuerdo pende del relativismo, tal que respaldo al entendimiento intersubjetivo, estamos en una vieja reivindicación del relativismo. Al no haber libertad interpretativa, producto de un apogeo relativista, estaremos condenados al consenso, eliminando cualquier disenso fruto de la concreta procedencia. Si esto resulta así, nuestro autor entraría en contradicción con la primera parte de su afirmación, donde el pensador italiano da la impresión de desmarcarse del relativismo.

92

Existe la probabilidad de que sea inviable fijar en términos tradicionales la cuestión de la presencia del relativismo desde un contexto del pensar debilitado. Diagnosticar ontológicamente la realidad, a la manera de un mundo relativista, supondría volver a caer en la serie de determinaciones fuertes de la metafísica, por eso, a pesar de que el contexto filosófico del pensamiento débil pudiera ser con razón relativista, este relativismo procedería tan solo de la preferencia interpretativa pragmática o de la opción metodológica provisional, elegida a favor de su persuasividad histórica, por lo demás, respetuosa con la *caritas*. Por tanto, nunca sería la descripción supuesta de la realidad vista en términos de objetividad racional. Con otras palabras, podemos decir que Vattimo es un “relativista pragmático” o “relativista metodológico”, esto es, que utiliza el relativismo de forma pasajera en tanto herramienta, con el objetivo de detener el dogmatismo racionalista que pretende combatir. Ahora bien, el ser un relativista metodológicamente hablando, no puede conducir, desde una postura débil, a la adopción de un relativismo ontológico fuerte, sino queremos caer en una contradicción.

Al final, la forma más simple de concebir, en el seno del pensamiento débil, el asunto del relativismo es aceptar que Vattimo lo usa pedagógicamente, sin sumergirse de lleno en una descripción fiel u objetivista del universo que lo defina como una instancia relativista. Asimismo, es visible que el relativismo vattimiano tiene su límite en la *caritas* (2012a, 57) y la reducción de la violencia, cuya transgresión no se contempla con benevolencia, lo que comporta que hablemos de un relativismo moderado.

Finalmente, y tal como lo subraya Franco Crespi, por muy relativista que se sea, siempre hay algo que no se puede relativizar:

“

La regla cuya misión consistiera en relativizar todas las reglas, no podría formar parte del propio sistema de normas, pues la conciencia de que falta un fundamento absoluto para estos preceptos solo puede subsistir fuera del juego (1988, 358).

Ronda, no obstante, el persistente peligro de renunciar a la capacidad crítica de la filosofía, que, desprovista de referentes o instancias superiores hacia las que apuntar, termine amputando sus posibilidades y desistiendo del juicio (Sarmour, 2007, 7). La filosofía no tendría que atenerse a posturas antiracionalistas o irracionistas-místicas, en un desorbitado intento de crítica para con la tradición filosófica racional, si no quiere tener el inconveniente de potenciar barbarismos y de hacer una apología del ostracismo cultural en la época de la globalización. Vattimo persiste en una labor filosófica de interpretación, rememoración y continuidad del legado humanístico del pasado (continuamente reinterpretado), basculando en torno a una noción debilitada y eventual del ser, que renuncia a la violencia de la imposición de la presencia propensa a su propio desvanecimiento.

El pensamiento débil, en concordancia a lo relativo del concepto, a lo debilitado de la razón que utiliza y como efecto de la renuncia a la fundamentación, aun cuando esta no sea de origen divino, constantemente correrá el riesgo de ser asociado a un mero particularismo cultural, a una tendencia filosófica que solo afecta a Occidente, y que en una época concreta solo de Occidente pudo hablar. Habermas tiene razón a la hora de criticar a las filosofías de talante heideggeriano que rehúyen una clasificación específica e impugnan las pretensiones de validez desde las que parten:

“

En primer lugar, estos discursos ni quieren dar razón del lugar en que se mueven (...). No pueden clasificarse unívocamente ni como filosofía ni como ciencia, ni como teoría moral y jurídica, ni como literatura y arte (...). Y así, se da también una incongruencia entre estas “teorías” que solo entablan pretensiones de validez para inmediatamente desmentirlas (...) (1993, 397).

El rendimiento de este modelo de discursos, entre los que podemos colocar al pensamiento débil, si no reconduce el exagerado nihilismo a fomentar la condena de todo tipo de verdad objetiva e intercultural, es muy escaso, en términos filosóficos, porque desde el nihilismo anti-sentido no aportan ninguna consecuencia útil para la razón práctica; son discursos, en conclusión, más aprovechables para un tipo de razón especulativa. Habermas advierte que el pensamiento débil es más propenso al riesgo, esto es, a resguardar todas sus justificaciones en la incomprensión de sus juegos lingüísticos (1993, 398).

No son raras las ocasiones en las que el pensamiento débil, de forma incoherente, defiende su posición admitiendo que, en la postura por la *Aletheia*, no existe una negación o superación de la verdad objetiva, sino más bien una distorsión/rememoración de la misma (Vattimo, 1991, 44-47). Por descontado, no se precisan las consecuencias prácticas y concretas de esta situación, no existe una normatividad más allá del proceder débil, derivado de la distorsión o de la rememoración. La dejación de los principios

93

y de la objetividad se efectúa desde una posición indeterminada con los mismos: por un lado, se los identifica con la violencia, por otro lado, se los distorsiona/rememora, y por supuesto, se afirma que se puede operar sin ellos, aun cuando, de hecho, se sigan utilizando. Con todo, la filosofía no tiene por qué achicarse, ni el debolismo trabajar sin principios; en una época en que se discute acerca de la función o congruencia del saber filosófico, el pensamiento débil podría servir de ejemplar modo de interconexión cultural, de entendimiento comunicativo, de prudencia frente a la tendencia dogmática y de determinación normativa flexible e intersubjetiva.

Estamos en un mundo globalizado y la filosofía que se haga no puede tener una inclinación xenófoba: se necesita dialogar y entenderse con el Otro, con el diferente, sin que su horizonte interpretativo ni el nuestro sean meras anécdotas hermenéuticas. Rechazar un mínimo de sentido no solo perjudica al dogmatismo, sino también a la interpretación misma, que se queda en una arbitrariedad y en la sofística. Vattimo contribuye con un campo de reflexión tranquilo y sin dogmas, pero insistir mucho en la laxitud del mismo pondría difícil aspirar a un entendimiento global, no desde pretensiones etnocéntricas, pero sí, al menos, desde el entendimiento intersubjetivo democrático que en ocasiones se hace arduo, al tener que pugnar con formas de pensamiento o teologías fuertes.

94

La racionalidad procedimental habermasiana y la normatividad sacada del mundo de la vida, pueden servir de ejemplo comparativo en las pretensiones de renuncia a un mero relativismo que, por lo demás, Vattimo no estaría de acuerdo con esta propuesta a la que considera como una vuelta al esencialismo/naturalismo, así como al trascendentalismo (2010, 19). La necesidad de complementar el pensamiento débil con hechos objetivos y verdades que trasciendan, de manera débil, el frágil estatus de la debilidad y la interpretación, se vuelve indispensable. Siempre y cuando, desde el debolismo, se desee proponer una vía de actuación preferible sin caer en contradicción performativa: no se puede afirmar que no hay objetividad, que todo es interpretación, pluralidad y más tarde manifestar que solo una interpretación es la correcta. El enlace entre pensamiento débil y objetividad es desde luego una relación ineludible y productiva, si se desea empezar a utilizar una objetividad no-metafísica, sino humana, histórica y conforme con la finitud, pero que todavía exhibe la estimación de no reducirse a simple opinión.

8. Vattimo y los distintos nihilismos

La iluminación que Vattimo encuentra en Heidegger es un punto central en el planteamiento del pensador turinés más, tal como antes hemos manifestado, con asiduidad va más allá del pensador alemán, distorsionándolo o reduciéndolo. En el desarrollo del pensamiento débil, hallamos argumentos a favor de una interpretación selectiva de tendencia secularizadora e izquierdista: “se manifiesta una necesidad de secularizar a Heidegger, es decir, de interpretarlo de un modo *parcial*, escogiendo debidamente un sentido antes que otros, y eligiendo específicamente una lectura *izquierdista*” (Vattimo, 1996b, 33). Este sentido izquierdista de Heidegger radica en la exclusión, (intencionada), de las probables implicaciones

religiosas o teológicas del pensamiento heideggeriano (Süztz, 2007, 104) que, por el contrario, son destacadas por la interpretación “de derechas”, vinculando al pensador alemán a un intento de teología negativa (Vattimo, 1996a, 34). La interpretación de derechas se la relaciona con el intento de recobrar el ser en sentido objetivista, lo que da lugar a “una ontología apofántica, negativa, mística” (1995a, 50). El pensador italiano considera la interpretación secularizada y urbanizada de Heidegger como una condición imprescindible con el fin de eludir las “nostalgias metafísicas” (1996a, 46). Por otro lado, tenemos una lectura nietzscheana de Heidegger, efectuada para aprehender las implicaciones nihilistas del último (Vattimo, 2002b, 270). Esta interpretación nietzscheana de Heidegger se acredita no solo por la exigencia de encontrar el nihilismo en el pensador alemán, sino por la necesidad de comprender mejor al mismo Nietzsche, y de paso a Heidegger (2002b, 270).

La interpretación vattimiana de Heidegger, asentada en el nihilismo nietzscheano, no deja de ser una creación acerca de lo que Heidegger pudiera haber pensado en la tesitura de haber admitido el nihilismo de Nietzsche como propio. La interpretación izquierdista propuesta por Vattimo no está avalada por ninguna lectura ortodoxa de Heidegger (Cerezo Galán, 2007, 246-247), sino más bien en un acto recreativo, basado en partes concretas de la filosofía de Heidegger, en donde se señala la eventualidad del ser y la crítica a la metafísica a partir de la *Verwindung*. Süztz, incluso, nos advierte que sería más razonable llegar a valorar una interpretación heideggeriana “de derechas”, dadas las múltiples concesiones del pensador alemán al nacionalsocialismo y el tono místico de sus últimos escritos (2007, 103).

95

Es por estas tentaciones conservadoras, por lo que el pensador italiano plantea una lectura nihilista y nietzscheana de Heidegger:

“

(...) el nihilismo de Nietzsche hace imposible que la filosofía del ser de Heidegger se entienda como una mística nostalgia de un ser colocado en el más allá, como lo ha hecho la escuela conservadora de Heidegger. Mediante Nietzsche, se efectúa una secularización de Heidegger (Süztz, 2007, 32).

Süztz se percata de que Vattimo centra su análisis heideggeriano en la parte segunda de la obra de este autor, pero no por ello deja de renunciar a una constante referencia a la obra *Ser y tiempo* (2007, 108).

Es innegable el mérito de Vattimo tal que interprete de Heidegger, a pesar de sus particularidades interpretativas, traduciéndolo filosóficamente a la realidad de las sociedades actuales e impulsándolo académicamente. Vattimo no duda en reconocer que, en temas señalados, como el que se refiere a la vinculación del ser con respecto al evento, lo que hace es favorecer una deducción razonable de la filosofía heideggeriana (1995a, 124).

Es el evento aquello que acoge al hombre tal que pastor del ser, donándole responsabilidad y libertad. Esto constituye una posibilidad de rechazar la concepción de un Heidegger nihilista que, a pesar de no

haber desarrollado profunda y sistemáticamente esa temática, sí presenta matices precisos para intuir la dirección que su particular investigación pretendía adoptar (Berciano, 2008, 28-29).

Por si acaso, el concepto de nihilismo vattimiano no suele compararse con la Nada improductiva y destructora, ya que siempre existe la interpretación. El nihilismo del pensador italiano es paradójico y contradictorio ya que recurre a la mera ausencia de fundamento en sentido tradicional, intentando más tarde conciliar esto con el respeto por la *caritas* (muy a pesar de que la *caritas* como tal comprende, paradójicamente, un fundamento) (Estrada, 1994, 157). Aun así, y en conformidad con el problema de las citas, Berciano afirma: “Llama la atención el poco uso que hace Vattimo de los textos heideggerianos al hablar del nihilismo o de conceptos relacionados con él, como la nada, etc.” (2008, 29).

Si como parece, Nietzsche y Heidegger coinciden en definir la historia de la metafísica tal que nihilista, la diferencia entre ellos estriba en que Heidegger considera a Nietzsche dentro de esa historia, como consumación de la misma, y se pone a sí mismo como superación, tanto de la metafísica como del nihilismo. Heidegger valora que la historia de la metafísica, con Nietzsche implicado, conduce al nihilismo por reducción del ser a valor, si bien la metafísica nietzscheana sea una suerte de preparación para superar la misma. Berciano afirma que Heidegger sí apunta hacia una clara superación del nihilismo (Vattimo, 1996d, 129), en desacuerdo con la interpretación vattimiana. Si admitimos que Vattimo exagera y radicaliza la definición heideggeriana de nihilismo, como “el proceso en el cual, al final del ser como tal “ya no queda nada” (1987, 21), entonces nos es permitido pensar que se apresura al asociar a Heidegger al nihilismo, incorporándolo dentro del mismo, ya que, aunque no exista un fundamento en sentido tradicional, Heidegger no suspende la búsqueda de un horizonte desde el cual recibir el mensaje del ser. El mencionado horizonte bien pudiera ser la temporalidad o incluso la apertura, tal como apunta Berciano (Vattimo, 1996d, 111-114), si bien la carencia de una detallada temática al respecto hace complicado tanto afirmar esto como hablar de un Heidegger nihilista, sin precisar a qué clase de nihilismo pertenecería. Al respecto, Berciano se pronuncia con las siguientes palabras:

“

Por todo esto, creemos que no se puede hablar sin más de una carencia de fundamento (Grund), aunque este es abismo (*Ab-Grund*) y no sea ni conocido, ni conceptuable. Que se excluya un fundamento como un super-ente, de acuerdo. Pero no creemos que esto autorice para hablar de nihilismo porque se excluya del todo la idea de fundamento (2008, 31).

Puede suceder que incluso para alguien foráneo a estos dos pensadores, Nietzsche y Heidegger, la simple lectura comprensiva de ambos favorezca llegar a la conclusión que resalte la diferencia de matiz entre el Heidegger auténtico, más cercano a una posición de nihilismo propio, y la apreciación personal que efectúa Vattimo sobre el legado heideggeriano, reconocida y expresada sin ningún complejo. A la larga, puede tornarse confuso hablar de nihilismo como el simple déficit de fundamento, y conceptualizar y tratar a la Nada sin recurrir a la distinción entre nihilismo propio e impropio, tal como el mismo

Heidegger establece: la singular conclusión de tal confusión acarrearía que el origen de este concepto, así como su caracterización, es algo oscuro en el panorama heideggeriano.

Con el fin de comprender este tema y eludir oscurantismos, es necesario entender la diferencia óntico-ontológica: por una parte, está el acontecimiento mismo de venir a presencia (comprendido este como el ser en un sentido estricto) y, por otra parte, tenemos aquello que es traído a presencia, lo presente, es decir, el ente. El ser no es sostenido, contrariamente a la tradición metafísica, en una razón o base estable, sino que aparece como carente de fundamento (*Ab-gründig*), situación que hace posible establecer una co-pertenencia entre el ser y la Nada. La Nada es comprendida tal que falta de fundamento del ser, y al mismo tiempo puede ser identificada con el movimiento de ocultación del ser (Beretta, 2007, 293). En virtud de esta co-pertenencia, y teniendo en cuenta la cuestión de la falta de fundamento, puede llamarse a Heidegger nihilista por cuanto afirma:

“

La nada no es ya este vago e impreciso enfrente del ente, sino que se nos descubre como perteneciendo al ser mismo del ente (...). Ser y nada se copertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar coincidan los dos en su indeterminación e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y solo se manifiesta en la trascendencia de ese *Dasein* que se mantiene fuera, que se arroja a la nada (...) (1974, 106).

Luis Sáez reitera esta tesis, argumentando que solo en el sentido del nihilismo propio (y solo en este) podríamos decir que Heidegger es nihilista. Esto no conlleva que esté apostando por la vacuidad del mundo, sino que considera la inherencia de la nada en el ser. Esta nada es un *nihil* productivo, activo, ya que la falta de fundamento del ser (o su ocultamiento en el movimiento de desocultamiento) es condición de libertad del ser y apertura de nuevos mundos de sentido. Ahora bien, existe otro nihilismo en sentido peyorativo que es el olvido del ser, y que ha ocasionado toda la historia de la metafísica occidental, criticada por Heidegger. Esto constituye una confrontación entre el ser y la nada (Vattimo) y el mito del notable carácter poético del ser, presente en el segundo Heidegger, desde el que se puede hablar de la dimensión productiva (también irracional) de la nada y de este encuentro íntimo con el ser.

Para llegar a comprender a Heidegger, precisamos alejarnos de la indeterminación vattimiana, y tener presente la diferencia entre nihilismo propio e impropio. En relación con el primero, Heidegger expresa: “La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera (*Ausbleiben*) de su desocultamiento, el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su es” (2000, 289). En contraposición, el nihilismo impropio se presenta como incompatible en tanto la metafísica hace posible que lo propio del estar fuera sea lo propio (2000, 293).

Por medio de este matiz podemos explicar por qué Vattimo llevaría razón, parcialmente, al calificar a Heidegger como nihilista, siempre que nos refiramos al nihilismo propio, el referente a la co-pertenencia entre el ser y la nada, al que Heidegger se suscribe. A pesar de esto, Berciano afirma que el pensamiento

débil no encontraría una salida real a la crítica de la tradición metafísica comprometiéndose con un puro nihilismo reductivo, por lo que se reitera en la crítica, no solo de la interpretación nihilista de Heidegger, sino en la perseguida nihilización de la ontología debilitada (Vattimo, 1996d, 131-137).

Con otras argumentaciones, el filósofo Jean Grondin objeta, en un ensayo que se encuentra en la obra *Debilitando la filosofía*, la nihilización de la hermenéutica como ámbito constitutivo del pensamiento débil, en tanto elemento que deriva de una lectura personal de Gadamer. Prosiguiendo en una línea crítica parecida a la de Berciano, no solo la interpretación de Vattimo sería nihilista, sino también la lectura que este hace de Gadamer, forzándola para compaginarla con su herencia nietzscheana (Grondin, 2009, 241).

El objetar la nihilización del patrimonio heideggeriano, interpretado después por Gadamer, es otro de los puntos insuficientes de Vattimo. Para Grondin, la interpretación que hace el filósofo turinés se habría radicalizado con el fin de obtener consecuencias nihilistas. De esta forma, la sentencia de Gadamer que afirma que el ser que se comprende, se comprende a través del lenguaje, sería útil para Vattimo como razón para negar un acceso a los hechos objetivos, por lo que, entonces, todo continuaría en el ámbito de la interpretación (2009, 241).

98

Para el autor canadiense, sería engorroso encontrar nihilismo en Gadamer, por lo que la interpretación vattimiana pecaría de un exceso subjetivo y personalista, semejante a la interpretación que hace de Heidegger. Gadamer no puede incluirse como un autor que comparta los presupuestos postmodernos (2009, 242).

Grondin ubica a Nietzsche tal que la pieza clave para comprender por qué Vattimo habla de nihilismo, en contraposición a Gadamer, el cual no desea sumergirse en el relativismo postmoderno; entretanto, Gadamer hace poco caso de Nietzsche, pero Vattimo alude hacia una asociación de “esta perspectiva nietzscheana-heideggeriana con la crítica aparente de Gadamer con la objetividad científica, su énfasis sobre los prejuicios de la interpretación y su insistencia sobre la naturaleza lingüística de la comprensión” (2009, 243). Es decir, Vattimo trata, tal y como se ha visto con anterioridad, de vincular a Nietzsche con Heidegger (y, por supuesto, con Gadamer).

Mientras que Vattimo se sirve del nihilismo para garantizarse la ausencia de violencia mediante la supresión de cualquier forma de dogmatismo, Gadamer no reconoce la presencia de interpretaciones desligadas de hechos (en la línea nietzscheana) que son de los que sacamos la interpretación (Grondin, 2009, 244).

Al parecer de Grondin, el hecho de “insistir sobre la naturaleza ‘meramente subjetiva’ de la interpretación o su ‘relatividad’ es, para Gadamer, perder aquello sobre lo que gira la interpretación” (2009, 245) por lo que “no hay interpretaciones sin verdad que poner de manifiesto” (2009, 246). En sintonía con Gadamer, la destrucción nietzscheana de la verdad, hecho que lleva a Vattimo a radicalizar el heideggerianismo y la interpretación gadameriana de este, viene del nominalismo moderno que se convierte finalmente en el relativismo postmoderno privando al ser de cualquier significado objetivo (2009, 246).

Grondin manifiesta que, de acuerdo con el pensamiento de Gadamer, el relativismo postmoderno no sería la consecuencia necesaria de la hermenéutica, sino el producto “de una comprensión del ser según la cual todo depende de la mirada de la subjetividad” (2009, 246). Llama la atención el calificativo de relativismo como “cartesianismo encubierto” (2009, 246).

La similitud del proceder relativista nietzscheano (y para Vattimo, también el heideggeriano) con el cartesianismo tiene su razón de ser en la negación de cualquier verdad por el hecho de carecer de verdades absolutas, “cartesianas”, evento que inutiliza cualquier forma de verdad, aunque esta no sea absoluta (2009, 246).

Grondin zarandea con dureza la caracterización del nihilismo heideggeriano y gadameriano, puesto en marcha por Vattimo, concluyendo que “el Ser puede ser comprendido solo a través del lenguaje, pero entonces es un ser que es comprendido, no una perspectiva” (2009, 247-248). Así, la senda perspectivista e interpretativa del pensador italiano no estaría basada en una legítima derivación de la herencia heideggeriana, sino en una distorsión de la misma, posición que compartimos y estimamos justificada. Grondin manifiesta que el lenguaje no depende solo de nosotros, sino también de las cosas, las mismas cosas que Vattimo nos dice que no podemos conocer especularmente: “La cuestión es que el lenguaje para Gadamer no es solo lenguaje de nuestra comprensión, o “nuestro” lenguaje, sino también lenguaje de las cosas” (2009, 249).

99

¿Qué conlleva que el ser sea un simple acontecer y que no pueda tenerse como fenómeno del acontecimiento? Seguro que no hay nada más allá de la facticidad, que los hechos son lo único que nos queda, y como tales, se los puede interpretar de infinitas maneras, con lo que solo tenemos una pluralidad interpretativa que finalmente tiene el reto de conjugarse en la globalidad, aunque difícilmente pueda responder a esta. Es indudable que la interpretación que hace Vattimo en relación a Heidegger es, cuando menos, personal, poco coincidente con la producción filosófica y el pensar del autor alemán, y de rebote, poco útil en el contexto filosófico actual; con lo que la base o inspiración del pensamiento débil se mantiene en una realidad filosófica particularizada y devaluada. Vattimo explica que la identificación del ser heideggeriano con el evento responde a una deducción razonable de la filosofía de Heidegger, e inclusive afirma que tal vinculación posee una intención revalorizadora para con el estatus del cristianismo secularizado que él favorece: “El concepto de ser como evento es solo un punto de inicio para reconocer el estrecho parentesco (...) entre la filosofía y la Biblia” (Girard, 2012, 117). La dificultad reside en no sacar más que nihilismo de la relación entre ser y evento, ya que tal situación pondrá difícil el proponer vías o metas tal y como Vattimo hace, sobre todo en su última etapa de creación filosófica. Para mantener la incongruencia de un planteamiento nihilista que renuncia a programas de acción, para más tarde proponerlos, se tendría que haber desarrollado una filosofía de la ambivalencia, pero este no es el caso del pensador italiano. Por esta razón, la penuria del pensamiento débil es la conjugación entre teoría y práctica; en la teoría tratamos de un planteamiento secularizado y nihilista y en la práctica se enuncia una interpretación muy concreta y delimitada del mundo.

PARTE SEGUNDA

La comunidad Hermenéutica

CAPÍTULO I Hermenéutica

- 1 Introducción
- 2 La distancia entre Gadamer y Vattimo
- 3 Hermenéutica como verdad temporal
- 4 Peculiaridades de la hermenéutica en la época de la debilidad: la demanda a la rememoración
- 5 La hermenéutica de los modelos de comunidad

14. Julio 2015

1. Introducción

La etimología griega del término “hermenéutica” da el significado de “interpretar, explicar”. La hermenéutica sería el arte (la técnica, el modo) de explicar el sentido verdadero que posee un texto. En sus comienzos se dedicaba a los textos sagrados: la exégesis de la Biblia. El sentido de estos, en efecto, raramente es literal, y si no se orienta al lector hacia la verdadera significación de los textos, se corre el riesgo de que no se comprendan o se comprendan mal. Así pues, el alcance de la hermenéutica religiosa es *normativo*; no se trata de explicar los distintos sentidos de un texto, sino desmenujar el sentido auténtico, único, el “buen sentido” y el “mal sentido”. Este corre parejo a un sentido objetivo –un *núcleo* de sentido- (Hottois, 1998, 368) oculto en el texto, al que el arte o el método hermenéutico proporciona acceso. A la hermenéutica sagrada le puede acompañar el dogmatismo, ya que es el único surtidor de la exclusiva lectura autorizada (por la Iglesia). Uno de los envites de la Reforma del siglo XVI fue liberar la interpretación de la Biblia de la autoridad personal de Roma.

Las tres fuentes principales de la hermenéutica clásica son: los textos literarios, los textos sagrados y los textos legales. En el Renacimiento se origina la maduración de la hermenéutica bajo los auspicios de la reforma protestante y el humanismo literario. En su marcha ascendente, la hermenéutica, en el siglo XVIII, se extiende a lo profano y, paso a paso, deviene en un arte de la interpretación de textos. Hay diversos autores que están en su definición, entre los que encontramos a G. Vico y F. D. Schleiermacher; este último concreta la hermenéutica romántica como una teoría general de la interpretación de textos, asentada en un procedimiento único aplicable a todo modelo de textos, más que a la unidad de contenido de la tradición. Para el filósofo alemán, la hermenéutica es “el arte de evitar el malentendido” (Martínez, 1988, 74). En este sentido, la interpretación se entiende como un arte en el que la adivinación encierra un papel fundamental, además de pretender “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido”. No solo la hermenéutica tiene relación con los textos, sino que ambiciona comprender la historia universal tal que producto de la acción humana, y en este aspecto la historiografía romántica tuvo en su base a la hermenéutica. Una acción es historia solo cuando toma un sentido que la hace producir efectos que van más allá de su propio tiempo: la estructura ontológica de la historia es teleológica.

Dilthey da un paso más, transformando la hermenéutica, de una epistemología de la historia a una fundamentación sustancial de las ciencias del espíritu. Parte, para ello, de la noción básica de vivencia y, a continuación, plantea la historia como un nexo que ya no es vivido ni experimentado por ningún individuo. Dilthey reemprende la noción de espíritu objetivo hegeliano, con el fin de hacer pasar el autoconocimiento del mencionado espíritu del ámbito especulativo del concepto al ámbito de la conciencia histórica. Esto comporta la superación de la Metafísica, quedando, por un lado, en teoría del conocimiento y, por el otro, trocada en una reflexión sobre la vida y la historia, por volverse incoherente el ideal de conexión lógica del cosmos clave de la consideración metafísica.

Esta reducción epistemológica de la hermenéutica por parte de Dilthey se vio superada por la reflexión de Husserl, y sobre todo por la de Heidegger, que torna a dar a la hermenéutica el carácter ontológico que Dilthey había difuminado. La noción fenomenológica de horizonte adquiere una importancia capital en esta recuperación ontológica de la hermenéutica. Así, todo lo que está dado como ente en el mundo se da contra el horizonte del mundo, y respecto a los seres humanos, este mundo que sirve de horizonte se concibe tal que “mundo de la vida”, como una realidad que escapa al objetivismo y que se da como un mundo comunitario “en el que coexistimos todos”, además de como un mundo sustancialmente histórico.

El mundo de la vida es la base del sentido que las ciencias naturales han dejado de lado. Este mundo vincula las nociones de vivencia y horizonte, ya que el carácter intencional de toda vivencia la posiciona tanto hacia una referencia actual como hacia el horizonte global que forma el mundo de la vida. Heidegger desarrolla su proyecto filosófico como una fenomenología hermenéutica basada, no ya como la fenomenología husserliana en el puro *cogito* tal que constitutivo del sentido, sino en la pura facticidad del *Dasein*, como elemento que libera el horizonte para una exégesis del sentido del ser en general. Esto último es el problema para Heidegger, que no reanuda la hermenéutica como una epistemología de las ciencias del espíritu capaz de desligarse de las aporías del historicismo, sino como el esfuerzo por captar el sentido del ser olvidado por la Metafísica occidental desde su origen. La comprensión es, en este caso, el modo propio del ser-ahí en cuanto está abierto a la pregunta por el ser, desplegándose esta comprensión sobre el fondo esencial de la historicidad del *Dasein*.

Por su parte, Vattimo considera la hermenéutica conforme la nueva *koiné* (lenguaje común) de la filosofía. Por decirlo de otra manera, significa que, si bien en los decenios pasados hubo una hegemonía del marxismo y del estructuralismo, de igual manera, hoy, si hubiese un idioma común dentro de la filosofía, este habría de localizarse en la hermenéutica (1991, 55).

La hermenéutica, al haberse convertido en idioma común, se ha vuelto imprecisa, difusa, tanto que pensadores europeos entran en esa demarcación sin serlo. Vattimo sostiene que: “(...) La hermenéutica debe redefinirse, reduciendo la indeterminación en la que, justo en cuanto *koiné*, ha llegado a encontrarse (...)” (1991, 57) ¿Cómo se la puede redefinir? Vattimo es claro al respecto: “La hermenéutica debe

redefinirse de manera más coherente y rigurosa retomando su propia inspiración originaria (esto es, la meditación heideggeriana sobre la metafísica y su destino)” (1991, 61).

En Vattimo, el rechazo a las posturas trascendentales de Habermas y Apel es manifiesto, pero tampoco da la impresión de claudicar ante la postura comunitarista, ya que denuncia la existencia de un comunitarismo naturalista con trasfondo metafísico (2004, 123). Frente a esto, Vattimo lanza la propuesta de “repensar la izquierda a la luz de una filosofía de la historia de impronta nihilista (...)” (2004, 124), entendiendo a la historia, no según un curso lineal de progreso, sino como la eventualidad misma del ser, que se presenta en cada caso de forma distinta para cada cultura y cada generación. Es por esto que la hermenéutica de Vattimo toma el carácter de ontología de la actualidad, desde la que guiar la pertenencia y lo local (2004, 61), pretendiendo la no absolutización de estos elementos. Ni lo local tiene la última palabra, ni la procedencia es comprendida tal que universalización, si no, más bien, tal que “disolución de los principios” desde una perspectiva nihilista (2004, 61).

Es relevante el alcance de la hermenéutica como disciplina filosófica central en los tiempos actuales, siendo una pieza fundamental en el debolismo (Zabala, 2010, 32). Vattimo justifica su particular noción de verdad tal que interpretación, así como su renuncia a la objetividad en las características propias de la ontología de la libertad. No es posible legitimar nada invocando primeros principios, sino que la plausibilidad de cualquier interpretación pende de su utilidad y fecundidad en la praxis social.

Si existiera una definición de la hermenéutica breve y clara en su contenido, sin duda, encontraríamos la de Vattimo, el cual se apoya en su maestro:

“

Hermenéutica es, como se sabe, la filosofía que pone su centro en el fenómeno de la interpretación, es decir, una conciencia de lo real que no piensa como espejo objetivo de las cosas de “ahí afuera”, sino como una captación que lleva en sí la impronta de aquel que “conoce” (1991, 11).

Luigi Pareyson la define así: “Conocimiento de formas por parte personas” (1991, 12). Se refiere al conocer de la forma, en la que nos situamos como sujetos capaces de manifestar la ausencia de neutralidad en el conocimiento, contaminándolo con nuestra herencia histórico-cultural.

Para comprender la concepción hermenéutica de Vattimo debemos dar cuenta, tal y como repite en numerosas ocasiones, de las razones que articulan la crítica de la metafísica. Estas razones no solo reducen el ámbito de lo epistémico, sino que tratan con razones prácticas, éticas, políticas (Sützl, 2007, 162) conforme el mejor argumento, para la preferencia de un pensar interpretativo, histórico y no absoluto. Debolismo y utilidad se asocian en el marco de la caridad. Sin duda, las influencias filosóficas en el autor hacen que la posible definición de la hermenéutica, propia del pensamiento débil, la sitúe como proyecto de vocación nihilista, producto de “la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer” (Vattimo, 1995, 39), con sus respectivos matices, diferenciando entre ambos

autores (1995, 39, 46). La verdad sufre una transformación, pasando de ser una mera adecuación al reflejo de la experiencia del mundo, lo que se traduce en una concreta interpretación del mismo (1995, 41). Vattimo lo expresa con claridad meridiana: “(...) No hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo” (1995, 41). Esta afirmación conlleva dos consecuencias: la primera implica un distanciamiento entre Gadamer y Vattimo, como resultado del distinto tratamiento en ambos de la herencia heideggeriana, y la segunda comporta, un matiz para con la verdad tal que adecuación desde un punto de vista hermenéutico. A renglón seguido exponemos, en los apartados que siguen, las características más significativas de ambas consecuencias, ya que conciernen de manera directa en la manera de entender la hermenéutica en el seno del debolismo.

2. La distancia entre Gadamer y Vattimo

En la obra de Heidegger y Gadamer, la hermenéutica queda convertida en un enfoque sustancialmente ontológico, más allá de toda epistemología. Esta postura ontológica halla su radicalización máxima en la obra de Gadamer, *Verdad y método*, que coloca la hermenéutica como ontología y el lugar del surgimiento de una verdad esencial, inaccesible a los métodos propios de las ciencias positivas.

104

La hermenéutica de Gadamer gravita sobre una recepción de la tradición mediada por la autoridad de los prejuicios, que actúan como condición de la comprensión en lugar de ser un freno para la misma, como sucede en el pensamiento ilustrado. El vínculo con la tradición queda establecido como un diálogo, como un juego en el que se concilia nuestra libertad con las tareas que dicha tradición plantea en dirección a la consecución de la verdad. La posición de la hermenéutica supone la mediación entre historia y verdad con la noción de conciencia de la determinación histórica dentro de la que se despliega nuestra libertad. La comprensión que estima el intérprete de su objeto viene mediada por la cadena de interpretaciones anteriores, que la mediatizan al constituir el horizonte en que dicho objeto se presenta. El horizonte presente está básicamente referido a los horizontes pasados, y la comprensión evidencia siempre el proceso de fusión de estos horizontes en el interior de la tradición. Es en estos momentos cuando Gadamer retoma la noción heideggeriana del triple éxtasis del tiempo, la cual supone una triple proyección del *Dasein* hacia el pasado, presente y futuro, que no forman tres regiones separadas del tiempo sino etapas en un movimiento único de temporalización. La comprensión efectuada concretamente es siempre una aplicación de algo general a una situación determinada, que a su vez enriquece lo dado.

La ontología hermenéutica de Gadamer localiza en el lenguaje su horizonte, en el cual se reúnen el yo y el mundo, hasta el punto que para nuestro autor “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. La centralidad del lenguaje es lo que asegura a la hermenéutica su pretensión de universalidad.

El alejamiento que Vattimo establece respecto de Gadamer, tiene sus motivos en la propuesta gadameriana de orientar a la filosofía mediante la noción del espíritu hegeliano:

“

En un ensayo suyo que es muy importante para captar el significado que Gadamer atribuye a su propio pensamiento (...) afirma que la filosofía debe hoy dejarse orientar por la noción hegeliana de espíritu objetivo. La mediación total que Hegel entendía como cumplimiento y *telos* supremo del pensamiento no acaece así en la autoconciencia del espíritu absoluto sino en el espíritu objetivo, es decir, en la cultura, las instituciones o las “formas simbólicas” que constituyen la sustancialidad de nuestra humanidad vivida (1991, 63-64).

Por lo que, desde esta proposición, ocurre lo siguiente: “La verdad se experimenta solo dirigiéndose allí donde está la sustancialidad del espíritu objetivo, y no disolviendo esta sustancialidad en una autoconciencia absolutamente desplegada” (1991, 64). Esto, según Vattimo, orienta toda aproximación a la realidad “al *logos* viviente en la tradición de la lengua” (1991, 64). Gadamer, de acuerdo con Vattimo, se mueve dentro de una concepción “clasicista” de la verdad (frente a la concepción “tradicionalista”, donde la verdad se transmite desde el patrimonio cultural social) que le hace pensar en la posibilidad de una “experiencia de integración, de pertenencia no conflictual” (1991, 65). Este tipo de integración no conflictual puede correr el riesgo de terminar abocada a un sujeto a-histórico (1991, 65), por lo que Vattimo se decanta por una configuración más radical de la hermenéutica: “(...) la hermenéutica no puede pararse aquí (...). Tal vez sea verdad que una filosofía no puede llegar a convertirse en *koiné* si no es explicitándose también como programa de emancipación (1991, 66).

105

Estas afirmaciones pueden inducir a confusión, sobre todo teniendo en cuenta las precauciones presentes en el seno del debolismo contra la “filosofía de la emancipación” (Vattimo, 1988, 14). Sin embargo, Vattimo puntualiza que la afinidad entre hermenéutica y proyecto de emancipación es un hecho “si se toma en consideración que, en cualquier caso, y para ser coherentes con nuestras premisas, una filosofía hermenéutica no puede nunca confundirse con una enésima “descripción” de la estructura de la experiencia” (1991, 66). En conclusión, la hermenéutica puede ser emancipadora siempre y cuando renuncie a un sistema objetivo y unívoco de emancipación; podríamos decir que la emancipación estriba en la renuncia a un proyecto fuerte de emancipación, en analogía con la tesis de Sützl, el cual afirma que la paz no puede ser pacífica (2007, 151). La emancipación desde el nihilismo no puede ser más que exhortación. Más que teoría o normas para el diálogo, la hermenéutica posee vocación de diálogo (Vattimo, 1991, 67). Vattimo critica a Gadamer por no hacer de la herencia heideggeriana una crítica radical a la metafísica griega, sino una crítica a “la reducción de la verdad al ámbito del método científico-positivo (...)” (1991, 68). Tornamos de nuevo a Heidegger para que, “el pensamiento hermenéutico logre formular un programa emancipatorio más radical y consecuente con una más explícita asunción de su propia ubicación histórica” (1991, 69). La manera de desarrollar el proyecto emancipatorio, dentro de los parámetros de la hermenéutica nihilista heideggeriana, hallarán su particular concreción en nociones tales como el Comunismo de ideal contrafáctico o el Comunismo hermenéutico, que mostraremos en apartados posteriores. Sin embargo, digamos que Vattimo reconoce lo paradójico de volver a esbozar un proyecto y una filosofía de la historia en el contexto de disolución de las filosofías de la historia (1991, 70).

Vattimo afirma, desde su particular lectura de Heidegger, que al destacar el nihilismo hace que todo lo objetivo sea sospechoso de ser metafísico y autoritario. Sin embargo, y, por otro lado, Quintana expresa que a pesar de que Gadamer reivindica restaurar la autoridad, tal autoridad no es autoritaria, sino condición de posibilidad de racionalidad y hermenéutica (Quintana, 2003, 238).

Quintana trata de erradicar el concepto gadameriano de autoridad de las connotaciones autoritarias que Vattimo asocia a toda forma de proposición positiva y/o afirmativa acerca de la realidad. Para comenzar, se elimina la disociación entre autoridad y razón, expresando que hay autoridades razonables y racionales (2003, 241). Para Quintana, reconocer autoridad no es un proceso acrítico, salvo en el caso de las autoridades metafísicas y/o dogmáticas, donde la racionalidad se ve sustituida por la imposición, violencia o la sumisión a los indeseables: “La autoridad no consiste siempre en someterse obediente a una instancia incuestionable que no se puede esquivar (...), y haber optado por la autoridad normativa que más razonablemente merecía reconocimiento” (2003, 241-242).

Esta propuesta es una muestra coherente, por cuanto recoge y corrige una de las principales deficiencias de Vattimo: la identificación incuestionable entre verdad y violencia y entre autoridad y autoritarismo. Ni toda verdad se impone violentamente, ni toda autoridad es autoritaria. A pesar de admitir la crítica de Vattimo a Gadamer como válida, la reivindicación e influencia del espíritu objetivo no tiene por qué suponer la rehabilitación de un sujeto auto transparente y, por tanto, metafísico.

En fin, podemos hablar de planteamientos alternativos en referencia a la interpretación hermenéutica gadameriana, que, sin entrar de lleno en la radicalización nihilista del patrimonio heideggeriano, permiten hablar de autoridad sin recaer en la metafísica. La exposición de Quintana recuerda en ciertos aspectos a la imposibilidad de no absolutizar normas sociales por parte de Franco Crespi (1988, 358-362); este es un ejemplo de sentido común que, sin dar rienda suelta al dogmatismo, se muestra capaz de mantener el equilibrio entre objetividad y pluralidad sin confluir en finales violentos o autoritarios. Si la hermenéutica es el relevo de la comunidad filosófica, será interesante aprovechar el pluralismo interpretativo que ella ofrece, sin reducirlo a la inconexión solipsista de un relativismo antiautoritario que renuncia al diálogo por no poder ofrecer un lenguaje común que sirva de articulación intersubjetiva. La hermenéutica nihilista y débil de Vattimo se enfrenta a este problema, y su solución está en desestimar la unívoca identificación entre autoridad y autoritarismo.

3. Hermenéutica como verdad temporal

La afirmación de la verdad tal que apertura de sentido, asociada al contexto hermenéutico, no implica, según Vattimo, un rechazo a la verdad como adecuación: expresamos que algo es verdadero o falso adecuándolo a una realidad determinada, pero tal realidad depende de actos interpretativos que a su vez se articulan con la precomprensión que configura nuestra forma de ver el mundo, en el que estamos inevitablemente situados. Vattimo confirma esta última idea diciendo que se puede

“pensar –todavía con Heidegger– que toda experiencia de verdad es una articulación interpretativa de una precomprensión en la que nos encontramos por el hecho de existir como seres-en-el-mundo” (1995a, 42). De esta manera, nos está diciendo que la especificación de la verdad o la falsedad tal que producto de la adecuación pende de la precomprensión histórica y contextual que nos antecede y por esto, es necesario aclarar que la hermenéutica no comprende una suerte de saber verdadero o acceso privilegiado sobre la veracidad. Afirmar esto sería volver a caer en la metafísica:

“

Lo que reduce la hermenéutica a genérica filosofía de la cultura es la (a menudo implícita, no reconocida) pretensión, totalmente metafísica, de presentar como una descripción finalmente verdadera de la (permanente) “estructura interpretativa” de la existencia humana (1995a, 43).

La hermenéutica encierra un saber histórico, no atemporal, definido como *Ge-Schick* (Vattimo, 1995a, 43), o sea, como envío hacia un sujeto que se encuentra ante la obligación de recibir la herencia de un lenguaje de carácter finito e histórico, con lo cual le condiciona el acceso a sí mismo y al mundo (1995a, 46).

Probablemente, que Vattimo esté tratando de poner una dosis de congruencia en las posibilidades de acceso a la verdad: la validez la encontramos cuando reconocemos que se está dando una interpretación, y, en tanto interpretación, es legítima solo en cuanto su persuasividad la hace preferible. Esta característica lo sitúa, como ya vimos en la primera parte de esta investigación, en sintonía con Nietzsche, cuya verdad está concebida como aquello que beneficia a la vida (2010, 19). Conforme a la interpretación, la verdad es susceptible de ser sustituida porque no es una sustancia inmutable:

“

(...) lo que el pensador hermenéutico ofrece como “prueba” de la propia teoría es una historia, ya sea en el sentido de *res gestae* o en el de historia *rerum gestarum*, y quizás también, además, en el sentido de una “fábula” o de un mito, ya que se presenta como una interpretación (que pretende validez hasta la presentación de una interpretación competente que la desmienta) y no como una descripción objetiva de hechos (1995a, 46).

La fabulación de la realidad se torna un instrumento filosóficamente adecuado, siempre y cuando seamos conscientes de que estamos fabulando: “La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más persuasiva de una situación, de una “época”, y, por lo tanto, de una procedencia” (1995a, 48). Es bajo la persuasividad hermenéutica, que Vattimo niega apelar a una descripción objetiva o absoluta de la realidad: “No estoy pretendiendo, de modo contradictorio, que la hermenéutica (...) sea la descripción más adecuada de la cultura tardomoderna. Sostengo, en vez de eso, que es su interpretación más razonable” (1999b, 13). Sería posible objetar ahora si “razonable” no es sinónimo de “adecuado”. Vattimo nos aporta una definición clara de lo que él entiende por verdad hermenéutica:

“

Para la hermenéutica (...) la verdad no es ante todo la conformidad del enunciado con la cosa, sino la apertura dentro de la cual toda conformidad o disconformidad se puede verificar; la apertura no es una estructura trascendental estable de la razón, sino que es herencia, y acción histórico-finita, *Schickung*, destino, proveniencia: de las condiciones de posibilidad de la experiencia que Heidegger ve encarnadas en las lenguas naturales históricamente cualificadas (1995a, 54).

Esto ratifica que la verdad, pese a poder desarrollarse como adecuación, acontece siempre dentro de una apertura dependiente de la herencia del lenguaje tal que horizonte histórico, finito y falto de definitividad, lo que la priva de su estatus objetivante. Por lo que, es coherente, en el contexto debolista, decir que el ser acontece como evento (1995a, 124) y, en tal sentido, es pertinente continuar hablando del ser. El pensador italiano critica con dureza la pretensión de no hablar más del ser, ya que es algo que recae reaccionariamente en la metafísica:

“

No hablar más del ser, o se justifica como una posición que se corresponde mejor con una “realidad” que lo excluye, en la que no hay ser; o bien, se justifica como constatación de la consumación del ser en la historia (...); a falta de este relato, el presupuesto metafísico inconsciente continuará actuando (1995a, 49).

Frente a la dificultad de una superación de la metafísica como *Aufhebung*, Vattimo se inclina por la lectura izquierdista de Heidegger, donde está presente el olvido del ser, limpio de las pretensiones de restauración de cualquier pasado metafísico en tanto el ser queda debilitado, con la aspiración de permanecer fieles a la diferencia ontológica y al trayecto de debilidad que el ser sigue (1995a, 50-51).

Otra característica que configura la forma débil de la hermenéutica, es la relación entre la verdad como conformidad y la verdad tal que apertura: esta cuestión nos remite a la relación entre las Ciencias de la Naturaleza, que serían las representantes de un cierto modelo de objetividad, y las Ciencias del Espíritu, de carácter eminentemente hermenéutico. Vattimo corrobora que en Gadamer encontramos cierta superioridad de las Ciencias del Espíritu, al menos en el terreno moral (1995a, 128).

El vínculo entre los dos tipos de verdad no posee ningún tipo de contradicción, sino que ambos son perfectamente congruentes si los sometemos a una jerarquización, en la cual la verdad según conformidad quede relegada a un momento secundario:

“

(...) solo en el interior de una apertura histórico-cultural, o de un paradigma, se puede hablar de verdad en el sentido de conformidad a reglas, que se dan con la apertura misma; la apertura como tal no puede decirse “verdadera” con criterios de conformidad, pero es (al menos para Gadamer, explícitamente) verdad originaria porque instituye los horizontes en los que toda verificación o falsificación es posible (1995a, 129).

Esta explicación no solo resalta el carácter temporal de la verdad como apertura, que penderá siempre del contexto histórico y cultural, los cuales determinan y configuran las reglas de verificación, sino que contiene la antítesis de la verdad absoluta y atemporal, por cuanto niega cualquier influencia histórica de la misma. Es entonces cuando Vattimo, en una clara apuesta por Gadamer (1987, 102-103), tal que vertebración congruente del contexto hermenéutico, instaura la diferencia entre el “mostrar la verdad” y el “habitar la verdad”. El habitar la verdad conlleva “una pertenencia interpretativa, que comporta, ya sea el consenso o la posibilidad de articulación crítica” (1995a, 131), y se une a la experiencia estética (1995a, 136). Si bien, mostrar la verdad, que entendemos como sinónimo de la verdad como adecuación, alude al “conocimiento de lo verdadero como la posesión cierta de un “objeto” mediante una representación adecuada” (1995a, 131). Vattimo manifiesta que “la verdad como apertura no es un objeto cuya posesión cognoscitiva sea constatada por la sensación de evidencia, completud e integración que en un determinado momento sentimos” (1995a, 133). Al escaparse la verdad según la apertura de una objetivación que propicia el dominio, da la impresión que a este tipo de verdad se la despoja de todas las connotaciones de dominación y organización criticadas por Adorno y Horkheimer, posibilitando de nuevo un horizonte emancipatorio.

Vattimo hace ímprobos esfuerzos por desvincular la hermenéutica de sus connotaciones relativistas e irracionalistas recurriendo a las implicaciones nihilistas, argumentando que la verdad como apertura nos sitúa siempre en un contexto histórico y cambiante de manera casi obligada, lo cual no implica una mera arbitrariedad a la hora de desenvolver cualquier forma de conocimiento, sino que forma una base de responsabilidad común desde la que hablamos de la realidad y de la verificación de la misma. “(...) El ser arrojado en una apertura histórica es siempre también, inseparablemente, un participar activamente en su constitución, interpretación creativa, transformación” (1995a, 132). Al mismo tiempo, no hemos de olvidar la cuestión de la verdad como apertura, ya que ignorarla supondría volver al lenguaje de la objetividad, del *Grund*, del racionalismo y de pasadas formas de realismo (1995a, 134). La verdad como apertura es ajena tanto al tradicionalismo como al relativismo (1995a, 142-143) y al realismo (1999b, 19), así como al comunitarismo de inspiración metafísica (2004, 123):

“

Una vez más es necesario repetir que la concepción hermenéutica de la verdad no es de ninguna manera una reivindicación de lo “local” frente a lo “global”, una reducción “parroquial” de la experiencia verdadera, para lo cual los enunciados estarían siempre solamente dentro de un horizonte delimitado, y no podrían nunca pretender una validez más amplia (1995a, 145).

Vattimo apuesta por una universalidad distorsionada y una “criticidad *verwunden*” (1995, 146), autónoma de las connotaciones de dominación propias de la verdad absoluta, y presta a la extensión que pueda comprender la persuasividad y la interpretación. No hay intención de reducir la hermenéutica a una simple exposición literaria o poética, ya que es posible seguir razonando y argumentando contra

el irracionalismo, sin tener que recurrir al mecanismo fundamentador de la metafísica (1995a, 147). Vattimo define la caracterización hermenéutica con las siguientes palabras: “La hermenéutica, como teoría filosófica, prueba la propia validez solo refiriéndose a un proceso histórico, del que propone una reconstrucción que muestra como la “elección” por la hermenéutica (...) es preferible para estar más justificada” (1995a, 157). Esto nos indica que la hermenéutica no puede ser una disciplina positiva o realista, pero tampoco reducirse a una mera arbitrariedad estética, y para ello tenemos la prueba de la posibilidad de argumentar no con bases absolutas, pero sí con la persuasividad e interpretatividad propias del discurrir argumentativo histórico-cultural.

Tengamos en cuenta que, según Vattimo, en conformidad con la herencia heideggeriana, no interpretamos la realidad tal cual, sino que esta misma (a la que Nietzsche califica de fábula) no deja de ser la herencia de otras interpretaciones que, como la nuestra, son producto de otros contextos históricos-culturales (1999, 19). Esto no significa una anulación de la verdad como conformidad en pro de la simple contextualidad de la apertura, sino una jerarquización de ambos tipos de verdad, en la cual la conformidad queda como momento secundario (1995a, 137, 144), resultado de la distorsión o *Verwindung* que posibilita la *Erörterung* tal que modelo de verdad alternativo al modelo metafísico de la conformidad (1995a, 139), en que lo verdadero queda sostenido por la multiplicidad irreductible como respuesta a la *Über-lieferung* (1995a, 141). Sin embargo, Vattimo recurre constantemente al peligro que representa la objetividad como enemiga de la democracia, justificando su adiós a la verdad.

La hermenéutica no es *Aufhebung* de la modernidad, sino más bien la consecuencia distorsionada e irónica de la misma, tal como Vattimo manifiesta, es “una consecuencia de la modernidad más que su confutación” (1995a, 160). A esta concepción de la hermenéutica de la debilidad se le puede contraponer el concepto de hermenéutica analógica de Mario Beuchot. La primera implica una renuncia al dogma y a la objetividad en pro de la interpretación; en cambio, la segunda acepta estructuras ontológicas objetivas pasadas por el cedazo de la debilidad. Beuchot reprueba a las tendencias hermenéuticas equívocas, por recaer finalmente en el relativismo y promueve una univocidad casi “contrafáctica” que, desde su estatus de puro ideal, sirva de elemento regulativo:



La significación equívoca es totalmente disparatada (...); por eso una hermenéutica analógica, sin pretender el rigor objetivista, no renuncia a toda objetividad; (...) pero siempre con la advertencia y la conciencia de que es inalcanzable (...). Pero se alcanza la suficiente objetividad, a pesar de todo (2007, 101).

Es sugestivo que, mientras la hermenéutica vattimiana relativiza o, en el peor de los casos, rechaza la objetividad al considerarla siempre inserta en una apertura histórico-cultural, la hermenéutica analógica considere la objetividad como instancia débil pero lo suficientemente consistente como para no caer en un puro nihilismo (Beuchot, 2007, 102-103).

Sería complejo para Vattimo, vista la exposición presente, llegar a aceptar una noción de objetividad en su contexto hermenéutico, ya que su originalidad está en el articularse con la herencia heideggeriana-nietzscheana, renunciando a lo objetivo acorde a la manera de combatir el autoritarismo metafísico/modernidad. Reconocer la objetividad en la hermenéutica sería volver a caer en los defectos que Vattimo critica a Habermas, tal como lo expone Stütz:



Según Vattimo, Habermas emprende un intento en esta dirección, si bien con la consecuencia de que en él los criterios asumen una posición superior desde la cual lo dicho se debe “interpretar” o “desenmascarar”, (...). Para Vattimo, la hermenéutica debe reconocer su origen en Nietzsche, y consecuentemente no debe pretender una liberación de la interpretación (a favor de una verdad objetiva), sino que debe procurar una “liberación de la interpretación”, es decir, aquello que debe liberarse es la interpretación misma (2007, 214).

Sin embargo, la renuncia a la objetividad como ideal (tal como Beuchot la presenta) puede contribuir a que nos quedemos en lo meramente finito y existente, llevándonos a hacer una mera apología del orden actual, sin la mínima posibilidad de crítica al mismo. Adoptar la hermenéutica, resultado de la crítica a la metafísica, a unas finalidades mínimamente objetivas puede resultar provechoso si no deseamos que la crítica social termine diluyéndose en la indeterminación de la pluralidad interpretativa, no estructurada desde ningún lenguaje común. Por descontado, uno de los méritos que el filósofo italiano atribuye a la hermenéutica consiste en ser una comunidad desde la que el filósofo actual se sustenta; deshacer la integridad de ese suelo en la fragmentariedad de la interpretación es más desfavorable que saludable, ya que pende el constante peligro de absolutizar posiciones propias al no existir un diálogo vertebrado desde la prosecución de una verdad común, por finita y perecedera que sea su objetividad. Es imposible el consenso si cada uno habla desde su interpretación y carece de motivaciones para la persecución de un acuerdo. Si la hermenéutica debe tener una función, esta es la de preparar y ser promotora del entendimiento intersubjetivo en el contexto actual.

4. Peculiaridades de la hermenéutica en la época de la debilidad: la demanda a la rememoración

La capacidad de la hermenéutica, en cuanto disciplina filosófica predominante en la actualidad, equiparable al estructuralismo o al marxismo en su momento, ha adquirido un significado más complejo de lo que inicialmente se pensaba, llegando a convertirse en un idioma común filosófico, lo que la diferencia de la concepción hermenéutica anterior a la publicación de *Verdad y método*, planteando, en consecuencia, una serie de objetivos diferentes (Vattimo, 1991, 57-58). Con el fin de desarrollar el tema de las peculiaridades de la hermenéutica, nos tendremos que remitir a alguna definición del contexto filosófico vattimiano. Una de las posibles es la siguiente: “(...) Es la forma en que nuevamente se hace valer una exigencia historicista, tras la hegemonía estructuralista” (1991, 57-58).

Vattimo define el contexto estructuralista como la “teoría de la descolonización” (1991, 59), en la cual se ha intentado amplificar el patrimonio del diálogo reconociendo la pluralidad cultural, sostenida esa pretensión en la falacia de un observador neutral que restaura los viejos valores positivistas. Entonces, la hermenéutica se presenta como el cambio pertinente a la corriente estructuralista en cuanto a exigencias históricas se refiere (1991, 58). La hermenéutica progresa instituyendo una ontología que se basa en la universalidad de la interpretación, lo cual permite distinguirla de la mera tendencia descriptiva de las actitudes científicas y positivistas, dada su eventualidad dialógica y su origen heideggeriano, según nos dice Vattimo.

De igual manera, la hermenéutica se muestra tal que la herencia crítica existencialista al racionalismo hegeliano y al cientificismo positivista, cuyo objeto de reflexión, según Vattimo, ha de estar orientado hacia su originariedad, es decir, hacia las reflexiones de carácter heideggeriano sobre la metafísica, utilizando un concepto de interpretación que no tiene como punto de partida a un observador neutral, muy al contrario, empieza a raíz de la relación dialógica entre dos interlocutores, interrelacionados a su vez en un horizonte (1990b, 81-82) que, desde su propia influencia, los dispone interpretativamente, desistiendo a pretensiones ilusorias de autotransparencia: “(...) El pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertenencia de observante y observado a un horizonte común, y en la verdad como evento que, en el diálogo entre dos interlocutores, “pone en obra” y modifica, a la vez, tal horizonte” (1991, 62). Posiblemente Ricoeur no coincidirá con el filósofo italiano, dados los esfuerzos del primero por tratar de compaginar hermenéutica y estructuralismo, permitiendo así hacer entrar al sujeto en el discurso filosófico-reflexivo.

La tesis de la superación del estructuralismo por parte de la hermenéutica sería cuanto menos matizable, para el pensamiento del filósofo francés expuesto en su obra *Hermenéutica y Estructuralismo*. Consciente de las limitaciones estructuralistas que tiene el sistema, y que de forma incoherente excluyen al sujeto histórico de la posibilidad reflexiva e interpretativa subjetiva, Ricoeur plantea transformar al estructuralismo en un recurso metodológico que, por medio del concepto de Identidad Narrativa, permita aproximarse a la hermenéutica. Sin embargo, Vattimo rechaza el estructuralismo, a pesar de tener en cuenta la influencia positiva que tuvo en la “descolonización”, y afirma que esto “se llevó a cabo, como ahora sabemos, al precio de una restauración “positivista” de la pretendida posición neutral del observador” (1991, 59).

Tengamos en cuenta que Vattimo recurre asiduamente a Gadamer a la hora de hablar del ser, cuya aprehensión ocurre dentro de los parámetros del lenguaje. La correspondencia entre ser y lenguaje (1992, 85) es taxativa para discernir el panorama hermenéutico en el contexto de la filosofía moderna: teniendo en cuenta que en la modernidad la verdad se equipara al método (en la cual el ser es accesible y presentificable intelectualmente), pero ahora el asunto reside en describir la verdad fuera de “estos contextos metódicos” (1992, 89), en tanto se maneja una noción de “ser arrojado por y en el lenguaje” (1992, 91). La tesis elemental, latente en todas estas consideraciones, afecta a la afirmación de un concepto de razón de raíces históricas, biológicas y sociales, que no conforma una entidad neutral,

absoluta e independiente. No es neutral, ya que posee sus intereses, sentimientos, pulsiones, influencia de lo pasional, elementos que constituyen lo que tradicionalmente no se ha tenido como razón, sino como producto de la sensibilidad o afección del alma. No es absoluta, ya que la contingencia y la finitud de su presencia y existencia corroboran que la razón es una instancia más vulnerable, pequeña y cambiante de lo que se pensaba en los albores del Occidente. No es independiente, ya que su autonomía se plausibiliza irreversiblemente desde la heteronomía que, desde la constitución del llamado *Homo Sapiens*, está vigente. Somos seres que, dado nuestro déficit de dotación biológica para la defensa y la supervivencia, estamos llamados y supeditados a la sociedad, a la convivencia en grupo, a la formación del lenguaje, en la interacción y sostén recíproco. La razón humana no es intelecto puro.

Mediante este punto de vista, llama la atención la crítica vattimiana a la filosofía de Habermas y Apel, próximos al pensamiento metafísico, al recurrir con asiduidad a la fundamentación (1992, 91). Esta querencia fundamentadora encuentra serias contradicciones con las características hermenéuticas de influencia heideggeriana, que tiene en cuenta la noción de sujeto finito, antagónico al sujeto autotransparente propio del contexto de la comunidad ideal de comunicación. Vattimo pone de manifiesto la difícil conciliación de Habermas y Apel con las bases hermenéuticas de ascendente heideggeriano, invocando para ello dos conceptos utilizados por ambos autores:

“

(...) parece claro que en la base de la propuesta de Habermas y Apel están dos conceptos que difícilmente se concilian con los presupuestos de la hermenéutica como han sido elaborados sobre todo por Heidegger. Estos dos conceptos pueden ser indicados respectivamente como la idea de continuidad originaria y la idea de sujeto autotransparente. En ellos se resumen los dogmas fundamentales del racionalismo moderno, tanto en su versión cartesiana (la autotransparencia) como en su versión hegeliana (la continuidad) (1992, 95).

La autotransparencia colisiona frontalmente con el sujeto finito heideggeriano, núcleo de la hermenéutica, que es influido por las pasiones tal que emblema de su propia finitud. Lo mismo ocurre con la continuidad, al admitir que el estado de comunicación no interrumpida como lo propio y natural de la existencia humana (1992, 96), ajena a conflictos, pasiones y demás rasgos propios de la finitud. Frente al pensar fundamentador, el filósofo italiano opondrá la radical *historicidad* (1992, 103), el pensar rememorante y el paso a la desfundamentación (1992, 101).

¿A causa de qué, la historia de Occidente ha convenido en mantener una forma de racionalidad fundamentadora, independiente, pura y absoluta? Vattimo apunta que la apología de tal concepto y sus consecuencias históricas nos remiten a la coexistencia de este concepto con la división social del trabajo, con la ausencia de libertad y con el totalitarismo (2010, 21-32). Separar intelecto puro y funciones materiales se parece a dividir entre funciones directivas y producción material (al “trabajo de los esclavos”). De este modo la psicología platónica, recurriendo a la constitución natural del hombre, justifica la división laboral y política en un estado “rígidamente jerarquizado” (2010, 25).

En el contexto del pensamiento débil, nos percatamos de que existe una unión esencial entre hermenéutica y la tendencia a la verdad en cuanto monumento, recurriendo a Heidegger, para incidir en esta noción monumental de la verdad. La existencia en el contexto filosófico de la época es fundamentalmente interpretación, lo que conlleva una oposición entre la verdad tradicional como *Adequatio* y la nueva forma de concebir la verdad tal que proyecto. Este proyecto supone una interpretación ligada al pasado, en que el conocimiento es la articulación de la precomprensión en la que no es posible acceder de forma objetiva y unívoca a una realidad considerada intelectualmente accesible. Heidegger contempla, por el contrario, la posibilidad de acceder a un conocimiento más originario, extraño a la precognición ligada a las opiniones comunes, asociándose al emerger de las cosas mismas en conformidad con las pretensiones fenomenológicas. El conocimiento es la precomprensión en tanto interpretación, junto con la *Verstehen* originaria y la orientación del proyecto. El proyecto debe ser autenticado, de acuerdo a una precomprensión ajena al mundo de las habladurías.

La autenticidad, tal y como Vattimo afirma, es una posibilidad ligada a la decisión anticipadora de la muerte (1991, 169). La mención de la muerte se justifica por cuanto ella delimita la existencia en la historia, tal que posibilidad distinta a ella. En cuanto al pasado y la autenticidad, esta última gira en torno al modo de relacionarse con el primero. El “ser-ahí” como proyecto arrojado es definido como histórico, concreto, y es el pasado desde el cual puede ser asumido de diferentes maneras. Por una parte, está el concepto de “tradicición” tal que admisión inauténtica de la cotidianeidad como algo evidente y, por otra parte, tenemos el concepto de *Geworfenheit*, en el que el pasado ya no se comprende tal como algo patente sino “siendo-nos-sido”. El nexos entre la decisión anticipadora de la muerte y la asunción no tradicionalista del pasado, configurada en tanto la conciencia de la finitud no absolutiza la herencia histórica, sino que la emplaza en el horizonte de la posibilidad, es la apertura delante de la cual es posible tomar decisiones, confinando la opacidad que usualmente toma como inalterable en relación con el pasado.

Esta relación que se indica con el pasado se ve mediada por el concepto de “rememoración”, tantas veces utilizado por Vattimo, el cual determina la estrategia del pensamiento en la época postmetafísica para salir del olvido del ser. Necesitamos de la decisión anticipadora de la muerte para garantizar la cientificidad de la interpretación y la autenticidad de la experiencia, que se ejerce mediante la rememoración. La verdad, ligada al proyecto, remite necesariamente al pasado por encima del futuro o del presente. Es en la huella, en la rememoración, en la que se puede dar una experiencia de la verdad.

El ser se da como algo que se aporta en el diálogo con los otros; es un ser de carácter eventual, que no es presencia, sino acontecimiento, cuyo sentido está arbitrado por la lengua; se trata de un ser como transmisión de textos que nos asocia a la concepción hermenéutica en la que nos movemos. El concepto de rememoración se posiciona frente al olvido del ser de la metafísica, ya que no existe una ruptura tal que superación de la metafísica, sino, más bien, un considerar esta tradición (Sütlz, 2007, 177). La experiencia hermenéutica de la verdad como repetición nos hace percibir que el acontecimiento hermenéutico se presenta como una novedad, aun cuando repite el pasado sin caer

en la enfatización metafísica tradicional del valor de lo nuevo en cuanto superación del pasado. Lo nuevo no implica esperanzas de salvación o la adopción de una postura más verdadera que el resto, sino apartarse del futurismo o la salvación en pro de la continuidad.

Las peculiaridades de la hermenéutica en el contexto definido por Vattimo no hacen que esta se ubique en una concepción metafísica y fundamentadora de la historia, en sintonía con la carencia de teleología y racionalidad esencialista. El hecho hermenéutico es un hecho interpretativo acorde con la monumentalización de la verdad, dando libertad interpretativa y posibilidad de elección, apoyado todo esto en la pretensión de la formación de horizontes comunes, resultado del acto dialógico entre intérpretes. El filósofo italiano nos hablará de la noción de monumento como aquello que nos habla de una alteridad no reductible, insistiendo en la referencia a los mensajes históricos, finitos, temporales y no absolutos.

5. La hermenéutica de los modelos de comunidad

La tesis primordial de los modelos de comunidad se asienta en la importancia que la comunidad ha tenido desde sus orígenes en el establecimiento de la hermenéutica, evento que permite hablar de una “fundación ética de la hermenéutica” (Vattimo, 1991, 149), mas es adecuado sustituir el modelo schleiermacheriano-diltheyano por el de la hermenéutica contemporánea, ya que la comunidad “no puede servir de modelo a la noción de comprensión” (1991, 162).

Vattimo recurre desde sus inicios a la distinción que efectúa Schleiermacher entre Sociedad y Comunidad (1991, 144), fraccionando a esta última entre comunidad del trabajo organizado, que aspira al dominio material del mundo externo en aras de la supervivencia humana, y la comunidad ideal donde el hombre vive de acuerdo al Espíritu. Inclusive llega a equiparar a Schleiermacher con Sartre en esta proposición (1991, 145).

Si bien la Teoría de la interpretación de Schleiermacher persiste, según Vattimo, unida a la motivación ética y a la idea de comunidad desde sus comienzos, actualmente, para el filósofo italiano, hay conceptos bien marcados por estas influencias, como son el caso de la comunidad de comunicación ilimitada de Apel o la actitud de Habermas contra Gadamer (1991, 148). Sin embargo, la tesis de Vattimo al respecto es la de que sería conveniente retomar la unión entre el concepto de comunidad y su trasfondo metafísico, con el fin de poder mantenerlo en el panorama hermenéutico actual, pero como es insostenible dicha rehabilitación, la hermenéutica ha de buscar un modelo alternativo.

La hermenéutica de Schleiermacher está enfocada en la búsqueda del amor (Vattimo, 2012a, 56) y no de la verdad, es decir, en la correspondencia perfecta entre los miembros de la comunidad ideal, los cuales necesitan del lenguaje transparente para evidenciar la fundamentación ética de la misma. Lo que comporta la necesidad de evitar el malentendido y buscar la comprensión conscientemente.

La necesidad de construir, desde la hermenéutica, una comunidad ideal efectiva para la labor de identificación plena y restitución del texto es notoria en Schleiermacher.

Encontramos, además, una contraposición entre la “certeza adivinatoria” propia del método hermenéutico, que nos permite la identificación con el otro haciendo que comprendamos el texto mejor incluso que el mismo autor, y la “certeza demostrativa” propia de las ciencias naturales. Vattimo califica a la hermenéutica schleiermacheriana como poseedora de un trasfondo onto-teológico o metafísico: termina por apuntar a la doctrina romántica del genio, al introducir un momento de iluminación que posibilita contactar con la infinitud, de forma tal que es preciso transitarla para que la comprensión pueda reconstruir el texto. La comprensión en tal instante de iluminación capta no solo la individualidad, sino, además, la infinitud del otro, su capacidad y fuerza creativas. La comprensión es, entonces, la iluminación en la que la individualidad capta lo infinito. Vattimo lo corrobora, afirmando al respecto:

“

(...) la hermenéutica de Schleiermacher culmina, asimismo, en una tesis profundamente teológica: la de la certeza adivinatoria, que resulta posible solo si se concibe la individualidad en términos de genio y la comunidad ideal como identificación íntima con el otro en el infinito, en el ser, etc. (1991, 152).

116

Vattimo desarrolla una crítica al concepto de hermenéutica basado en una identificación comprensiva con la infinitud, mediante el recurso a Heidegger. La crítica de este último respecto de Schleiermacher va a girar en torno al carácter metafísico y onto-teológico del ideal de comprensión y del concepto de comunidad, por cuanto la identificación con el otro descansa sobre una noción de individualidad ahistórica, autotransparente y por tanto metafísica:

“

Toda hermenéutica del desvelamiento total, de la plena identificación con el “objeto” a interpretar, se justifica solo, en último análisis, a partir de una concepción onto-teológica del yo, que considera como única verdad la dimensión del presente y entiende la historicidad como opacidad y obstáculo a eliminar. El análisis heideggeriano del *Dasein*, en Ser y tiempo, se propone principalmente rechazar esta reducción del sujeto concreto a sujeto trascendente (1991, 158).

Estamos de nuevo ante una apelación a la historicidad del individuo, y a la comprensión basada en un concepto de ser como evento. El *Dasein* se presenta ahora conforme poseedor de opacidad, delante de la condición tradicional de autotransparencia o autoconciencia. Consideramos una noción de comprensión diferente al pasado por cuanto se encuadra por una ubicación histórico-temporal sin ánimo de trascendentalidad ahistórica, donde nos encontramos con los otros no en tanto presencias separadas, sino en tanto constitución de sujetos insertos en la historia. El “ser-ahí” queda orientado a la proyectualidad, falto de una pretensión fundamentadora o de un interés de comprensión identificante por cuanto no se apoya en una ontología de la presencia y de la transposición identificante, sino en una ontología donde el ser es, básicamente, tiempo, temporalidad e historia.

El colofón alusivo a los modelos de comunidad nos remite a la crítica de Vattimo en relación a las posturas trascendentales o neokantianas, como la de Apel, por utilizar un modelo de comunidad para apoyar en él la noción de comprensión. Para Vattimo, la alternativa no aparece clara (1991, 162-163).

Ciertamente, percibimos una clara apuesta por Gadamer y el ideal hermenéutico de continuidad, en el que se especifica el objetivo de la hermenéutica tal como la reconstrucción del lenguaje común constituido de la sociedad frente a los lenguajes especializados y los factores de discontinuidad, con el fin de posibilitar la apertura de la hermenéutica a la historia. Esto supone la consumación y el final del ideal de la comprensión como transposición identificadora.

El vínculo conceptual entre nihilismo, hermenéutica y emancipación, nos envía a la equivalencia que establece Vattimo entre nihilismo y hermenéutica, en tanto fenómenos de recíproca constitución. Al nihilismo se lo entiende como la disolución de todo fundamento último y la relativización de la capacidad absoluta de la razón, expresada en el famoso “Dios ha muerto”, por lo que el mundo tenido tal que verdadero, el mundo ideal frente al sensible, es puesto en cuestión. Ahora toca interrogarse y superar los excesos de la razón y del concepto de progreso en Occidente, aceptando una toma de conciencia de lo que hay bajo las pretensiones de universalidad, que solo se la tendrá en cuenta desde la pertinente articulación de lo local, lo histórico y culturalmente determinado. Por lo que, el nihilismo pasa a ser hermenéutica, por cuanto tiene la necesidad de recurrir a la interpretación desde la que se posibilita el acceso al acuerdo, constituyéndose así la verdad objetiva. Vattimo define la disciplina hermenéutica como “el pensamiento del nihilismo realizado, el pensamiento que busca una reconstrucción de la racionalidad después de la muerte de Dios” (2004, 10-11).

117

PARTE SEGUNDA

La comunidad Hermenéutica

CAPÍTULO II Aspectos de la postmodernidad

- 1 Introducción
- 2 Ontología de la actualidad
- 3 Otro aspecto de la postmodernidad: el fin de los metarrelatos
- 4 Conocimiento y verdad en el pensamiento débil

14. Julio 2015

1. Introducción

La conceptualización de la Postmodernidad seguida de la noción de ontología de la actualidad engloba uno de los hechos diferenciales que distinguen al Pensamiento Débil tal que algo antagónico a la tradición filosófica: si bien la ontología débil presentará un horizonte epistemológico distinto, no ligado a la noción de objetividad.

La caracterización de lo postmoderno se alimentará del efecto emancipador de los *mass media* como creadores de caos, de pluralidad informática, que asegura esa ausencia de objetividad. La tesis que Vattimo sustenta respecto a la actual época filosófica apunta a una determinada visión postmoderna de la tecnología y una caracterización tecnológica de la Postmodernidad (2004, 31-34), estructuradas por un rasgo principal: la transformación y debilitamiento del ser, conformándose así la denominada ontología de la actualidad. Esta ontología pretende esclarecer qué es y qué significa el ser para nosotros ahora.

2. Ontología de la actualidad

Tradicionalmente, a la ontología se la ha definido tal que aquella ciencia del ser como tal, y de las propiedades que le pertenecen. Estudia el ser en general, es decir, el fundamento de todo lo que es; la búsqueda de la unidad primera, origen de la pluralidad de los seres existentes. Se la entendió siempre tal como el corazón de la metafísica. Hacer ontología es tener un ojo apto para ver detrás de las aparentes diferencias que presenta la realidad, un único principio constitutivo de la realidad, de la historia y de la inteligibilidad.

La filosofía posee entre sus cometidos esenciales, el de colocar al pensamiento en el contexto donde se elabora y al que pertenece (Vattimo, 2010, 47). El recuerdo del ser –ya que la diferencia ontológica no está olvidada- va a suponer el inicio de una senda por la historia de los mensajes que nos constituyen y nos conforman –son enviados desde la cultura, la tradición y el lenguaje al que pertenecemos-, para que se integren en las circunstancias en las que hoy se vive y que constituyen nuestra propia experiencia. En la época en la que el ser se interpreta como evento, el pensar no tiene otra fundamentación que la de estar dentro de la época en la que se encuentra arrojado. La “ontología de la actualidad”, en este contexto, se la emplazará como la tarea de mostrar los trazos de una nueva apertura, que permita restaurar un sentido a la existencia sin sucumbir al recurso del fundamento, al primer principio, a la esencia o a la naturaleza.

Nietzsche y Heidegger son los referentes con los cuales Vattimo construye lo que se puede denominar su ontología propia, su “ontología del declinar” (1988, 18). El proyecto vattimiano, de igual manera que el nietzscheano y el heideggeriano, parte de la creencia de que es preciso alumbrar una nueva época del ser, una que sea capaz de ir más allá de la perspectiva metafísica, por las consecuencias inaceptables que esta acarrea, y que son definidas por Nietzsche como decadentes, “propias de una civilización de esclavos”, y por Heidegger, como las que permiten que se creen las condiciones para conformar la sociedad de la organización total de la existencia. Se trata de un discurso que concierne al modo de darse el ser en nuestra experiencia, siguiendo las enseñanzas de Nietzsche y Heidegger: “La ontología del declinar alude, más que describirla, a una concepción del ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de la ciencia (...)” (Vattimo, 1992, 22).

Todos estos conceptos son importantes a la vez que complejos. En respuesta a esta problemática, el autor propone, según dice al principio de su cita, no una descripción del ser, sino una alusión al mismo. El pensamiento débil carece del carácter objetivo, substancialista, del pensamiento de evidencias, valores y plenitudes de las ciencias y de la metafísica de cualquier tipo: platónica, moderna, historicista, iluminista, idealista, positivista o marxista; en todas ellas se da un pensamiento fuerte. El pensamiento débil declara que tiene que ver con la vida y con la historia, pero, sin caer en el historicismo. Este pensamiento predica: “ayudarnos a pensar de una manera no solo negativa, no solo de devastación de lo humano (...) la experiencia de la civilización de masas”. En definitiva, y a pesar de su carácter débil, este pensamiento quiere proponer una lectura ontológica, y no solo sociológica, psicológica, histórico-cultural de la existencia humana en la condición tardo-moderna, postmoderna, tecnológica” (Vattimo, 1992, 9-10).

La primera articulación de la ontología débil se encuentra en un texto que se puede considerar, sin duda, uno de los más notables del pensamiento vattimiano, dado que en él se encuentran, en gran medida, las principales conclusiones de las investigaciones ontológicas, epistémicas y prácticas alcanzadas desde el comienzo de su obra. El texto en cuestión, es el titulado: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, es la contribución de Vattimo a la obra colectiva de 1988, *El pensamiento débil*.

La primera característica que se ha de considerar para la realización de una ontología ultra-metafísica es la aceptación de que el ser y los entes se diferencian. En opinión del pensador turinés, el ser no puede ser estudiado en relación a las categorías que utiliza la metafísica y la ciencia positiva: “el ser no debe ser estimado como presencia/objeto, sino que se le entiende como acontecer”, el claro en el que los entes se dan, Vattimo nos dice:

“Antes que nada, esta diferencia significa que el ser no es; que son “es algo que puede predicarse de los entes”; el ser más bien acontece. Al decir “ser”, lo distinguiremos de los entes cuando lo concebimos como el acontecer histórico-cultural, como el establecerse y el transformarse de aquellos horizontes en los que, sucesivamente, los entes, se tornan accesibles al hombre y el hombre a sí mismo (1988, 28).

Desde el punto de vista de la ontología, el pensamiento débil está caracterizado por una debilitación del ser; por una liberación del ser del carácter de estabilidad y presencia, de substancia. El ser no se presenta como objeto (ente), sino tal que apertura que coadyuva a la relación entre el hombre y el mundo, situada en el nivel de los acontecimientos y la experiencia, y no en el de las esencias. Al parecer, el ser, sin esa estabilidad del objeto ideal de la tradición, es inevitable que su coherencia se conciba como la de un evento o acontecimiento, con lo cual, se evita su identificación con los entes: “(...) el ser deberá ser pensado como “acontecimiento”: el ser no “es”, propiamente, sino que más bien se “da”, acontece (...), solo en esta perspectiva tiene sentido la “identificación” de la filosofía con la sociología, o mejor, con una “ontología de la actualidad” (Vattimo, 2004, 22). Esta es la justificación por la que la filosofía se licua en ocasiones en consideraciones sociológicas:

“Puesto que no hay modo de aferrar el ser como algo estable más allá de su acontecer, esto es, de la específica apertura histórica en la cual se da al dejar aparecer a los entes, una teoría de la existencia presente es también una teoría que no tiene otra fuente de información y legitimación, que no sea su misma condición presente (2004, 24).

Por otro lado, que el ser se dé, en tanto horizonte destinal, nos debe advertir en contra de una factible confusión; ciertamente, que el ser sea acontecimiento, en el que los entes existen, acarrea que este pueda ser interpretado como un *a priori* al modo kantiano (Vattimo, 2004, 24).

Sin embargo, el ser desde la diferencia, si bien acontece y posibilita –es condición *a priori* de posibilidad–, está básicamente marcado por la caducidad temporal que le es inmanente. El ser, al darse, se oculta, lo cual quiere decir, en primer lugar, que es inagotable, dado que posee una dimensión de remanencia que lo torna siempre posible –ya que no está dado de una vez por todas–, y, en segundo lugar, que es efímero, tiende a la desaparición, en la misma medida que aparece. En conclusión, el ser es mortal. La ontología vattimiana incorpora un cariz nihilista.

De forma positiva, el pensamiento débil u ontología del declinar pretende ser aún “ontología” en una línea hermenéutica nihilista, de derivación heideggeriana; quiere ser un intento de salvar un discurso ontológico, pero no metafísico. Se propone valorar el mundo de los procedimientos, de las formas simbólicas, de las apariencias; admite prácticas, juegos o técnicas localmente válidas, como diferentes lenguajes de la razón, instalada en la fragmentariedad y en la pluralidad de interpretaciones que solo se vinculan con una noción de ser en cuanto movimiento, visto a través de la *pietas*. En todo esto no hay pruebas ni verificaciones, sino que solo actúa la intuición, la cual no debe ser entendida en el sentido que le da la metafísica tradicional. Es a partir de aquí que surge la denominada ontología de la actualidad, la cual puede desarrollar, críticamente, una apertura que permita una reconstrucción de sentido opuesto a la llevada a cabo por la modernidad, sin asentarse en algún fundamento fuerte o sólidamente legitimado:

“

(...) la “ontología de la actualidad” de la que aquí se trata se configura como la tarea de mostrar, en el contexto de la apertura del ser típica de la modernidad, los rasgos de una nueva apertura que tenga entre sus caracteres constitutivos la posibilidad de una reconstrucción del sentido unitario de la existencia del más allá de la especialización y fragmentación propias de la modernidad (Vattimo, 2004, 28).

Ahora bien, este sentido unitario acomoda su coherencia por medio de la hermenéutica como una nueva *koiné* cultural, lo que comporta que la ontología de la actualidad sea el espacio donde la verdad no es una, sino múltiple. El pensador italiano habla de la “necesidad” de secularizar la hermenéutica por el peligro que comporta de trocarse en una ciencia objetiva (1991, 50). El filósofo turinés se ha caracterizado por hacer, más que una hermenéutica teórica, una hermenéutica práctica, aplicada a diversas áreas, tales como la estética, la religión y ahora la política. El pensamiento débil ve a la hermenéutica cargada de nihilismo, y con ello la ontología se irá debilitando, aunque no desaparecerá. Es una hermenéutica débil que porta consigo una ontología débil (Beuchot, 2009, 79).

Con el fin de comprender el contexto del pensamiento débil, visto tal que ontología del debilitamiento, es adecuado dar cuenta del concepto de postmodernidad que Vattimo maneja. Lo que mejor caracteriza a la postmodernidad va a ser, precisamente, el llevar a cabo una transformación del ser; pues bien, para Vattimo, el pensamiento postmoderno debe elaborar una “ontología de la actualidad”. Con este concepto, el filósofo italiano apunta a un más allá de lo que consideraba Michel Foucault (1991), a la necesidad de aclarar qué significa el ser en la situación presente:

“

La rememoración del ser que Heidegger quiere preparar en su obra, superando el olvido del ser con el que se resuelve la metafísica (...), superamos el olvido metafísico del ser y así escapamos a ese pensamiento que identifica el ser con los entes, con el orden efectivamente vigente (2004, 19).

El asentimiento al sentido de lo postmoderno queda ligado al hecho de que vivimos en una sociedad en la que imperan los medios de comunicación de masas, en donde Vattimo afirma estimar a la postmodernidad como un fenómeno proveniente de la Modernidad, pero diferente a esta última: “(...) yo considero (...) que el término postmoderno sí tiene sentido y que tal sentido se enlaza con el hecho de que la sociedad en la que vivimos sea una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass media*” (1990b, 72).

De entre las diversas tecnologías –con sus saberes asociados-, Vattimo otorga una relevancia especial a las de la comunicación –las de la recogida, ordenamiento y distribución de la información-, tal vez porque es la que de modo más ejemplar evidencia el carácter descentralizado y diluyente de los centros unidireccionales sólidos del saber. Frente al esfuerzo por dominar y controlar, propio de los saberes del cálculo y la previsión –de la ciencia y tecnologías metafísicas-, ordenados, centralizados, totalmente racionales y eficientes, surgen los de la comunicación que, como muestran los críticos de

la Escuela de Frankfurt, y es factible comprobar en la experiencia cotidiana, pueden ser herramientas de manipulación, de adoctrinamiento, de disciplina y de control; al mismo tiempo, son el mecanismo a través del cual se presentan múltiples formas de experimentar e interpretar la realidad, que se encontraban silenciadas al no poseer el vehículo de expresión con el que poder mostrarse. En relación a los *mass media*, es viable decir que cuando la propaganda dimana del estado, recibe el soporte de las clases de un nivel cultural elevado y al mismo tiempo no se presenta ninguna desviación de los contenidos, el efecto puede ser enorme. Fue una gran lección que aprendió Hitler y muchos otros, cuya influencia ha llegado hasta el presente. Además de todo esto, hemos de tener en cuenta que, en la década de los años 60 del siglo pasado, no había desaparecido el viejo discurso épico de unos medios de comunicación transformados en el último reducto de la sociedad civil frente a los poderosos de diversa índole. Mas el escenario cambió radicalmente y los grandes medios de comunicación se convirtieron en el secreto deseo, ni más ni menos, de aquellos a los que se suponía que debían criticar o, por lo menos, controlar.

En la actualidad, una información comprometedor puede aparecer publicada en cualquier sitio: las redes sociales y los periódicos digitales han reconfigurado el panorama. Cualquier cosa –incluidos documentos clasificados- encuentra dónde ver la luz.

Erraría quien interpretara que ello significa que los poderosos han fracasado en su intento de terciar en la opinión pública. Basta con observar el ejemplo del norteamericano Donald Trump. Pero quizás no se trata de que el poder haya dado marcha atrás en controlar y dirigir la opinión pública, sino que ha llegado al convencimiento de que lo que es pertinente es que no exista opinión pública en cuanto tal, y que ese universo mental, antaño dotado de algún tipo de colusión interna, salte en pedazos y los diversos sectores de la ciudadanía encuentren refugio en el ámbito de sus iguales, sin ninguna pretensión de forma hegemónica sobre el conjunto.

Una de las características más relevante de la postmodernidad es la crítica a la ideologización fáctica de la idea de progreso unitario: “(...) la modernidad (...) se acaba cuando –debido a múltiples razones- deja de ser posible hablar de historia como algo Unitario” (1990b, 74-75). Para Vattimo, lo dicho desemboca en lo siguiente: “(...) no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuesto desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar los restantes (...)” (1990b, 76).

En Foucault, la ontología del presente es genealogía del presente, es historia del presente. Mas, es una historia que se propone lo contrario de lo que habitualmente conocemos por tal, no busca aquello que une el presente con el pasado, sino mostrar precisamente la diversidad del tiempo. Busca destruir esa unidad totalizadora y totalizante con que se presenta la historia: “Una historia que nos permite reconocernos en todas partes y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación (...) esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera del tiempo; pretende juzgarlo

todo según una objetividad de apocalipsis porque ha puesto una verdad eterna, un alma que no se muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma” (1994, 18-19).

Se trata de sospechar de todo lo dado y de mostrar que se puede hacer una historia de todo aquello que se presenta como eterno, que se puede interpretar históricamente lo que se consideraba fuera del tiempo. Es así como Foucault entiende el interés por la cotidianidad del pasado, para poder echar luz acerca de cómo las costumbres más habituales y sencillas, los instintos, la forma de trabajar, de descansar, los sentimientos, la moral, el mismo cuerpo, todo es deudor de la historia. El sentido histórico recupera para cada pequeño instante, para cada suceso, todo el valor que la historia le había quitado al suponerlo a la manera de un simple momento de una totalidad. “La historia efectiva hace resurgir el suceso en lo que puede tener de único” (1994, 20), de espacio de revelación, de entrecruce de verdades e intereses. La sospecha estriba en que la historia oficial es ya una historia interpretada, y está bajo intereses de dominación. No es en los grandes acontecimientos donde hay que buscar, sino “en sucesos mucho menos grandiosos, mucho menos perceptibles. No se puede analizar nuestro presente en lo que se refiere a sus valores significativos sin analizar una estimación que nos permita reconocer aquello que aparentemente sin significación ni valor, ofrece la significación y el valor importante que nosotros buscamos” (1991, 203).

124

En Vattimo, la crisis de la historia conlleva una crisis del progreso y de la teleología que, en términos sociales, significa el fin del imperialismo y del colonialismo, así como el surgimiento del relativismo social (desde el punto de vista debilista) y de los gobiernos democráticos. Para el filósofo italiano, la crisis de la historia unitaria implica la pluralización de la estética como forma privilegiada a la hora de cobijar las verdades o las visiones de los distintos mundos (1990b, 164-165).

La realidad es compleja y exige disponer de una estructura categorial capaz de expresarla. El talante cognoscitivo o cognoscente de hallar las claves de toda esta complejidad en fórmulas sencillas, acaso una simple y breve ecuación que diera al menos con la clave del universo como a veces se ha dicho; si esto fuera posible tendría que contener una letra que tuviera la clave de esta complejidad, y que, si no es, sería el hallazgo de lo obvio, o el descubrimiento del Mediterráneo. No obstante, en la historia de la cultura, los humanos se las han ido arreglando, mal que bien, con la consideración de que hay leyes de las grandes dimensiones cósmicas y que funcionan en ese plano –con independencia de lo que pase en las pequeñas–; además de dispositivos para andar con alguna seguridad en el plano de las cosas y las relaciones pequeñas, que es el de nuestra vida, durante la que nos permitimos ignorar también el mundo de la micro realidad y sus propios comportamientos mínimos.

Delante de esta perspectiva de crisis y ausencia de unidad, ¿qué salidas se pueden encontrar?, ¿cuál es el pertinente horizonte emancipatorio?, ¿hay esperanzas para plantear alguna luminosidad utópica? Si se está situado en un entorno de crisis de la razón no es posible exigir paraísos históricos, ya que la misma utopía recurre a un optimismo emancipador de orden racional. Vattimo entiende la emancipación como el pacifismo instaurado a raíz de una convivencia equilibrada entre diferentes interpretaciones.

Para ello, se debe adoptar una correcta ubicación como integrantes de un diálogo iniciado desde la finitud y parcialidad de los interlocutores, cosa que no se podría llevar a cabo desde la posesión de la verdad objetiva (2010, 124-125).

Vattimo liga sociológicamente, la disolución de la historia tal que curso unitario con el establecimiento de la sociedad de los medios de comunicación. Señala tres características de la presencia de los medios de comunicación masivos: la primera se refiere al papel determinante de los mismos en la conformación social; la segunda, remite a la ausencia de proporcionalidad necesaria, entre la presencia de los medios de comunicación y el incremento de la iluminación y transparencia informativa, lo que da lugar, como colofón, al caos; y la tercera, a la encarnación de este caos como posibilidad emancipadora (1990b, 78). Asimismo, reconoce, que la radio y la televisión proporcionan garantías sobre la pluralidad de visiones del mundo (1990b, 79), en oposición a las predicciones de Adorno y Horkheimer: “Este efecto de los *mass media* parece ser exactamente lo contrario a la imagen que todavía se hacía de ellos un filósofo como Theodor Adorno (...) (1990b, 78-79).

Es evidente que Adorno ofrece una imagen completamente negativa de los medios de comunicación, como agente infiltrado con el fin de controlar el pensamiento del espectador impasible y administrado. Pero, al margen de las observaciones de Vattimo, en la actualidad no es nada extraño contemplar en la televisión a políticos de todos los colores haciendo uso del medio para el adoctrinamiento del pensar. Por descontado, Vattimo tiene un optimismo y fe dignos de mención (1990b, 153). Vattimo sustenta, frente a la posibilidad de homologación y uniformización, la imagen de unos medios de comunicación como apoyo, en donde las minorías consigan su protagonismo (2004, 33).

125

Esta tesis posee visos de contradicción, ya que, tan pronto surgen efectos negativos de los *mass media*, se les niega, dando garantías en su lugar a su papel emancipador. Si bien la difusión de opiniones diferentes puede dar crédito para el mercado del dogmatismo, es un hecho contrastado que los medios de comunicación, en su diversidad de opinión, responden a intereses económicos y partidistas, siendo todo ello problemático para encontrar medios alternativos que manifiesten una interpretación que no responda a los grupos de poder.

Por supuesto, Vattimo está posicionado en una perspectiva optimista respecto a los medios de comunicación; inclusive hay una comparación de esto con el espíritu absoluto hegeliano, ya que la simultaneidad de la información aparece fomentando una autoconciencia de la humanidad respecto a todo lo que sucede en el mundo (1990b, 80), hecho que conforma a la historia con lo simultáneo retransmitido desde la crónica televisiva: “(...) se trata de un mundo en el cual se delinea y comienza a actuar concretamente la tendencia que la historia se reduzca al plano de la simultaneidad, a través de las técnicas como la crónica televisiva en directo” (1990b, 96). Posteriormente, Vattimo, en sus escritos, introduce algunos matices, no obstante, lo expresado permanece como una constante en la concepción debilista. Los matices expuestos reconocen los efectos nocivos de la democracia mediática

que ampara el control y la linealidad del electorado (2009a, 64-65). La admisión de esta idea le da un punto de vista más realista, y es ajeno al escenario optimista inicial de Vattimo, en relación al papel que juegan los medios de comunicación en las sociedades actuales. De todas maneras, Vattimo argumenta, en la obra *La sociedad transparente*, que la importancia constitutiva de los medios de comunicación encuentra su justificación en la pluralidad de comunicaciones y visiones del mundo que refutan el ideal de una sociedad transparente (1990b, 81).

Se refuta el ideal de transparencia, dada la multiplicidad de voces en los medios de comunicación; estos no disminuyen la complejidad, al contrario, la aumentan, instaurando el caos del que habla Vattimo, que es, no obstante, para él, la condición precisa para no reincidir en el dogmatismo metafísico. La pluralidad de interpretaciones, aun cuando se genere con ello el caos, es, para el filósofo italiano, el garante de la libertad de pensamiento. No hay algo así como “un sujeto de tipo científico (...) sin prejuicios, o siendo capaz de prescindir de ellos, a favor de una mediación objetiva de los hechos” (1990b, 100), del mismo modo que tampoco hay una sociedad transparente donde haya un reflejo especular y objetivo de la realidad. Tampoco la autotransparencia es equivalente a emancipación, sino que se armoniza como un ideal de dominio más, que acaba por impedir cualquier clase de transparencia (1990b, 105).

En palabras de Vattimo: “(...) se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del propio principio de realidad” (1990b, 82). La única autotransparencia a la que podemos aspirar es “poner de manifiesto la pluralidad de mecanismos y armazones internos con que se construye nuestra cultura” (1990b, 110). Esta afirmación está asentada en Nietzsche y Heidegger, tal que visionarios del proyecto emancipador que Vattimo presenta, y critica la idea de un mundo sostenido en un fundamento como algo propio de un estado de la humanidad atrasada o como instrumento de dominio (1990b, 87).

Según Vattimo, las sociedades actuales tienden más a la aceptación de la fábula, como característica fáctica ante la autotransparencia y la mediación objetiva de la realidad: “En lugar de avanzar hacia la autotransparencia, la sociedad de las creencias humanas y de la comunicación generalizada parece orientarse a lo que de un modo aproximado se puede llamar “fabulación del mundo” (1990b, 107). De todas formas, nuestro autor desiste que el estatus de la llamada fabulación conciba un horizonte más verdadero que la cosmovisión metafísica unitaria (1990b, 108).

Todos estos argumentos dimanan de Nietzsche y Heidegger, con el particular empleo que Vattimo le da al concepto de *Verwindung*. La lección, que se obtiene de la crítica al concepto de sociedad, es un peldaño más en la crítica a la racionalidad absoluta y al sujeto transparente, y reitera la imposibilidad de dar una interpretación con tintes absolutos tal que respuesta infalible a la pretensión de conocimiento. La pluralidad de medios de comunicación, que dan amparo a las distintas voces, ideas y visiones del mundo, es para Vattimo la manifestación de la ausencia de una verdad absoluta, viendo al mismo tiempo

la imposibilidad de sustituir a esta última por otro ámbito definitivo e inestable; aunque es posible la liberación de la rigidez metafísica gracias a la tecnología (2004, 32). Lo manifestado, hasta ahora, es una consecuencia de “el efecto de una drástica reducción del sentido de la realidad: el mundo cada vez es menos algo dado “ahí afuera” (2004, 32). Por otro lado, es la configuración tecnológica de la postmodernidad la que permite reubicar de manera crítica al Occidente, no ya a la manera de centro de un mundo pensado desde sus propios valores, acaso como una forma de expresión más entre otras muchas, lo que incluye además la crítica al colonialismo. El incremento de la tecnología tiene como resultado la descolonización y el final del eurocentrismo en el contexto de la postmodernidad (2004, 34).

El aparecer de las subculturas es entendido por Vattimo como la “causa” de la pluralidad interpretativa, pero, ciertamente, es la consecuencia: “No habría sido posible ningún emerger de lo diferente si no hubiera habido de antemano una pluralidad interpretativa” (2004, 34). Será el final de la unidad y de la historia, percibida tal que relato unitario, lo que dará alas para hablar del fin de los metarrelatos, justificando asociar al panorama filosófico postmoderno un determinado matiz apocalíptico como contexto propio del fin del pensar y de la decadencia de la filosofía. La valoración que efectúa Vattimo respecto de la postmodernidad conlleva una comparativa con las posiciones de Lyotard y Habermas, que discrepan en la evaluación de la misma, así como el requerimiento de una herencia latina que, ante la muerte de Dios, haga factible la existencia de una pluralidad diversa no reductible a la unidad (1990b, 68).

Vattimo manifiesta el deseo del regreso de las temáticas barrocas, la presencia del origen latino y la configuración de una racionalidad suavizada y aligerada de la violencia dogmática, de las cosmovisiones fuertes, como elementos para llegar a la probabilidad de emancipación ajena a la revolución, aunque tal probabilidad es solo una sutil hipótesis (1990b, 71).

Semejante enunciación vuelve todavía más incomprensible la adhesión de Vattimo al marxismo, a la revolución bolivariana, como configuración, de la cual deberían aprender las democracias occidentales. Este recurrir a las democracias latinoamericanas es un punto conflictivo que Vattimo debería precisar cómo son compaginables con la renuncia a una revolución violenta.

3. Otro aspecto de la postmodernidad: El fin de los metarrelatos

El autor que introduce el término “postmodernidad” en la filosofía es Lyotard, en su obra *La condición postmoderna*. En la misma se especifica la postmodernidad como la época en que no es admisible recurrir a los grandes relatos –narraciones omnicomprendivas- tal que métodos idóneos para explicar la historia. Esta posición se confronta con la modernidad, dado que en esta se desenvuelven los grandes esquemas que pretenden enmarcar la totalidad de la experiencia humana, quedando esta limitada en un único –y unitario- relato. Dice Lyotard: “Simplificando al máximo, se tiene por “postmoderno” la incredulidad respecto a los metarrelatos. Esta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias (...) (1984,4).

Liotard expresa que el postmodernismo es el fruto de un proceso de deslegitimación realizado por la modernidad europea, cuya localización estaría en la filosofía de Nietzsche, de tal suerte que el postmodernismo estético de Lyotard se muestra como un modernismo estético radical, es decir, tal que un modernismo que hubiera tomado conciencia de sí mismo. Lyotard, operacionalizando el concepto, expresa:

“ (...) una obra no puede convertirse en moderna sí, en principio, no es ya postmoderna. El postmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y este estado es constante (...). Postmodernismo será comprender según la paradoja del futuro (post) anterior (modo) (2003, 23-25).

La postmodernidad no es una época que se encuentre luego de la modernidad, como etapa de la historia. El “post” de la postmodernidad, a juicio de Vattimo, es “espacial” antes que “temporal” (1987). Esto da a entender que se está sobre la modernidad. La postmodernidad no es un tiempo concreto, ni de la historia ni del pensamiento, sino que es una condición humana determinada, tal como insinúa Lyotard (1984).

128

Lyotard explica en *La condición postmoderna* que nuestra cultura es como una emancipación de la razón, y de libertad de la influencia ejercida por los grandes relatos, los cuales, al ser totalitarios, resultaban nocivos para el ser humano ya que buscaban la homogeneización que elimina toda diversidad y pluralidad. De esta guisa, el postmodernismo se muestra como una reivindicación de lo individual y local frente a lo universal. El pensador francés vincula la caída de los grandes relatos con el fin de la metafísica, la cual elaboraba un planteamiento teórico sistemático que funcionaba a la manera de una argamasa, que fusionaba los distintos acontecimientos históricos como elementos pertenecientes a una narración única que los incluía. Con la disolución de estos aparecen relatos plurales, voces nuevas y en general una apertura poliédrica de múltiples ramas que tienden en una dirección diferente, unas de otras. Los grandes relatos son utilizados como justificantes y legitimadores de una supuesta emancipación humana a través del saber, materializado en la técnica, tal que forma manipuladora de aquello que el hombre necesita para su supervivencia. Por su parte, Vattimo los define así:

“ Los “grandes relatos”, aquellos que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el empuje de una filosofía cientista han buscado una legitimación “absoluta” en la estructura metafísica del curso histórico, han perdido su credibilidad (1991, 17).

A la deslegitimación de la racionalidad totalizadora, le sigue lo que ha venido en llamarse el fin de la historia. Para el filósofo italiano, el fin de la historia se entiende como el fin de la explicación de la historia unitaria, donde triunfos y fracasos son insertados explícitamente dentro de un argumento comprensible racionalmente e inteligible de modo teleológico, rotando en torno a la emancipación y liberación humanas. Estamos en presencia de la muerte de los grandes relatos, en los que la razón y su

sujeto –como detentador de la unidad y totalidad- vuelan en pedazos. Mirándolo con más detenimiento, vemos que es un movimiento de deconstrucción del *cogito* y de las utopías de la unidad. Vattimo lo expresa de la siguiente manera:

“ En ambos casos “final de la historia” significa el final del historicismo (sic), o sea, de la comprensión de las vicisitudes humanas como estando insertas en un curso unitario de un sentido determinado, el cual, en la medida misma en que viene a ser reconocido, se desvela como sentido de emancipación (1991, 16).

La destotalización del mundo moderno exige excluir la nostalgia del todo y de la unidad. Como características de lo que Foucault ha denominado la episteme postmoderna (1985, R-10), podrían mencionarse las siguientes: deconstrucción, descentración, diseminación, discontinuidad, dispersión. Todos estos términos reflejan el rechazo del cogito, que se había convertido en algo propio de la filosofía occidental, con lo cual surge una obsesión epistemológica por los fragmentos.

La ruptura con la razón totalizadora supone el abandono de los *grands recits*, es decir, de las grandes narraciones, del discurso con finalidades universales, y el retorno a las *petites histoires*. Tras el fin de los grandes proyectos emerge una diversidad de pequeños proyectos que alimentan pequeñas pretensiones. Se insiste en el irreductible pluralismo de los juegos de lenguaje, subrayando el carácter local de todo discurso, y la imposibilidad de un comienzo absoluto en la historia de la razón. No existe un lenguaje en general, sino una multiplicidad de discursos. Ha perdido toda credibilidad, la idea de un discurso, consenso, historia o progreso en singular.

Asimismo, cabe señalar que la desmitologización de los *grandes relatos* es la característica de la postmodernidad, con lo que es necesario clarificar que estos metarrelatos no son propiamente mitos, en el sentido de fábulas. Por supuesto, los metarrelatos tienen como fin legitimar las instituciones, las prácticas sociales y políticas, las legislaciones, las éticas, pero, a diferencia de los mitos, no buscan esta legitimación en un acto fundador original, sino en un futuro por conseguir, en una vida por realizar. De ahí que la modernidad sea un proyecto.

Desafortunadamente, el nihilismo del debolismo es lo suficientemente ambiguo como para no salvar el fundacionalismo ni el relativismo. La respuesta de Vattimo pasa por tener en cuenta que el mismo concepto de historia, que se presenta como residuo de los productos metafísicos, que creen en el proyecto unitario, ahora es estimado tal que compendio de sucesos casuales de que, precisamente desde la arbitrariedad de su acaecer, no pueden ser tomados como elementos legitimadores o explicativos que nos proporcionen conclusiones unívocas y omniabarcantes: “La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la postmodernidad es la puesta en cuestión explícita de ese modo de legitimación” (1991, 20). La postmodernidad no implica una negación de la historia en tanto hecho, sino una crítica y confrontación con la linealidad histórica, con la teleología y con la necesidad de legitimación propia de una concepción lineal-unitaria tradicional. Se recurre, por tanto,

129

al concepto heideggeriano de la *Verwindung* (distorsión e ironía en el pasado monumental) para hacer explícita la situación dual y problemática que impregna de dilemas la postura postmoderna. La solución de Vattimo consiste, no en una superación de los elementos que invalidan los metarrelatos, ni en un despliegue de los mismos, sino en una recurrencia heideggeriana que toma como centro la imposibilidad misma de superación, concepto más afín a la mentalidad moderna, juntamente con la incapacidad para la vuelta hacia paradigmas pasados (1991, 24).

Vattimo es consciente de que carecemos de justificación para recurrir con impunidad o legitimidad filosóficas, tras la crítica heideggeriana, a las estrategias de la modernidad. La superación queda, por congruencia, fuera del alcance de las alternativas susceptibles de ser planteadas. Desde el pensamiento débil no se pretende alcanzar una superación de la metafísica (1998a, 66), sino un recordatorio distorsionante e irónico del pasado metafísico.

El microrrelato tiene una diferencia de dimensión respecto al metarrelato, empero, esta diferencia es primordial, ya que solo pretende dar sentido a una parte delimitada de la realidad y de la existencia. Cada uno de nosotros tiene diferentes microrrelatos, posiblemente desgajados de metarrelatos, que pueden ser contradictorios, pero el ser humano postmoderno no vive esta contradicción, ya que él mismo ha deslindado cada una de estas esferas hasta convertirlas en fragmentos. El hombre postmoderno vive la vida como un conjunto de fragmentos independientes entre sí. Los microrrelatos pueden ser intercambiables sin el menor esfuerzo, ya que estos responden al criterio fundamental de utilidad, son de tipo pragmático.

El vacío dejado por el fin de los metarrelatos no puede ser rellenado con cualquier cosa insustancial, al contrario, debe poseer un contenido, un sentido y unas metas, a pesar de que puedan ser falibles, perecederas. Una pequeña historia podrá servir de explicación provisional. Su diferencia con la modernidad está en que su estatus no absoluto y hermenéutico de esas metas no unifica el tiempo histórico bajo un desarrollo teleológico.

Una postura crítica sería preguntarse si el final de los metarrelatos no es, quizás, otra forma de metarrelato. Pues, ¿preguntar el fin de los metarrelatos no sería adecuar una descripción, por interpretativa que sea, a una presunta realidad social? La trama del fin de los metarrelatos, aun siendo una cuestión occidental, da razón en términos globales de la situación del nihilismo, decadencia y finitud que se experimenta, lo cual, de por sí, es ya un relato. De rebote, podemos argüir que la renuncia a la objetividad es una forma de objetividad en sí misma. Vattimo renuncia a la modernidad y trata de superar el estatus metafísico de la verdad absoluta, ¿no está así proponiendo otra forma de verdad? Historiando y temporalizando la verdad, puede dar la impresión de que ya no existen formas adecuadas, sino que todo conocimiento es interpretación pasajera. Ahora bien, los juicios de Vattimo no son tan ajenos a las adecuaciones. Puede argüirse que cualquier forma de adecuación empleada por el debolismo es “distorsionada” e “ironizada”, por lo que, no puede describirse como una verdad objetiva. Pero si recurrimos a la *Verwindung* tal que distorsión, entonces cabe preguntar: ¿caso no

actúa la distorsión como normatividad que condiciona la eventualidad del ser, condenándolo siempre a distorsionar el pasado? La lectura de la distorsión en Vattimo tiene el problema de limitar la supuesta “libertad” del envío del ser, acomodándolo a los parámetros de la distorsión, de tal manera que, si la distorsión es la estrategia anti-objetivista, es viable entenderla como objetividad que condiciona y fuerza la eventualidad del ser y lo ajusta a un marco repetitivo. El ser se da tal que envío temporal y finito, por lo que este tendría que ser siempre el mismo envío, y entonces se le podría atribuir una cierta estabilidad y constancia. Si el ser se da siempre y en todo momento como técnica distorsionada/crónica, con el fin de no absolutizar, ¿no se estará trocando la estrategia anti-absolutista en lo absoluto que acaba por condicionar al ser mismo? Estas causas pueden suponer a la interpretación vattimiana el peligro de acabar constituyendo un nuevo metarrelato, que hace de la debilidad el correspondiente emblema de la constancia y la estabilidad.

Postmodernidad y pérdida de fe en el metarrelato, a modo de elemento explicativo, son fenómenos connaturales que describen la constitución fragmentaria de la racionalidad imperante. El fracaso y el rechazo del proyecto ilustrado es un ingrediente negativo en el planteamiento habermasiano: “(...) Para Habermas es una calamidad: es el imponerse de una mentalidad conservadora, que renuncia al proyecto del iluminismo, identificado con el proyecto de la modernidad (...)” (1991, 16). No obstante, resulta positivo para Lyotard, según observa Vattimo, por cuanto supone una ruptura con las tendencias humanistas basadas en el subjetivismo moderno, que son el cimiento ideológico. La era moderna nace con el establecimiento de la subjetividad (1990a, 85) como principio constitutivo de la totalidad. Sin embargo, la subjetividad es un resultado de los discursos o textos en los que está situada. Al hacerse cargo de lo anterior, comprendemos por qué el mundo postmoderno se significa por una multiplicidad de juegos de lenguaje que compiten entre sí, sin que ninguno puede reclamar la legitimidad de su forma de mostrar el mundo.

La discrepancia que Vattimo mantiene con otros filósofos, por ejemplo, Habermas, a propósito del diagnóstico sobre la postmodernidad, apunta a la objeción de este último, referente a que el descalabro del proyecto moderno, o el de los presupuestos ideológicos ilustrados, no reside en los sujetos teóricos inherentes a los mismos, sino, más bien, en una mala praxis de estos, por lo que el fundamento teórico no resulta del todo invalidado (1991, 17). Si bien, en Lyotard, observamos una disolución total de los metarrelatos, siendo el final su disolución efectiva, en Habermas, existe la cuestión de si es posible extraer de este final de la historia una serie de objetivos o valores que proporcionen sentido y supriman el carácter catastrofista de la postmodernidad.

Para Vattimo, Habermas persevera en el metarrelato moderno, mientras que Lyotard niega cualquier referencia al mismo, ni siquiera desde la recesión o distorsión, conceptos de un contrastado tinte heideggeriano a los que alude Vattimo, dando la impresión de querer instaurar una postura intermedia entre ambos autores:

“

No se puede (...) declarar “invalidada” toda forma de legitimación por referencia a la historia, como quiere Lyotard (...), ni seguir quedándose en el “metarrelato” de la modernidad, tal como hace Habermas (...) (1991, 22).

La amonestación que hace Vattimo a Lyotard y Habermas viene a colación porque, para el filósofo italiano, ambos no se toman muy en serio el concepto de historia. O bien es rechazado por no ser objeto de relato, como afirma Lyotard, o bien como dice Habermas, es irrelevante y apto de ser tematizado por otras disciplinas, como la sociología del conocimiento. Lyotard se ve en la necesidad de renunciar a un tratamiento serio de la emancipación con tal de escapar del horizonte fundamnetativo, mientras que Habermas se queda en ese horizonte (1991, 35).

El arreglo que le ve Vattimo, en alusión a la postura de los mencionados autores, es que el relato solo puede acontecer “si se tematizan explícitamente los problemas que abren la invalidación de la legitimación de los grandes relatos” (1991, 23). En total desacuerdo con Lyotard y Habermas en la naturaleza de esta tematización, Vattimo manifiesta que: “No se trata ni de refutar estos eventos invalidantes como incidentes o “síntomas” ya desplegados del “metarrelato” kantiano-hegeliano-weberiano, ni de tomarlo tampoco como *vergangen*, pasados y conclusos, como si ya pudieran colocarse en otra esfera” (1991, 23). En consecuencia, es difícil guiarse de acuerdo con lo que Vattimo propone en la noción del fin de los metarrelatos y en el ideal de comunidad ideal propio de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas. Aparentemente, su posición y la del pensamiento débil es de prudencia, ya que no ambiciona (al menos intencionadamente) recaer en la postmodernidad irracionalista y anti-ilustrada desde posiciones meramente bárbaras y ajenas al progreso filosófico, ni intenta el ascenso trascendental desde posiciones de pronunciada reminiscencia metafísica.

La legitimación del diagnóstico epocal de Vattimo, frente a las posturas de Lyotard y Habermas, reside en que él proporciona una mejor adecuación a la situación actual: “(...) la validez de las tesis propuestas se basa en la pretensión de una más completa adecuación respecto a la situación dada, de acuerdo con el viejo imperativo de “salvar los fenómenos”, o mantenerlos fiel a la experiencia” (1991, 30). No obstante, Vattimo es consciente de que cuando argumenta esto, lo hace desde el contexto de crisis de la adecuación: no existe algo así como una verdad privilegiada que descubre elementos secretos de la realidad permitiendo una racional explicación de las estructuras subyacentes (1991, 31).

Vattimo alerta de la ilusión metafísica de la correspondencia, de la necesidad de adecuar pensamiento y realidad con la pretensión de extraer normatividad de este proceder: él no quiere elaborar el pensamiento débil desde esa ilusión, por lo que renuncia a ella expresamente, al menos en el planteamiento consciente de la problemática. Es necesario ser cautelosos, si, desde una postura crítica con la metafísica tradicional, se pretende pensar sin caer de forma ilusa e inconsciente en cautelas o estrategias metafísicas. No se trata de medir las nuevas propuestas postmodernas desde criterios modernos, recurriendo a fundamentos más

verdaderos (1987, 10), sino de valorar una interpretación en tanto da sentido y define su ubicuidad, permitiendo sus posteriores cuestionamientos y sustitución como algo no absoluto. Si es plausible, por el contrario, tratar de forma fiable a la realidad y hablar de correspondencia, siempre y cuando entendamos a la misma como una noción temporal, producida por y desde la historia, protagonista indiscutible de momentos filosóficos modernos, ante la cual, la relación, en teoría, ha de ser de rememoración, ironía o distorsión. Es importante matizar que la *pietas* no invoca ningún metarrelato desde pretensiones metafísicas, sino que surge desde su inicio tal que elemento disolvente de la metafísica de la presencia. No podemos subsistir sin sistemas de valores, simplemente es preciso entenderlos tal que producciones modernas y no como objetivos y eternos, en contraposición a toda traducción *iusnaturalista*:

“

Hacerse cargo del final de los “metarrelatos” no significa como para el nihilismo reactivo y vengativo descrito por Nietzsche, quedarse sin criterio de elección alguno, quedarse sin hilo conductor. El final de los “metarrelatos” pensado desde el horizonte de la historia de la metafísica y de su disolución (...) es el darse del ser en la forma de la disolución, del debilitamiento y de la mortalidad, pero no de decadencia, porque no hay ninguna estructura, fija o ideal, con respecto a la cual la historia hubiera decaído (1991, 35-36).

4. Conocimiento y verdad en el pensamiento débil

La Edad Moderna, cuyo comienzo lo podemos situar en la obra de Descartes, es al mismo tiempo el surgimiento de una nueva noción de razón, que no torna al ámbito griego pero que tampoco persiste sometida a la fe cristiana. Este tipo de razón está ligada a lo que Heidegger denomina la concepción del mundo como imagen y al hombre tal que sujeto, o lo que es lo mismo, a una noción de conocimiento tal que representación. En la Edad Moderna se pone en marcha un tipo de razón calculadora que objetiviza lo existente en un representar que permite al hombre estar seguro de ello para poderlo manipular técnicamente. Esta razón moderna, en tanto que representación, estima a la verdad como certeza del representar y a lo existente tal que objetivado en dicha representación. Mientras que lo existente en el mundo griego se presentaba al hombre, el cual reunía y ponía las cosas en su apertura y desvelamiento en la presencia; para el mundo medieval dicho existente era lo que correspondía como causado a la causa de la creación mediante la analogía del ente; sin embargo, en el mundo moderno lo existente es lo representado por un sujeto tal que objeto exterior al sujeto y que se enfrenta a él.

Frente a las concepciones griegas y medievales del mundo, la sociedad moderna se presenta tal que imagen que permite la previsión y la actuación técnica. La razón moderna no es el *logos* griego, común a todas las cosas, sino una representación, en la que lo representado aparece como lo opuesto al sujeto que conoce. Estos procesos son paralelos: “El hecho de que el mundo pase a ser imagen, es exactamente el mismo proceso que aquel según el cual el hombre pasa a ser *Subjectum* dentro de lo existente. Las cosas del mundo se constituyen tal que conocimiento representativo, a través del mismo proceso que constituye al hombre como sujeto de dicho conocimiento representativo” (Heidegger, 1979, 81).

Las diferencias entre el logos griego y la ratio manipuladora moderna quizás no sean ajenas, ya que, la civilización griega era una civilización de la palabra, centrada en las relaciones entre los hombres, mientras que la civilización moderna es una civilización técnica volcada en la transformación de la naturaleza más que en el establecimiento de relaciones entre los hombres.

La conciencia es constantemente intencional, siempre alude o designa objetos. Tanto si se está contemplando el panorama de la ciudad de París, como si se adquiere conciencia de una angustia interior, los procesos de conciencia comprometidos son intencionales en ambos casos. La conciencia nunca puede ser otra cosa sino la existencia consciente, y la existencia consciente de los seres humanos es su proceso vital (Marx, 2010, 49).

Elementos distintos aparecen en la conciencia tal que integrantes de las diferentes esferas de la realidad. Se toma conciencia de que el mundo estriba en realidades múltiples. Entre las diversas realidades hay una que se muestra tal como realidad suprema. Es la realidad de la vida cotidiana. Esta se impone sobre la conciencia. Se experimenta esta realidad en estado de plena vigilia.

134

Se concibe la vida cotidiana como una realidad ordenada, objetivada, o sea, establecida por un orden de objetos, que son desiguales tal como objetos antes de que yo apareciera en escena. El lenguaje utilizado en la vida cotidiana proporciona de forma continua las objetivaciones precisas y dispone del orden dentro del cual estas adquieren sentido tal que esta vida posee un significado para mí.

La vida cotidiana se estructura alrededor del “aquí” de mi cuerpo, y, el “ahora” de mi presente. Además, esta se presenta como un mundo intersubjetivo, un mundo que se comparte con otro.

La racionalidad propia de la ciencia y técnica occidentales modernas, así como su economía y derecho, es una racionalidad con arreglo a fines o racionalidad instrumental que arbitra los medios adecuados para la obtención de los fines propuestos. Este tipo de racionalidad es puramente forma. A esta racionalidad instrumental, formal, subjetiva, independiente de toda ontología, se le opone una razón percibida como logos, o sea “lenguaje o eco de la esencia eterna de las cosas”, como razón comprensiva, igualmente apropiada al objeto como al sujeto, más aún, una razón tal que ámbito común en el que el sujeto accedía a la esencia del objeto y este se daba en su presencia. Esta razón objetiva estaba referida, principalmente, a fines razonables en sí mismos, independientemente de la utilidad que proporcionara al sujeto individual; fines referidos a la comunidad en su conjunto y no a intereses parciales; en el ámbito de esta razón objetiva se reconcilian el conocimiento y la ética, en lugar de oponerse como acontece con la razón subjetiva. La razón objetiva se halla directamente, si bien subterráneamente, vinculada con una experiencia aún no olvidada, en la que perviven las vivencias míticas del pasado lejano, los “grandes acontecimientos históricos, en la medida en que los hombres mismos los hayan provocado” (Horkheimer, 1979). Este vínculo con la tradición histórica de la lucha contra la explotación y la opresión, así como su relación con la totalidad sin ingredientes que no aparecen en la razón subjetiva, instrumental, y que por su parte

han permitido la conexión del pensamiento dialéctico marxista con dicha razón objetiva, se encuentra básicamente en las obras de G. Lukács y los miembros de la Escuela de Frankfurt.

En nuestros días, la crisis de la razón clásica es notoria, tanto en los aspectos técnicos como prácticos. El debilitamiento del pensamiento fuerte ha conllevado la pérdida de referencia, lo que afecta a las disciplinas ontológicas y normativas. El pensamiento fuerte se define tal que unidad entre realidad y pensamiento; así, el hecho cognoscitivo del segundo, conjetura al primero, siendo entonces posible adecuar pensamiento y realidad.

Nietzsche apunta a los hombres “fuertes” (los superhombres), coincidentes con los más moderados, los cuales no precisan fijarse en la causalidad, ya que, por el contrario, pueden convivir con lo absurdo y con lo causal; son aquellos que están a la altura de todas las desgracias (Vattimo, 1988, 45), por lo que, es el superhombre el que puede mirar al mundo estéticamente sin ánimo de dominación (2004, 75).

Se acentúa la dimensión estética tal que sustitución de la carencia de la ética. De esta manera el hombre se está orientando hacia el nihilismo, pero, dentro de este hay “un camino difícil en el que el hombre adquiere la facultad de abandonar las propias cadenas” (Vattimo, 1988, 46). Al mismo tiempo, Nietzsche nos dice: “es más bien la realización de una potencialidad, pero también sabe que este vigor es una capacidad autodestructiva, un riesgo abismal que el hombre debe asumir” (Vattimo, 1988, 46). Es posible señalar una analogía de este camino bifurcado que Nietzsche señala en el pensamiento débil, que consta también de una fuerza adquirida que es tanto autoafirmación como autonegación. Autoafirmación en cuanto querer hacer del pensamiento débil un recurso que recobre los monumentos del pasado, que serían los únicos guías que previa rememoración y distorsión pueden aportar cierto soporte existencial. Y autonegación en tanto el estatus de estos monumentos es negado de su pasado, relativizado, ironizado y desposeído de sus pretensiones metafísicas. Solo la actitud estética, mencionada a propósito del superhombre, es la que nos puede salvar (Vattimo, 2004, 76).

135

Con Vattimo, la razón no se presenta como algo universal, sino singular, relativa. Rovatti, en la obra *El pensamiento débil*, afirma: “(...) la razón, aquel calcular (esos modos de calcular) (...) no representan algo universal, más aún, constituyen tan solo un caso individual. La razón es una realidad singular entre otras; todas las razones representan hechos locales, son brújulas parciales, relativas” (1988, 56). Por otro lado, la caracterización más evidente de la razón por parte de nuestro pensador italiano se calificaría de razón histórica, narrativa e interpretativa, que obtiene su legitimación sin apelar a fundamentos fuertes, sino recurriendo a su origen cultural y a la finitud de su presencia, estructurándose hermenéuticamente sin hacer uso de la linealidad del historicismo. Es una racionalidad fragmentada, enclavada en la multiplicidad interpretativa y la pluralidad cultural.

En consonancia con Serres, Rovatti expone que: “No se puede renunciar a lo global (...) lo global es lo “local” históricamente sedimentado: una falsa globalidad” (1988, 56-57) ¿A qué es debido que

lo global haya sido absorbido en la tradición filosófica como un antónimo de lo local? La respuesta residiría en la voluntad de poder propia de la modernidad, en que la globalidad, la universalidad y la totalidad se representan como términos, hasta cierto punto, sinónimos; históricamente se ha pretendido un pensar totalizante delante de las particularidades de la multiplicidad cultural, de tal manera que lo local y lo universal han sido elementos contrapuestos. Para Rovatti, el problema de lo global se encuentra condensado en la pregunta ¿qué es la vida?, y que nos contesta con la siguiente reflexión: “La vida es un mecanismo complejo, que regula y cambia tiempos distintos: la contingencia y el desorden no constituyen sus residuos irracionales, sino las claves que permiten acceder a ella. Pero, ¿es posible un saber de la contingencia?” (1988, 57).

Destacamos lo exiguo del saber en lo global, hasta el extremo de preguntarse si hay necesidad del mismo, dando lugar con ello a que se priorice un saber de lo contingente. De todas formas, Vattimo no se considera satisfecho con el mero comunitarismo reduccionista en la época de la aldea global, todo lo cual se pondrá de manifiesto cuando se hagan explícitos los términos referentes a la ética de la procedencia. De cualquier manera, debemos tener en cuenta que se está hablando en términos de suspicacia en los saberes universales:

136



(...) es el descredito en el que ha caído el razonamiento “por principio”, que se legitima al remitir a fundamento de validez universal. (...) un fundamento último es aquel del que no se puede señalar las condiciones que lo fundan. (...) Este descredito, que no es, repitámoslo, un desmentido demostrativo de algún principio, sino un global cambio de rumbo, contingente, y, por tanto, lleno de excepciones, se puede describir solo en forma aproximada, pero no puede ser definitivamente argumentado (2004, 58).

La razón clásica se presenta como un programa homogeneizador de las diferencias, como la racionalidad absoluta de lo real, con un afán de someter a todas las resistencias; en resumen, un programa globalizador y armonizador de los diferentes ámbitos de la experiencia humana. Dicho programa global no solo abarca el espacio de las ciencias o de la filosofía, sino que además incluye la política, la economía, la sociedad. El establecimiento de un mecanismo de poder-saber dominante a nivel mundial, a través de una serie de engranajes disciplinantes como la fábrica, la escuela, el cuartel, el hospital, el manicomio, la prisión, etc., está ligado indisolublemente al proyecto de razón moderna, que sin embargo se enfrenta a la irremediable escisión de los ámbitos teóricos-cognoscitivos, prácticos (éticos y políticos) y expresivos-artísticos analizados por Weber. Esta razón moderna se ve doblada en discurso político en el que los ideales de igualdad, fraternidad, libertad, son designados por leyes e imposibilitados por los reglamentos que desarrollan dichas leyes.

Con la subjetivación de la razón se pierde capacidad para determinar o elegir fines, que ahora pasarán a depender de otros factores como pueden ser el gusto o la utilidad, dejando de existir por “sí mismos”. El pensamiento queda supeditado a cualquier propósito, con independencia de su bondad o malignidad. La razón abandona su capacidad para emitir juicios sobre las acciones y modalidades de vida que el hombre

lleva a cabo, lo cual evidencia una renuncia a la capacidad ética y una crisis axiológica que, vapuleada y desprovista de fundamentación, no tiene elementos críticos para enjuiciar. Horkheimer y Adorno en su obra *Crítica a la razón instrumental* lo expresan de una manera sintética y clara: “En la época moderna la razón ha desarrollado una tendencia a disolver su propio contenido objetivo” (2002, 52).

Nuestro filósofo entiende la verdad desde los supuestos de la ontología débil (el ser no es, sino que acaece y se transmite), y también a partir del texto de Heidegger titulado *Sobre la esencia de la verdad* (1943). En él, Heidegger habla de dos tipos de verdad: la verdad según la correspondencia entre la proposición y la cosa, lo cual es la teoría tradicional, y la verdad como libertad, a la manera de apertura de aquellos horizontes en los que cualquier adecuación se torna posible.

Vattimo, bajo la influencia de Heidegger, considera que las dos son válidas, aunque estima más a la segunda: la verdad como apertura. Lo que destaca es que con esta concepción de verdad no es posible el acceso a las “realidades últimas”, y menos aún a una “verdad última” que fundamente el ser: “El pensamiento de la verdad no es un pensamiento fundante, tal como piensa la metafísica, incluso en su versión kantiana, sino al contrario, es aquel pensamiento que, al poner de manifiesto la caducidad y la mortalidad como constitutivo intrínseco del ser, lleva a cabo una *des-fundamentación o hundimiento*” (1988, 34).

137

Si la verdad es libertad, ¿qué es la libertad? Vattimo equivocadamente considera que la libertad de la que habla Heidegger es la libertad en su sentido usual, desfigurando de esta forma el pensamiento del filósofo alemán: “Ahora bien la libertad que el escrito de Heidegger señala como esencia de la verdad, es probablemente también –o, quizá, exclusivamente- la libertad en el sentido literal de la palabra; esa que vivimos y ejercitamos como individuos que forman parte de una sociedad” (1988, 37). ¿Cómo es esa libertad en la que vivimos en la sociedad actual?, ¿entiende Heidegger de ese modo la verdad, según la forma común de “vivirla y ejercitarla”? No. La interpreta tal que “dejar ser al ente”, como fundamento de la correspondencia y además la asume conforme al “compromiso con el desvelamiento del ente como tal”. Y más adelante añade: “Porque la verdad es en esencia libertad, por eso es el hombre histórico, por dejar ser el ente, puede también no dejar ser al ente lo que es y como es. Entonces el ente se encubre y se altera” (Heidegger, 1974, 121).

¿Esa es la forma de entender la libertad? ¿Esa es la libertad tal como la vivimos y la ejercitamos? Claro que al fundamentar la verdad en la apertura del “ser-ahí”, existe la posibilidad de la “no esencia de la verdad”, que sería el ámbito en el que nos movemos, en el que vivimos y ejercitamos. De todas maneras, esa no-esencia es posible gracias a la libertad, según Heidegger. Da la impresión que Vattimo no habla de la libertad tal que “dejar ser al ente”, ya que esta expresión le suena, todavía, a metafísica del ser y haría a su pensamiento menos débil. Es el Heidegger de derechas, que él no asume.

En la obra *Ética de la interpretación*, nos dice el pensador italiano que “la expresión de la verdad no acaece en el reflejo del objeto por parte de un sujeto que hubiera de tornarse transparente, sino

como articulación –o interpretación– de una tradición (una lengua, una cultura) a la que la existencia pertenece y a la que reformula enviando nuevos mensajes a los demás interlocutores” (1991, 215). La verdad no describe nada, la experiencia de la verdad es la “articulación de una tradición”. La experiencia de la verdad acaece como interpretaciones internas de las múltiples tradiciones o “varios universos culturales”. La verdad es un monumento.

Por otro lado, para Vattimo, la verdad única y objetiva es signo constante de violencia. El descrédito de los primeros principios comporta, según el pensador italiano, que el sujeto no se halle, en este contexto, localizado en su centro histórico, quedando por lo tanto desplazado y poniendo en entredicho el antropocentrismo de las corrientes humanistas, además de situar de forma notoria una nueva dimensión de la presencia humana en el universo. El hombre ya no es el centro, sino que está sometido por el entendimiento racional y la técnica, lo cual le permite extraer aquello que precisa para su vida; sin embargo, este solo es un elemento más del complejo sistema que conforma la vida. Al no tener centro ni ubicación el sujeto, la actividad de la filosofía radicarán en un trabajo constructivo para que, desde la ausencia de lo ontológicamente cierto, se pueda llevar a cabo lo consensualmente convenido: “No podemos asentarnos en el “siempre”, y, con todo, este existe. Por otra parte, tampoco podemos entregarnos solo al “jamás”, sería como desaparecer de la escena, como dejar de existir. No podemos instalarnos en el “jamás”; y, sin embargo, es él quien nos permite el encuentro” (1988, 60-61).

138

El pensamiento débil apunta a una actitud cognoscitiva no violenta, que delante de la pérdida de fe en el fin, en la unidad y el ser, parece que lo que está en juego son modos o categorías del conocimiento, un concreto tipo de saber (1988, 61). Según Vattimo, no hay justificación filosófica para seguir indagando la esencia o substancia de la cosa en sí (que es un mecanismo de violencia y sometimiento) después de la crítica de Nietzsche y Heidegger: el trabajo filosófico renuncia a la pretensión de abarcarlo todo, por lo que adquiere una posición debilitada, en consonancia con la moderación y finitud de su posibilidad de obrar. Este propósito es mencionado con claridad en la obra *El socialismo, o sea, Europa*, concerniente a la etapa más actual del pensamiento débil:

“

Ni siquiera el pensamiento débil (...) cree que es la verdad. Creo que es la respuesta más razonable a las condiciones determinadas en que nos encontramos: la amenaza contra la libertad representada por el nuevo imperialismo estadounidense que proclama sus verdades “absolutas” (...) (2011, 48).

El pensamiento débil, desde sus inicios, aspira a un distanciamiento con la violencia que representaba el movimiento del ochenta y seis (2009a, 55), lo que conlleva un desvincularse crítico de la política estadounidense, que es valorada por Vattimo tal que una institución que exporta tantas verdades “a la fuerza” como cualquier otra forma de violencia. El pensamiento débil es un invite por una oposición que busca el pacifismo en lugar de la omnisapiencia a costa de la objetividad; tal como escribe Sützl: “La motivación del debolismo es de carácter ético” (2007, 162). Sin embargo, y pese a estas configuraciones

iniciales, llama la atención como el pensamiento débil que “no cree en la verdad”, proponga su interpretación como la mejor y la única que se ajusta a la sociedad actual.

Frente a un saber unitario, en el pensamiento débil encontramos una doble vertiente, en tanto “realizarse” y en tanto “actitud”: “Este pensamiento, si todavía podemos llamarlo así, no es un conocer. Este “conocer” es una experiencia global. Este experimento es de tal forma que no admite ser tratado como un objeto. Es una unión con la realidad; o mejor, un realizarse” (Vattimo, 1988, 64). Este talante manifiesta un cuestionamiento tanto del sujeto cognoscente como de lo que se conoce (el objeto), ya que el concepto tradicional de verdad tal como adecuación ha supuesto una correlación entre lo representado con la realidad, considerada como instancia ajena a interpretaciones, superior a proyecciones y totalmente objetiva. Mas el término realidad cambia de tal manera que se le estima como una construcción. Es decir, se precisa una legitimación y justificación que den una sensación de validez a la construcción de la realidad, de tal modo que, una vez enlazadas legitimación y construcción, sea un todo unitario, fácilmente confundible con la totalidad real, a la que pretendidamente se ha accedido de manera neutral y desinteresada, y cuya comprensión es malentendida como fruto de un ejercicio racional. Sin embargo:

“

Seguimos creyendo que la realidad goza de un fondo homogéneo; que le pertenece un ser, ciertamente difícil de descubrir y engañoso (...). Un ser que se oculta, pero que *existe*. La apariencia engañosa indica ya una distancia, pero no deja de ser la vieja historia, invertida, de una verdad que se destaca sobre un fondo (Vattimo, 1988, 62).

139

El requerir al ser (como objetividad) es una seducción epistémica difícilmente evitable. Esto afecta al individuo: “Del mismo modo, confiamos todavía en una identidad trascendental del sujeto” (Vattimo, 1988, 62). Por lo que se refiere a la universalidad, da la impresión de que el conocimiento transita un camino gradual y lineal, hasta llegar a lo universal. Por descontado, en la obra de Vattimo queda patente que el modo de proceder de lo universal es una mera operación de abstracción, que trabaja con la información que le llega, pero que el procedimiento abstractivo opera siempre con unos mecanismos idénticos, que excluyen la complejidad de la experiencia, reduciéndola para supeditarla a la unidad. El papel que juega la abstracción y la categorización queda manifiestamente criticada ante la ausencia de pensamiento fuerte: “Ya no existe categoría alguna que pueda ejercer el oficio de medida, precisamente porque la medida ha perdido todo su sentido analítico y la unidad ya no es una imagen, una arraigada costumbre del pensamiento, sino una “X”, cuya naturaleza debemos todavía aferrar” (1988, 70). Por descontado, junto al quebranto de la unidad queda al mismo tiempo inservible la referencia y el hablar, por tanto, de categorías, ya que “ahora las cosas son solo fenómenos” (1988, 70).

Rovatti, refiriéndose a los momentos actuales, nos dice que: “Los actuales ya no son tiempos de principios superiores, de fines últimos, de verdades definitivas. Enfrentarse a semejante “pensamiento fuerte” parecería hoy un anacronismo” (1988, 65). En estas palabras se ve la inviabilidad de un retorno a opciones que también fueron estudiadas por Adorno y Horkheimer, en su crítica a los

grandes sistemas, en que se denuncia la pretensión de totalizar y absolutizar su presencia como actores únicos para la comprensión del mundo y que poseen una lógica interna dogmática. Positivismo y religión son semejantes en su intento de explicación totalizadora y absolutizadora de sus modelos.

No tiene nada que ver la fuerza del pensamiento con los fundamentos últimos. Quizás, esa pérdida de autoridad haya que buscarla en lo cotidiano. En relación a la normalidad y lo cotidiano se aplican unos procesos reductores de la abstracción, con lo que se simplifica la realidad, despojándola de sus múltiples localidades, mermando su complejidad, encajándola en una unidad:

“

(...) ese proceso de drástica simplificación que nos acerca a unas reglas ya conocidas, lo utilizamos constantemente con nuestra persona. Solo en muy raros momentos desea alguno de nosotros transportarse hasta aquel extremo de sí mismo en el que sabe bien que la propia identidad comienza a tambalearse, porque la correcta organización del yo no funciona ya como tal. Antes de llegar a ese punto, la pereza y el temor nos detienen, e impiden, incluso, que miremos en esa dirección (1988, 66).

140

De esta reflexión se desprende que la falta de unidad causa temor, pero, además, no es bastante la figura de una identidad provisional, de una unidad ficticia. Por supuesto, siempre hay la posibilidad de instaurar un orden, de crear una categoría. Vattimo está influenciado por una meditación nihilista, en la cual lo pasado es irrecuperable, y la alternativa no seduce. Utilizar la abstracción en lo cotidiano no le potencia a un emplazamiento trascendental, sino que sigue en su condición de cotidianidad, donde sujeto y objeto han de fijar sus papeles y la relación entre ambos. Esto se vincula con la definición de pensamiento débil como actitud o experiencia, donde este pensamiento, si todavía puede llamarse así, no es un conocer. En palabras de Rovatti, el pensamiento débil se presenta como algo transitorio: “Provisionalmente, encuentra su lugar entre la razón fuerte del que dice la verdad y la impotencia refleja del que contempla su propia nada. Desde esta zona intermedia puede hacer las funciones de indicador” (1988, 75). A pesar de poseer capacidad reflexiva e incluso desplegando nociones o planteamientos alternativos a aquello que se quiere refutar, uno de los escollos que se encuentran al formular una crítica al pensamiento débil consiste en renunciar a un horizonte fuerte de acción, a la des-categorización tal que escuela o tendencia y el alejarse tajantemente del estatus de respuesta filosófica definitiva, para responder categóricamente a las cuestiones humanas o normativas, consistiendo su respuesta, en la mayoría de las ocasiones, en una mera invitación, exhortación o evocación reflexiva de lo que es o podría ser. De todas formas, Vattimo lo niega de manera tajante en la obra *Adiós a la verdad*, en los siguientes términos:

“

La verdad que nos hace libres es verdadera porque nos hace libres. Si no nos hace libres debe ser descartada. Por eso me niego a admitir que el pensamiento débil, con todo lo que este significa, sea solo una especie de predica sobre la tolerancia. Esta idea de un proyecto futuro como progresiva eliminación de los muros: muro de Berlín, muro de las leyes naturaleza que son predicados contra la libertad de los individuos, muro de la ley del mercado (...) (2010, 93-94).

Esta puntualización es de por sí contradictoria con la peculiar característica inicial del pensamiento débil. No obstante, Vattimo reitera la afirmación de que esto se adecua a un proyecto en vista a la liberación humana: “La idea de sistema, e incluso la de simple definición, se tornan impracticables, no convenientes; y no a causa de un enrarecimiento de que el material disponible sea excesivamente escaso, sino, al contrario, como resultado de una verdad que no puede encerrarse en un concepto” (1988, 68).

Sin duda, la evidencia no es signo de verdad alguna. Solo aporta conformidad a una proposición, en este caso, del hombre pensado como conciencia:

“

La evidencia (en términos cartesianos: la idea clara y distinta) como contraseña y criterio distintivo de la verdad es fenómeno cultural constitutivo de una civilización en la cual el hombre es pensado y definido en términos de conciencia, de hegemonía del conocimiento sobre todas las otras instancias de la personalidad (Vattimo, 1990c, 46).

141

Lo que se desprende de este anterior párrafo es que el hombre cree que la verdad es algo de lo que él dispone, pero: “Mi conciencia habla de verdadero y falso, se cree desinteresada y objetiva (la verdad científica), pero en realidad no hace más que cultivar y favorecer la afirmación de los intereses propios y del grupo al cual se pertenece (época, clase social, etc.), de los cuales es inconscientemente portadora” (1990c, 47).

Lo paradójico es que la pasión por la verdad, la conciencia, ha desembocado en una crisis de sí misma, que se ha revelado por ser una pasión como otra cualquiera, que a “causa de este descubrimiento, la conciencia está en una especie de posición intermedia, que es definida por el termino nihilismo: es consciente de que ya no es la suprema instancia de la personalidad” (1990c, 48). No es tampoco material para alcanzar un conocimiento objetivo y unitario, por tanto, la alternativa metodológica que se le presenta a la debilidad, en vista de semejantes carencias, es la del relato y la caridad: “A través de la narración va tomando cuerpo la posibilidad de decir la verdad en torno a aquella experiencia de la que estamos hablando (...), las historias se multiplican, existen “muchas historias” (...)” (Vattimo, 1988, 69). La caridad sustituye a la verdad en el pensamiento débil, cuyo sentido depende de la pertenencia a la comunidad y a lo colectivo, predisponiéndola de forma aperturista tanto a la receptividad como a la sociabilidad (Oñate, 2006, 29-31).

Para Vattimo, la racionalidad no es algo global ni unitario, sino que se restringe a la pertenencia y a lo local tal que manera de preguntar por una universalidad débil, consensual y racionalmente establecida, pero sin recurrir a ninguna categoría trascendental. El sujeto no posee una conciencia, ya que se halla sumergido completamente en el nihilismo propio de la época actual. El criterio al que se puede acudir, al que se le puede atribuir cierta cantidad de universalidad, y de la que se puede decir que es un principio, es la caridad, la cual nos remite a la pertenencia comunitaria, conciliando a esta con la apertura a la humanidad y a la pluralidad de formas culturales. Como final apuntamos que Vattimo parece estar moviéndose entre el dogmatismo y la pura irracionalidad, que sirve de crítica a unos y a otros, y estudiando una alternativa hermenéutica que solo demanda la finitud de la interpretación como compensación al inmovilismo dogmático.

PARTE SEGUNDA

La comunidad Hermenéutica

CAPÍTULO III El pensamiento débil

- 1 Introducción
- 2 Contextualización histórico filosófica
- 3 El devenir del pensamiento débil
- 4 La corte debilista
- 5 Análisis a la racionalidad instrumental: pensamiento débil y sociedad

14. Julio 2015

1. Introducción

Con una sensibilidad nueva, el pensamiento postmoderno caminó por toda la reflexión del siglo XX. La podríamos denominar como “la revuelta contra los padres del pensamiento moderno (Descartes, Locke, Kant e incluso Marx) (Mardones, 1990, 9). Las concepciones “objetivas”, “rigurosas”, junto con la razón de los tribunales dictaminadores, se sustituyen por la episteme más dúctil de la “diferencia”, “discontinuidad”, “deconstrucción” o “diseminación”.

Según Deleuze, la postmodernidad es una crítica a la razón ilustrada que trata de ilustrar a la Ilustración, y para Habermas quiere conseguir la destrucción de la razón (Habermas, 1985a, 134). Estamos en presencia de un juicio que señala dos estrategias metodológicas: la postmoderna o post-ilustrada, proclive a sospechar de toda universalización, ya que ve en esto último una razón al servicio de la coacción y el disciplinamiento generalizado, y la neo-ilustrada de los teóricos críticos que aspira a ser crítica con la razón ilustrada, pero al mismo tiempo es temerosa del acorralamiento postmoderno de la razón, que lo experimenta como una traición del proyecto ilustrado de la modernidad (Habermas, 1985b, 19), que deriva de una práctica neoconservadora.

Aunque Vattimo difiera de otros autores postmodernos, el pensamiento débil se inscribe en la postmodernidad. La expresión “pensamiento débil” es la insignia del pensamiento vattimiano, a pesar del intento, al principio, de que solo fuera un “eslogan polivalente” (1988, 16). El pensador italiano atribuye la creación de tal expresión a Pier Aldo Rovatti (Vattimo, 2007, 30).

Con anterioridad al concepto de pensamiento débil, se producen algunos coqueteos por parte de Vattimo con formas de pensamiento negativo, tal que opciones a la razón hegemónica y dominadora, donde ya no se encuentra la figura del sujeto autotransparente capaz de conocer la realidad objetiva. En un artículo publicado en 1977 y titulado *La devaluación de la política*, en la revista *Aut* y editado posteriormente por la revista *Anthropos*, Vattimo formula una definición de este pensamiento negativo (2007, 47).

Esta forma de pensamiento negativo puede ser entendida como un claro precedente del debilismo, por cuanto se presenta no como una respuesta verdadera, sino, más bien, tal que respuesta alternativa que no recurre a una mayor veracidad. Peculiar es que el precedente del pensamiento débil haya sido

en forma de pensamiento negativo, ya que con este proceder se explica la querencia por el nihilismo como escollo para la fundamentación positiva y la aportación de contenidos normativos concretos. De esta forma, el pensamiento débil empezó siendo más un rechazo hacia determinados aspectos, como la violencia proveniente del dogmatismo, que la propuesta concreta y determinada de una interpretación. Después de todo, esta categoría negativa del pensamiento débil ha durado poco, al verse reemplazada por un pensamiento anti-fundacional que, con el tiempo, acaba proponiendo una interpretación plena de fundamentos, como puedan serlo el comunismo hermenéutico o el cristianismo kenótico.

Con el fin de comprender el progreso del pensamiento débil, tal que horizonte frente a la absolutización racional moderna, debemos tener en cuenta el concepto de Postmodernidad, así como las características del pensamiento débil. La caracterización de la postmodernidad tal que sociedad coartada por los *mass media* servirá de impulso a la falta de autotransparencia, al caos informativo, lo cual, según Vattimo, da alas a la posibilidad de la emancipación. Una de las tesis más radicales del pensador italiano nos dice que el horizonte emancipador se consolida en la carencia de una verdad única, objetiva, hecho que lleva aparejada la irreductibilidad de los universos culturales. La ausencia de verdad es la que nos remite a una debilidad de la filosofía en la actualidad, percibida como abdicación a un saber omniabarcante; no podemos acceder al ser como objetividad, solo recibir sus mensajes. Más, en el presente, el problema no solo reside en la simplificación del mensaje. Las redes sociales han erigido una revolución en la manera en que los individuos nos comunicamos. Ha sido viable la creación de “Tribus de opinión” (Vilasanjuan y Rostrup, 2020, 49), conjuntos estancos de personas que participan de ideas, valores e información selectiva. Por medio de estos nodos de la red es más fácil condimentar la opinión del grupo, delimitar narrativas, reconocer enemigos para preparar el ataque. El discurso también se puede radicalizar ya que la mayoría de estos grupos comparten la preocupación por la defensa de sus valores, pudiendo anexionarse propuestas moralmente inaceptables, al generarles mayores beneficios el sentimiento de pertenencia. El problema estriba en que se pierde la perspectiva de comunidad, percibiéndose el interés del grupo como lo único legítimo. A pesar de todos los matices introducidos por Vattimo en sus últimas obras, en relación al optimismo mediático, tanto la posibilidad emancipadora incorporada a la debilidad como la renuncia al objetivismo constituyen una constante en este autor.

Esta segunda parte de la investigación dedicada al pensamiento débil está distribuida en tres ámbitos. En los dos primeros, analizamos su contexto y la instrumentalización racional por parte del pensamiento débil, además de profundizar acerca del pensar la actualidad. En el tercer ámbito, la mirada recaerá en la hermenéutica y su papel en el debolismo.

2. Contextualización histórico filosófica

En 1983 Vattimo y Pier Aldo Rovatti editan *El pensamiento débil*. Vattimo ha manifestado en numerosas ocasiones que tal expresión, la de “pensamiento débil”, procede de Carlo Augusto Viano (Razón, Abundancia, y Creencia) de la obra *Crisi della Ragione* (Crisis de la razón), editada en 1979.

Dicho concepto se utiliza por primera vez en el escrito “Hacia una ontología de la decadencia”, en 1979 (incluido posteriormente en la obra *Más allá del sujeto*), en donde Vattimo notifica que nadie ha interpretado nunca la ontología de Heidegger tal como una “ontología de la decadencia”, una ontología débil, ya que los diversos interpretes siguen pensando en la meditación de Heidegger sobre el ser en términos fundacionales o metafísicos.

Lo que se expuso, el pensamiento débil, no era una teoría sino, una ontología; un libro con proposiciones de valor, mas, de todas formas, intensamente disonantes (2012, 10).

Debemos tener en cuenta que la proposición del pensamiento débil por parte de Vattimo fue motivada, en su mayor parte, por razones éticas y religiosas, incitadas por la violencia retórica metafísica de la subjetividad (Zabala, 2009, 21).

La causa del pensamiento débil encuentra su punto de partida en la ausencia de fundamentación última, como consecuencia de la crisis en los cimientos de la modernidad, y en la apelación a Nietzsche y Heidegger, no solo como diagnóstico de la decadencia occidental, sino como claves para una oportuna reconstrucción filosófica (Vattimo, 1987, 9). Con el fin de exponer el contexto actual, Vattimo junto a Rovatti acometen un repaso histórico por la década de los años sesenta del siglo pasado, en el que la aspiración, en términos filosóficos e históricos, consistía en el rastreo de una fundamentación distinta: por un lado, hay tendencias filosóficas que propugnan estructuras sin sujeto, sin centro y sin finalidad, y por el otro, encuentran la propensión a una subjetividad ajena al sustancialismo, predispuesta al devenir continuo.

Para Vattimo, las dos opciones históricas de los años sesenta del siglo XX son el recurso al Marx filosófico, recuperable en tanto las categorías político-económicas se interpretan desde un sentido existencial y debilitado y, por tanto, corresponde a un humanismo ajustado a la idea de un hombre cuya esencia se consigue en la realización fáctica de una actividad en pro de un proyecto. Y el recurso de un anti-humanismo de naturaleza estructuralista que, frente a la reducción cientificista, propone la noción de estructura, desplazando la visión unívoca de un solo centro a una pluralidad de los mismos ligados por relaciones causales no lineales.

El primer humanismo señalado posee una innegable influencia del existencialismo sartreano. Vattimo contrapone las tendencias marxistas de los años sesenta del siglo XX con otras de fuste estructuralista o funcionalista. La tendencia estructuralista puso especial empeño en que “tanto el sujeto como el objeto intentaban evitar una hipostatización reductiva -subjetivismo de la conciencia u objetivismo cientificista”- (Vattimo, 1988, 12) y, para ello, la salida fue la búsqueda de una nueva definición de lo que la realidad y los fundamentos podían ser. Ciertamente, cuando un panorama en crisis mantiene la pretensión de sustituir lo negativo por algo mejor, el clima que se crea es de un optimismo general, posiblemente ingenuo, que persevera en la posibilidad de mejora. No obstante,

Vattimo pone en cuestión la viabilidad del propósito estructuralista en tanto alternativa plausible, ya que recae en pretensiones totalizadoras parecidas a la metafísica esquemática que se pretende superar (1988, 12).

Estos eventos históricos acaecen en la crisis por la búsqueda de una nueva fundamentación, como resultado de la crisis del concepto de verdad: “A estas alturas, la “crisis” de fundamento ya no puede ser tratada como una verdad incongruente pero susceptible de ser sustituida por una verdad distinta: de hecho, lo que entra en crisis es la idea misma de verdad” (Vattimo, 1988, 12). Es a partir de aquí cuando el asunto gira, o bien en torno de la renuncia a la verdad objetiva, o bien entorno a la búsqueda de verdades o razones que no tengan intenciones totalizadoras y determinantes, propias de paradigmas pasados. Tal como advertiremos, Vattimo, por la influencia nietzscheana y heideggeriana, tomará partido por este último giro, enmarcándose dentro de su particular caracterización en la postmodernidad filosófica.

El ambiente filosófico italiano contemporáneo reseñado por Vattimo carece de posturas prudentes, en su opinión, en tanto se orientan a la “vigencia de una razón clásica o con el nostálgico propósito de reconstruir una razón global” (1988, 14). Ambas posiciones, incluyendo el análisis del posestructuralismo francés, muestran, en demasía, a juicio del pensador italiano, un apego a la metafísica, por lo que no deben ser tenidas por plausibles. Vattimo denuncia de estas tendencias que: “tanto unas como otras, conservan todavía una excesiva carga de nostalgia respecto de la metafísica, y no llevan realmente hasta sus últimas consecuencias ni la experiencia del olvido del ser ni la *muerte de Dios* anunciadas a nuestra cultura por Heidegger y Nietzsche” (1988, 14).

Los aspectos esquemáticamente diferenciables del pensamiento débil, que en principio renuncia a la categorización como escuela compacta y homogénea, sabiendo de su variedad y heterogeneidad, son el “tomarse en serio el descubrimiento de Nietzsche y quizá también de Marx” (Vattimo, 1988, 14), manifestando así la unión entre la evidencia metafísica con las relaciones de dominio sobre la naturaleza interior/exterior. Partiendo de la crítica al subjetivismo, al irracionalismo o al estructuralismo, solo puede seguirse una apuesta por una filosofía que no quiere ser emblema de nada, pero que persigue cuestionar el orden existente ofreciendo “un conjunto de indicaciones útiles” (Vattimo, 1988, 16), aunque, a la postre, termina por ser el sustrato de posiciones políticas como el chavismo. Un adiós a la razón por parte del pensamiento débil en pro del irracionalismo es imposible, pero se sacrifica el absolutismo de la razón a cambio de una “impresionante limitación de los objetos que pueden verse y acerca de los cuales cabe hablar” (Vattimo, 1988, 17).

Esta aseveración es quizás incongruente con la caracterización del pensamiento débil, y más en los últimos tiempos, en que Vattimo toca cualquier tema en sus obras, sea social, político o religioso. Esto no nos debe llamar la atención, ya que el pensamiento débil ha mantenido una línea contradictoria entre lo que pretende y lo que acaba haciendo, tal como observa Sützl: “Vattimo es consciente de

una contradicción del pensamiento débil: por un lado, no quiere fundar un nuevo “proyecto”, por otro lado, es difícil no ver que lo hace implícitamente, tanto en el ámbito político-social como en la filosofía” (2007, 182). Esta línea contradictoria ya está reflejada en el prólogo a la obra *El pensamiento débil*. En este sentido se vuelve espinoza la crítica debolista tanto al subjetivismo como al estructuralismo, proponiendo con ello una alternativa contradictoria. Secundamos que este tipo de ambigüedades solo restan autoridad al proceder filosófico de Vattimo, siempre y cuando establezcamos que filosofía y congruencia lógica son realidades destinadas a relacionarse; si esto no se acepta, cualquier despropósito ilógico puede tomarse como filosofía. La labor debolista no puede calificarse tal que desvarío, aunque sí comprende un discurso ambiguo; sin duda debería tener sumo cuidado con ese carácter contradictorio si no pretende acabar siendo tachada de mero irracionalismo.

La reflexión que Vattimo lleva a cabo en su crítica a la racionalidad implica profundizar en las líneas filosóficas de otros autores que también reflejan la posición de instrumentalidad racional, de dominio natural y de sociedad administrada, como son las de Horkheimer y Adorno. Desde su inicio, la llamada Escuela de Frankfurt puso en solfa la dinámica de la Ilustración. Sin embargo, Vattimo observa al respecto que la denuncia a la dogmática racional o metafísica como legitimante del dominio, no debe terminar en un proyecto de emancipación que insista en la desmitificación (Perniola, 20007, 168-169) y el desencanto de la naturaleza, en el sentido que se muestra en la obra *Dialéctica de Ilustración*. Por el contrario, lo que intenta Vattimo desde la prudencia es: “hacernos mirar de una forma nueva y más amistosa a todo el mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las “formas simbólicas”, y a verlos como ámbito de una posible experiencia del ser” (1988, 14). Estamos en un punto de la cuestión en que retroceder es inviable, pero el avance sin más no es factible, teniendo en cuenta que lo que ha sido considerado como progreso, esto es, el proyecto emancipador ilustrado y de carácter optimista, puede ser considerado como una simpleza, ya que este no toma en consideración el mundo simbólico y el emotivo, así como la imagen mitificadora/simbólica de la realidad. La credulidad en el método científico acaba siendo una desilusión y frustración al verificar que, a pesar del avance tecnológico y material, las cuestiones de sentido o los problemas morales no encuentran resolución en el ámbito científico.

Hasta este momento, Vattimo debate con los aspectos filosóficos más específicos dentro del contexto en el que se mueve, con el fin de confeccionar un tipo de lista negativa que especifique lo que el pensamiento débil no debe ser. Anteriormente ya hemos dicho que la base de la modernidad consiste en la idea de que la historia tiene un progreso lineal e incluso celestialmente previsto. El ocaso de Occidente entraña el debilitamiento del progreso linealmente entendido, de la historicidad y la teología, hechos históricos que Vattimo destaca en su determinación política y social, antes que filosófica (2004, 40).

La pregunta por la característica constitutiva de una filosofía inserta en el contexto de la decadencia de Occidente hace pensar en una respuesta que no puede estar insistiendo en actitudes metafísicas. Esto conlleva una crítica al neokantismo comunicativo de Apel y Habermas (Vattimo, 2004, 66), al neopragmatismo de Rorty y al deconstruccionismo derridiano por cuanto no pueden superar

la recuperación del espíritu de soberanía que el pensamiento débil critica. Vattimo, no recurre a Heidegger por razones gratuitas, sino que lo estima necesario con el fin de solucionar la cuestión de la superación de la metafísica, apoyándose para ello en el concepto de la *Verwindung*, entendida tal que distorsión o aceptación del pasado metafísico de Occidente y su ilusión de universalidad. La argucia de la respuesta es patente: no consiste en adherirse de una manera ciega a las pretensiones de universalidad tradicionales, pero tampoco reside en afirmar, sin más, la pluralidad de visiones o paradigmas del mundo o la liberación en el mero construccionismo.

Lo que de peculiar posee esta cuestión, para Vattimo, es que tiene un trasfondo político, como consecuencia del declive de Occidente, a saber, la aparición de nuevos paradigmas culturales que no se prestan a ser meros comparsas de la totalidad que Occidente representa. La multiplicidad de cosmovisiones y el detrimento de la confianza en una verdad única ha supuesto que la ausencia de fundamentación fuerte sea un hecho inevitable. Se espera de la filosofía no una retórica pasiva ante la pluralidad de formas de vida, sino unas normas que eviten una guerra cultural, acreditándolas no en un ser, como instancia atemporal, sino sobre el acuerdo democrático y humano producto de la eventualidad del ser. La crítica al neokantismo de Apel y Habermas, así como las tendencias postmodernas disolutorias son evidentes cuando Vattimo afirma:

148



Los filósofos que se obstinan en hacer discursos fundadores –la única que continúa la investigación trascendental de Kant– parece que viven en un mundo que no es el nuestro, que ignora los aspectos teóricos y también prácticos-políticos del ocaso de Occidente; los filósofos que celebran la disolución de las pretensiones universalistas de la razón, por otra parte, aparecen participando con demasiada tranquilidad de esta disolución, sospechosos, en el fondo, de reducir la filosofía y la racionalidad a un mero juego esteticista (2004, 47-48).

Para Vattimo, la filosofía, después de la deconstrucción de los valores occidentales llevada a cabo por Heidegger y Nietzsche, debe ser una “aventura de la diferencia, un pensamiento ya libre del peso ideológico platónico, de tal forma que no sufrirá engaño al reducir cada cosa simple a un principio ideológico” (Zabala, 2009, 23). El pensador italiano está firmemente convencido que *el final de la modernidad*, o sea la “postmodernidad”, adquiere carta de naturaleza solo cuando es vista en relación con la problemática nietzscheana del “eterno retorno” y la “superación metafísica” de Heidegger. De hecho, Nietzsche y Heidegger critican y deconstruyen la herencia del pensamiento europeo, mas, no proponen ningún recurso para una solución crítica; esto es lo que les hace fundamentales para Vattimo. Según las investigaciones del filósofo italiano, Heidegger y Nietzsche, indirectamente aluden a que para hablar del ser se debe recordar que la “ontología” no es otra cosa que la interpretación de nuestra condición; por eso el ser es acontecimiento y la hermenéutica es necesaria para interpretar ese acontecimiento.

3. El devenir del pensamiento débil

Las ideas básicas que caracterizan una época señalan la manera en que el mundo entero se configura ante el hombre. Solidifican, por tanto, lo que podríamos llamar una imagen del mundo. Una imagen que empieza a brotar, lentamente, en el seno de la anterior. Una vez que se ha vuelto predominante, si algunos comienzan a impugnarla puede tratarse de resistencias del pasado o de fenómenos disruptivos pasajeros, mas también puede ser el anuncio del ocaso de una época.

Con el fin de acotar el paradigma de pensamiento fuerte como dictamen contrapuesto a aquello que hemos venido caracterizando tal que pensamiento débil, se puede invocar algún ejemplo filosófico de la modernidad. De forma específica son las nociones de ser, verdad y sujeto, descritas anteriormente bajo la óptica debolista, las que muestran las mayores diferencias respecto al pensamiento fuerte. Este tipo de pensamiento presenta la inmutabilidad y eternidad de un ser que garantiza, desde su comprensión intelectual por un sujeto autotransparente, la objetividad de una verdad. Esta verdad objetiva explica en términos prácticos la presencia de una autoridad y la jerarquización de la sociedad.

La figura renacentista del mundo no podría entenderse sin una referencia a la imagen que la precedió. Antes del Renacimiento, el cosmos y la sociedad humana se presentan bajo la figura de un orden finito, en donde cada cosa tenía su lugar determinado según relaciones claramente fijadas con referencia a un centro. El universo medieval estaba constituido por dos niveles completamente diferentes, sujetos cada uno a sus propias leyes. El mundo sublunar, es decir, la Tierra, obedecía a ciertas leyes físicas expuestas por Aristóteles y continuadas por la física medieval. Hay órdenes en el ser; cada ente tiende a ocupar su lugar natural. En el mundo sublunar rigen la generación y la corrupción; en él nada es eterno, todo dura un lapso finito. Cada ente obedece a su naturaleza, la cual está regida por leyes que no se pueden rebasar.

149

A imagen de esta fábrica cósmica, el hombre medieval considera la arquitectura humana; la sociedad humana está jerarquizada, y cada estamento ocupa su lugar. La mejor imagen de esta sociedad es seguramente la que aparece en los autos sacramentales de la Edad Media. Uno de ellos se recoge en la obra de Calderón de la Barca, *El gran teatro del mundo*. La vida humana, la sociedad, son representados como una farsa. El autor de la trama otorga a cada guía su papel en la mencionada obra; hay un apuntador encargado de repetir a los actores su papel, que deben representar a conciencia. Y cada quien, al entrar en escena, se viste con el traje que le corresponde según el lugar que tiene asignado. La comedia es la vida, y Dios premiará a aquel labrador que fue el labrador adecuado, al mendigo que fue buen mendigo y a aquel rey que cumplió de manera óptima su representación. Al igual que el mundo celeste y que el mundo geográfico, la sociedad se ordena respecto a un centro político y otro espiritual: la doble potestad de la corona y la tiara.

Con el Renacimiento se retoma una cierta reorganización de la cultura occidental, que en gran medida es ficticia. Decimos ficticia ya que, en conocidos sucesos, como el conflicto que enfrentó a Galileo con la iglesia de Roma, no tenía otra base que cuestionar estrictamente doctrinas afines y no ajenas al cristianismo. Lo mismo ocurría con Giordano Bruno en su colisión con la Inquisición del papa Clemente VIII, o entre Miguel Servet y el tribunal ginebrino de Calvino. Es decir, la versión cristiana de Galileo contenía matices platónicos-pitagóricos muy intensos, que complicaban la interpretación aristotélica-tomista de la iglesia de Roma. Del mismo modo, el desacuerdo manifiestamente heterodoxo entre científicos (filósofos naturales) ingleses, como el llamado padre de la química moderna Robert Boyle, o el gran Isaac Newton, con la iglesia romana, también era abrumadoramente teológico-político. En el mejor de los casos, estos científicos del amanecer moderno, en acorde con el francés Rene Descartes, encubrían con su doctrina mecanicista una versión cristiana del atomismo epicúreo apoyada y matizada científicamente dentro del mundo católico por los frailes franceses, siempre ortodoxos en su forma, aunque quizá no en su fondo.

De todas maneras, la repaganización mencionada adquiere con la Ilustración una dimensión no ya tan ficticia. La Ilustración es una vuelta al paganismo epicúreo, y en cierta medida, un volver al escepticismo. El escocés David Hume duda, y hace dudar de la fiabilidad de todo conocimiento. Duda tanto que se necesitó de un Kant para neutralizar tanta duda. La Enciclopedia francesa seculariza el pensamiento en la creencia que de esta manera libera al hombre de las cadenas de un dictador divino, que en el mejor de los casos nunca existió, y, en el peor, valga la redundancia, está “Dios sabe dónde”. Esta actitud encubre, un tanto implícitamente, un atentado social al orden imperante (el antiguo orden) (Castroceda, 2007, 36). En el momento en que Dios estaba mejor instalado, al parecer surgió su Judas, que casi “a la chita callando” no solo lo excluye del mundo, sino que, para muchos, le da el tiro de gracia. Se trata de Charles Darwin; y, para esos muchos, con él empiezan “nuestros días”. En un mundo, no ya abandonado por Dios, sino abiertamente ajeno al mismo, no hay diseño, ni orden, ni concierto. Lo que acaece es una apariencia de equilibrio a favor de nadie y en detrimento de todo (Castroceda, 2007, 39).

Por supuesto, nadie digería las ideas del naturalista inglés. Ni el mismo Marx pudo hacerlo; este aceptaba el origen animal del hombre, pero consideraba que su destino le expurgaba de esa animalidad. Y el pensador alemán cambió de teórico evolucionista para instrumentar su explicación al respecto; eligió al etnólogo francés Pierre Tremeaux, para centralizar el pesimismo existencial de Darwin (Castroceda, 2007, 40).

En la ciencia actual, y fundamentalmente en la biología, el hombre sería una especie de accidente atrapado en un mundo sin sentido. En las palabras más autorizadas de Jacques Monod:



(...) el hombre sabe al fin que está solo en la inmensidad indiferente del Universo de donde ha surgido por azar. Igual que su destino, su deber no está escrito en ninguna parte. Puede escoger entre el reino y las tinieblas (2007, 41).

Tenemos que el reino es la ciencia (la nueva alianza), y las tinieblas (la antigua alianza), que vienen a ser la teología y la metafísica tradicional. Lo curioso es que, ante la ruinoso desolación de un mundo absurdo y sin sentido, todavía hay esperanza de consecución de sentido. Para Darwin, se adquiere sentido por selección natural, aunque sea por casualidad, y para Monod se logra sentido por medio de la inteligencia, aparecida también por casualidad, eso sí, siempre por selección natural.

Ahora bien, los humanos, básicamente en lo que llamamos Occidente, nos enfrentamos frontalmente a la visión de la ciencia a secas. Quizás se acepta vivir en un mundo sin sentido ni dirección. Sería como si se adoptara el principio aristotélico de que el máximo placer para el hombre es la contemplación de la verdad que esté respaldada por una divinidad o simplemente por la nada. Mas se vive en un mundo polarizado, un mundo que el científico y novelista Charles Percy Snow (1905-1980) define como el mundo de las dos culturas: la cultura científica (natural) y la cultura humanista (inefable), indistintamente que un científico pueda ser humanista. O al revés, los humanistas pensarán que, a través del arte, en sus diferentes manifestaciones (literatura, pintura, música), se accede a una realidad más allá de las limitaciones de la realidad prosaica de las ciencias a secas. Realidad ahora inefable que no sería describible tecno-científicamente, que se colocaría fuera del alcance de una tecnología instrumental. Por su parte, los científicos pueden manifestar que de ilusión también se vive, y que la única realidad es la que refleja la ciencia, es decir, la muda realidad cotidiana, la realidad sin atributos inefables. De todas formas: “La complejidad de la condición humana –en la que la razón compite con el poder y las emociones- no es reductible a un saber hegemónico, por mucho que hayamos avanzado al sustituir paulatinamente el poder de la creencia por el poder de la razón científica” (Ramoneda, 2021, 4).

Por lo que respecta a Vattimo, su propuesta le faculta para elaborar un pensamiento que no desea ser una vuelta atrás, pero que, además, no caiga en los errores propios de la metafísica. Un pensamiento que, reuniendo los rasgos centrales de la filosofía de la diferencia, sea capaz de no ser metafísico, sin que ello pudiera comportar una superación de la misma. Bajo el rótulo del pensamiento débil se esconde el modo a través del cual, el pensador italiano, estima que se puede estructurar un pensamiento transmetafísico: un pensamiento no violento y no autoritario, que acepte el ser tanto como acontecimiento, mensaje y transmisión; que posibilite comprender la verdad y el conocimiento de la realidad, no ya desde un punto de vista representativo, sino tal que apertura, posibilidad, conservación y remanencia.

Al ser se llega haciendo memoria de él, recordándolo –lo que contrasta con el olvido del ser-. Como sabemos: si el ser se *da*, no puede entenderse tal que está ahí presente, tal que ente, sino a la manera que se transmite: el ser *es* destino. No se está capacitado para volver a apropiarse de lo real, hasta disolver los rasgos de estabilidad del ser. Este ha de debilitarse mostrando su carácter temporal y efímero, su finitud:

“

El verdadero ser no es, sino que se envía (se pone en camino y se manda), se transmite. La diferencia entre ser y ente es también, y quizá de forma prioritaria, ese peculiar rasgo de aplazamiento que caracteriza al ser (y su misma problemática *mismidad*: estamos pensando en *Identität und Differenz*) (Vattimo, 1988, 16).

Aplazamiento diferencial que se produce en el continuo e inacabable proceso de transmisión de mensajes:

“

El mundo se experimenta dentro de unos horizontes constituidos por una serie de ecos, de resonancias de lenguaje, de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos (en otros junto a nosotros, como las otras culturas) (1988, 28-29).

Es reseñable señalar el modo a través del cual el pensamiento débil adopta el legado que le servirá como punto de partida para su configuración. Así, el filósofo italiano se declara heredero del pensamiento de la diferencia –y en cierta manera, también de la dialéctica-, sin embargo, la postura ante el pasado no es aquella en que se considera que se deba repetir o continuar- sin alterar nada de lo dicho, como si pareciese que se hubiera llegado a la cumbre del pensamiento-, mas, no obstante, tampoco se trata de recibir, integrar y superar el modo de la *Aufhebung* (supresión) dialéctica, abandonando lo anterior tal como si ya no tuviera ningún valor. En cambio, el pensamiento débil es pensamiento de la proveniencia, pero, el recibir y el escuchar que propone debe plantearse teniendo en cuenta las categorías de la *Verwindung* (1988, 18).

La dificultad para considerar una definición positiva de la debilidad en el pensamiento fomenta al mismo tiempo la dificultad de su demarcación. Aun así, los autores de *El pensamiento débil* puntualizan su progreso en sintonía con las siguientes indicaciones:

“

Con todo esto, lo reconocemos, el pensamiento débil no queda en absoluto caracterizado de forma “positiva”. Y es que la misma expresión solo tiene valor, si está permitido hablar así, cuando se le entiende “débilmente”: como un slogan polivalente, que, con plena conciencia y deliberación, no pretende definir sus confines, sino tan solo ofrecer un conjunto de indicaciones útiles entre otras, y sobre todo, la que afirma que la racionalidad debe debilitarse en su mismo núcleo, debe ceder terreno, sin temor a retroceder hacia la supuesta zona de sombras, sin quedarse paralizada por haber perdido el punto de referencia luminoso, único y estable, que un día le confiriera Descartes. Por tanto, la expresión “pensamiento débil”, constituye, sin ninguna duda, una metáfora y una cierta paradoja. Pero en ningún caso podrá transformarse en la regla emblemática de una nueva filosofía (1988, 16).

Entraña un cierto desconcierto que algo que no posea confines, que no esté definido de manera positiva y que además sea un slogan polivalente, se le tenga tal que idea de un proyecto futuro, capaz de rechazar la violencia; pues bien, ¿no es una frontera el rechazo de la violencia y la apuesta por el pacifismo? Tenemos la impresión que, con estas reflexiones, Vattimo intenta exonerarse del carácter ligero que

se le atribuye al pensamiento débil en sus formulaciones de principio, queriéndole otorgar una mayor robustez y consistencia que las ideadas al comienzo.

A pesar de lo expresado por Vattimo, el pensamiento débil ha terminado por ser la “sigla emblemática” de una nueva filosofía. Teniendo en cuenta el carácter contradictorio del mencionado pensamiento, cualquier definición es posible de él. Berciano se pregunta por esta cuestión, si no será la contradicción una de las características de esta ontología de la debilidad:

“

Dice Vattimo que el pensamiento débil es provisional y tal vez contradictorio. Desde luego querer salvar un discurso ontológico, construir un sentido o fundar espacios éticos sin los supuestos indicados, parece una contradicción. A lo mejor es esta una contradicción de la postmodernidad o del pensamiento débil (Berciano, 2008, 45).

Es factible aprobar la contradicción como una peculiaridad del pensamiento postmoderno. Ahora bien, entonces, ¿no estaríamos rebasando el espacio de la filosofía? Si dejamos de lado a la razón mediante el uso de la contradicción, ¿no deberíamos hablar mejor de mística o de fantasía literaria? O quizás nos podemos preguntar: ¿es útil una filosofía contradictoria o antilógica? Respaldamos que cualquier filosofía que no respeta una mínima coherencia lógica no aportará ninguna utilidad en términos prácticos.

Se nos dice que el pensamiento débil es algo sutil, englobante, provisional, al que no se le debe tener como una nueva filosofía; por otra parte, se le define tal que proyecto de futuro. Ambas consideraciones infringen el principio de identidad, por lo que son contradictorias. Al abdicar de la razón y el soporte lógico, ¿cómo podrá ofrecer argumentos el pensamiento débil en base a su preferencia por la persuasión frente a la objetividad? Desertar de la lógica anula la posibilidad de argumentar. No obstante, el mismo Vattimo señala:

“

Si el conflicto de las interpretaciones no debe ser una lucha física o imposición del más fuerte (lo que seguiría siendo una forma de identificación del ser con la objetividad, una última afirmación de la metafísica, ya sin máscara alguna, la asunción del hecho como derecho), es necesario que toda interpretación ofrezca argumentos (2004, 118-119).

Quizás lo más oportuno en este caso no sea resaltar la contradicción de un pensamiento sin confines, sino situar la racionalidad del pensamiento en la apertura histórica y en la persuasividad de su constitución, de acuerdo a la conformación de las sociedades actuales (Vattimo, 2004, 58-59).

Vattimo enfatiza la necesidad de los argumentos, ahora bien, estos deben poseer la condición de no ser definitivos, sino finitos, temporales y supeditados a la utilidad. Con estas precisiones, ¿Vattimo no nos estaría mostrando el final del pensamiento débil, al mismo tiempo que especificamos su constitución? Ya que, si nos inclinamos por la utilidad y debilidad de la verdad, es factible que esta termine siendo

engullida por pretensiones de verdad fuertes, rebasadas por la misma utilidad o simplemente eliminada por tendencias débiles que terminan fortaleciéndose en su devenir histórico. De todas formas, adoptar la utilidad tal que guía es como mínimo arriesgado, ya que es un patrón cambiante, por lo que encomendar empresas como el rechazo de la violencia fruto del dogmatismo es arriesgarse a tener como avales a las preferencias o deseos. Por ello, el pensador turinés incorpora a la utilidad la *caritas*, a la que define como “principio trascendente” (2012a, 57), lo que torna a generar contradicción en un pensamiento que hace dejación de los principios.

El pensamiento débil es una voz, no “la voz”, y pretende ser apta para dar cuenta de la debilidad que afecta a las sociedades occidentales. Pero, desde su papel nihilista actual no puede constituir imperativos, sino que, más bien, alienta o invita hacia una determinada actitud (Vattimo, 2004, 61). Con relación a la definición del pensamiento débil como proyecto de futuro, choca no solo con su papel de exhortación o invitación ética, sino con las reflexiones expresadas por Franco Crespi: “El reconocimiento de la carencia de fundamento y de su carácter irrevocable lleva consigo la renuncia a cualquier tentación de formular un proyecto total (...)” (1988, 343).

154

Podemos pensar que, después de partir de la renuncia a un programa de trabajo o de transformación social, es inviable arribar a un proyecto de futuro del que habla Vattimo en *Adiós a la verdad*. Es factible que se carezca de preparación para construir una alternativa veraz y a la vez contundente al programa de la Modernidad, o quizás, al desistir de un programa fuerte de fundamentación, la constitución de una alternativa en este contexto sea paradójica. Por descontado, el pensamiento débil aparece como reflejo filosófico de la actualidad, lo que lleva en sí el tener que dar cuenta de las contradicciones presentes, como sería el carácter mudable que se manifiesta en las sociedades modernas. Ahora bien, no se elimina la problemática filosófica solo dando cuenta de las contradicciones, para quien requiera enjuiciar la validez de una forma filosófica desde su limpieza y coherencia racionales. Todo esto parece ser el producto de la herencia nietzscheana adecuada al debolismo como filosofía actual (Vattimo, 2012b, 82).

Es desorientador que, desde un origen nihilista dinámico y tan poco preciso, donde todo es provisional y contradictorio, termine anunciando “interpretaciones verdaderas” que, no siendo producto de ontologías fuertes, sí dan el aspecto de serlo, no se condensan en meras interpretaciones provisionales y nihilistas, al ser orquestadas desde el principio trascendente de la *caritas*. En esta tesitura percibimos de manera clara la ambigüedad de la obra de Vattimo. Por otra parte, el pensamiento débil tiene como desafío responder de su propia validez, en el instante que se le quiere usar tal que herramienta para la paz o soporte de la izquierda política, difícilmente armonizables por cuanto son opciones unívocas en el marco del nihilismo y la pluralidad de interpretaciones, que en principio se le da al debolismo. Una de las críticas dirigidas al pensador italiano alude a la “falsa pluralidad” que se desprendería del debolismo:

“

El primer tipo de reproches es el que arguye que, después de todo, propuestas como las de Vattimo (...) no favorecen a la postre un pluralismo auténtico, sino tan solo una pintoresca variedad de formas que ocultan el hecho de coincidir todas ellas en un único contenido universal (...) (Quintana, 2007, 81).

Es admisible esta reflexión ya que el discurso de Vattimo con voluntad multiculturalista es en realidad un discurso eurocéntrico, al afirmar conclusiones con inclinaciones europeístas (es imposible pensar en la traslación del pensamiento débil a tradiciones fuertes como la islámica), tal como expone Dussel: “Ni Nietzsche ni Heidegger y por tanto tampoco Vattimo superan el eurocentrismo europeo (...)” (2007, 27). Es indudable que el debolismo aparece en un ámbito occidental determinado e intenta dialogar con otras tradiciones no débiles. A pesar de la distorsión de nuestro entorno originario, de nuestras ideas y valores débiles, es complicado este tipo de interacción ya que no todas las culturas o tradiciones están sometidas a procesos de debilitamiento parecido. Es decir, podremos distorsionar o ironizar sobre nuestro pasado y tradiciones, pero si nuestros interlocutores favorecen las verdades fuertes ¿no intentarán imponerlas? ¿Deberíamos imponer el debolismo para que ellos ironicen sobre sus tradiciones? ¿Qué visos de progreso posee un diálogo intercultural, cuando un interlocutor renuncia a la absolutización de sus tradiciones y el otro no lo hace? Contemplamos difícil trasladar la pretensión de debilidad, de la misma forma que es enrevesado imponer la democracia y los valores occidentales por la fuerza. Al mismo tiempo, es arduo desligar al debolismo de todo el peso, no solo cristiano, sino filosófico y político con que Occidente lo impregna. Quizás el pensamiento débil solo sea el diagnóstico de las modernas sociedades occidentales y únicamente sirva para analizar a las mismas.

155

De todas formas, Crespi advierte del peligro fundamentador que porta consigo el pensamiento desfundamentador: “A pesar de todo también la experiencia de la ausencia del fundamento acaba por descubrirse como una forma de iluminismo” (1988,301).

El pensamiento débil, partiendo de la concepción de ser con la que opera, no aspira a constituir un eslogan superficial, sino que pretende separar y debilitar la relación violenta de racionalidad-dominio. Esta debilitación no tendría que entrañar una renuncia tajante a la racionalidad misma, que por otro lado es el elemento que posibilita la debilidad del fundamento: sin razón no hay posibilidad de debilitar la razón.

Al renunciar Vattimo a un programa de acción, tal como lo afirma en la obra *El pensamiento débil*, lo lógico sería no proponer ningún programa de acción. Si renunciamos a cualquier fundamento y a los principios últimos, no hay necesidad de erigir a la *caritas* como “principio trascendente”. Si a pesar de ello se quieren proponer estos programas, será preciso discutir, a partir de los mismos argumentos vattimianos, cuál es la táctica a seguir a fin de que aquellos sean aceptados. No parece conveniente dejar esta responsabilidad a factores mutables y criticados ya por la Escuela de Frankfurt, como la utilidad funcional, ya que esta es cambiante, y tan pronto puede preferir la debilidad como

la violencia. Tampoco el consenso de la mayoría aparenta ser una respuesta admisible, ya que desde la interpretación masiva se puede minusvalorar y degradar los derechos de las minorías. Sin un sentido articulador, el pensamiento débil queda postergado a ser contrariedad y ambigüedad. Con el fin de escapar de este carácter ambiguo, el reconocimiento de la *caritas* como principio podría llevar a reconsiderar el problema de la objetividad en el seno del debolismo, suprimiendo el carácter radical que niega la objetividad.

4. La corte debilista

En su libro *Creer que se cree*, Vattimo afirma que el pensamiento débil, más que ser un pensamiento humilde y consciente de sus límites, es un pensamiento debilitador de la metafísica, de tal manera que sea posible pensar el ser fuera de la tradicional identificación con la presencia (1996c, 32).

Para un gran número de pensadores no es adecuada una alternativa débil; otros consideran que se trata de un pensamiento demasiado “bello” (en alusión al alma bella de Hegel) como para tomarlo en serio. Carece de cierto crédito de realidad y una falta de fuerza o mediación para hacer frente a un modelo dominante demasiado fuerte, que está provocando tremendas exclusiones que necesitan algo más que un pensamiento meramente debilista. Para Patxi Lanceros, la alternativa del modelo dominante (Modernidad) no se consigue con el debilitamiento y la deconstrucción, “la alternativa quizá consiste en pensar de otro modo: no ya para ganar, sino para no perder el tiempo. Y porque ya no hay tiempo” (2006, 25).

Por su parte el filósofo Giacomo Marramao, cuestionando a Vattimo, se pregunta: “¿no poseemos material suficiente para concluir que la ontología no implica necesariamente una operación de restauración de *Platón redivivus*?” (2009, 103). Y todavía, más adelante, cuestiona al Vattimo de la diferencia, pues a su parecer la versión tolerante al relativismo postliberal “corre el peligro de ser una fiesta (para los fundamentalismos)” (2009, 107).

El filósofo de la hermenéutica Jean Grondin nos dice que en Vattimo se encuentra un filósofo tolerante con todo, menos con la violencia. Con Gadamer y en oposición a Nietzsche y Vattimo, nos dirá que no se trata de reconocer que solo hay interpretaciones y no hechos, sino que “hay solo hechos mediante la (s) interpretación (es)” (Grondin, 2009, 244), pues es la *sache* o la cosa misma la que se expresa. Por lo que la cuestión importante aquí es que la interpretación no es la actividad que da significado a la realidad, que de otro modo carecería del mismo; más bien, es la representación de un significado que anhela ser expresado (2009, 244). Parecería que la objeción de Vattimo se centraría en los residuos –a decir de Vattimo– metafísicos y violentos de Grondin y su concepción “metafísica de la verdad”. Aunque para Grondin, y desde Gadamer, el relativismo hermenéutico es en realidad un cartesianismo encubierto (2009, 247), pues necesariamente presupone la verdad cartesiana. Es decir, para Grondin no se trata de meras interpretaciones subjetivas, a lo cual podría apuntar la propuesta de Vattimo, sino de

interpretaciones que se sostienen en el ser. De hecho, para Grondin, y de sus lecturas de Gadamer, hay un lenguaje de las cosas mismas (*Sprache der Dinge*) (2009, 249), una fusión entre lenguaje y cosa, y no una mera fabulación como propone Vattimo. Hay de hecho una resistencia del ser, o de las cosas, lo que hace preciso ese nexo que en Vattimo parece encontrarse ausente; al pensador italiano se le puede achacar una especie de desarraigo de la realidad.

Una crítica semejante a la de Grondin es la que le hace su compañero de juventud, Umberto Eco. Según Eco, seguir hasta sus últimas consecuencias el hecho de que para Vattimo el ser solo puede existir como retirada, nada impediría, entonces, convertir “cada entidad en una quimera” (2009, 66), tal como si se tratase de un mero idealismo mágico. Pero hay elementos que nos impiden interpretar a nuestro antojo, nos dice Eco, y esto es una especie de núcleo duro del ser (2009, 68), a modo de *líneas de resistencia, quizás móviles* (2009, 69). Se trata, por tanto, de límites que no niegan la actividad de la hermenéutica, sino al contrario, son sus mismas condiciones de posibilidad (2009, 69). De hecho, solo el cuestionamiento tiene sentido, en la medida que se reconoce la existencia de límites. Parecería que lo que hay entonces de fondo, en aquellos que no reconocen los límites, es una incapacidad de asumir el límite.

Al contrario de la fabulación, del desarraigo o del debilitamiento del ser, hasta convertirlo en un laberinto (sin límites), Eco considera la importancia de estar conscientes de la existencia de algo estable-resistente, una idea que, a decir de Eco, proviene de la semiótica de Hjalmarster (2009, 70), para quién habría detrás de todo lenguaje común un factor común, un *meaning, significado o sentido* (2009, 71), dirección o tendencia. De esta forma se complejiza la famosa sentencia nietzscheana, de la que parte Vattimo, según la cual “no hay hechos sino interpretaciones”. Eco lo considera como “el límite ya dado” que impide cualquier interpretación.

Vattimo, a diferencia de otros pensadores postmodernos, tal como Lyotard, para quien la postmodernidad es la incredulidad en los grandes relatos, propone, en cambio, seguir narrando el debilitamiento de los grandes relatos, según pone de manifiesto el profesor Wolfgang Iser. Para este último, podemos decir que en Vattimo se da una *metanarrativa* que es justamente la del debilitamiento (2009, 130). Ahora bien, prosigue Iser, si el planteamiento de Vattimo es una interpretación como muchas otras, entonces en Vattimo no se encuentra una solución para determinar por qué preferir sus planteamientos y no otros (2009, 130), “siendo este dilema irresuelto de su concepto hermenéutico” (2009, 131). En opinión de Iser, es “la dependencia obstinada a la historia lo que en última instancia produce todos estos problemas” (2009, 131). Es decir, para Iser, hay algo anterior a la historia, esto es la prehistoria y los procesos evolutivos. Al hablar de estos procesos anteriores a la historia, Iser se está refiriendo a una serie de orientaciones “y patrones comunes que seguimos involuntariamente” (2009, 132). Apelar a estos elementos no históricos permitiría resolver muchas de las contradicciones del planteamiento de Vattimo, que, en el fondo, por esa obsesión por lo histórico, pareciera en realidad no dejar de ser, y a su pesar, un modernista más.

Para Reiner Schürmann, es significativo recordar que la *Verwindung* en Heidegger no puede ser la última palabra (2009, 144). Schürmann se llega a preguntar si la *Verwindung* planteada por Vattimo no será el último grito del pensamiento fuerte o su nueva moda pasajera (2009, 156). En la apreciación de Schürmann, se trata de propuestas que no consiguen librarse del pensamiento metafísico, sino al contrario, es sumirse en sus peores efectos, pues se trata de un mal trabajo; de hecho, a decir de Schürmann, se trata de una “debilidad masculina”, la cual, como en Robespierre, se puede decir que es revolucionaria, terminando por olvidar la revolución (2009, 156). En definitiva, en opinión de Schürmann, el pensamiento débil se acerca a la abdicación (2009, 157).

Otros pensadores contemporáneos han reconocido en la propuesta formulada por Vattimo elementos pertinentes para la reflexión postmetafísica. Uno de ellos, Charles Taylor, reconoce el relieve de Vattimo en la lucha contra el absolutismo, así como contra los excesos del racionalismo, en particular, para cualquier reflexión lúcida que quiera ponerse a la altura de los complejos desafíos éticos modernos. Taylor hace esta apreciación a partir de identificar que el proceder del racionalismo moderno respecto de la ética, al contrario de los antiguos, no hace referencia al importante asunto de la motivación moral (2009, 75), cuando para Taylor es preponderante reconocer un tipo de razón práctica al estilo de la *phronesis* aristotélica ante la pluralidad de bienes en conflicto (2009, 86). De ahí que las morales de condición única pierdan sentido, pues se precisa de muchos otros criterios para saber, pensar, decidir y actuar éticamente.

En Taylor, y en contra de un exagerado y abstracto racionalismo de tipo moderno, la disposición moral como la que se encuentra en Aristóteles es imprescindible para discernir bien (2009, 92). Incluso Taylor nos dice:

“

Si reconocemos todo el ámbito de los significados éticos, podemos ver que la totalidad de la vida ética implica no solo lo que hacemos sino también lo que somos, y no solo estos dos, sino también el amor (que aquí es un modo de referirse a ser movido por, ser inspirado por) lo que es constitutivamente bueno (...). Esta es la esencia de la vida ética (2009, 93).

Y justamente, estas lúcidas reflexiones, nos manifiesta Taylor, exigen con Vattimo “que admitamos la total debollezza de nuestros pensamientos” (2009, 97).

Toda simplificación puede conducir al error, y, en efecto, no son pocas las diferencias que se pueden soslayar entre el pensamiento de un singular “catocomunista”, tal como se define últimamente Vattimo, y un “liberal” en el sentido anglosajón del término, anticomunista y defensor, incluso, de las bondades de la Guerra Fría, además de ateo con escaso oído religioso, como es el caso de Richard Rorty (Brioso y Díaz, 2015, 278). Pues bien, más allá de las discrepancias, la aguja de marear que guía a ambos filósofos es la crítica de la metafísica, el proceder del pensamiento que ha marcado la tradición occidental desde sus inicios. Y por metafísica se debe entender, según Rorty, la historia del

sueño platónico que propone “escapar del Devenir al Ser” (2009, 177), y en palabras de Vattimo: “la identificación del ser verdadero como estructura estable, objetivamente reconocible y fuente de normas” (2013, 196).

Rorty, en el escrito citado y en la nota 182, sustenta que la cofradía a la que pertenece comparte como punto preciso la tesis nietzscheana de que es imposible creer por más tiempo que hay un suelo estable, una realidad fija y rocosa, que permanece siempre igual a pesar de los cambios. Enunciado de otro modo, la realidad es plural, tan plural como las comunidades humanas que la conforman, y se disemina en infinitas perspectivas que encaminan a una verdad plural, contextual e intersubjetiva que posee fecha de caducidad:

“

No existe, o al menos no se tiene acceso a la perspectiva de las perspectivas, al ojo de Dios, al fundamento último, al que toda persona de buena voluntad, y que ejerza serenamente la facultad de la razón debería llegar de “modo natural” con vistas a alcanzar una orientación en la vida y resolver las disputas teóricas y, sobre todo, prácticas (Brioso y Díaz, 2015, 278).

En el fondo, esto es lo que quiere decir el famoso lema de que no hay hechos, sino solo interpretaciones. La condición humana está atravesada por la mortalidad, la finitud, la contingencia, la historicidad, y la metafísica no es otra cosa, nos dice Rorty, que un intento soberbio de ir más allá de ella, colocando a la humanidad en un imposible contexto ahistórico y apersonal (Brioso y Díaz, 2015, 278).

Por supuesto, para un buen número de filósofos contemporáneos, estas tesis sobre la metafísica, sobre una realidad, una verdad o una moral sin fundamento último, encaminan a un relativismo que, en última instancia, no es sino una manera de escepticismo. Y si esto es atrevido desde el punto de vista teórico, desde el punto de vista ético-político resulta pernicioso, ya que nos conduce al terreno pantanoso del todo vale, que no es otra cosa que la antesala de la violencia. Sin embargo, para Vattimo y Rorty, carece de sentido intentar equiparar anti-fundamentalismo con escepticismo y relativismo. Formular que no hay un fundamento último no quiere decir renunciar a la idea de que se tienen buenas razones, eso sí, contingentes, para argüir a favor de una u otra opción ético-política, y que todo da igual. Ahora bien, apunta a todo lo contrario el ver a la filosofía como hermenéutica o política cultural. El anti-fundamentalismo es una “apuesta razonable” por el sentido, no un relativismo escéptico, pero en lo que tiene de apuesta no puede legitimar su opción indubitable y completamente racional (Brioso y Díaz, 2015, 279).

Para Vattimo y Rorty, el peligro de la violencia no procede de lo que sus rivales entienden como relativismo o escepticismo. Al contrario, lo que suscita la violencia es la afirmación monista de la metafísica: la idea de *una* verdad única, de *una* realidad única, de *una* moral única, apropiada para todo tiempo y lugar. Rorty manifiesta, interpretando y asumiendo a Vattimo:

“

Mientras que aquellos que se empeñan en preservar el legado de Platón (...). Crean que adoptar esta concepción nos llevaría al “relativismo” y la laxitud moral. Vattimo piensa que producirá una deseable humildad sobre nuestras propias intuiciones morales y sobre las instituciones a las que nos hemos llegado a acostumbrar. Esta humildad alentará la tolerancia con las instituciones ajenas y una buena voluntad que nos sirva para experimentar proyectos más integradores. Vattimo ve esta humildad como antídoto contra la soberbia característica de aquellos que afirman que están obedeciendo imperativos incondicionales, a-históricos, transculturales y categorías (2009, 186).

Por supuesto, cuando todos andan en el juego de las interpretaciones falibles, y son conscientes de ello, no se corre el riesgo de imponer a los demás su criterio. Sin embargo, se percibe que la suya no es una interpretación más, sino que personifica la Verdad, el Bien o la Justicia, con mayúsculas; es muy probable, como la historia ha acreditado en múltiples ocasiones, que tarde o temprano trate de imponerla, con buena conciencia, por la fuerza, a los demás. En este sentido, Rorty y Vattimo estiman que el pensamiento débil provee de razones filosóficas, que no fundamentos últimos, para preferir una sociedad liberal, democrática, tolerante, frente a la totalitaria o autoritaria (2009, 184).

160

En resumen, para Rorty y Vattimo, a diferencia de Hobbes, la quiebra del fundamento y el surgir de la contingencia van de la mano de la sociedad abierta y la democracia, con su continuo e inacabable intercambio de opiniones siempre sujetas a revisión. Bajo estas premisas, y reparar en esto es de suma importancia, cuando ambos autores correlacionan el final de la filosofía y la democracia no lo hacen pensando que el discurso filosófico, en sí mismo, ha quedado obsoleto o carece de sentido en el ámbito ético-político, o en cualquier otro dominio reflexivo. Lo que a su juicio ha perdido vigencia es un tipo de filosofía, una manera de hacerla y entenderla: la fundacionalista, científico o metafísica. Frente a ella se ubicaría su propuesta de filosofía débil, conversacional o anti-fundacionalista.

En este sentido, Rorty y Vattimo y otros como ellos, no proclaman ni emprenden un abandono del pensamiento filosófico en cuanto tal, una sustitución de la filosofía por la literatura, la historia, la antropología o cualquier otra de las humanidades. Tampoco inducen a una desvinculación de la misma, en el conjunto de las llamadas ciencias morales. La filosofía conversacional es filosofía; Rorty y Vattimo hacen filosofía y se consideran filósofos, pero han dejado de lado la idea del árbol cartesiano y son plenamente alérgicos a proclamar ningún tipo de reinado de la vieja matriarca sobre las ciencias, el mundo y su sentido. La filosofía débil es, según sus autores, una cura de humildad frente a la *hybris* metafísica. Y eso afecta, no podría ser menos, tanto a la autopercepción del filósofo como a la constitución de la propia filosofía y su relación con el resto de saberes.

En efecto, acabamos de decir que en estos pensadores no hay disolución de la filosofía, sino un programa deflacionista, que en su opinión se aggrina a los tiempos presentes. Ahora bien, siendo esto así, surge de inmediato la pregunta: ¿cuál es el nuevo papel del filósofo y el de una filosofía anti-fundacionalista en la economía de los discursos culturales, en la estructura de la conversación que la humanidad mantiene con su propio destino? Y, por extensión, ¿cuál es el lugar que le corresponde en la sociedad contemporánea?

Para el filósofo italiano Pier Aldo Rovatti, con quien Vattimo escribiera *El pensamiento débil*, el significado de la propuesta de Vattimo radica en su sentido nietzscheano de lo trágico, que es insuperable en términos absolutos (por eso otra manera de entender la *Verwindung*, tal que convalecencia), y en su concepción de la salud alcanzada, así como lúcida (no neurótica), en términos de un equilibrio inestable. De ahí que Rovatti, para acreditar el pensamiento “paradójico” de Vattimo, afirme que se trata de pensar y vivir en la incertidumbre o en la oscilación, o con capacidad de estar en el acontecimiento (2009, 174). Respecto a lo paradójico, Rovatti manifiesta: “es una mezcla de lo trágico y lo cómico” (2009, 169), aspecto que nos recuerda a Nietzsche y su “danzar” en el abismo, como a su “sí” afirmador a pesar de la tragedia, como características de la actitud del superhombre.

Por último, entre de los autores que concuerdan con la propuesta de Vattimo, no podemos dejar de señalar a uno de sus más significados discípulos, se trata del español Santiago Zabala. Para él, lo interesante del pensamiento débil o debilitador de la metafísica es la presencia, más que ser un pensamiento humilde, se trata de una actitud frente a la modernidad, como un “girar, disentir y aceptar irónicamente (...)” (2009, 24). Todavía, y de una manera más elocuente, Zabala nos dice con Vattimo que se trata de tomar conciencia de “la transición de la verdad como objetividad a la verdad como caridad” (2009, 27), de ahí que la filosofía “ha de ser más edificante que demostrativa” (2009, 30).

161

El dilema al que se enfrenta Vattimo es el objetivismo que conduce, para él, a la violencia y al fundamentalismo (Zabala, 2009, 272). Por eso Zabala, retomando una de las características del pensamiento débil (frucción o rememoración, contaminación y distorsión), la de contaminación, manifiesta que, justamente, el fármaco ideal para esta enfermedad metafísica es el de la hermenéutica: “como Vattimo explicaba (...) la práctica de interpretar afecta (infecta) todo cuanto entra en contacto con ella (eliminando la distinción entre objetividad y subjetividad) y sobre todo restaura (cura) el ser del olvido que lo ha cubierto” (2009, 282).

Sin embargo, se trata de una curación no absoluta, y por eso es una convalecencia, entendida como una recuperación gradual, larga e interminable, pues si bien esa cosa que se da en el diálogo hermenéutico es efectiva, no es absoluta, ya que la hermenéutica estimula siempre preguntas ulteriores (2009, 288). Se trata entonces de la enigmática “cosa” que se establece en el tratamiento psicoanalítico entre paciente y analista, como entre la humanidad y el ser.

5. Análisis a la racionalidad instrumental: Pensamiento débil y sociedad

No hay fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza, si bien, de ningún modo puede considerarse a la historia tal que despliegue de una esencia humana unitaria, sería igualmente ingenua la formulación fatalista inversa, a saber: que el curso de las cosas está dominado por una necesidad independiente de los hombres (Horkheimer, 1973, 52).

Horkheimer piensa que la antropología filosófica moderna hipostasió al hombre, considerándolo egoísta o altruista por naturaleza. Las tendencias liberales consideraron a un hombre que luchaba en provecho propio, sin mayor sentido social, pero que, por obra de factores “invisibles”, acababa beneficiando al colectivo. Esta concepción liberal fue continuada por pensadores como Jeremías Bentham, quien agregó que los hombres buscan el placer y huyen del dolor. Por otro lado, hubo quien, tal como Jacques Rousseau y otros románticos del siglo XIX, consideraron al hombre una criatura buena, noble, solo pervertido por los efectos propios de las relaciones sociales. Es la primera versión la que ha logrado constituirse en hegemónica, esto es, aquella que considera al hombre como ser egoísta que busca el placer o que anda a la caza de su propio beneficio bajo cálculos racionales.

La antropología moderna concibe al hombre como individuo que ya tiene inscrito desde su nacimiento los factores que explican su actividad social. Así, el sentido de la vida pretende ser recuperado una vez que se ha derrumbado el sentido cosmológico derivado del cristianismo medieval. En palabras de Horkheimer:

“

La moderna antropología filosófica brota de aquella misma necesidad que la filosofía idealista de la época burguesa, busca satisfacer desde el principio, tras el colapso de los ordenamientos medievales, ante todo a la autoridad como autoridad incondicionada, establecer nuevos principios absolutos a partir de los cuales la acción obtenga su justificación (1973, 52-53).

162

Y un poco más adelante ratifica: “La moderna antropología filosófica forma parte del último intento de encontrar una norma que otorgue sentido a la vida del individuo en el mundo, tal como ella es ahora” (1973, 54-55).

En este sentido, las motivaciones de esta antropología se enlazan con una de las grandes contradicciones culturales de la modernidad, a saber, que mientras la producción de valores de cambio no conoce límites axiológicos que vayan más allá del respeto al juego del libre cambio, deteriorando de esta manera cualquier autoridad tradicional dadora de sentido, es preciso proporcionarle al individuo nuevos sentidos que lo integren en la producción. La producción capitalista solo puede existir de forma dinámica, la circulación es su conclusión. Debido a ello, el sistema de mercado requiere incesantes transvaloraciones, llegando incluso a ser consumible lo que otrora resultaba “sacrílego”.

Esta contradicción cultural, de base económica, agudiza hoy más que nunca a la sociedad de por y para el consumo, que ya existía desde los comienzos de la Modernidad. La exaltación liberal del individuo hacía capitular las éticas colectivas. Emile Durkheim enfatiza en su obra los peligros de las tendencias anómicas en la sociedad industrial contemporánea.

Las tendencias sociologistas son la expresión de la crisis del individuo autónomo. El pensamiento de George Simmel y de Max Weber nos dan fe de ella. El primero expresa esa crisis en las objetivaciones

culturales vueltas contra los hombres mismos. Se trata de una dialéctica perversa, en donde el hombre es el sujeto de la cultura, pero una vez que esta se torna compleja y plural, el individuo pierde importancia y queda anulado; la sociedad se reifica, el individuo se aliena y debilita en su identidad personal. A lo largo de la obra de Weber, se encuentra la idea de que la característica más relevante de la modernidad consiste en el desencantamiento del mundo, por el desarrollo de los procesos de racionalización instrumental de la vida. Los procesos de racionalización son a la par procesos de despersonalización, que portan consecuencias graves en la relación individuo-sociedad; las instituciones sociales se independizan de los sujetos, cobran vida propia que, por lo demás, es inevitable. No se encuentra otra forma de administrar los recursos y la vida regular de las complejas sociedades modernizadas. Weber era muy pesimista de cara al futuro.

Desde el marxismo también se analiza el peso de la sociedad sobre el individuo. Desde la concepción de reificación de Georg Lukács hasta el estructuralismo de Louis Althusser, se aprecia una historia desprovista de sujeto, que comienza a cerrarse sobre sí misma. Se trata, tal como lo expresa Marcuse, de una sociedad unidimensional, de átomos unidimensionales, en la que hasta el mismo concepto de alienación es débil para describir la situación del hombre contemporáneo (1993), puesto que este tiende a identificarse plenamente con los valores de la sociedad masificada del consumo.

163

La Escuela de Frankfurt pensó que el sociologismo representaba el pensamiento típico de una época totalitaria. La nueva modalidad de economía capitalista de grandes *trust* significaba la capitulación del sujeto de la modernidad. Regida por el gran capital y dotada de técnicas de manipulación, derivadas de los saberes de las ciencias sociales de orientación behaviorista, esta sociedad lograba tener gran éxito en perpetuar su dominio a través de la colonización de los individuos.

Frente al sociologismo, los frankfurtianos postularon que el individuo no es por naturaleza un simple producto social; como quien dice, no es un clon creado por una entidad con vida propia e independiente de los individuos mismos (Adorno, 1973). Al rechazar la reificación, los frankfurtianos rescatan, desde Hegel, el poder de la razón, solo que sin el espíritu absoluto. Se trata de una razón encarnada, incorporada al mundo, no estratégica, sino sensual; una razón que es poder del hombre, con la cual toma distancia de lo dado a partir de la reflexión crítica, es decir, reflexión desde una ética y política encarnadas. Esta razón crítica, cuya fuerza reside en la negatividad, está en función de las potencias sensuales y racionales de lo humano. Se trata de la racionalidad instrumental, colocándola en sintonía con la humana, vale decir, colocando la razón instrumental en unas coordenadas ético-políticas. En este sentido los frankfurtianos son ilustrados, a la vez que combaten la mistificación de la razón ilustrada ubicada en un universo metafísico, abstracto, desocializado y sin cultura.

La razón en sus modalidades básicas (instrumental y crítica) emerge de lo social. Por lo que se refiere a la razón crítica, su emergencia se hace posible en la medida en que lo social no ahogue los espacios privados de los individuos. De lo dicho se desprende que las posibilidades de una razón crítica suponen

una sociedad de corte liberal, en el sentido político y cultural de la misma, nunca en el sentido ideológico de los economistas clásicos y de las antropologías filosóficas abstractas, bien llamadas por Marx, robinsonadas.

Los frankfurtianos rechazan tanto las robinsonadas de las antropologías abstractas (al modo de las que hay en Hobbes, Smith, Rousseau, Bentham, etc.) como los culturalismos y sociologismos, fatalistas siempre, de cualquier cuño. Pero en su rechazo, les conceden a ambos instantes de verdad histórica, como expresiones del momento en el desarrollo de las relaciones entre individuos y sociedad. Expresiones que se tornan ideológicas desde el instante mismo en que pretenden absolutizarse como suprahistóricas. Para nuestros autores, los individuos nacen con potencialidades sensitivas, racionales y volitivas, pero el tipo de actualización o no de esas potencialidades dependerá de las condiciones socio-históricas creadas, consciente o inconscientemente, por las generaciones que les precedieron. Se recuerda al respecto a Marx cuando advertía que “lo hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a libre arbitrio, bajo las circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado” (1977, 9).

164

Los de la Escuela de Frankfurt no eran dogmáticos en sus lecturas. No rechazaban en bloque un pensamiento para postular otros. Antes observaban en cada pensamiento una manifestación objetiva de hombres pertenecientes a una época histórica concreta. Como espíritu objetivado, las teorías exhiben entonces un momento de verdad. Esta aproximación, afín a la sociología del conocimiento clásico, no es relativista en su concepto de verdad. No, al menos, en el sentido de que no haya parámetros para evaluar y juzgar los pensamientos. La teoría crítica los juzga desde su imaginario de sociedad futura posible. Concede que todo pensamiento está enmarcado en los límites históricos de la vida social, mas no se contenta con ese análisis. En su perspectiva, el presente es juzgado desde el futuro prometido, desde la esperanza. Nos muestra que, con las condiciones materiales y subjetivas presentes es realmente posible construir una organización social en la que el sacrificio sea aplacado y las potencialidades humanas sean catapultadas a un nivel superior. Sostiene así una idea de progreso, pero no como un mero avance de la racionalidad instrumental, sino como humanización, en un sentido ético del mundo. Con palabras de Marcuse: “desde el principio toda teoría crítica de la sociedad es confrontada así con el problema de la objetividad histórica (...)” (1993, x-xi).

En resumen, la teoría crítica no se asoma con criterios absolutos de verdad. Su verdad es relativa, en el sentido de que es una verdad histórica, puesta en relación con las condiciones sociales y humanas de un tiempo y un espacio determinados, y las posibilidades de estas de superarse en formas superiores en cuanto a la discriminación del sacrificio y la mutilación (enajenación) humana. Más, no es relativa en el sentido, hoy muy común, de que no hay verdad porque se depende del cristal con que se miren las cosas. La teoría crítica posee entonces una verdad histórica con criterios éticos, dirigidos a la emancipación del hombre.

Lyotard afirma que el término postmoderno denota un estado de la cultura (1988, 345) que se singulariza por una desconfianza frente a los metarrelatos totalizantes y totalitarios de la Modernidad. Los pequeños relatos son arrollados por las pretensiones universalistas de los modernos. El que dictamina el curso de esa gran historia se erige en el gran conductor. Un ejemplo de ello serían las concepciones desarrollistas impuestas a los países del Tercer Mundo: ellas magnifican a la modernización de la racionalidad instrumental, frente a un quehacer tachado de irracional que descansa en la organización tradicional de las sociedades consideradas subdesarrolladas. Estas, para salir de sus males, deben seguir el curso que marcan las sociedades desarrolladas, las cuales responden al proyecto histórico de la modernidad europea: “(...) ha sido siempre más expansiva y más intencionadamente universalista que cualquier otro proyecto cultural. Los europeos no solo han creído que su cultura era superior a las de otro (...)” (Heller y Fewrenc, 1994, 11).

Las críticas al eurocentrismo se vuelven antecedentes inmediatos y constitutivos del pensamiento postmoderno. Es en este punto donde Vattimo nos recuerda que la modernidad ha sido dominada por el mundo anglosajón, mientras que la postmodernidad bien puede ser hegemonizada por el mundo que ha sido olvidado hasta el momento (1987, 6). Lo que se reivindica en este discurso es el derecho a la diferencia, la cual ha de entenderse al modo de una emancipación del dominio de las identidades metarreláticas, destinadas a imponerle un sentido a la acción de los individuos y de los grupos. La diferencia se ha de manifestar en las distintas dimensiones discursivas y prácticas. Desde la epistemología, se proclamará la pluri-paradigmaticidad; desde la estética, el rechazo a las vanguardias a favor del “pastiche”; desde la política, la negación de encauzar la acción y los proyectos por medio de los partidos políticos y las ideologías tradicionales. Ahora bien, este abandono de la emancipación colectiva y el elogio de la diferencia pueden conducir a un pensamiento demasiado débil en ámbitos que, como el ético-moral, plantean serias aporías dentro del discurso postmoderno.

165

Por un lado, tenemos que la modernidad denuncia y aniquila el mito y la superstición, por el otro, la naturaleza es reducida a propiedades cuantificables, objetivas. Lo cualitativo se transmuta en cuantitativo, del mismo modo que el valor de uso se muda al valor de cambio, y el trabajo concreto al abstracto, a través del salario homogeneizador. El fetichismo por lo cuantificable hace que el pensamiento moderno se vuelva mitológico (Adorno y Horkheimer, 1969, 25-40).

Las promesas de la ciencia y la tecnología cobraban sentido a partir de la idea-fuerza en la Historia. Frente a esta idea, el discurso típico ideal postmoderno denuncia que la historia no tiene sentido. No hay un sentimiento unívoco sino pluralidad de los mismos, tantos como pequeños relatos haya. No hay fundamento último, pues ello implicaría aceptar un criterio de valor definitivo. Por lo tanto, no hay manera de seleccionar y juzgar entre esta pluralidad politeísta. Y así, una vez más, el discurso de la gran emancipación, tal que discurso dador de sentido histórico, queda deslegitimado. La construcción de sentido colectivo estalla en mil pedazos, cuando solo son posibles las reconstrucciones sincréticas y contingentes. El discurso postmoderno se torna nihilista-radical (Vattimo, 1990b).

La crítica a la razón instrumental no es un monopolio de Lyotard, Braudillard o Vattimo. Ya se encuentra en Nietzsche, Spengler, Weber, Kafka, Foucault y también en la Escuela de Frankfurt. Lo que resulta decisivo es que la crítica a la razón instrumental no se despache tal que la crítica a cualquier razón. No debe entenderse tampoco que la crítica a la razón instrumental es la negación de la misma. Sería, en lenguaje heideggeriano, olvidar la inautenticidad del ente para entregarse al ser. Lo que hay que criticar es que sea considerada como absoluta; en otras palabras, no se trata de emplear la razón para buscar los medios más adecuados a fines exteriores e incuestionables. Es este punto el neurálgico de la crítica frankfurtiana a la razón instrumental. Lo primero que se debe evaluar desde la razón son los fines mismos, y el simple cálculo de los costos. El esfuerzo de la teoría crítica va dirigido hacia la constitución de una razón ética que jerárquicamente comande a la razón instrumental. Esa razón ética, práctica, trascendería los intereses egoístas de autoconservación individual para, orientada ya la idea de la totalidad social, procurar el máximo de justicia y bienestar social.

La teoría crítica defiende, al igual que la postmodernidad, la multiformidad, el derecho a elegir que poseen los individuos, a conformar sus pequeños relatos, a vivir y desarrollar sus posibilidades estéticas, ecológicas, sexuales y emotivas, en fin, el derecho a la diferencia. No obstante, entre la teoría crítica y el discurso postmoderno existe un gran abismo: el que separa el presente del futuro. Mientras que el discurso postmoderno rechaza todo proyecto histórico que trascienda al individuo, la teoría crítica sostiene la emancipación colectiva como proyecto histórico trascendente.

Empero, es menester decir que postular el derecho a la diferencia a la manera de antinomia de toda universalidad resulta una ideología positivista. Ello supondría, en el mejor de los casos, dejar tal como está la universalidad de la sociedad totalitaria prevaleciente; y, en el peor de ellos, el caos destructivo. Para los frankfurtianos, en definitiva, es inconcebible el derecho a la diferencia sin un marco axiológico universal, que haga posible el desarrollo del individuo relativamente autónomo.

Renunciar a un programa de acción, como resultado de justificaciones o legitimaciones fuertes, es un punto fuerte en la propuesta de Vattimo, ya que para dar respuestas o alternativas es preciso argumentarlas y conceptualizar todo ello desde una lógica global, lo que conduciría a una vuelta al sistema metafísico violento. Para el pensamiento débil, este sistema ambiciona acaparar, reducir y disminuir la realidad recluyéndola en la experiencia teórica. La lógica de la identidad ha vertebrado estos sistemas cuya manera de actuar es criticada por reducir la pretensión epistemológica a una necesidad de seguridad. La falta de fundamento y la experiencia del límite constituyen el significado débil de este pensamiento, además de su renuncia a las concepciones eminentemente lógicas o historicistas. Sin embargo, para este pensamiento no hay desesperanza ya que: “la desesperación propia de esta actitud nada tiene de dramático, por cuanto ha dado el adiós definitivo a la necesidad de esas certezas reconfortantes que solo las formas ideológicas absolutizadas pueden ofrecer” (Crespi, 1988, 346). La experiencia del final del fundamento aparece como el resultado, en apariencia,

paradójico, del relativo aumento de las condiciones materiales de la existencia humana. Ahora bien, el vivir esta experiencia hace que las formas culturales se relativicen; ser conscientes de la diferencia entre naturaleza y cultura hace posible el diálogo intercultural y también entre los diferentes modelos de comprensión social: “La debilitación del reino de las necesidades afloja los vínculos territoriales y hace posible una más amplia comunicación entre tipos de sociedad, tornando así más fácil la relativización de los modelos culturales” (Crespi, 1988, 347-348). Al poseer el primer mundo altos niveles de vida, se modifican las prioridades cognoscitivas de los sujetos, ahora atenuadas ante la complacencia de sus necesidades primarias (Crespi, 1988, 348).

El pensador italiano constata la parcialidad y restricción del conocimiento propio de una razón subjetiva, encajada en la época del dominio técnico-científico, de forma similar a las críticas formuladas en la primera etapa de la Escuela de Frankfurt. El riesgo, comprobado por pensadores como Adorno, está en la absolutización del pragmatismo y la eficacia; estos se convierten en la parte que, ante la imposibilidad de implantar fines en sí y metas últimas, se transforma en el crisol utilitarista que termina por administrar la sociedad a la manera de una industria. Con este planteamiento de administración total, solo se tiene a la utilidad como criterio de razón formalizada. Se actúa solo cuando la acción sirve a otros objetivos, no por ello mismo o en pro de su valor intrínseco. El fin, sea cual sea, justifica los medios. Consecuencia de esta formalización y subjetivación de la razón es la cosificación de la realidad. Se está, por tanto, en un horizonte pragmático en el que se reemplaza la lógica de la verdad por la lógica de la probabilidad, lo universal por lo particular y concreto, lo “en sí” por el “para mí”. Adorno y Horkheimer explican que esto se da “porque cuando se hacen depender el significado y la relevancia de sus consecuencias, todo enunciado pasa a exponer solo una expectativa de una mayor o menor grado de probabilidad” (2002, 76).

La relación del pensamiento débil con la realidad social no se inclina por un sometimiento a nivel conceptual, ni fáctico; no quiere un dominio de la naturaleza, tanto interna como externa, sino un vínculo dialógico con ambos, manejando con precaución la problematización y enigma de su existencia. Por lo demás, rechaza la violencia de la teología, la metafísica, el racionalismo y la ciencia que empapa toda la cultura de Occidente, cuya intención implícita crea la supresión del objeto sintonizándolo en su concepto; de lo que se trata ahora es de que haya “una razón que rechace la posibilidad de imponerse a la realidad, y que tienda a entablar con ella una relación hermenéutica más cauta, inspirada por la atención, y aceptar la interacción de dimensiones complejas, no reductibles a los esquemas unívocos de la racionalidad de la eficiencia” (Crespi, 1988, 349).

Franco Crespi, colaborador en la obra *El pensamiento débil*, demanda algún modo de absolutización en términos sociales, con el propósito de disponer de normas “fuertes” e irrefutables que garanticen el orden social. Esto resulta paradójico, pero Crespi justifica esta demanda de absolutización de la normatividad apelando a la instauración de estas normas o reglas del juego, ya que posibilitarían la convivencia social y evitarían incurrir en un caos anárquico (1988, 357).

La cultura, de naturaleza mediadora, no puede ser totalmente absolutizada, lo que conlleva en el seno de la dinámica social un espacio más o menos amplio de incapacidad de previsión y por tanto de incertidumbre. Pero Crespi afirma: “Con todo, sigue siempre el hecho de que sin un determinado grado de absolutización no podría darse sociedad alguna” (1988, 358). Quizás la controversia quede situada en el grado de absolutización, entonces el cometido del pensamiento débil consista en tener en consideración que hay ciertos aspectos que no se deben tomar a la ligera, y que ante ellos no está permitida debilidad alguna.

Se da una seria contradicción entre los límites del pensamiento y la necesidad de, orden social, que a su vez proporciona unas reglas absolutas, sin las cuales todo el edificio se desplomaría. De todas formas, Crespi nos dice: “si el orden social quiere subsistir, debe evitar que sus formas de mediación se absoluticen en exceso, que acaben por esclerotizarse, comprometiendo su capacidad de actuación a los procesos mudables de esa misma experiencia” (1988, 359). Crespi nos habla de que la sociedad requiere un cierto grado de absolutización, o de considerar como absolutas, aun cuando natural u ontológicamente no haya fundamento para decir tal cosa, las normas o reglas del juego, ya que de esta manera la angustia existencial no se ocasiona a la par que el orden social se mantiene. Quizás Vattimo nos puede decir que se trata de un absolutizar distorsionado e irónico, pero lo que aquí aparece es un intento de plantear una filosofía *sui generis*. La debilidad del pensamiento, el fin de la ontología y de todo fundamento absoluto, son, al decir de Crespi, fenómenos aptos para vivirlos individualmente, pero a su vez no son susceptibles de ser aplicados a la sociedad en su totalidad:

“

(...) y esto, por la sencilla razón de que, aun cuando se supiera una sociedad en la que todos los adultos fueran “maduros”, se mantendría siempre el problema de los niños y los jóvenes, para quienes la ausencia de todo punto seguro de referencia, resultaría plenamente destructivo (1988, 361).

La debilidad del pensamiento, en términos sociales, no es una posición absoluta o definitiva, ahora bien, en tanto la fundamentación fuerte del pensamiento esté ligada a la univocidad cultural, a la linealidad del progreso y a la vivencia que genera la imposición de una verdad única, solo quedará debilitar los parámetros epistemológicos, pero no legitimar violencia alguna. Una alternativa posible es no vincular necesariamente verdad con violencia, descartando la exigencia de renunciar a la verdad, concibiendo un contexto en el que la absolutización pragmática de reglas no provoque un exceso de indeterminación en la vida social. De forma concluyente, Crespi afirma lo siguiente:

“

(...) no nos queda sino reconocer que es imposible esbozar un orden social en el que no se distingan el que sabe del que no sabe, la conciencia del que dirige y la inconsciencia de los dirigidos, aquellos hombres capaces de relativizar y quienes necesitan normas y referencias absolutas (1988, 361).

Estas reflexiones en torno al orden social poseen una significativa influencia en la sociedad moderna, por cuanto la ausencia de fundamento genera miedo, angustia social y la necesidad del mismo. La oportunidad de un remedio no estaría en la órbita de una instrumentalización de las masas que “son siempre agitadas por las fuerzas de tipo emotivo y fideísta” (1988, 362), sino en el reconocimiento de una realidad democrática como “la posibilidad de un modelo de sociedad en el que la absolutización se encuentra reservada exclusivamente en algunas reglas fundamentales de convivencia que hacen posible una pluralidad de juegos distintos (...)” (1988, 362). Todo esto acaba resultando en que “la experiencia de la falta de fundamento nos invita, pues, a aceptar, como condición normal de la existencia su carácter insostenible” (1988, 362). La determinación no absoluta del pensamiento débil, en cuanto crítica, admite incluso la insostenibilidad para con él mismo, puesto que desde la falta total de fundamentación no es posible legitimar la propia posición en pro de la posesión de una verdad superior

PARTE TERCERA

La praxis debilista: ética, política, religión

CAPÍTULO I Ética

- 1 Introducción
- 2 Implicaciones éticas debilistas
- 3 Ética de la debilidad y de la procedencia
- 4 El quehacer ético de la filosofía

Con la finalización de la Segunda Guerra Mundial, de la que, más o menos, nadie pudo escapar, el miedo y el terror no desaparecieron *ipso facto*. Simplemente, la sensación dominante era la de haber sobrevivido. Eso era todo. Supeditado a ello, la pregunta por el sentido de la vida será más que perentoria. Al mismo tiempo, se constató que las ideologías y las concepciones globales del mundo estaban imposibilitadas para aportar respuestas adecuadas a tal situación. Todavía sonaban los ecos y estaban vivas las imágenes de la utilización hecha por la dictadura de tales ideologías y macrovisiones. Después de tornar del horror, la impresión imperante de que la búsqueda del sentido estaba abocada a defraudar, como si las repuestas fueran solo el eco de una voz desgarrada que clama en la oscuridad.

Corrían los tiempos del existencialismo filosófico, en el que las sutilezas en la distinción entre la variante francesa y alemana, poco importaban. En el existencialismo se mostraba explícitamente un sentimiento general: el hombre no tiene más posibilidad que el “a pesar de”, frente a un sentido fracaso de la vida y el mundo (Kiehl, 1992, 94). Por aquellos días, el marxismo disfrutó de un gran interés, incluso por parte de la Iglesia, la cual encontró en el ateísmo una piedra de toque que permitía hacer de la fe algo más serio y veraz. *El diálogo cristiano-marxista, avivado por primera vez por Ernst Block en la República Federal Alemana en 1959, con la publicación de El principio de la esperanza, alcanzó su punto álgido a finales de los años sesenta del siglo XX.* En contraste con el existencialismo, el marxismo no concibió al hombre en su absoluta individualidad, sino como un ser social, capaz de reconocer comunitariamente las circunstancias de su entorno social, y de mejorarlo en términos prácticos a partir de ese conocimiento. No fue solo la época en que hubo un gran empeño por rebasar las consecuencias de la guerra, y en poder construir un mundo nuevo a partir de ese conocimiento; sino que, al mismo tiempo, se intentó hacer partícipe de ese bienestar, y de los bienes culturales a él ligados al mayor número de capas sociales y, en la medida de lo posible, a los seres humanos en general.

El ineludible vínculo entre el ser natural y el ser social es nítido en los escritos de Marx, para el cual la historia de la sociedad es una parte real de la historia natural, afirmando en la obra *La ideología alemana*: “Solo conocemos una única ciencia, la ciencia de la historia. La historia solo puede ser considerada desde dos aspectos, dividiéndola en historia de la naturaleza e historia de la humanidad. Sin embargo, no hay que dividir estos dos aspectos: mientras existan hombres, la historia de la naturaleza y la historia de los hombres se condicionan recíprocamente” (Martínez, 1988, 321).

Comenzando por la ontología del ser social de Lukács, esta se nos presenta, inicialmente, tal que prólogo fundador de la Ética, transformado ulteriormente en obra independiente cuyo desarrollo truncó la muerte de Lukács. Si bien desde el punto de vista axiológico, valorativo, la ética es lo más significativo, desde el punto de vista de la fundamentación lo prioritario es la Ontología. No hay ética posible sin una ontología implícita o explícita que le sirva de fundamento. Desde la misma forma, una ontología tiene, casi inevitablemente, aparejada una ética que despliega sus implicaciones en el campo de la acción humana. Lukács, retomando a Hartmann y Heidegger, demanda la centralidad e independencia de la ontología frente a la Teoría del Conocimiento, desaprobando todas las concepciones de cuño neokantiano que hacen prevalecer el problema del conocimiento frente al problema del ser.

Para Lukács, “el objeto de la Ontología es lo realmente existente y su tarea es la de examinar lo existente respecto a su ser y encontrar las diversas fases y transiciones dentro de la existencia (Martínez, 1988, 322); de igual forma, “el ser es un proceso de índole histórica. No existe el ser en sentido estricto; el ser que solemos designar con el nombre de ser cotidiano es una fijación determinada y sumamente relativa de complejos dentro de un proceso histórico” (Martínez, 1988, 322).

172

Las disciplinas universitarias se plantearon como objetivo el estudio científico de las condiciones sociales, dentro de las cuales se desarrolla la existencia del hombre. En este ambiente general se plantea la controversia filosófica de la época, que no es otra que la determinación de las posibilidades del hombre, desde el enfoque de la convivencia humana y la sociabilidad. A pesar de las discrepancias que se daban, los integrantes de aquel debate, pronto fijado en diversas orientaciones escolásticas, estaban unidos por una doble convicción. Una de ellas era la concepción del propio presente, que se diferenciaba radicalmente de la mantenida por la filosofía posterior a la Primera Guerra Mundial. Existía una fuerte crítica al cientificismo, comprendido tal que finalidad de situar a la ciencia como condición de instancia absoluta. En segundo lugar, las diversas escuelas filosóficas coincidían en el reconocimiento del *principio dialógico*, esto es, en la idea de que la inteligencia y el conocimiento humano estriban en la comprensión de los otros.

En 1960 apareció publicado el libro *Verdad y método*, la principal obra filosófica de Hans-Georg Gadamer. El autor intentó conjugar en ella dos tendencias contradictorias: la ontología fundamental de Martin Heidegger en sus diversas fases de desarrollo y la fundamentación de las ciencias del espíritu llevada a cabo por Wilhelm Dilthey. De ambos prevaleció la última perspectiva, o al menos así se pensó entonces. Gadamer había mostrado que el hombre es un ser orientado, en principio, hacia la sociabilidad y la comprensión, un ser que se ha de interpretar desde su propia historicidad. El hombre de la tradición cultural europea está determinado por la tradición filosófica que abarca desde Platón hasta Hegel, así como por los valores culturales heredados del humanismo clásico y moderno. Los esfuerzos del hombre por comprender en general, y por comprenderse a sí mismo en particular, son los que le permiten llegar a autorrealizarse, independientemente de los límites impuestos por la vinculación de todas sus experiencias a la tradición histórica. No existe ningún conocimiento histórico cerrado en sí mismo capaz de reflejar

un hecho por completo. El hombre es más bien un ser histórico, que choca repetidamente con su historicidad, con los límites impuestos a la disponibilidad de sí mismo. Esto es algo que vale tanto para el hombre, en cuanto individuo aislado, como para la humanidad en su conjunto. Un concepto crítico es la definición que hacemos de humanidad. ¿Quién está incluido y quién no lo está? Si estimamos que la humanidad es un círculo que abarca a todos –no importa dónde estén o dónde hayan nacido–, y en ese círculo hay gente con riesgo de exclusión, sería lógico pensar que debemos actuar con el fin de cambiar la situación. Del oculto sin fondo de su ser nace en el hombre una notable capacidad configuradora con la que se enfrenta, objetivada, a través de sus propias obras. Frente a una ilustración reducida, los prejuicios tienen –afirma Gadamer– una productividad específica: la de ser susceptibles de ilustración (Kiehl, 1992, 96). La legitimación de los prejuicios presentes en la obra de Gadamer provocó un debate. En el fondo se trataba de la autocomprensión de la modernidad (Kiehl, 1992, 96). No fue casual que las críticas más intensas procedieran del lado de la Escuela de Frankfurt.

Gadamer trata la indisoluble unión entre conocimiento y cultura. La cultura no solo condiciona el conocimiento, sino que este mismo se troca en condicionante, al haber sido antes “condicionado”. Se está enclavado en una tradición que conforma prejuicios que a su vez determinan. Gadamer incide, como ya se ha manifestado, en la importancia del prejuicio como algo no negativo, antes bien, tal que algo que comprende y construye nuestro propio conocimiento. Los prejuicios constituyen los a priori que dirigen el conocer. No obstante, en ello hay una llamada a la apertura de la alteridad desde el conocimiento de nuestra inserción en una cultura, de la que no se puede salir neutralmente. Esto acentúa la importancia de la escucha y de la comunicación, ya que es en el diálogo donde se puede ubicar al Otro.

173

La tesis del final de la metafísica emana de la filosofía alemana del siglo XIX. Ese final era mostrado como la consecuencia necesaria del derrumbe de los sistemas especulativos del Idealismo. El neokantismo y el hegelianismo de izquierdas colaboraron por un igual, a pesar de sus diferencias, en la difusión de esta tesis. Ambos ambicionaban ver en el criticismo la forma filosófica que releva a la metafísica. Con el cambio de siglo, esta noción adquirió una importancia cada vez mayor; contribuyó a ello la idea de que la metafísica y la cultura europea se hallaban en una relación más íntima de lo que hasta entonces se creía. A favor de este punto de vista, el pensamiento de Nietzsche juega una baza importante, pues bajo su influencia Oswald Spengler expuso su teoría de la “decadencia de Occidente”. A esta misma tradición pertenece, como heredera del hegelianismo de izquierdas, la idea de Horkheimer sobre una “teoría crítica”, que renuncia para su fundación a la ontología y a la metafísica. En cualquier caso, tras la Gran Guerra, existían tantas corrientes filosóficas opuestas que parecía justificado hablar de una renovación de la metafísica. Pues bien, la renovación del pensamiento metafísico se debe precisamente a quien más se opuso a este pensamiento, que no fue otro que: Martin Heidegger. Este acuñó el concepto de “destrucción de la metafísica” (Kiehl, 1992, 105), convertido, más tarde, en una expresión de moda en la filosofía contemporánea francesa. En otro orden de cosas, para Heidegger, la destrucción de la metafísica no equivalía a su destrucción desde la raíz: se trataba tan solo de una parte, de un momento en la reconsideración de la metafísica tradicional, ya que esta va ligada al olvido del ser. Según

su interpretación, la filosofía europea –ese núcleo de la cultura occidental- no habría llegado nunca a comprender su verdadero ser. Para que se diera esa comprensión, habría sido necesario retroceder en la determinación de los orígenes de su ser. La destrucción de la metafísica quería ser algo más que una mera radicalización del criticismo, tal y como proponía la filosofía neokantiana. Debía, más bien, posibilitar ese paso atrás que permitiera hacer visible lo oculto del ser de la metafísica, y, con ello, algo del ser de la historia europea.

Insistiendo repetidamente, Heidegger plantea la misma pregunta: la pregunta por el sentido del ser. Él conocía perfectamente que tal pregunta era la de la metafísica tradicional, aunque afirmara que la misma nunca fue planteada hasta entonces. Al reformular una cuestión ya propuesta por Platón y Aristóteles, lo que él quería evitar era perderse en la historia de las respuestas ya aportadas. De ahí, su no menor énfasis en la pregunta, que debía prevalecer a cualquier metodología en la respuesta. Con ello proporcionó al pensamiento sobre el ser una nueva forma metodológica: una metodología apoyada en buscar y en descubrir, sirviéndose para ello, de forma un tanto desconcertante, del método fenomenológico de Husserl.

174

Fue nuevo también, el análisis existencial heideggeriano de la temporalidad; el tiempo ya no era entendido, principalmente, según una forma de preteridad de las cosas; tampoco como el tiempo medido de los acontecimientos en el mundo, ni como un dato psíquico proporcionado por la memoria, la representación y la anticipación. Heidegger desea, más bien, pensar el tiempo como lo existencial de la existencia histórica del hombre, tal que éxtasis e irrupción de la interioridad en el tenso ámbito de la existencia auténtica e inauténtica. Particularmente, para este pensamiento metafísico renovado fue decisivo el descubrimiento del concepto ontológico de mundo (Kiehl, 1992, 106). Con ello, Heidegger buscaba diluir ese concepto en un nuevo principio regulativo de experiencias objetivadas, tal como lo había propagado el neokantismo. Al concebir Heidegger el *Dasein* humano tal que algo arrojado y existente en el mundo, la propia representación del mundo solo podía tener validez tal como algo derivado. De esta manera, indicaba que el *Dasein* humano se encuentra siempre en un entorno en el que puede volver a perderse, y en el que se enfrenta con entramados de significado que le abrirán la capacidad para trascender el mundo.

El pensamiento ontológico de Heidegger supone una brusca ruptura con la filosofía del idealismo alemán, no solo con la tradición de la filosofía trascendental kantiana, sino, incluso, con la filosofía especulativa de la historia de Hegel. Frente a la idea de una historia que progresa en la conciencia de libertad, Heidegger opuso, conscientemente, una historia del ser como juego con el destino del hombre entre lo oculto y lo manifiesto. Ahora bien, Heidegger fue más allá en sus esfuerzos por romper con la tradición filosófica. Secundando los pasos de Nietzsche, pensó la metafísica en su totalidad a modo de un platonismo, como la diferencia entre un mundo presente y un mundo trascendente, una diferencia que hace por igual a la teología, el moralismo y el nihilismo. Influida por Nietzsche, vio en la metafísica un callejón sin salida para el pensamiento, no ya un “paseo por el bosque”, como denominaba a la ruta

de su teorización sobre lo desconocido. Lo que Heidegger perseguía era, en definitiva, una inversión, una alternativa teórica al pensamiento metafísico tradicional. Pero, más bien, fue su pensamiento el que se manifiesta finalmente como un callejón sin salida (Kiehl, 1992, 107). Su pensamiento negaba seriamente toda posible mediación, y lo imposibilitaba para ser continuado. La hermenéutica filosófica de Gadamer constituye en realidad un paso en el sentido de esa inversión, al dar con ella un giro ontológico al pensamiento lingüístico. Pero Gadamer se vio obligado a prescindir del camino filosófico abierto por Heidegger en su pretendido seguimiento de Nietzsche. Consecuentemente, asumió de Heidegger la idea de que el comportamiento humano se manifiesta, ante todo, en el lenguaje, el entendimiento y la interpretación, pero asoció esas formas de conducta a los valores y normas fundamentales de la filosofía clásica. La denominada filosofía hermenéutica proveyó, por consiguiente, de una buena dosis de pragmatismo y renovó el debate abierto por el neokantismo y por Dilthey en torno a los principios fundamentales de las ciencias del espíritu.

No es la primera vez en la historia que al declive de la metafísica le sigue un repentino interés por la ética. Cuando, al final de la época clásica, los griegos vieron tambalearse los fundamentos de su visión del mundo, la filosofía no tardó en orientarse hacia la búsqueda de una respuesta a la única pregunta que no es posible evitar: ¿Qué debo hacer? La acción es ineludible, y aunque puedan soslayarse algunas de las cuestiones teóricas propias de la época, que Comte llamó “orgánicas”, parece difícil eludir una reflexión explícita acerca de la práctica, que se hace tanto más urgente cuanto menos puede fundarse en metarrelatos universales.

175

Tal vez algo de esto esté ocurriendo en las sociedades postindustriales. Las éticas comunicativas se reparten el espacio con los neo-estructuralistas, nietzscheanos y postmodernos en general, lejos de toda posibilidad de hallar una respuesta común, en una época cuya cultura ha estallado en fragmentos, en ocasiones, incompatibles entre sí. Una cita de Nietzsche resulta inexcusable en estos casos:

“

Poco a poco he ido descubriendo que hasta el presente toda gran filosofía ha sido la confesión de su autor, y, (lo haya querido o no, se haya dado cuenta o no) constituyen sus “memorias”. Asimismo, he observado que en toda filosofía las intenciones morales (o inmorales) forman el germen de donde nace la planta completa. En efecto, si queremos explicar cómo han nacido realmente las afirmaciones metafísicas de tal o cual filósofo, haríamos bien (y sería más prudente) en preguntarnos, ante todo: ¿A qué moral deben (o quieren) conducirnos? (1982, 43).

Se afirma, pues, la primacía de lo que se ha dado en llamar “filosofía práctica”, ante la “filosofía teórica”. Toda teoría sería el desencanto intelectual de lo que Nietzsche llamaba las “formas de vida” (Klappenbach, 1991, 187) o lo que, más recientemente, Kuhn ha denominado “paradigmas” (1987). Un confuso complejo de actitudes, que incluyen opciones previas a cualquier justificación intelectual, y de las cuales depende que determinadas zonas salgan a la luz o permanezcan en la sombra. Estas actitudes son primordialmente prácticas, es decir, aluden, ante todo, a las relaciones sociales imperantes en una

determinada cultura, que son el elemento decisivo en la estructuración de lo que la fenomenología ha denominado “mundo”. Las relaciones entre los hombres (las relaciones morales) definen desde un punto de vista la óptica desde la cual, los distintos elementos teóricos que conforman un sistema filosófico cualquiera tiene mayor o menor relevancia. No se puede entender a Platón sin su “República”, ni a Aristóteles sin su “Política”, ni comprender el sistema hegeliano al margen de las posturas de Hegel respecto al Imperio Prusiano y la Revolución Francesa.

En la cultura postmoderna se acentúa el individualismo extremo, un proceso de personalización que apunta a una nueva ética más permisiva y hedonista. El esfuerzo ya no está de moda, todo lo que supone sujeción o disciplina se ha desvalorizado en beneficio del culto al deseo y la realización inmediata, como si se tratara de llevar hasta sus últimas consecuencias el diagnóstico de Nietzsche sobre la tendencia moderna a favorecer la “debilidad de la voluntad” (Vásquez, 2011), es decir, la anarquía de los impulsos o tendencias, y, correlativamente, la pérdida de un centro de gravedad que lo jerarquiza todo: la pluralidad y la desagregación de los impulsos implica la falta de un sistema entre ellos, que desemboca en una “voluntad débil” (Vásquez, 2011). Se asocian libres la espontaneidad relativa, la no- directividad, lo temporal en lugar de lo voluntario, contribuyendo al desmenuzamiento del YO.

176

En la postmodernidad los sucesos pasan, se deslizan. No hay ídolos, ni tabúes, tragedias ni apocalipsis, no hay drama, expresa la versión adolescente postmoderna. En esta trama se puede colocar la posición vattimiana de una ética hermenéutica, débil, que toma la forma de un procedimentalismo débil, aunque, si nos atenemos a las palabras de Vattimo, a esta hermenéutica se la debe nombrar tal que “ética de bienes” (1991, 207). Es, esta, una ética más inclinada a encauzar el proceder fundamentador, que a poner encima de la mesa los contenidos éticos concretos. Vattimo sabe que no hay procedimentalismo de trasfondo metafísico (2004, 179) en el contexto filosófico actual, pero él reclama un procedimentalismo distorsionado desde la *Verwindung*, tal que ingrediente indispensable para la democracia:

“

Una conciencia procedimentalista más explícita, no solo entre los políticos, sino también entre los juristas, creo que es decisiva para la suerte de la democracia (...). Creo que la *Verwindung* y la rememoración heideggeriana pueden ofrecer indicaciones valiosas para pensar el procedimentalismo, en la medida que estos conceptos indican al pensamiento un tipo de trayecto debilitado y secularizante (2004, 185).

2. Implicaciones éticas debolistas

La trama postmoderna constituye, a partir de la comparación de distintos paradigmas éticos, un marco desde el que tratar de responder, de maneras diversas, a la frustración de la modernidad y a los retos surgidos en la época actual. Como es natural, hay posturas dispares que trataremos de describir, las cuales nos proporcionarán ayuda para delimitar el planteamiento que nos propone Vattimo. Una de ellas es la formulada por Dussel, el cual, comienza no desde una filosofía del sujeto, sino a partir de una filosofía

de la alteridad, reivindicando con ello la presencia del Otro. La propuesta de Dussel es el paso de una ética de la comunicación a una ética práctica, una ética de la liberación, que requiere el papel del sujeto empírico y al mismo tiempo el papel de los oprimidos, empezando por definir al hombre conforme a un fin en sí mismo. Es en esta cuestión donde Dussel se distingue de Vattimo, al radicalizar y potenciar la figura del Otro tal que punto de partida de la ética:

“

Nuestro “ir más allá” de Vattimo o estar en posición “crítica” surge, como puede verse, de un punto de partida dis-tinto: una ética de la Liberación parte del Otro como pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentada, como sistema sacralizado (sic) fetichisticamente, como instituciones políticas gestoras de la gobernabilidad hegemónica (...) (2007, 16).

En Dussel, el punto de partida es el del oprimido, en cambio, para Vattimo, este mismo punto es la debilidad tal que instrumento, con el fin de reducir la violencia, ya que será lo que va a permitir revalorizar la procedencia. Dussel critica la ética formal por no poseer un contenido particular, frente de la cual propone una ética de la vida con la finalidad de cambiar cosas concretas. Sin ir más lejos, el concepto de lo bueno que impulsa, facilita y hace posible la vida del sujeto en términos comunitarios, desde una llamada a la validez intersubjetiva (por medio de la argumentación en simetría comunitaria) y de la conciencia personal.

177

Por su parte, Levinas quiere situar la filosofía como “sabiduría del amor”, para lo cual propone un humanismo en el que el hombre es el responsable del Otro. Esta filosofía no comienza en el YO (como ocurre con el cartesianismo), sino que lo hace en el Otro, en cuyo encuentro sucede una experiencia de infinito. La identidad se suspende por la diferencia, que expulsa al YO del encierro en sí mismo en pro del Otro, conformándose la ética tal que filosofía primera. Para Levinas, lo primero no es el conocimiento, sino, más bien, el reconocimiento mediado a través de la responsabilidad (2006, 18).

Levinas maneja en su fenomenología social la categoría de alteridad, aunque su sistema difiera de forma relevante del formalismo kantiano (Bell, 1989, 506-604). Si se renuncia a la trama intimista y casi mística en que se mueve su pensamiento, queda en pie un cuestionamiento a la historia del pensamiento occidental de interés para la comprensión ética: “La filosofía occidental ha sido a menudo una ontología, una reducción de lo Otro al Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser (...). La neutralización del Otro, que llega a ser tema u objeto – que aparece, es decir, que se coloca en la claridad- es precisamente su reducción al Mismo” (Levinas, 1977, 67). Recobrar el reconocimiento de la alteridad, que solo se da en la relación social, conlleva posicionar la ética por delante de cualquier ontología, “liberada de las grandes hipóstasis metafísicas tras las cuales se han ocultado los proyectos de dominación. Incluyendo entre estas hipóstasis al “ser” heideggeriano que no deja de ser un “Neutrón”, situado más allá de todo ente, también del hombre de carne y hueso” (Klappenbach, 1991, 192).

“Lo absolutamente otro es el otro”, dice Levinas (1977, 63). Tal vez no estén tan alejadas esta expresión y la afirmación kantiana de la persona como fin en sí. De todas formas, esta alteridad imposibilita el ejercicio del poder tal que dominación, es decir, como imposición de fines heterónomos a la voluntad del Otro, por seguir con el vocabulario kantiano. En la experiencia ética se manifiesta la alteridad absoluta, se da una relación con el ser no representativa, lo cual no conlleva una reducción de “lo otro” a “lo mismo”, tal como acontece en toda representación. En la relación ética, la alteridad es absoluta, en el sentido etimológico de la palabra: no relativiza por la relación (“relación sin relación”, la llama Levinas).

En resumen, la experiencia de lo moral no se elucida por la “reducción a lo mismo”, sino por la “irreducibilidad de lo distinto”. En este sentido, por lo que parece, sería necesaria una demolición de la historia de la metafísica, ahora bien, en un sentido diferente al heideggeriano: sería cuestión de evidenciar cómo, en el transcurso de la historia, las variadas configuraciones entre saber y poder han condicionado las diversas concepciones del ser, que se han ido sucediendo con el transcurso del tiempo, violentado, la diferencia que introduce la ética en el discurso teórico, y neutralizando así la capacidad crítica de la experiencia moral.

178

En otro orden de cosas y desde el pensamiento de la diferencia, nos encontramos con la propuesta ética de Derrida, que interpreta la deconstrucción como proyecto ético, en el cual muestra un interés por el concepto universal de justicia. Responsabilidad ética y deconstrucción pueden pensarse, desde Derrida, según fenómenos recíprocos. Cuando Derrida alude a la deconstrucción de la universalidad asociada a la justicia, lo hace en contra de la lógica logocéntrica de la identidad; a la justicia se la piensa como imperativo universal. Advertimos una aporía interna entre el derecho y la justicia: el primero consiste en un código calculable y definido (general y universal), ahora bien, la justicia aplicada a casos concretos es indecible. Existe una imposibilidad a la hora de manifestar que una decisión es, en presencia, justa. Sáez afirma que la justicia, en Derrida, estriba en “un acicate que ha de mover constantemente a desplazar las oposiciones establecidas, las decisiones tomadas, a sabiendas que la aporía descrita es irremediable” (2009, 470). Por lo que, tenemos un concepto de justicia como algo no presentable; es, más bien, algo que cala en la experiencia y, desde su vivencia, nos invita a actuar. Nunca estamos ante la justicia plena, sino, solo, ante la “huella de la justicia”.

En la trama postmoderna afloran también las éticas de bienes, entendidas tal que interiorización de la realidad natural de forma subjetiva, con lo que no existen imperativos objetivos. Manejamos una variedad de visiones éticas, al no existir una sola manera de interiorizar la realidad natural. En relación con esto último, cabe destacar la aportación de Taylor a propósito de la ética de la autenticidad, con la que desea otorgar relevancia a la naturaleza interior: “Existe cierta forma de ser humano que constituye mi propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma y no a imitación de la de ningún otro” (1994, 64). Taylor respalda la fidelidad a uno mismo (a la “naturaleza interior”) como forma de llevar a cabo el proyecto personal, justificado en una visión propia de la vida como cúmulo de posibilidades éticas. La autenticidad no pretende ser impulsora

del relativismo, sino todo lo contrario: nace en Taylor con el propósito de crear y donar sentido. Coexiste una confrontación entre autenticidad y el subjetivismo, faltándole a este último un marco de referencia que lo priva de utilidad ética. La identidad es un concepto de preferencia englobante en Taylor ya que busca “bienes compartidos”, delante del mero subjetivismo que se muere en la individualidad y el solipsismo, y que no permite una concepción articulada de la ética. No existen identidades ajenas a ámbitos autorreferenciales, por eso el propósito ético se entiende como un propósito compartido. Vattimo concuerda con Taylor en la irrepetibilidad y originalidad de la procedencia, que es un término similar a la identidad, pero las consecuencias anti-relativistas de la autenticidad separan a ambos autores.

Gadamer, con una tendencia semejante, trata la indisoluble unión entre conocimiento y cultura. La cultura no solo condiciona al conocimiento, sino que el conocimiento se convierte en condicionante, al haber sido previamente condicionado. Estamos incluidos en una tradición que conforma prejuicios que nos determinan. No obstante, hay una llamada a la apertura de la alteridad desde el conocimiento de nuestra inserción en una cultura de la que no podemos salir neutralmente. En conjunto, esto acentúa la importancia de la escucha y de la comunicación, ya que es en el diálogo donde podemos ubicarnos en el lugar del otro.

179

Vattimo se separa de Dussel respecto al punto de partida del planteamiento ético, tal como ya hemos señalado. También lo hace en relación a Levinas, al no hablar del Otro como infinito (de hecho, cuesta ubicar tal expresión en un pensamiento finito y contingente), y al no situar a la ética como filosofía primera. Con Derrida hay un distanciamiento, pues aún le considera dentro de un contexto metafísico (Vattimo, 2004, 45). En relación a Taylor, las conclusiones relativistas de la ética vattimiana impiden instaurar mayores semejanzas. Con Gadamer, se podrían tender puentes, si no fuera porque Vattimo considera la lectura heideggeriana de Gadamer falta de radicalidad, en comparación a su propia versión nihilista y debolista.

Vattimo opta por responder a la cuestión del Otro desde la temática de la procedencia y de la crítica a los absolutos; si no hay verdad, todas las procedencias son válidas y pueden entrar en diálogo, al no existir razones para que ninguna se imponga a las demás. Solo el criterio de la reducción de la violencia intervendrá como árbitro. La actuación se la entiende no como un gesto neutral, sino tal que respuesta a la tradición a la que se apela desde una postura estética, como lo corrobora Sützl: “El actuar debe entenderse entonces, para seguir con Heidegger y Vattimo, como respuesta a la *Überlieferung* (la transmisión, la tradición), la cual es, en la modernidad tardía, inseparable de la estetización” (2007, 240). Esto se relaciona con el concepto del ser heideggeriano tal que transmisión (Vattimo, 1991, 178). Como persona con una determinada trayectoria política, el pensador italiano no marchará por la línea anti-identitaria, característica de Derrida, sino que él propondrá vías concretas de actuación (siempre vinculadas a una izquierda política y justificadas desde la eticidad débil).

Si quisiéramos proporcionar una definición de lo que Vattimo entiende por ética, tendríamos que acudir a sus siguientes palabras: “Siempre digo que la ética es, simplemente, la caridad más las reglas de tráfico, porque no quiero matar a mi prójimo y porque debo amarle” (2011, 51). Esta definición, que posteriormente Vattimo copiará literalmente para describir aquello que es una ley (2011, 78), condensa de manera clara las características tanto de la ética de la debilidad como de la ética de la procedencia: primeramente, solo existe la caridad para con el prójimo, y luego todo lo demás. No se trata de asimilar a la ley con la ética tal que sinónimos (lo legal no tiene por qué ser lo moral), acaso, más bien, dotar de sentido caritativo a aquello que viene impuesto contextualmente. Nadie sabe cómo será su discurrir diario, ni siquiera que eventualidades se presentarán, solo sabemos que se debe actuar ante ellas con caridad, superando el mero legalismo. Para el filósofo italiano, ética es aplicar la caridad y cumplir con el amor al prójimo.

Supuestamente, se hace dejación de los imperativos y de los procedimientos éticos fundamentados en razonamientos estrictos, lógicas irrefutables o demostraciones universalmente válidas, ya que, en palabras de Vattimo: “Incluso un metafísico como Aristóteles reconocía que no es lo mismo la validez de las demostraciones matemáticas que la persuasión de los discursos éticos” (2004, 67). Con Vattimo, se intenta clarificar más el “cómo hacer” que el “qué hacer”, razón por la que la ética exhibe la forma de procedimentalismo, pero con frecuencia acaba adoptando una consistencia de inconcreción. Tal como veremos, es la caridad (1991, 11-12) la que va a concretar el planteamiento ético de Vattimo, la que guiará todos los procedimientos, la que aportará contrariedad lógica a un pensamiento que procura ser ajeno a cualquier fundamento y que, como colofón, promueve la caridad a la categoría de “principio trascendente”.

3. Ética de la debilidad y la procedencia

El tema de la ética, en la perspectiva del pensamiento débil, adquiere una importancia primordial si tenemos en mente que no se desea caer en el irracionalismo ni negar la creación filosófica; incluyendo, estas características, el abandono de toda fundamentación en primeros principios o en bases dogmáticas fuertes. El desafío es hallar una cierta normatividad que responsabilice, a pesar de que las normas solo sean el resultado de un consenso humanamente alcanzado, no natural, ni celestialmente justificado. Por lo común, el deber está unido a algún principio o fundamento del cual deriva; aunque Vattimo afirma, por activa y por pasiva, que el razonamiento a partir de primeros principios, esto es, de fundamentos últimos que son natural y ontológicamente establecidos, y de los que se ambiciona desarrollar sus implicaciones lógicas, no encuentra ya lugar.

La ética entra en una atmósfera de crisis, provocada a raíz de la puesta en cuestión del razonamiento, a partir de primeros principios con sueños de validez universal. El fundamento último encierra en sí una apelación desprovista de condiciones fundantes, que lo hace incondicionado, convirtiéndolo en una verdad absoluta e indubitable. El pensador turinés señala el cambio de rumbo en el pensamiento,

respecto de los primeros principios en los siglos XIX y XX; estos empiezan a estar supeditados a factores como puedan ser la voluntad de dominio o represión, lo que implica que el pensamiento no es un ente puro, y que su justificación y racionalidad están ligadas a intereses espurios. Para Vattimo, la razón política que se vincula a este cambio, en el pensamiento filosófico, es la de la pérdida de las posesiones coloniales de Occidente, lo que supone que el antiguo dominado quede a la altura del antiguo dominador, posibilitando así la entrada de nuevas formas de vida y paradigmas culturales que gradualmente, se trocarán en modelos alternativos que restarán univocidad y legitimidad a la verdad absoluta del patrimonio occidental.

Ahora bien, tal como Foucault ha demostrado adecuadamente, poder y saber son inseparables. Superada la visión ingenua del poder, como fuerza meramente represora y negadora, se comienza a comprender la compleja trama que liga “según una espiral indefinida, la coerción, el placer y la verdad” (Foucault, 1981). El poder no se limita a dominar a los sujetos: los produce (Klappenbach, 1991, 188). Asimismo, no es patrimonio exclusivo de los que ejercen el poder, sino que penetra en la estructura social, produciéndose un indefinido juego de espejos. En consecuencia, el conocimiento y la verdad no pueden quedar al margen de estas coyunturas de poder. Foucault, en su momento, escandalizó, al anunciar que el hombre concebido como sujeto era un concepto histórico y construido, perteneciente a un cierto régimen de discursos, y no una evidencia intemporal capaz de fundar derechos o una ética universal. Se anunciaba el fin de la pertinencia de este concepto, por el hecho mismo de que el único tipo de discurso que le daba sentido estaba históricamente obsoleto.

La visión que Vattimo maneja para escapar de la crisis de la ética, nos remite al establecimiento de una filosofía no fundamentadora:

“

(...) una filosofía que prescinde de los primeros principios, es más, que nace precisamente como toma de conciencia teórica del rango no-fundamentado del pensamiento, es la respuesta más apropiada—más verosímil, más sintonizada— a la época del pluralismo de la modernidad tardía (2004, 19)

Si reparamos en los términos utilizados en la cita: “apropiada”, “verosímil” y “sintonizada”, constatamos que el criterio de elección de los mismos no es, por parte de Vattimo, la adecuación, la verdad como *adaequatio*, sino, más bien, el de utilidad y funcionalidad. A la vista de tales palabras cabría preguntarse: ¿en la apelación a la utilidad no hay una adecuación a la misma con los requerimientos de la realidad? Al no existir los “hechos”, ¿cómo saber lo que es útil? Si tomamos lo útil sin más referente, se puede llegar a justificar crueldades horribles.

La ética vattimiana habla de compromiso, por cuanto forma parte de la responsabilidad corresponder ajustadamente a la época (2010, 105). Provenimos de un horizonte histórico con el cual tenemos una deuda, lo que conlleva que lo debemos tener en cuenta, ya que tenemos necesidad de articular principios

y derivar acciones de él, siguiendo el modelo metafísico, pero distorsionándolo y sometiéndolo al cambio irónico, lo que facilita manipularlo desde una concepción ajena a la dogmática, sorteando así, la presencia de imperativos unívocos. La aceptación de un punto de partida, es decir, la condición de no-fundamentabilidad, se precisa para no recaer en la metafísica. La característica primordial de la ética de la procedencia es la asimilación de la presencia de una pluralidad no reductible ni unificable.

¿Se puede elaborar una ética a partir de la desvinculación de los fundamentos? Sí, para Vattimo, es posible, al mismo tiempo que elude el relativismo sin volver a caer en la univocidad de los primeros principios, destacando la base de la procedencia de la ética, la cual permite una ampliación del horizonte ético, de tal manera que se acaba en una ética multicultural, en donde ninguna forma de axiología puede imponerse a las demás:

“

Es muy cierto que, si no existen primeros principios, supremos y universales, parecería que solo cuentan los imperativos dictados por las situaciones específicas; pero es aquí donde se impone la diferencia entre una ética postmetafísica y el puro y simple relativismo (...); la constatación de que se ha disuelto la credibilidad de los primeros principios no se deja traducir en la asunción de nuestra condición histórica, y de nuestra pertenencia a comunidad, como único absoluto. Si el mundo verdadero (...) ha devenido en fábula (...) también se ha destruido la fábula (por lo tanto, esto tampoco puede absolutizarse) (2010, 107).

182

De esta manera se diseña una ética débil, vinculada a la época del final de la metafísica, en la que se ha diluido el concepto de lo absoluto y del fundamento último, del mismo modo que se ha volatizado la pertenencia comunitaria, la absolutización de un punto de referencia ético no pueda absolutizarse, ni tampoco puede fundarse sobre principios o máximas: “No hay nunca, salvo en formas de utilitarismo demasiado dogmáticas y abstractas como para ser verdaderamente aplicables, una fundamentación última de imperativos y de las máximas” (2010, 76). Todo lo cual no legitima un discurso dogmático alusivo a imperativos, aferrado a la univocidad de los primeros principios; pero al mismo tiempo, tampoco legaliza un discurso relativista extremo que absolutice su presencia y la legitime, llamando a la no-recurrencia de los fundamentos fuertes. A todo esto, ¿qué respuesta da Vattimo? Si no se incide en el dogmatismo normativo ni en el relativismo pluralista, ¿qué suelo se pisa? Vattimo se inclina por la afirmación de la procedencia, tal que punto de partida mediante el cual se puede incrementar y ampliar el horizonte ético (2004, 61).

Al final, se trata de una ética erigida en su punto de partida, con tintes comunitaristas, que no pretende quedarse en lo meramente local, ya que ambiciona una universalidad débil (caritativa), de forma modesta, que se sustenta en la pura voluntad de ampliar horizontes. Esta voluntad solo puede ser estimada en un concreto contexto histórico, el del final de la época metafísica occidental, lo que comporta que no pueda ser considerada como una norma moral universal y a-históricamente válida. En cambio, D. Bell (1977, 88) ha señalado la necesidad de compartir y sacrificarse como una de las condiciones de la vida común colectiva. La vitalidad democrática exige esta capacidad, que fue denominada por Ibn Khaldun

asabiyah: sentimiento de grupo y disposición al sacrificio de unos por otros. Normalmente, va ligada a un telos o propósito moral que suministra la justificación moral de la sociedad.

El concepto de universalidad, en Vattimo, apunta a un “llamamiento a no asumir como principios últimos contenidos específicos que se presentan como inderogables en condiciones particulares” (2004, 62). En la trama del pensamiento débil y de la ética de la procedencia, la coartada para no terminar siendo una perspectiva relativista, se asienta, en que, para tomar la multiplicidad como instancia relativista se debería ubicar en un posicionamiento universal, sólido y fuerte, lo que comportaría seguir siendo metafísico, que de esta manera sería una falsa alternativa al planteamiento que se quiere superar. La solución propuesta es un requerimiento temporal, histórico y contextual a la apertura del horizonte ético, para superar lo finito y lo local de la procedencia, basándose, tal postura, en ningún principio, ni en ninguna justificación fuerte, con el fin de lograr una ética postmetafísica:

“

La vía de salida no consiste, ciertamente, en elegir una de las verdades, o de los estilos en conflicto, asumiéndola como la verdadera verdad que nos libera; de ese modo no se hace sino perpetuar la situación de conflicto (...). Objetar que si no hay criterio (y una autoridad) objetivo e indiscutido, se corre verdaderamente el riesgo de todos contra todos es demasiado fácil, pero también es profundamente erróneo (...). Pero ¿no habrá simplemente un modo “secularizado” de indicar algo muy diferente de cualquier idea de voluntad de poder, es decir, lo que la tradición cristiana nos ha enseñado a llamar “caridad”? (2004, 78-79).

183

De las palabras de Vattimo, se desprende que la ética de la finitud y debilidad contendría una apelación a las sociedades occidentales pacíficas, insensibles y predisuestas a ser oyentes fáciles, ante la llamada a una relativización de sus costumbres. Por descontado, esta misma ética sería impotente en el diálogo con individuos violentos, que no solo imponen su procedencia, sino también su voluntad. Esta ética débil se sugiere solo aplicable en un contexto europeo de crisis e identidad debilitada; este es uno de los efectos por haber renunciado a la universalidad en pro de reponer la pluralidad cultural tal que garantía de igualdad y pacifismo. Ahora bien, si renunciamos a la universalidad y a recurrir a imperativos universalmente válidos para todos, lo único que se podrá hacer es “inducir” o “invitar” a un individuo para que no legitime, de forma absoluta, sus creencias, sino que sitúe su horizonte ético de la procedencia en su “justa medida”; teniendo en consideración que la alteridad no provenga de su mismo origen histórico-cultural. Esta exhortación no comporta ningún resultado pacífico. No existen referentes fuertes, solo invitaciones desde la renuncia a la violencia, que, en teoría, no tienen por qué ser un referente universal. Esta ética, particular y auto-disolutoria, en teoría, no podría haber servido como referente para el establecimiento de los Derechos Humanos.

Hay un par de posibilidades prácticas con la ética de la procedencia: la primera alude a la obtención de máximas críticas frente a los absolutos metafísicos (Rorty, 2006, 74), coadyuvando a la labor del nihilismo. La segunda exhorta a prestar una atención singular a los argumentos de la procedencia y

el origen, dando validez a la alteridad, permitiendo así una selección de lo originalmente constituido, descartando una tradición muda y asimilada de manera acrítica, que señala al trascendentalismo. Para Vattimo, abandonar la creación de absolutos, incluso cuando algunos filósofos definen al Otro como el absoluto ético, y que se truequen en referentes de nuestros actos, es de máxima importancia ya que, de esta manera, se criba a la ética de su pasado metafísico (2004, 88).

Asimismo, hay una crítica explícita al naturalismo, al autoritarismo, al etnocentrismo y al esencialismo ético, a lo largo de toda su producción filosófica: conviene devaluar valores controvertibles, escasamente prácticos, si se les somete a un análisis histórico de su validez en su evolución en las sociedades occidentales; recuperar herencias perdidas, eso sí, siempre que se las considere como herencia monumental, y no como esencia natural del hombre. Para el pensador italiano, cribar los contenidos propios de cada comunidad cultural, detrayendo los factores violentos peculiares de la fundamentación fuerte, es primordial. En palabras de Vattimo el criterio de selección es el siguiente:

“

(...) la elección entre lo que vale y lo que no vale de la herencia cultural de la que procedemos, se hará a partir del criterio de reducción de la violencia y en nombre de una racionalidad entendida como discurso-diálogo entre posiciones finitas que se reconocen como tales y que, por ello, no tienen la tentación de imponerse legítimamente (en cuanto convalidado por un primer principio) sobre las otras (2004, 66).

184

Dicho lo cual, ¿no equivale esto al llamamiento débil de un principio? El filósofo italiano reconoce que el recurso a la no-violencia y la opción por el diálogo es una salida temporal, local y vinculada a una concreta época histórica. La no-fundamentación fuerte utilizada para eludir la violencia dialógica o física, establece uno de los rasgos principales de un pensamiento debilitado que, a la postre, acabará siendo promocionado a la categoría de principio necesario para desmontar la legitimidad de las éticas esencialistas que recurren a la impronta violenta. Vattimo, incluso, llega a hablar de la *caritas* como un trascendente que no se puede deconstruir (2012a, 57).

La *caritas* es sentida tal que un fundamento desfundado, un fundamento débil; aquel que muestra la violencia y se enfrenta a ella disolviéndola. A juicio del pensador italiano, la *caritas* se convierte en el único principio inviolable que siempre se ha de mantener y del cual no se puede ir más allá. La caridad es el fundamento que desfunda toda autoridad que pretenda pasar por objetivamente verdadera, pues obliga a escuchar al otro, al que dice otra cosa diferente. La *caritas* se convierte en la nueva verdad, en la verdad que, desfundada, permite diluir la violencia tecnocrática de la metafísica cientificista, mostrando su envés: la verdad no hace que todos estemos de acuerdo, sino que, por el contrario, cuando todos estamos de acuerdo, entonces se *da* la verdad (Girard, 2001, 32).

En la búsqueda y en la pretensión de alcanzar el acuerdo —y no el acuerdo mismo—, es donde la caridad se da; en esa voluntad de encuentro, de escucha, de atención piadosa por el otro y por su palabra, es donde Vattimo pone el límite de la secularización: desde el momento en que nuestra verdad procura acallar

al otro y no le tolera “tener voz”, entonces se percibe que se está en el límite, más allá del cual nuestra posición se convierte en metafísica autoritaria. El principio de caridad liga con lo que Teresa Oñate define como el “criterio preferencial del debolismo” (2012, 47-48). No es singular tener presente la caridad, dada la vertiente cristiana de Vattimo, que, conectada con los procesos del nihilismo y secularización, impregna con un fuerte estilo toda su producción filosófica.

Vattimo argumenta que la disolución de principios no es algo demostrado, sino “asumido interpretativamente” (2004, 67), erigiéndose, por tanto, en una exhortación, ya que, en relación con estas palabras, será el único papel que pueda tener el discurso ético. Pero esto resulta contradictorio a la hora de compaginarlo con el principio “trascendente” de la caridad, el cual no es una verdad metafísicamente suprema, pero sí un límite desde el cual se razona y que no contradice al pensamiento vattimiano.

La caridad como principio trascendente (e incluso intercultural) no casa con la pretensión de disolución de cualquier principio. Armonizar estas estrategias antagónicas solo puede encontrar explicación en el aire contradictorio que arroja al pensamiento débil, y que parece contar con la aquiescencia de sus creadores (Vattimo, 1988, 16). Por un lado, tenemos que hay una renuncia a lo objetivo, pero, por otro, se piensa desde la dejación más absoluta e incuestionable a la violencia, hecho que ya de por sí constituye un “principio”. Hablar de la caridad como principio trascendente no conlleva volver a la metafísica, ya que no se trata de una verdad superior y ontológicamente intangible; pero sí es cierto que se puede hablar de un criterio ético-religioso transcultural y universal, no nihilista, acreditado desde su utilidad y pertenencia racional. Hablar de caridad como principio trascendente implica reducir el pensamiento débil a nihilismo anti-objetivo, a pesar de Vattimo.

Las reflexiones éticas de Vattimo evolucionan, figuradamente, desde la pretendida ausencia de una dimensión última del tiempo, que hace imposible situar a la verdad absoluta tal que estadio final de la historia lineal, pero que tampoco debe suponer una claudicación al nihilismo, en contra de las intenciones iniciales del debolismo. En la modernidad, se valoraba como estatus supremo asumir todos los presupuestos racionales dirigidos hacia el saber absoluto y autotransparente, pero pensadores como Nietzsche hicieron ver la falta de racionalidad y lógica históricas, al destacar que ciertos elementos solo están en la construcción de sistemas racionales para garantizar la omnipresencia de los vencedores. Para Vattimo, la perspectiva de la verdad tan solo goza del carácter perentorio de la interpretación (2004, 31).

Somos herederos de la muerte nietzscheana de Dios, que es homologable a la muerte misma del concepto de verdad, en el cual se despoja de sentido al devenir, y donde no es posible hallar la neutral objetividad de una certeza incontestable. De todas maneras, para poder vivir en el entorno de la pluralidad es ineludible alguna verdad provisional común, alguna norma axiológica, alguna noción objetivada, compartida y relacional, unida a una moderación que dificulte la absolutización de nuestras interpretaciones. Somos libres para interpretar, dado que no hay una verdad jerárquicamente

185

superior y temporalmente eterna, pero estaremos siendo esclavos de la finitud si no somos capaces de trascenderla, aun cuando sea someramente.

Con Vattimo, nos enfrentamos a la problemática de la inevitable inmanencia del discurso ético, por la incapacidad de llevarlo a cabo desde términos suprahistóricos: “(...) solo es posible hablar de ética si se mira cómo están las cosas, de hecho, en nuestra situación” (2004, 81). Dos de los caracteres integrantes de la ética actual son su paulatina atención por los aspectos sociales de las normas morales y el interés por el Otro, por la alteridad. La pluralidad de criterios facilita una mejor noción de la racionalidad, más abierta y acorde con la realidad social. Sin embargo, resulta chocante que, en un panorama que reivindica la procedencia tal que elemento constitutivo de la especificidad de la ética, se critique el recurso a la pertenencia cultural a modo de forma defensiva ante acontecimientos como la inmigración. Vattimo, ante esta coyuntura, manifiesta:

“

Las otras culturas que han tomado la palabra en las sociedades occidentales han traído consigo también sus teologías y sus creencias religiosas. Tal vez como reacción –imitativa o defensiva– a este pluralismo, en las sociedades occidentales se han desarrollado formas de retorno a la tradición local; posiblemente también y, sobre todo, porque la caída de todo lenguaje “propio” y de toda jerarquía entre las visiones del mundo han provocado reacciones de rechazo, suscitando la necesidad de retroceder a algunas formas de pertenencia, simultáneamente aseguradoras y temibles, como toda paternidad (2003, 29).

186

Tan pronto como se reivindica la procedencia, se la crítica. No es enrevesado imaginar que Vattimo solo desea advertirnos de lo problemático de la rehabilitación de una tradición, absolutizándola, como mecanismo de defensa, ante la incertidumbre generada por el contacto con el “Otro”. No obstante, sea o no un mecanismo de defensa, se entiende que la procedencia no forma una identidad inmutable en la vida de un individuo, sino más bien, es una parte del individuo que está sometida a evolución. Es una faceta “en devenir”, siempre sometida a influjos, cambios y progresos que experimenta la misma personalidad. Vattimo mismo nos podría ilustrar esta serie de cambios si nos hablara de las distintas etapas que ha atravesado su relación con el cristianismo a lo largo de su existencia. Podríamos hablar, entonces, de que no existe la procedencia, tal que componente dado de una vez, sino procedencias en constante conformación de aquello que somos.

Vattimo apela al ya mencionado tema de la crítica al naturalismo y a la crisis de la noción de verdad, que debilita lo imperativo y deontológico del proceder ético y lo reduce a una toma de conciencia de la procedencia. Sin embargo, cabe preguntarse: ¿Es posible y congruente una ética no-metafísica que recaiga en la absolutización de situaciones específicas, locales, concretas, tal que únicos parámetros que sustituyen el lugar de los principios últimos? La respuesta podría ser positiva si presentáramos la referencia a la procedencia, no según un absoluto procedimental, sino, más bien, a modo de suave referencia o guía de exhortación, suplementada con la *caritas* tal que principio trascendente. Aceptando que la caridad es un trascendente que traspasa culturas y conforma un concepto universal que afecta a

toda la humanidad, pero que, al mismo tiempo, no es una verdad metafísica, podríamos salvar la ética de la procedencia y la debilidad de transformarse en un mero localismo.

4. El quehacer ético de la filosofía

Expuestas las primordiales características de la ética debilista, vamos a explorar, a continuación, cómo estas determinan la labor filosófica. Vattimo destaca el estatus de exhortación de la ética débil a fin de vincular a la procedencia unas implicaciones pluralistas que con posterioridad definan la labor del proceder filosófico:

“

Una ética de la finitud es la que intenta permanecer fiel al descubrimiento de la situación siempre insuperablemente finita de la procedencia sin olvidar las implicaciones pluralistas de este descubrimiento (2004, 64).

Alrededor del fracaso cultural de la tradición metafísica, de la aprensión en el progreso, el escepticismo ante la emancipación y la toma de distancia con los mitos, se origina históricamente un espacio vacío falto de propósitos o proyectos; al mismo tiempo, se genera una participación de las demás culturas subordinadas, que prescinden de su estatus de colonia y pasan a ser agentes activos en el panorama internacional (2004, 103).

187

La filosofía ha extraviado su horizonte emancipador: “Entre las consecuencias de la crisis del comunismo mundial y del olvido en el que ha caído Marx, también puede mencionarse la pérdida de confianza en el poder emancipador de la filosofía, o sea, en su capacidad de producir efectos prácticos en la vida individual y colectiva de la humanidad” (Vattimo, 2010, 114). Esto provoca, según Vattimo, que acabe reduciéndose a “pura función “descriptiva” de la condición humana” (2004, 115) o auxiliar de las ciencias experimentales si no sigue las huellas del debilismo. Para Vattimo, la idea misma de diálogo ha perdido su puesto, a pesar de que vivimos en una época de muchas facilidades tecnológicas y sociales para el mismo: “En una cultura que habla sin cesar sobre el diálogo, nadie cree de veras que el diálogo pueda ser una vía de solución a nuestros problemas de relaciones entre individuos, grupos y culturas diferentes” (2004, 126).

Manifiesta es la idea de que, en el ámbito tradicional, mediado por la pervivencia del socratismo, la existencia de una verdad absoluta se identifica con la validez de una sola forma política, en que sus efectos se derivan del dominio sobre las colonias subordinadas. En el horizonte actual, la multiplicidad de verdades y el necesario conflicto entre ellas, (Vattimo afirma al respecto: “Es necesario un conflicto para establecer las condiciones del diálogo” (2004, 130)), tiene como consecuencia la diversidad de visiones políticas y éticas, y por tanto la división en naciones independientes, no unificadas bajo la autoridad de una figura regente (2004, 104).

Pero cabe preguntarse: ¿Quizás el progresivo avance de la diversidad de maneras de comprender el mundo no acabará, en un futuro, en la absoluta individualidad que, en pro de su intocable independencia, ya no es capaz de trabajar cualquier tipo de relación basada en la intersubjetividad?, y ¿no implantaríamos, en este contexto, una filosofía solipsista? No es esta la consecuencia, desde sus inicios, de la ética que promueve el pensamiento débil, al menos intencionadamente, dado que, en sintonía con las escuelas de la sospecha, desea construir la forma adecuada de racionalidad no-fundacional en la época de la razón debilitada:

“

Todas estas “escuelas de la sospecha” a su vez no nacieron de puras elaboraciones teóricas, pero han acompañado, sino simplemente reflejado, profundas transformaciones sociales. Su racionalidad, su validez teórica, no puede argumentarse de otro modo que haciendo referencia a circunstancias (...) (Vattimo, 2004, 105).

De esta suerte, se garantiza, de forma tal vez simple, la intersubjetividad por medio de la caridad y el reconocimiento del Otro:” Si con la asunción del destino nihilista de nuestro tiempo tomamos en consideración que no se puede disponer de ningún fundamento último, se suprime toda legitimación a la prevaricación violenta sobre el otro” (Vattimo, 2004, 113). La idea de pertenecer a la época es “una forma de compromiso ético responsable” (2004, 105), y en esta correspondencia no puede darse ninguna legitimación naturalista de la ley moral: la ética comprende ahora una forma de interpretación asentada en hechos, no como algo objetivo, sino como herencias culturales (2004, 105-106), siempre sometidas a revisión/distorsión. Esta última peculiaridad es la que nos faculta para hablar de una ética de la procedencia.

¿Cuál es, por tanto, el cometido de la filosofía desde el horizonte ético de la debilidad? Para Vattimo, “no es hoy otra cosa que la de un diálogo –sin pretensiones fuertes de sistematicidad, integridad y penetración– con la esencia del nihilismo; es decir, con la culminación misma de la filosofía” (1988, 163). El quehacer de la filosofía pasa por ser un “destructor práctico” de la metafísica y sus reminiscencias en la actualidad (Vattimo, 2010, 141). El final de la filosofía tal que saber unificador y sistemático, que persigue dar una imagen total y omnicompreensiva del universo favorece el comienzo de la filosofía como prédica de la debilidad, traducida en mediación o diálogo con el nihilismo. Sin una filosofía idónea para unificar explicativa y paradigmáticamente la realidad, solo queda la renuncia al pensamiento como control teórico-absoluto frente al proceso nihilista, cristalizado en la época de la racionalización científica-técnica. Si la filosofía deserta de su papel esclarecedor en el compendio de disciplinas humanas, su labor y función terminarán por ser meros “indicadores de esa alusión poética-filosófica” (Vattimo, 1988, 165), de la realidad que permita aceptar la debilidad, la necesidad y el sufrimiento pleno del proceso nihilista. Lo explicitado, hasta ahora, es un indicador de “la frágil constitución actual del pensamiento filosófico, su oscilación entre el reconocimiento-aceptación del proceso de plena realización de la metafísica como historia del ser –la normalidad del nihilismo– y la superación accidentada, necesariamente ambigua, intermitente,

de esa condición” (1988, 165). La filosofía queda, de manera provisional, asentada en la debilidad, admitiendo el criterio de subsumir la verdad en la caridad (Vattimo, 2010, 145).

Esta situación rehúsa los paradigmas ontológicos del pasado con la misma decisión con la que muestra su descontento con la racionalidad científico-técnica. Estas ideas están plasmadas en una de las últimas obras de Vattimo, *Adiós a la verdad*, en la que promueve explícitamente una renuncia al diálogo basado en la esperanza de encontrar una verdad última: “(...) lo que cuenta ya no es la esperanza de encontrar una verdad final de la discusión sino más bien el propio hecho de que la discusión sea posible ya que “continúe” (...)” (2010, 129). El proceder dialógico se ubica no en el fin de la conversación, sino, más bien, en la conversación misma rehuyendo cualquier atisbo de violencia, ya que “donde existe diálogo como búsqueda de una verdad única, el diálogo se resuelve siempre en conflicto, en lucha por la dominación” (Vattimo, 2010, 130).

Vattimo confecciona una dura crítica a la ética que es producto de un proyecto humanístico, en el que el hombre vuelve a ser un lugar central, por lo que se perpetúan los ideales de dominio incluso en la normatividad de la conducta: “(...) la ética se presenta como una variante, una ramificación del proceso de ramificación” (1988, 167). Si el nihilismo, como peculiaridad adjunta a la configuración social actual, es fiel reflejo de la ausencia de violencia, no pueden tener cabida ya, las éticas esencialistas violentas (Vattimo, 2010, 113). Sobresale la necesidad de una ética coaligada a la debilidad, que aluda al estado patológico del debilitamiento existencial y que, a partir de su reconocimiento, pueda empezar a dialogar y actuar: “La limitación, la debilidad en cuanto ética, puede ser la forma que reviste hoy la responsabilidad” (Vattimo, 1988, 168). En ausencia de una posición que nos permita el acceso a principios últimos, solo nos queda recurrir a lo que permite el panorama filosófico presente: la finitud, la debilidad y la carencia de fundamento, que debe afrontar la humanidad de la moderación nietzscheana. Si deseamos una ética conforme a los cánones reales de la postmodernidad, aspiraremos solo a una ética débil, que sitúa al ser humano en una posición de no-dominador, haciéndole renunciar a la violencia conceptual e impositiva, y delimitando, en gran parte, la función consensual y democrática de su proyecto axiológico.

En suma, tratamos con una ética dialogal y procedimentalista, que lo reduce todo a la procedencia, quedando, así, al margen de un comunitarismo “metafísico” (Vattimo, 2004, 123) que conforma la filosofía como impulsora del diálogo plural y multicultural. La inclinación hacia la universalidad se da como algo moderado, no existiendo los “imperativos unívocos” (2004, 59), y admitiendo la condición de no-fundamentalidad en la que hoy se encuentra arrojada (2004, 60). Vattimo asegura que, si no asumimos tal que “condición última” la pertenencia, no se hallan razones para absolutizar nuestra propia cultura o tradiciones, ya que, al no existir fundamentación última, nuestra perspectiva queda asentada tal que una más entre otras (2004, 61). Estos matices nos ayudan a distinguir entre lo que podríamos llamar una ética del “disenso”, articulada desde el diálogo, y una ética del consenso habermasiana. Por descontado que, en términos éticos, existen

puntos de convergencia entre ambos autores, como puede ser la apuesta por el procedimentalismo, del que Vattimo también participa y reconoce (2004, 178).

Quiere decir esto, que, en efecto, la ética vattimiana descansa sobre cierto trasfondo procedimentalista, pero Vattimo trata por todos los medios de depurar este procedimentalismo de lo que él llama “nostalgias metafísicas”, criticando duramente las posturas de Apel y, sobre todo, la de Habermas (2004, 179). El problema está en la universalidad del imperativo (Habermas, 2003, 143), que termina siendo el fundamento del procedimentalismo habermasiano, ligándolo excesivamente a Kant y cancelando, pues, la posible vinculación entre el procedimentalismo y la hermenéutica, lo que es de especial interés para Vattimo (2004, 179). Con ello, Vattimo manifiesta que el procedimentalismo habermasiano no apunta hacia la finitud deseable en un ámbito postmetafísico, sino que termina por dirigir la mirada hacia una fundamentación trascendental del procedimentalismo y la moral, apoyada en la universalidad del imperativo propio de la acción comunicativa. Esto se explica por la preocupación de Habermas “(...) por fundamentar el procedimentalismo en esta especie de estructura trascendental de la comunicación humana (...)” (Vattimo, 2004, 180). Los efectos de la fundación trascendental de la moral no son solo de carácter filosófico, sino, además, político-social, en tanto justifican, según Vattimo, la división social entre interlocutores carentes de las opacidades que la Teoría de la Acción Comunicativa crítica y aquellos que aún la producen (2004, 180).

Hay un intento de enfatizar ciertos tintes comunitaristas frente a lo universal, pero no podemos hablar de un comunitarismo absoluto, ya que Vattimo refuta cualquier tipo de absolutización, incluyendo lo local y comunitario. Estando, así las cosas, da la impresión que Vattimo está indicando que la postura de Habermas acaba en una especie de platonismo, en donde la virtud se orienta en saber acatar la función propia de la casta, sin cuestionarse el orden social existente.

Ahora bien, nos podemos preguntar: ¿No se puede transportar, acaso, esta crítica hacia el pensamiento débil? La ética y la política tamizadas por la debilidad, y desprovistas de sus tentativas violentas, ¿no son quizás, en Vattimo, mejores y preferibles que las éticas o políticas violentas y de trasfondo metafísico? Si la respuesta es afirmativa, como parece coherente en Vattimo, ¿no serían los debolistas los más legitimados para poder hablar de ética o de política, e incluso dirigir la sociedad en la época actual?

Vattimo al hacer expresa su posición política lo hace porque piensa que es mejor, preferible y más pacífica que otras. Por lo que tenemos que se diluye la distinción entre Vattimo y Habermas en este punto, ya que, si bien este último explicita una condición contraria a la opacidad en la comunicación como un requisito universal o trascendental, Vattimo recurre a una universalidad solapada cuando sitúa a la *caritas* tal que principio trascendental; también cuando recurre a la izquierda hermenéutica como la mejor opción de voto o cuando habla de la preferencia por un contexto filosófico hermenéutico anti-violento y nihilista. Aun así, el filósofo italiano sigue estando disconforme con la productividad de la fundamentación trascendental de la moral desde el procedimentalismo habermasiano (2004, 181).

De manera aparente, Vattimo renuncia a la universalidad y trascendencia de la fundamentación moral, más propia de la modernidad que de la postmodernidad, y subraya que “también el trascendentalismo habermasiano es una interpretación, aunque no sepa que lo es (o no quiera saberlo)” (2004, 181). Es oportuno preguntarse cuál debería ser la relación entre el procedimentalismo y la postmodernidad, para Vattimo; su respuesta es, empero, contundente, e indica que la moral ya no puede estar (en analogía con la hermenéutica), basada en razones o estructuras objetivas, sino en interpretaciones (2004, 184-185).

Vattimo está posicionado en el rechazo hacia la modernidad, y, en tal sentido, es comprensible que tenga aversión a asociar el debolismo con cualquier concesión a lo universal, con lo objetivo o con lo trascendental. Su crítica a Habermas, referente al procedimentalismo, es coherente con el nihilismo del que se nutre, y con la prevención de las consecuencias que el dogmatismo y la objetividad apuntan en términos sociales. Para Habermas, el procedimentalismo es de un claro carácter democrático. El propósito del filósofo es el de llegar a consensos por medio del proceso argumentativo de fundamentación de normas. Entonces, las consecuencias son, para Vattimo, la justificación y el sostén de la violencia, encontrándonos con una equiparación exacta y permanente entre verdad objetiva y violencia. De todas maneras, Vattimo tendría que ser más comedido a la hora de efectuar una crítica a Habermas, ya que el procedimentalismo debolista se haya asentado sobre principios (la *caritas*), aunque no lo quiera reconocer, y aporta una dimensión universal de rechazo a la violencia, que bien pudiera compararse con el requisito universal contra las opacidades en la comunicación que Habermas propugna. La propuesta de Vattimo siempre encuentra la “salvación” de la justificación filosófica irrefutable, al afirmar que su posición está filtrada por la *Verwindung* (2004, 185) y, por tanto, no puede ser metafísica, violenta ni objetiva, pero lo cierto es que Vattimo proporciona una interpretación sólida, objetiva y determinada, que nos invita a seguirla.

PARTE TERCERA

La praxis debilista: ética, política, religión

CAPÍTULO II Política: la izquierda débil

- 1 Introducción
- 2 Filosofía, democracia y metafísica
- 3 La ley como fundamento
- 4 La política hermenéutica
- 5 El comunismo ideal de Vattimo
- 6 Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx

1. Introducción

De siempre se ha debatido en qué medida se cumplieron, en la práctica, las finalidades de “independencia” e “imparcialidad” del Estado moderno, ya que este último está empecinado en el sostenimiento y reproducción de las desigualdades sintomáticas de poder y recursos, en segar los resultados políticos en ayuda de intereses particulares. Las bases de sus pretensiones de legitimidad y de sus demandas de lealtad son indudablemente cuestionables. Sin embargo, la idea de Estado moderno, ha sido una orientación política fundamental con amplias consecuencias.

Las cosmovisiones globalizadoras míticas y religiosas en épocas premodernas, justificadas en la tradición y transmisoras de escalas de valores fijos y estables, conformaban la unión entre las diferentes esferas del conocimiento y el actuar. Mas la modernidad industrial ha inducido una separación del ámbito económico, del ámbito político y del ámbito ideológico; esto ha dado lugar al nacimiento de una economía aislada, de un derecho formalizado y racionalizado y de un Estado burocrático.

Asistimos en la actualidad, en las democracias occidentales, a una situación paradójica. La apatía de los ciudadanos en las sociedades mayoritarias, orientados únicamente en función de sus intereses particulares y profesionales, contrasta con la permanente lucha de los grupos nacionales minoritarios para lograr su reconocimiento. Precisamos analizar y comprender, en la época presente, el porqué del fracaso de la razón, palpable en hechos tan cotidianos como el terrorismo, los nacionalismos intolerantes, la confrontación internacional, las guerras o los movimientos que propugnan la división o la fracción. ¿Qué ha hecho tan mal la Ilustración, tan pretendidamente unida, en sus inicios, a la universalidad? ¿Por qué, en un tiempo de supuesta globalización, el particularismo y lo local cobran una relevancia tan destacable? ¿Qué clase de sujeto encabeza el ejemplo de individuo en la sociedad actual? O mejor aún, ¿contamos verdaderamente con un concepto palpable de sujeto, en sentido tradicional?

El Estado moderno capitalista, en su forma más evolucionada de Estado de derecho democrático, da la impresión de que tampoco puede ser la fuente de identidad y sentido. No solo porque, al seguir manteniendo la estructura clásica, y estando bajo la dependencia de unos intereses particulares, no pueda aspirar, más que ideológicamente, a ser el espacio de libertad que suponía Hegel. Si no, también, porque el Estado capitalista, fuerte en su interior para favorecer los intereses privados del capital, se muestra débil de cara al exterior, a unas empresas multinacionales que condicionan fuertemente su política económica y, además, a unos bloques militares que hipotecan su política exterior.

La intensa vida política de Vattimo, ligada a su trabajo filosófico para con el espacio político, da como consecuencia un tratamiento reflexivo destinado a una crítica política de la tesitura mundial existente (siendo el panorama italiano, su foco); al mismo tiempo que formula un planteamiento tamizado por la crítica al naturalismo y a la metafísica, en su interacción con el esquema social. Por otro lado, enjuiciaremos los nuevos conceptos tal como el comunismo de ideal contrafáctico o el comunismo hermenéutico, últimas reflexiones de Gianni Vattimo.

2. Filosofía, democracia y metafísica

Al pensamiento débil lo hallamos en la coyuntura del final de la metafísica, en un entorno político que abarca la caída del socialismo, la indignación moral, el amargo pánico por el rápido eclipse de la civilización de los derechos y el fastuoso regreso de una mezcla de cultura reaccionaria y clerical, de un clima turbio de restauración de modelos autoritarios y de subversión de las clases dirigentes en formas que se pensaban definitivamente archivadas. La confirmación del liberalismo se produce justamente en relación con la caída de la metafísica y de las grandes ideologías, al mismo tiempo que sus consecuencias: el colonialismo y la pretensión de un progreso regentado por tendencias historicistas y unidireccionales. Sin embargo, para Vattimo, la conclusión de la metafísica es crucial tal que condición de posibilidad de la promoción de la democracia:

“

La filosofía descubre por su cuenta (aunque ¿hasta qué punto?) que la realidad no se deja someter a un sistema lógicamente compacto, cuyas conclusiones son aplicables también a las elecciones políticas; y, la política, por su parte, experimenta su propia imposibilidad de adecuarse a la “verdad”, ya que debe, por el contrario, dejarse guiar por el juego de minorías y mayorías, por el consenso democrático (2004, 105).

Por lo que, si la filosofía no posee la idoneidad para adecuar la realidad, en su diálogo con la política, se trata, entonces, de una mera interpretación: “La diferencia está en la palabra interpretación: la filosofía no es expresión de la época, es una interpretación que con certeza se esfuerza por ser persuasiva pero que reconoce su propia contingencia, libertad y riesgos” (Vattimo, 2010, 61).

La larga polémica en torno a qué forma de democracia es la ideal se sustenta, en última instancia, en distintas y conflictivas percepciones en lo tocante a la relación entre democracia y verdad. Un notable axioma de la lógica formal es la “ley” del tercero excluido, que afirma: una proposición o es verdadera o es falsa. Este razonamiento impecable, dicotómico, no puede transferirse, así como así al mundo real, donde con frecuencia resulta falaz, en la medida que propone dos alternativas como si estas fueran todas las posibilidades. Esto es falso en el mundo real, contingente. Lo que hemos de decidir es si la democracia tiene que ver con la verdad, con la opinión o con la representación de los intereses materiales. Si tiene que ver con la verdad, y si estuviéramos seguros de estar en lo cierto, solo sería necesario que mostráramos un aspecto de la cuestión, el lado correcto y el sistema unipartidario sería entonces el sistema adecuado. ¿Hay en realidad, objetivamente, soluciones correctas a las cuestiones políticas, o solo existen soluciones

preferidas (opiniones)? Dependiendo de la respuesta que proporcionemos a este interrogante, podremos decidir qué forma organizativa es la mejor para afirmar la verdad, o para reflejar las preferencias. Se necesita pues un acuerdo sobre la verdad.

Vattimo, en sus últimos escritos, censura la política que se ampara en la noción tradicional de verdad, ya que la juzga en consonancia tal que claro disolvente de la democracia. Para el filósofo turinés, la verdad como adecuación y la democracia son completamente contrapuestas, expresándolo con la siguiente reflexión: “(...) la verdad misma es enemiga de la sociedad abierta y, en particular, de toda política democrática” (2010, 22). Cuando Vattimo habla de “sociedad abierta”, parece hacerlo a semejanza de Popper, es decir, una sociedad democrática (liberal) en la cual no se encuentran imposiciones violentas. ¿Esto puede significar que la política renuncia a la verdad y debe apoyarse en la mentira? “Una democracia a quien no le importa la verdad es una democracia a quien no le importan ni el carácter de sus ciudadanos ni su legitimidad, y entonces se podría perfectamente intercambiar por los despotismos, las oligarquías y las timocracias, por emplear el catálogo de las muchas formas de sociedad que Platón enuncia en su *República*” (Mendieta, 2017, 68).

Ahora bien, Vattimo manifiesta que no pretende expresar esto, al contrario, su deseo es dar cuenta de que, tras las críticas de índole nihilista (incluyendo la de Heidegger) a los conceptos de ser y metafísica de la presencia, el concepto de verdad, inapropiado en términos filosóficos, sirve de fundamento, en política, a regímenes autoritarios. Autoritarismos y concepciones esencialistas del mundo son ámbitos fusionados por el pensador turinés. Afirma este: “Mientras se piensa la realidad como *Adaequatio*, como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo de platonismo político subsiste” (2010, 23). De lo que podemos deducir que debemos repensar y modificar el vínculo entre política y verdad, aportando para ello dos causas concretas, las guerras preventivas y la exportación de la democracia a otros lugares por la fuerza.

Para Vattimo, la relación entre política y filosofía se da entre dos elementos epocales. Por un lado, nos dice el autor: “Hemos visto que la filosofía ha vivido, y todavía está viviendo, aquel proceso que Heidegger llamó “fin de la metafísica”: la disolución de las pretensiones del pensamiento fundador, la así llamada “crisis de la razón” que quizás si bien demasiado enfatizada y generalmente demasiado reducida a eslogan, es un hecho difícilmente ignorable” (2010, 49). Por otro lado, continúa Vattimo: “En la vertiente de la política, la caída del socialismo real tendió un descrédito general en las ideologías políticas de tipo “deductivo” y global favoreciendo la afirmación de un liberalismo de espíritu ampliamente “popperiano”, que se esfuerza en pensar la política en términos de pequeños pasos, de ensayo y error, de un extremo pragmatismo concreto” (2010, 49). Ambos elementos epocales, sin necesidad de una relación causal, están conectados y marcan el venir a menos del filósofo como consejero político, lugar que ha sido ocupado por el economista, el científico, etc. En efecto, Vattimo plantea: “El fin de la metafísica, en política, tiene, por el contrario, su auténtico paralelo en el afirmarse de la democracia: la filosofía descubre, por su cuenta, que la realidad no

se deja comprender en un sistema lógicamente compacto y aplicable en sus conclusiones, también a las opciones políticas. La política, por su parte, hace experiencia de la misma imposibilidad de confrontarse a la “verdad” ya que debe a su vez, dejarse guiar por el juego de las minorías y mayorías, del consenso democrático” (2010, 51). Es en este cruce argumental donde el pensador italiano plantea el adiós a la verdad, entendida esta como conformación y adecuación a la realidad en términos metafísicos, a partir, no ya de una fenomenología del hoy, sino, por el contrario, en términos de una ontología de la actualidad (2010, 36-46). Por tanto, una filosofía definida en estos términos “se ejercita como una interpretación de la época que pone en forma un sentir difundido en torno al sentido de la existencia actual en una cierta sociedad y en un cierto mundo histórico” (2010, 55). En consecuencia, una filosofía que, en cuanto ontología de la actualidad, ya no se piensa en términos de una búsqueda de la verdad, sino que, al confrontarse con el ámbito social y político, se ve obligada a despedirse de la misma.

Al ser la trama, en la que se mueve el mundo en la actualidad, relativista-interpretativa, o relativista-historicista, tal como afirma Vattimo (2009b), la prioridad por la democracia solo tiene sentido si ella misma es una interpretación dentro de otras, ya que la verdad engloba una multiplicidad de visiones sobre el mundo, todas ellas válidas y de fundamento subjetivo.

Las críticas nietzscheanas y heideggerianas apuntan a lo existente como un choque de fuerzas que confluye en un conflicto interpretativo (2010, 24), particularidad que Vattimo asocia a la existencia de la democracia, porque esta requiere la confrontación de las diferentes visiones y maneras de ver el mundo, mientras que la verdad tal que adecuación es precedida por una verdad más originaria en términos de apertura (2010, 30). Serían estas las razones filosóficas por las que se desea una relación diferente entre filosofía y política: no hay verdad precedente y procedente que especifique cómo debe ser un gobierno político celestialmente planeado antes de todos los tiempos. Vattimo mejora esta explicación contribuyendo con razones éticas-políticas para justificarlo:

“

(...) si el verdadero ser fuera solo lo que es objetivo, dado de una vez por todas, como las ideas platónicas (...) nuestra existencia de sujetos libres no tendría sentido alguno, no podríamos decir de nosotros mismos que “somos” y, sobre todo, estaríamos expuestos al riesgo del totalitarismo (2010, 25).

Con todo, la hipótesis de la verdad tal que reciprocidad con los hechos sería un ensueño, ya que: “La idea de una descripción objetiva de una situación no puede proponerse porque la situación siempre se construye sobre los efectos de la reflexión” (2012b, 101). Teniendo en cuenta, además, que “cualquiera que diga”: solo me interesa la verdad, lo que indudablemente está realizando son elecciones, y elige esta o aquella verdad (2012b, 105). En esta crítica a la verdad, no se mantiene siquiera la verdad axiomática-deductiva, tautológica, *a priori* o lógica (Flores d’Arcais, 2009, 295).

Ahora bien: “Si hay leyes lógicas eternas, debo someterme a ellas, y si estoy sometido a ellas, pierdo todo lo que es determinado para mí, y en particular la diferencia entre mis acciones de ayer y aquellas de mañana, mi historicidad individual y la historicidad en general” (2012b, 90-91). A raíz de esto, el reparo que Vattimo hace “a la concepción de la verdad como correspondencia no está basado en su inadecuación como descripción fiable de la experiencia de la verdad” (1995a, 76), sino, más bien, en cómo se percibe, sobre el inconveniente moral de sofocar la pregunta en la “silenciosa autoridad de la evidencia objetiva” (1995a, 89), lo cual representa abortar la vocación/responsabilidad de la filosofía tal que actividad anti-dogmática, y, de esta manera, antiautoritaria: “no puede uno mantenerse en una concepción del ser como *Grund* (fundamento), como un primer principio insuperable que reduce al silencio todo interrogar” (1995a, 76).

Por lo que, la filosofía se queda tal que hermenéutica. No hay hechos, solo interpretaciones. A renglón seguido Vattimo añade que, si nos detenemos aquí, la hermenéutica no es provechosa, de hecho, para lo que se la exige, y también se arriesga a errar, incurriendo en los vicios de la metafísica, en la verdad como *Grund*, de obediencia indiscutible y autoritaria. De facto, la hermenéutica es “la teoría filosófica del carácter interpretativo de toda experiencia de verdad” (1995a, 9), pero “si la hermenéutica fuese solo el descubrimiento del hecho de que las perspectivas diferentes sobre el “mundo” o sobre el ser, la concepción de la verdad como el reflejo objetivo de cómo son las cosas (en este caso, del *hecho* de que hay múltiples perspectivas) sería confirmada” (1995a, 8).

Tomar la historia como un curso ya preestablecido, en el cual la función del sujeto está predeterminada, comporta que la libertad quede difuminada en aras de lo necesario y atemporalmente presente. La verdad secular termina por convertir en objeto lo que trata de conocer; ahora bien, el meollo de la cuestión es la relación entre sujeto y objeto, o dicho en términos diltheyanos: “Cómo es posible el conocimiento histórico, teniendo en cuenta la diferencia entre el presente y el pasado. La respuesta hermenéutica clásica: porque entre ellos media la historia” (Reyes Mate, 1991, 60). El sujeto es historia y el objeto, también. El objeto hizo historia y quien hoy lo interpreta también quiere hacerla (1991, 60). La verdad tradicional, en política, justifica, para el filósofo de Turín, el yugo impuesto por los fuertes sobre los débiles; al mismo tiempo, él ve una salida a esta situación apostando por una verdad como apertura, donde lo verdadero es un hecho interpretativo (Vattimo, 2010, 27).

El fundamento de la verdad tal que evidencia unívoca de la realidad es, para Vattimo, el amparo de formas políticas autoritarias, que encuentran su legalidad apelando a esencias o leyes naturales. Por lo que, la democracia no puede basarse exclusivamente en una noción de verdad, por el contrario, se apoyará en una variedad de verdades que abarcan el abanico de la posibilidad, encontrándose la legitimidad de cada verdad en el consenso (2010, 28-29).

¿Es lícito identificar consenso con el criterio de la mayoría, con los riesgos filosóficos que ello conlleva? Las mayorías no son infalibles, sino que también sufren equívocos. El filósofo italiano niega la mera identificación entre consenso y mayoría (2004, 129), pidiendo que la verdad sea lo elegido “democráticamente”, es decir, como aquello que no nos es impuesto de forma autoritaria. Para Vattimo, mayorías y minorías se equivocan si quieren imponer sus criterios de forma violenta. Mayorías y minorías pueden errar en el consenso elegido democráticamente, pero, al estar abiertas al diálogo, no serían aventuradas las consecuencias, al no constituir una verdad eterna, sino una interpretación falible y modificable, si resultara equivocada. La identificación entre verdad objetiva y poder/autoridad es notoriamente expresada por Vattimo en el preámbulo de la obra de Sützl, *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*: “Es cada vez más evidente (...) que la verdad, esto es, la proposición que refleja fielmente el estado de cosas y por eso tiene que poner a todos de acuerdo, en un asunto de poder y de autoridad, nada más” (Sützl, 2007, 18).

Pero nos seguimos preguntando, ¿es, tal vez, la época actual un tiempo de consenso? La inclinación individualista y el gradual aislamiento que, sorprendentemente, sufre la sociedad en la era de las comunicaciones, quizás hagan que el entendimiento, no solo intercultural, sino también intracultural, sea una aporía con la que el análisis filosófico debe contar. La certidumbre en una verdad común en política, al margen de las distintas ideologías, o el afecto de pertenencia y unidad, instauran una cohesión difícilmente imitable en el contexto de la pluralidad interpretativa, en donde la exagerada promoción del derecho a la libre opinión puede entorpecer el entendimiento mutuo, que se diluye a su vez en múltiples formas de nacionalismos fragmentarios. Vattimo lo reconoce, pero al mismo tiempo recalca los riesgos de tiempos pasados: “Las épocas en las que se creyó que la política podía basarse en la verdad fueron épocas de gran cohesión social, de tradiciones compartidas, pero también, en muchos casos, de disciplina autoritaria impuesta desde arriba” (2010, 29). Quizás en estos tiempos, el contexto de múltiples derechos, de sociedad del bienestar, de abundancia adquisitiva y de pluralidad de visiones del mundo, conlleve, inevitablemente, un grado tal de confusión y aislamiento que no será fácil desarrollar un concepto unificado y aglutinador de ciudadanía. Que haya muchas voces no implicará que estén necesariamente unidas en lo esencial para el debolismo: la convivencia pacífica.

La ambigüedad de la política, privada de verdad y fundamento lleva a que, por un lado, pueda relativizarse el carácter político de tinte autoritario y/o paternalista, posibilitando la democracia, aunque, por otra parte, se puede recrudescer el despotismo anti-ilustrado. El pensador turinés critica, al mismo tiempo, las posturas de procedimiento trascendental como la de Habermas, al manifestar que todavía son metafísicas ya que persiguen el ideal fundamentado del cual la filosofía ya no puede hacer gala, a la par que sostienen un ideal de comunicación libre, irreal (2004, 107).

Apel y Habermas trabajan con un concepto de sujeto que recae en la ingenuidad, por cuanto se muestra ajeno a la carencia de neutralidad real, siendo inviable en los hechos una comunicación pura que sea el resultado de un acto cognoscitivo racional. Opuesto a esto, Vattimo prefiere plantear que

los intereses y la ausencia de neutralidad son constitutivos al conflicto de interpretaciones (que, a su vez, es un elemento democrático), y, aunque esta no sea la solución al problema, sí que es una manera de plantearlo (2010, 30-31).

Se denuncian las formas políticas que no abandonan la verdad como correspondencia y que en su seno aceptan la “mentira teleológica”, tal como mencionábamos anteriormente, cayendo en la hipocresía y vulnerando la igualdad, aun cuando esta no sea un hecho natural (Vattimo, 2004, 130). La sola validez que puede alcanzar la verdad tal que correspondencia, en este contexto, es la de facilitar la ejecución de la justicia, lo cual no convierte a esta forma de verdad en un término absoluto, sino más bien, en un procedimiento subordinado a un criterio de utilidad o funcionalidad (Vattimo, 2010, 32-33).

Esto recuerda a las consideraciones de Franco Crespi en torno a la absolutización de las normas sociales: a pesar de desear debilitar la verdad como objetividad, necesitamos unas leyes objetivas, políticas y sociales, que no sean interpretables y mudables cada día, sino que aporten normas de convivencia estables.

3. La ley como fundamento

En el pensamiento liberal, la libertad individual y los derechos individuales se valoran tal que atributos necesarios en los seres humanos. Los poderes y los derechos del Estado son desempeñados bajo fianza, y están limitados por los derechos naturales del pueblo. Esta perspectiva también sería profesada por los socialdemócratas y partidos conservadores que actúan dentro del marco del sistema liberal democrático. No obstante, determinadas ideologías dan la primacía al Estado: el fascismo y otras doctrinas cimentadas en una concepción orgánica de la sociedad, y el comunismo en su práctica. Los derechos individuales, por tanto, son considerados como algo que el Estado ha concedido a los individuos, en la medida en que el Estado actúa tal que locus de todos los poderes y derechos.

El espacio que actualmente ocupa la autoridad, en otros tiempos era desempeñado por la lucha de poder. Los juristas describen el poder como un concepto *de facto*, el cual tiene que ver con hechos o acciones, mientras que la autoridad es un concepto de *iure*, relacionado con los derechos. La autoridad de un gobierno se asienta tanto en su validez legal como en el reconocimiento de las personas, en cuanto a la obligación política que les vincula con este, que, llegado el caso, les ordena ser leales al gobierno y a las leyes. De aquí que la autoridad posea un cariz objetivo y subjetivo, interno, y sea incompleta y precaria, siempre que estos dos aspectos se realicen en la práctica (Goodwin, 1993, 280). La autoridad puede controlar las mentes y las conductas de los individuos a muy bajo costo, una vez que haya sido establecida y aceptada. En periodos de amenaza de guerra o de conflicto internacional, como fue la Guerra Fría, los gobernantes pudieron inducir temor en la población y obtener así la paz interna, y al revés, en periodos de paz global, como el actual, hay conflictos internos más notorios, más ira, más protestas y demandas (Colomer, 2019, 43).

Por lo general, la base objetiva de la autoridad es la ley (Goodwin, 1993, 280). La ley dimana de la Constitución, en un país democrático, manifestando la soberanía del pueblo y garantizando la legalidad de las leyes. La interacción entre poder y autoridad, hecho y derecho, ha sido un asunto que ha ocupado un lugar principal en la obra de todos los teóricos políticos clásicos. El intento de establecer una distinción precisa entre los conceptos de poder y autoridad está, en última instancia, abocada al fracaso. En cualquier situación política normal y en todas las instituciones estables, el poder y la autoridad conviven y se apoyan el uno al otro, y entre ambos supeditan la conducta de los ciudadanos. Para el ciudadano, el poder y la autoridad de una institución se presentan inseparables (Goodwin, 1993, 286).

El impulso de autopreservación conduce, primero, a la guerra de todos contra todos –la forma de defenderse de la categoría de vulnerabilidad a la que se está condenado en el estado de naturaleza- y, más tarde, a la paz y a la obediencia, ya que, bajo un orden civil y la protección de un soberano, es factible asegurar la propia vida. Que este instinto-fuerza-pulsión se ubique en el origen de la creación del soberano y de la mancomunidad no lo troca en el fundamento del mismo. De facto, sería más bien el excedente, lo anómalo que faculta la fundación de la norma, puesto que adentro de la mancomunidad de este instinto-fuerza-pulsión se convierte en el exclusivo derecho inalienable, el único que al súbdito-ciudadano se le permite defender delante de la autoridad soberana. Hay que reflexionar en ese salto cuantitativo (en Hobbes no hay saltos cualitativos) del *conatus* al derecho, a fin de comprender el estatus de la ley tanto natural como positiva (Brioso y Díaz, 2015, 276). El *conatus* o pacto, impide una reivindicación ilimitada de bienes, el deseo de tomar todo lo que nos plazca (2015, 276) –que es pura pulsión o fuerza-, que es derecho positivo. No existe concepto de injusticia o daño anterior al pacto. El orden civil funda lo justo (2015, 276). El ámbito de lo justo se establece dentro de lo acordado o pactado. La justicia es especificada más como un hacer que como un deber. Un hacer de acuerdo con lo pactado.

La ley, por consiguiente, poseerá vigencia a partir de la determinación soberana y no, en cambio, de cualquier principio sustantivo, verdad moral, que la valide. Si no se tiene el concepto del bien que antecede a lo previsto por la ley, ni concepto de verdad que preceda a la autoridad, lo que se debe averiguar es la decisión que funda la norma, lo que hay que indagar es la soberanía.

Despojando de contenido a la ley y a la verdad, se traslada la pregunta del plano semántico al pragmático, discerniendo a este último como el que indaga sobre la naturaleza de la decisión, de la acción, como el que funda la ley. De este modo al preguntar por el sentido se resuelve de forma pragmática y política. Preguntarse por el sentido de la ley, para Hobbes, supone siempre preguntarse por la figura del soberano que sustenta, funda y da sentido a la ley (2015, 276). El conocimiento de toda ley depende del conocimiento del poder soberano (Hobbes, 2001, 301).

La decisión no puede quedar reducida a ninguna norma, ya que ella es la fundadora de las normas en cuanto tales y de la propia ley. Lo cual nos lleva a que el soberano no pueda quedar supeditado a las leyes civiles. Ubicar al soberano bajo la ley acarrea que se le subordine a una decisión anterior a la suya; situarlo

bajo otro principio soberano equivaldría a la disolución del orden existente, ya que no son posibles dos principios soberanos en un mismo Estado.

Hemos descrito, anteriormente, que es un hecho admitido que la política no se puede pensar ya en términos de verdad en el debolismo, por cuanto no existe conocimiento de las esencias ni de las condiciones de posibilidad, y la filosofía se ha convertido en pensamiento político (notablemente socialista en el contexto de Vattimo) frente a la imposibilidad de fundamentar o justificar recurriendo a esencias:

“

La verdad es enemiga de cualquier sociedad abierta (...) o simplemente de cualquier democracia, ya que, si en política existiera una verdad, un orden genuino que debiéramos conocer y aplicar, no tendría sentido votar y bastaría con que depositáramos nuestra confianza en premios Nobel, sabios y papas (Vattimo, 2009a, 124).

La filosofía tal que saber soberano ha muerto (Vattimo, 2010, 32), y como forma rectora de todos los demás saberes, tan solo resta ahora la famosa Tarea de Pensar, consistente en la reflexión de lo oculto en lo cotidiano, que, en el caso heideggeriano, sería “la apertura de un horizonte” (Vattimo, 2010, 38) propia de la *Aletheia*. Con asiduidad, esto cae en el irracionalismo, cosa que el mismo Heidegger reconoce, según Vattimo (2010, 39). La solución que propone Vattimo, para salvar las limitaciones heideggerianas, es ir más allá del mismo filósofo alemán, invocando a Gadamer, e intentando encontrar la apertura de la verdad no solo en el arte, sino también en la ética o la política: “(...) es preciso dar un paso adelante en el camino de esa “urbanización de la provincia heideggeriana” inaugurada por Hans-Georg Gadamer” (2010, 39). Esta superación de la verdad en el arte se hace por la eventualidad del ser, que procura dirigir su existencia hacia la política misma (2010, 40).

La referencia al principio de anarquía y la apuesta por la cancelación anárquica de la definitividad del ser son rasgos complementarios a esta postura gadameriana (Vattimo, 2010, 49-50). Si el ser ya no es final sino eventual, políticamente no se podrá recurrir a la fundamentación de leyes y normas de bases ontológicas, lo que nos lleva a la crítica de la metafísica, de la adopción de razones que exceden lo teórico para sumergirse plenamente en la motivación política: “La metafísica debe ser superada o al menos no debe aceptársela, no porque no incluya al sujeto de la teoría y sea por tanto incompleta, sino porque con su objetivismo, legitima un orden histórico y social en el que la libertad y la originalidad de la existencia son canceladas” (2010, 48-49).

El pensamiento rememorante, evidente recurso a Heidegger, se transcribe políticamente tal que pensamiento democrático, no tan solo por razones filosóficas, sino porque el efecto teórico es mucho más deseable desde la simple utilidad. En la época contemporánea, la filosofía adopta un quehacer político e interpretativo, a la manera del espíritu histórico y temporal, que conoce de forma finita y provisional.

Hay una similitud entre los problemas actuales de la izquierda política y los problemas de la hermenéutica; ya hemos visto que la hermenéutica supone el adiós al fundamento metafísico, al esencialismo, y al mismo tiempo, la asimilación del mundo como presencia de una multiplicidad de interpretaciones que, en ocasiones, entran en conflicto. La significación de la hermenéutica, actualmente, se produce por cuanto es una disciplina filosófica que de manera destacada pone de manifiesto la pluralidad de visiones sobre el mundo como interpretaciones perecederas, históricas y dependientes de una cultura que no abarca paradigmas absolutos e inmodificables, posibilitando el acuerdo democrático (Vattimo, 2004, 118-119). El obstáculo que se le presenta a la hermenéutica es hacer frente al riesgo del fundamentalismo esencialista o metafísico, y por lo que se refiere a la democracia, al fundamentalismo dogmático-político, y en poseer la destreza de no absolutizar, como instancia intocable, las leyes del mercado. El filósofo italiano acredita la unión de la filosofía y la política de izquierdas, ubicándola por encima de la vinculación con la derecha (2004, 115).

Esta es la razón que relaciona la filosofía con la política, y, más específicamente, la hermenéutica tal que ideología de la izquierda. Quizás Vattimo caiga en un reduccionismo al negar a la derecha el factor crítico, englobando tendencias y bregando con un concepto de liberalismo acrítico y conformista. La absorción cultural del anti-fundamentalismo ha de hacerse como índole de una interpretación más, y no como una verdad objetiva, a modo de la meta histórica de la humanidad finalmente emancipada: “Que el anti-fundamentalismo sea una interpretación, y no la constatación de una estructura “objetivamente” múltiple de la “realidad”, significa que, como todas las interpretaciones, deberá intentar articularse, desplegarse, argumentarse” (2004, 117). Vattimo critica a la izquierda tradicional por apoyarse en una concepción anticuada de la filosofía de la historia y en el ius-naturalismo. No hay finalidad en la historia. No hay sujetos colectivos (aunque sí, por cierto, derechos colectivos). Ni siquiera hay un modelo monolítico de sujeto (que sería demasiado fuerte), lo que posibilita concebir, sin embargo, alguna especie de sujeto plural. No hay teoría fundamental y absoluta de la realidad (porque el ser en cuanto realidad última –según la idea de Heidegger- solo se da desvelándose y sustrayéndose), sino solo una teoría global que se aproxima al consenso sin confundirse con él (Vattimo, 1996d, 17). Asimismo, apunta una crítica a la izquierda comunitarista:

“

Tal vez esta cuestión de las identidades locales toque uno de los verdaderos puntos débiles de la izquierda (...), la izquierda sigue estando hoy constantemente tentada por ideales comunitaristas que, si bien se mira, como el valor-igualdad, radican en la persistencia de posiciones metafísicas (2004,123).

El pensador turinés se inclina por una izquierda nihilista que rehúsa su fundamentación histórico-metafísica, apoyando la disolución de la violencia conceptual y rechazando la tesis metafísico-tradicional de la igualdad (2004, 121). Vattimo critica la idea de igualdad (que parece estar en la base de la izquierda) como un hecho natural. Según el filósofo italiano, sustentar tal idea evidencia justificar la tesis de una esencia humana que culmina inevitablemente en la violencia. Lo más correcto

sería, por tanto, enmendar con leyes oportunas la desigualdad natural (1996d, 60-61). A Vattimo no le gusta para nada la reivindicación de la izquierda de determinados derechos naturales en relación con la crisis del esencialismo (2004, 125).

Frente a la izquierda como tradición, asentada en el derecho natural, Vattimo reclama una izquierda como proyectualidad, por cuanto el ser humano tiene el deber de proyectarse eludiendo cualquier prescripción normativa, aportando así un ámbito fructífero para la pluralidad axiológica. Ambas formas de izquierda son opuestas al basarse en justificaciones discrepantes: la izquierda tradicional sigue un ámbito de justificación naturalista, mientras que la izquierda proyectual se posiciona en un plano existencial/debolista.

Evidentemente, tratar el problema del concepto de los derechos y el fundamento de estos, sin tener en cuenta los graves problemas que afectan a los seres humanos en la actualidad, como la limpieza étnica, los refugiados, los desplazados, la discriminación de la mujer, la pobreza, o la marginación, no solo es una incoherencia, sino que puede conducirnos a una reflexión inútil y estéril. Con Rorty, y en la vía de Vattimo, nos hallamos ante un pensador complejo, polémico y controvertido. En principio, podemos soslayar que existen incontables diferencias, matices y conflictos entre los distintos pensadores pragmáticos; no obstante, ambos coinciden, en primer lugar, en su crítica profunda a los llamados absolutos y trascendentes; en segundo lugar, en insistir en la pluralidad de experiencias, creencias y valores; en tercer lugar, en la precariedad de la existencia humana (que Rorty denomina “contingencia”); y, por último, en su rechazo radical a todo tipo de fundamento (religioso o no-religioso).

Rorty parte de la concepción contingente del ser humano, siguiendo los pasos del descentramiento del sujeto aportado por Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Freud y Sartre. El ser humano es algo relativo a la circunstancia histórica, algo que depende de un acuerdo transitorio acerca de qué actitudes son normales y qué prácticas son justas o injustas.

La noción de la dignidad humana (1998, 132), según Rorty, hay que entenderla en el sentido de la comunidad y no individual. Así pues: un niño superviviente de una nación masacrada, cuya cultura ha sido extinguida y expoliada, no participa de la dignidad humana. La existencia de derechos humanos (debate metaético e ius-filosófico), como la existencia de Dios, posee poca relevancia para nuestro trato con el niño y la reparación del daño causado. Por tanto, el fundacionalismo de los derechos humanos sobre principios filosóficos, tal como dignidad, libertad, autonomía, se torna irrelevante, absurdo y anacrónico, para Rorty. Nuestra cultura occidental, cultura de los derechos humanos, cultura con la cual nos identificamos en democracia, es, según Rorty, moralmente superior a otras culturas; pero esta superioridad no implica la existencia de una naturaleza humana universal (1998, 121).

4. Política hermenéutica

En 2014 Vattimo publicó dos conferencias, dictadas en Buenos Aires en 2013, en un escrito titulado *Esperando a los bárbaros*. En él marca una cierta ruta para un pensamiento político que coloca la hermenéutica frente (y en contra) al racionalismo, el liberalismo y los lenguajes políticos hegemónicos. Anteriormente, en sus textos *Ecce comu. Como se llega a ser lo que se era* (2009) y *Del diálogo al conflicto* (2010), fue marcando auténticos mitos de transformación en la naturaleza y el sentido del discurso de la hermenéutica. En el primero, se dio un giro político, al procurar involucrar la filosofía del turinés con procesos históricos y sociales antisistema; para esto estableció una distancia con el lenguaje hegemónico de la globalidad y la hegemonía del pensamiento liberal, quedando afectados centros socialmente neurálgicos, como la confianza en la superioridad moral y racional de la democracia y los derechos humanos; en el segundo, se encuentra una mayor radicalidad, si cabe, pues ensombreció con la sospecha a la noción de *diálogo*, cara al liberalismo y uno de los presupuestos más básicos de la tradición hermenéutica misma.

204

Todo lo anterior implica una evolución respecto a lo que se entiende, en general, por hermenéutica; en qué campos se involucra, cuál es su rol y su responsabilidad en la interpretación filosófica de las realidades histórico-sociales. Por supuesto, uno de los inconvenientes más problemáticos de todo esto es la necesidad de hacerle frente a la cuestión de los criterios con que la misma hermenéutica debe ser pensada.

El enfrentamiento en contra del racionalismo y el liberalismo se deja a un lado, e incluso se denuncia la racionalidad, la epistemología e incluso la lógica. Si esto es así, ¿cómo se da el sentido, la coherencia y la responsabilidad a la hermenéutica? *Esperando a los bárbaros* asume el reto: se plantea una filosofía desde un medio alternativo; un pensamiento histórico que, en lugar de posicionarse en un saber y una verdad de lo social, lo haría desde el no-saber y el misterio, desde la experiencia histórico-social apocalíptica y la perspectiva profética para el hermeneuta. El texto de 2014 no solo sugiere, sino que se sostiene, él mismo, en un discurso de rehabilitación del misterio para la hermenéutica filosófica (Samuel, 2015, 13).

Si con *Esperando a los bárbaros*, parece concluir un camino que la hermenéutica ha seguido en el trayecto del pensamiento político de Vattimo, también este ha llegado a su límite; los útiles empleados por el pensador turinés no bastan para sostener el escenario apocalíptico y misterioso que él ha ido esbozando; sus propias herramientas carecen de solvencia para ofrecerle a sus consumidores la dignidad de un genuino discurso filosófico (Samuel, 2015, 13).

En la línea de su rechazo, la hermenéutica se desplaza de lo conocido a lo desconocido, del saber al *no-saber*. El discurso que resulta de este traslado debería implicar la rehabilitación del misterio, la profecía y la capacidad de pensar de la historia social. En *Esperando a los bárbaros*, esta operación adopta la

expectativa de *los invisibles*; hablar, desde un mundo poblado por los que carecen de voz y esperanza en el mundo visible, los negados por la epistemología y la lógica liberal. Pero, ¿cómo es que se legitima el no-saber que pretende para sí el hermeneuta? Vattimo invoca, para ello, la experiencia histórica apocalíptica, como contrapartida a la racionalidad y la transparencia de la epistemología, la lógica y el liberalismo (Samuel, 2015, 13).

A pesar de que la hermenéutica es, en su origen, una filosofía inclinada hacia la estética y la cultura tal que ontología, es indudable que tiene un rol en los lenguajes políticos contemporáneos. Es posible que el aporte más significativo de la hermenéutica, en los lenguajes sociales y filosóficos liberales del presente, haya sido la incorporación de la noción de *diálogo*, la cual se ha convertido en el meollo de la cultura política democrática; es pertinente apuntar que el diálogo, comprendido como apertura a la diferencia y el reconocimiento de la alteridad, se ha convertido en expresión sinónima de “racionalidad”.

La evolución de la hermenéutica, en Vattimo, es palmariamente contraria a la política de diálogo liberal, llegando, incluso, a la denuncia del concepto mismo de diálogo, tal que dispositivo de dominio público (2012c, 33). El hincapié tradicional en el “diálogo”, propio de la hermenéutica desde sus inicios, con *Verdad y método* de Gadamer (1993, 526), ha sufrido un desplazamiento hacia el pensamiento del conflicto. El proceso de este énfasis en el conflicto, desde entonces, parece empujar hacia una filosofía más radical, en contra de los presupuestos conceptuales del liberalismo y, en última instancia, de la Ilustración y la Modernidad. El paso del diálogo al conflicto supone, en este contexto, un desplazamiento desde la hermenéutica del diálogo postmoderno y la debilidad nihilista, que se pensaban realizadas en las tecnologías de la comunicación, hasta un énfasis en el conflicto social; Vattimo traslada el espacio de la dimensión crítica del hermeneuta, desde la incorporación a un universo socialmente débil a la lectura filosófica de los cambios sociales y las transformaciones históricas presentes. Bajo el ascendente de M. Foucault, pero al mismo tiempo por un impulso de la tradición hermenéutica, la hermenéutica nihilista se ha vuelto un discurso socialmente comprometido, en oposición al liberalismo global y al racionalismo científico burgués.

205

Los principios históricos y conceptuales de la hermenéutica, en general, se encuentran comprometidos, en contraste con el proyecto ilustrado y el liberalismo metafísico; contraponen a la Ilustración un saber que reivindica su sentido en una asociación táctil y sensata con la tradición social y sus monumentos institucionales; esta línea de tipo conservadora es la que permitió a la hermenéutica enriquecerse y, luego, integrar, en su esquema, los objetivos sociales de los lenguajes liberales (Samuel, 2015, 15); Vattimo ha concluido por articular un lenguaje filosófico-social, el cual ha radicalizado las tendencias políticas originales de la hermenéutica, aunque a la izquierda. El objetivo personal de nuestro autor es aportar un soporte con este lenguaje a los usos sociales de un cierto tipo de izquierda anticapitalista postmoderna, que se interpreta como una forma social de resistencia ante consecuencias indeseables, ya sea la imposición metafísica del racionalismo moderno o el cientificismo. Es en este ambiente anti-metafísico, es decir, anti-moderno y anti-ilustrado, en donde aparece un lenguaje social que le permite sacar a la luz a los *invisibles* (débiles) del universo metafísico, que les excluye.

Así es como la “hermenéutica de la izquierda” de Vattimo surge a la manera de un pensar de los *invisibles* (débiles), a los que defiende desde un punto de vista comunista, estrictamente materialista (2012c, 146); de esta guisa, asignaría voz a los que carecieron socialmente de una y adoptaría, por tanto, sus intereses (materiales y morales), como los suyos propios. Ahora bien, este programa político puede resultar menos transparente de lo que parece, ya que, siendo anti-ilustrado y contrario al diálogo, dentro del marco de referencias del pensamiento liberal, no resulta ser “racional” en el sentido corriente (Samuel, 2015, 16). En la óptica de Vattimo, la racionalidad, cercana a la epistemología y la lógica, demanda su parte de la verdad y objetividad, que solo son posibles de la mano del *conocimiento*. Teniendo presente un punto de coherencia, el pensamiento de Vattimo se puede concebir a la manera de un pensar no epistémico; un saber que, no aspirando al rango de *conocimiento*, fuese, más bien, un ejercicio de interpretación política; una valoración que podría calificarse de hermenéutica por significar “comprensión no-epistémica”, es decir: no reducible a un proceso de encuestas, estadísticas o teorías económicas, por ejemplo, recurriendo para ello a métodos más bien retóricos e intuitivos (Samuel, 2015, 16).

Vattimo, hasta el 2014, rechaza toda interpretación “mística de la hermenéutica”. Hasta ahora, Vattimo ha presentado ese “destino de un evento” como “sociologismo”, una integración de la filosofía en el ámbito de lo público. No parece advertir, el filósofo turinés, lo mucho que esto termina por vincular su versión de la hermenéutica con la Ilustración; Vattimo entiende este sociologismo como la bajada de la ciencia a la calle, a modo de debilitación desde la altura metafísica hasta la incorporación en la versatilidad epistemológica del ámbito público; en este sentido, es un pensar que implica la inserción –y quizás la disolución– de la filosofía en el mundo histórico-social (Giorgio, 2009, 24-25). Hay un, pero, un problema conceptual, en esta interpretación ilustrada que Vattimo da a su propio programa. El medio público, tal como se conoce, es la esfera de lo más sabido, lo común, y además de lo normal, de lo que es correcto expresar políticamente, el ámbito de la prensa y la comunicación tecnológica, del que pretende, el filósofo turinés, distanciarse desde el 2008. Por lo tanto, resulta un saber básicamente conservador; sí, es “comunista”, lo es desde el ámbito de lo que es posible decir en los lenguajes sociales mismos, cuyos criterios universalistas y epistemológicos pretende rebasar (Samuel, 2015, 17).

¿No es lo público, más allá del cual se encuentra el ámbito de los invisibles? Es problemático, aun teniendo en cuenta a Vattimo, que la hermenéutica pueda dar cuenta de los anormales, los incorrectos o los indebidos de la historia. ¿De qué manera puede situarse la hermenéutica desde el ámbito de los invisibles (débiles) si el proyecto de Vattimo es sumergirse en el mundo público que los delimita?

La hermenéutica tal que pensar desde el horizonte de los invisibles se define a la manera de un “no-saber”; la comprensión social de un ámbito extraño a la razón, que Vattimo ha sugerido, introduciendo un nuevo tono, para comprender el compromiso del lenguaje filosófico, y que él pretende integrado en el mundo de la publicidad. El lector acostumbrado a la retórica de la hermenéutica nihilista se sorprende de las expresiones místicas para ese “no-saber”, que sugieren la presencia de los mismos factores trascendentales y misteriosos que se habían rechazado antes de *Esperando a los bárbaros*. Se lee, sin ser

exhaustivos: “Apocalipsis” (Vattimo, 2014, 62, 70, 72), “actitud apocalíptica” (2014, 56, 65), “términos apocalípticos” (2014, 65), “condición apocalíptica” (2014, 72). Pero ¿qué designa aquí “apocalipsis” o “apocalíptica”? Estos términos se refieren a una experiencia de la temporalidad política y social. Vattimo desarrolla el tema a través de la historia de los compromisos políticos de Heidegger, interpretaciones que lo condujeron a su propia filosofía anti-moderna y anti-ilustrada. Desde esta impronta, Vattimo justificaría la apertura del ámbito de los invisibles, destacando el extrañamiento de la experiencia histórica ante los lenguajes sociales liberales que, sin duda, no se han creado para pensar desde el apocalipsis.

Al mismo tiempo, es una teoría apropiada para responder, ética e interpretativamente, al modo de darse del evento del ser en el marco del mundo postmoderno; la hermenéutica nihilista de Vattimo se comprende a sí misma en términos de una filosofía de la praxis. Esta vocación práctica, constitutiva de la hermenéutica, se concreta en los últimos años, en forma de una propuesta política determinada, procedente de postulados ontológicos debolistas establecidos previamente por el filósofo italiano. Propuesta a la cual este refiere de ordinario, mediante el recurso a fórmulas tales como comunismo *ideal, hermenéutico o débil*. Desde la perspectiva vattimiana, la hermenéutica constituiría, en mayor medida que el marxismo tradicional que ha reivindicado para sí tal investidura, la auténtica filosofía de la praxis; porque el marxismo conserva reconocibles residuos de una mentalidad objetivante, propios de la metafísica. De este modo, el discurso hermenéutico se vincularía con sus raíces originarias, jurídicas y religioso-políticas, tras la transformación resultante de su recorrido tal que práctica interpretativa de la disolución del ser metafísico que –al modo nietzscheano– ha devenido en fábula:

“

Al reconocerse al fin –precisamente en su versión nihilista, como una radical filosofía de la praxis, la hermenéutica retoma por completo estos dos orígenes suyos, el religioso y el político–. Hoy, en efecto, la hermenéutica en cuanto teoría del ser como acontecimiento que se realiza en la siempre imprevisible novedad de las interpretaciones, se encuentra frente a las pretensiones dogmáticas de las iglesias, especialmente la Iglesia Católica, así como frente a las actividades políticas dominantes (2013, 186).

Al margen de esta petición de significado original, oportunamente tamizado a través de la interpretación de la historia del ser, la hermenéutica nihilista de Vattimo busca su otro punto de apoyo en un problemático modo de comparar “el silencio de los antepasados oprimidos”, glosado por Walter Benjamin y el silencio ontológico que Heidegger ubica más allá de la permanente atención prestada a los entes determinados: “¿Podemos comparar el silencio de los vencidos de que habla Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia* con el silencio (del ser) que Heidegger nos recomienda escuchar más allá y sobre el trasfondo de las cosas que nos interpelan por todas partes?” (2013, 229). La respuesta afirmativa de Vattimo a esta cuestión, aporta una de las más llamativas claves sobre las que se fundamenta el proyecto del comunismo hermenéutico: la conexión establecida entre la voluntad de prestar la palabra a los débiles y excluidos del mundo globalizado postmoderno y la interpretación nihilista-debolista del ser heideggeriano como evento, que se agota en la fecunda cantidad de sus envíos históricos-destinales.

La invocación de esta imagen de los débiles, tal que motor del ethos revolucionario, vendría, pues, a concurrir con la exhortación heideggeriana del *Andenken*, evocación permanente de un ser ya incluido en el vórtice representado por la multiplicidad históricamente determinada en sus donaciones destinales. No estaríamos, por tanto, en la querencia de redefinir interpretativamente el pasado histórico con la pretensión de lograr una comprensión más correcta u objetivamente verdadera acerca de lo acontecido, que pudiese actuar como referencia-guía de la praxis política, sino en la de favorecer un ejercicio de retroceso temporal con el cual el acontecimiento de la reducción de los débiles a la condición de silentes es revestido de presencia actual:

“

Benjamin habla de ella como de un “salto de tigre” que rompe el *continuum* de la historia aprehendida, un momento del pasado como lleno de una especie de presente escatológico, ¿cómo no recordar, también aquí, la temporalidad vivida auténticamente que desde siempre fue lo más importantes para Heidegger? (2013, 237-238).

La vocación práctico-política de la hermenéutica, y, por tanto, de la ontología del declinar derivada de ella, reside precisamente en esa recepción del envío del ser, no en términos de presencia o *Grund* metafísico estable e ineludible, sino como acontecimiento, apertura interpretativa y proyectualidad. Un carácter proyectual y pleno de “voluntad de cambio” capaz de justificar la acogida del nihilismo contemporáneo como “vocación de nuestra época y como específica *chance* suya de emancipación” (2013, 26). Esto significa que la determinación práctica de la ontología nihilista vattimiana favorece la recaída de la hermenéutica débil a posiciones insertas en la esfera del descriptivismo metafísico que aquella trata de evitar y superar. La dimensión pública-política de la ontología de la procedencia, declarada heredera del principio de anarquía postulado por Schürmann, contribuye a restaurar de modo oculto ciertos *arkhai* (principios) que, si bien difieren sustancialmente de los asentados por el pensar metafísico, comparten formalmente con este su naturaleza de supuestas descripciones adecuadas acerca de cómo son (o deben ser) las cosas objetivamente dadas “ahí afuera”. Precisamente, es la postura realista que Vattimo sitúa en el polo diametralmente opuesto al trabajo interpretativo propio de toda hermenéutica.

Hemos de tener en cuenta que la hermenéutica, en general, y con claridad meridiana desde Gadamer, posee, en este modelo de discurso, un punto capital consolidado: la *comprensión* no está excluida de la *aplicación* (1993, 378), esto quiere decir que la actividad intelectual conlleva transferir los conceptos del filósofo a la interpretación y el compromiso, circunstancias humanas concretas. Lo cual viene a expresar que podemos inferir que la comprensión no es la comprensión para la hermenéutica, sino una especie de no-saber que, precisamente por esa causa, involucra al pensador con un determinado mundo histórico al cual se le aplica el pensar. Aquí, el mundo del pensar se encuentra en las consecuencias sociales, de las que el hermeneuta no se puede distanciar, y que son las que constituyen el criterio de verdad. Este programa, que Gadamer se abstuvo de llevar a la práctica, se ha hecho evidente, de manera ocasional, por analogía de los “textos comunistas” de Vattimo con la política de Heidegger (Ferry y Renault, 1993, 111-125). ¿Por qué no tendría que errar Vattimo – a su manera- donde antes lo hizo Heidegger?

5. El comunismo ideal de Vattimo

De manera habitual, Vattimo se desplaza por el campo de la justificación práctica-política y la ética del debolismo. Con el mismo proceder que el platonismo cuando se justifica el acceso al gobierno democrático, el debolismo, tal que crítica de la metafísica, aparece como justificación de las sociedades actuales de corte democrático: “En política, el final de la metafísica tiene su auténtico paralelismo, por el contrario, en la afirmación de la democracia. La filosofía descubre por su cuenta (...) (2010,105).

Vattimo supone que partimos de una Europa antagónica al naturalismo y al esencialismo, pero que es, sorprendentemente, esencial y naturalmente cristiana, comunista y socialista (2010, 139). Resulta sugestivo que en estas palabras haya implícita una contradicción, ya que, si Europa se presenta con una política anti-naturalista, ¿cómo se consigue predicar una naturaleza, o una tendencia unívoca hacia el marxismo, cristianismo y socialismo? El pensador italiano no habla de una naturaleza europea en términos esencialistas, pero sí nos habla de una vía cerrada y unívoca a seguir. Vattimo se basa en el cristianismo y el socialismo ya que son maneras de pensamiento que no toman, en su opinión, un modelo natural como referencia, sino que van más allá de la naturaleza, apostando por una superación de la misma: en el cristianismo, tenemos el amor al prójimo tal que contrapunto al “egoísmo natural”; en el marxismo y el socialismo existe la solidaridad política contraria a la barahúnda capitalista asentada en el darwinismo social. Esta propuesta será una constante en el planteamiento político de Vattimo, intensificándose cuando apuesta de forma clara por los gobiernos sudamericanos (2012c).

Desde el requerimiento al anti-naturalismo, Europa puede presentarse, en cuanto modelo político ideado por Vattimo, como emblema original de la posición debolista. El invocar al cristianismo, que se convertirá en una clara apuesta por la secularización, se justifica recurriendo a Croce, como mejor manera de salir del relativismo en la etapa postmetafísica (2004, 51).

La inclinación por la izquierda responde, soslayando las aspiraciones de Vattimo, a una necesidad de hallar una forma política más conforme con la filosofía en tanto crítica de lo existente (2004, 118). Incluso aceptando la controvertida tesis de Vattimo, de que la izquierda es más crítica que la derecha, y la aseveración de una Europa comunista y cristiana, por más debilitados que estén estos términos, se acabará dando una imagen más próxima al objetivismo que a las distendidas pretensiones iniciales de la debilidad hermenéutica. Es inviable, so pena de caer en contradicción, pasar luego a proponer una Europa comunista y cristiana como la mejor forma y “más verdadera” propuesta entre otras. Sützl describe esta contradicción en la que Vattimo cae: la imposibilidad de fundar un nuevo proyecto (entendido como meta unívoca y preferible, y no como una mera interrelación más) y la fundación efectiva de uno, con carácter comunista, anti-violento y cristiano (2007, 182).

La aserción de un modelo de Europa entra, asimismo, en tensión con las determinaciones de una mezcla de identidades tal que contenido de un mundo plural:

“

Asumir la herencia de Occidente en el espíritu de la expresión de Benedetto Croce implicará, por ejemplo, una explícita aceptación del mundo actual como mezcla, mestizaje, lugar de identidades débiles y dogmáticas (religiosas, filosóficas, culturales) difuminadas y “liberales” (Vattimo, 2004, 51).

Asimismo, entraría en duda con la conformación social “babélica” que Vattimo instaura como resultado del contexto hermenéutico que comporta el conflicto de interpretaciones (2004, 115).

Si la desintegración de la cohesión social es producto de la multiplicidad interpretativa hermenéutica, ¿por qué reducir todas las interpretaciones a una? ¿Por qué exhibir con tan poco reparo el proyecto de una Europa necesariamente vinculada con el socialismo, el comunismo y el cristianismo? A pesar de que el cristianismo sea equivalente a la secularización, ¿estaremos obligados a disolver las entidades religiosas fuertes (ejemplo, el Islam) en pro de la debilidad? ¿Quizás tal proceder no sería análogo al obrar metafísico? La utilización política de la debilidad no está exenta de polémica, y su ortodoxia demanda un grado de coherencia más exacto si no quiere acabar convirtiéndose de nuevo en autoritarismo metafísico.

210

Para Vattimo, la situación actual de la democracia es –usando la jerga kuhniana- “normal”. El problema estriba en la voluntad de los teóricos respecto a la democracia: la dejan trabajar sin más. No hay crítica. No hay busca de mejora. No se permiten las alternativas. Los políticos mismos, en lugar de ser la voz de los débiles (invisibles), se dedican a perseguir a los cismáticos. Hay una falta de vanguardia en la política, una falta de disidencia. La respuesta a la vocación vanguardista de la política es, para Vattimo, la vuelta a ser comunista. Para ello, nuestro autor, situado en su propia circunstancia política, la italiana, se mostró en contra de la “misión de paz” creada en apoyo a la invasión de Afganistán. No tan solo por las nefastas consecuencias que se podrían dar –y que ahora las hemos visto-, sino, también, porque el recorte estatal, en pos de aumentar el presupuesto para la guerra, deterioró en gran manera el amparo a sectores tales como la salud y la educación. El apoyo de la izquierda al “sistema”, que es inevitable en la política italiana y, quizás, en la europea, se debe a que las democracias europeas están “cerradas dentro del horizonte de la economía capitalista liderado por los Estados Unidos” (2009a, 66). Es en este sentido, cuando el filósofo turinés habla de la “urbanización” de Europa, que Estados Unidos ha embargado a Europa, en cuanto que esta sigue estando subordinada a la economía norteamericana: “Una vez más, si esto (...) no es un régimen, nos falta muy poco. La democracia, tal como se nos predica (y se impone en Irak), está prácticamente en coma (2009a, 67).

Es decir, que en la “madre de todas las democracias”, como Vittorio Zuccone (2009a, 39), llamó con ironía, alguna vez, a los Estados Unidos, hay una animadversión hacia todos aquellos que no son como ellos, una incomodidad poco “solidaria” respecto a los “otros”, a los “no-nosotros”. Para Vattimo, ha tenido lugar un evento, con todo el sentido heideggeriano que connota esa palabra: Irak. Este se alza como evento. “El evento Irak”, lo llama Víctor Samuel Rivera en su *Ex oriente salus. Pensar*

desde el margen (2009). Luego del “evento Irak”, no es posible tornar a pensar la democracia liberal y el capitalismo de la misma manera. Los abanderados de la libertad se muestran como verdaderos metafísicos: imponer el ser verdadero al resto, a los otros. Esa imposición no es meramente discursiva, es, evidentemente, violenta; violenta mediante las armas, por las armas tecnológicas.

Vattimo intuye que, frente a semejante horizonte, lo más apropiado es volver a incidir en las reflexiones de Marx. Ahora bien, el comunismo que propone el pensador italiano es una fórmula de “comunismo debilitado”, el cual no resulta ser un desenlace necesario y obligatorio de un análisis determinista y objetivo de la historia del progreso humano, sino que es apostar por una resolución no natural, sino cultural, más beneficiosa, en opinión de nuestro autor, para la salvaguarda de la libertad, la igualdad y el progreso humanos: “El autoritarismo comunista “real” obedece a la persistente fe de Marx, y de muchos marxistas, en la existencia de una verdad objetiva de la historia, del estado, en definitiva de la “propia esencia humana” (2011, 44).

Por descontado, Vattimo expresa su disconformidad con el “comunismo real”, y, al mismo tiempo, le da la bienvenida al “comunismo ideal” con las siguientes palabras:

“

Nos dicen: en Cuba o en los países que han tenido la desgracia de experimentar el “socialismo real” no hay libertad, porque de haberla el pueblo se habría rebelado contra las condiciones de pobreza extrema al que lo reducen los regímenes de propiedad colectiva. Puede ser, por eso yo, aunque solo sea para descubrir mi experiencia de acercamiento al PdCI, me atengo a este lema: el comunismo real ha muerto, viva el comunismo ideal (2011, 43).

211

La puesta en juego de este comunismo debe adaptarse al horizonte histórico de la debilidad en la que se está encajado, en el cual ni el pensamiento débil encierra la respuesta verdadera, sino la “respuesta más razonable a las condiciones determinadas en las que nos encontramos” (2011, 48), y no puede llevar a un relato nostálgico de praxis política que se sustente en fundamentos fuertes y objetivos. En su obra *Comunismo hermenéutico*, Vattimo y Zabala erigen la hermenéutica como el factor decisivo para refutar, desde la interpretación constante y la falta de definición, las querencias conservadoras de las descripciones realistas que únicamente se comprenden tal que coartada del poder vigente.

Estos dos autores impugnan, políticamente y filosóficamente, el realismo, ya que, en su seno, la verdad queda siempre decidida por los “fuertes”; de paso, censuran determinadas filosofías, como el platonismo o el hegelianismo, por ser, de manera consciente o inconsciente, coartada y sostén de la clase política dirigente (2012c, 26).

Marx preveía que la revolución del proletariado acontecería en el momento que el poder capitalista fuera intolerable. Ahora bien, ese proletariado ha desaparecido, se ha disgregado. Por su parte, Vattimo no cree en la dictadura del proletariado, ni en el historicismo teleológico positivista marxista (2009a, 79).

Este nuevo proletariado se ha desvelado en Internet, cuna de la Babel informática actual. Es desde el plano virtual donde, sin distinción de clases, ni conciencia de estas, el “proletariado” mundial se ha manifestado en contra de la invasión de Irak. En esto, Vattimo ve una señal o, para decirlo de otra manera, presente el relampagueo del evento que nace, del *Ge-stell*. Este nuevo proletariado es “minimalista”, sin conciencia de clase y sin lucha; una mera masa anárquica da origen a este nuevo comunismo anárquico y *sui generis*. Es en este instante cuando Vattimo, sentado en el centro del globo, se pregunta: ¿qué hacemos con los condenados de la Tierra?

Así las cosas, nos preguntamos, ¿por qué no podemos creer más en la democracia “normal”? Tenemos la percepción de que en los gobiernos y regímenes occidentales está apareciendo una nueva forma de autoritarismo, de “fascismo”, que esgrime como carta de presentación el tema de la seguridad, lo que ha llevado a los demócratas a movilizarse en contra de las guerras de prevención, y reclamar el tipo de política (correcta) que se debe hacer en el mundo. Pero es que, además:

“

A ello se suma la constatación de que, hasta ahora, después de unas décadas de globalización y de liberalismo, las promesas de mayor bienestar no se han cumplido, ni siquiera en la capital del imperio, los Estados Unidos (2009a, 82).

212

Por lo tanto, “ya no podemos pensar (...) que el capitalismo democrático de estilo occidental sea una vía lo bastante segura para alcanzar bienestar y seguridad” (2009a, 82-83). Para Vattimo, el futuro que nos espera es oscuro, lleno de tinieblas y desasosiego, quizás al borde de una “guerra infinita” ya comenzada, por usar la desdichada frase pronunciada por el presidente Bush. La filosofía para pasado mañana, elaborada por Vattimo, es trágica y pesimista.

Delante de este panorama, nuestro filósofo apuesta por un anarco-comunismo. Sí: comunismo y anarquismo. Esto se debe a que, “a todas luces”, en el régimen actual no se atisba una salida a los numerosos riesgos a los que la humanidad se está aproximando. Por lo que, según Vattimo, “es necesario poner en marcha procesos que destruyan ese orden” (2009a, 84). ¡Anarquismo señores, anarquismo! Pero débil. “Evolución y no revolución” (2009a, 85), pero desde la izquierda. Un anarquismo nihilista: no hay verdades eternas que trasciendan la historia, no hay leyes naturales, ni algo así como derechos humanos universales que trasciendan voluntades, sino que *auctoritas, nou veritas, facit legem* (2009a, 85). ¿Un Vattimo decisionista? La sombra de Schmitt planea discretamente, al igual que la de Heidegger y Nietzsche. El pensador italiano ha virado hacia un comunismo que nada tiene que ver ni con el liberalismo norteamericano ni con el comunismo real de la Unión Soviética. Pero, es que, además, nos dice, “cuando discuto con los “liberales” de izquierda (nos dice abiertamente), siempre descubro sin grandes dificultades este espíritu racionalista” (2009a, 86). Este racionalismo se agudiza cuando se trata de los derechos humanos, en especial de los que no están escritos. Y de nuevo, Vattimo regresa al “Evento Irak”:

“

También es racionalista la pretensión de imponer en todo el mundo la “democracia” por la fuerza de las armas, como sucede en Irak. Mejor dicho, ha sido esta guerra la que nos ha llevado a muchos de nosotros a considerar con cautela la cuestión de los derechos humanos (2009a, 88).

Y para sustentar, más aún, la tesis de Rivera respecto del “Evento Irak”, el mismo Vattimo, más adelante y haciendo alusión a San Pablo, indica: “Para muchos de nosotros, el momento de reconversión al comunismo ha sido la guerra iraquí” (2009a, 89). Irak ha sido nuestra caída del caballo, camino de Damasco.

Al rehuir, Vattimo, el “comunismo real”, está evitando al Marx positivista y científicista, al marxismo qua ciencia. De esta guisa, el turinés sigue fiel a lo que llama el “comunismo ideal”, al cual quiere recuperar para postular un comunismo postmoderno: “Desde un mundo en el que el desarrollo nos está estrangulando, empezamos a percibir la necesidad de un comunismo exento del mito del desarrollo y que no aspira a instaurar una economía socialista garantizada “científicamente”” (2009a, 91). Por ello, dice con toda sinceridad, “vuelvo a ser comunista porque soy un filósofo debilista”. De esta forma, el pensamiento débil da un giro (¿) hacia la política. Su “pensamiento débil”, la muestra más original de la hermenéutica nihilista, porta a distanciarse del mundo correcto –de la “retórica política del desarrollo y la democracia”–, para optar por una “posición marginal”. ¿Por qué marginal? Porque el pensamiento débil se ha transformado en el pensamiento de los débiles, de los perdedores del juego de la historia –tal como ensañaba Benjamin– (Benjamin, 2008). Así, el actuar cristiano es la forma privilegiada de este pensar de los débiles, de aquellos que esperan y que “merecen sobrevivir como pasado todavía abierto y cumplido” (Vattimo, 2009a, 95). Vattimo se define “cato-comunista”.

En otro orden de cosas, si aspiramos a un “comunismo ideal”, ¿qué hacemos con la revolución? Como es de imaginar, la revolución no es para Vattimo una vía hacia el “paraíso comunista”. Fundar la democracia no puede hacerse ya más sobre el recurso a un acto de fuerza violento. El nuevo revolucionario tiene como paradigma a Chávez y a Lula: revolución sin armas, sin violencia, sin compra de votos. Lo que ambiciona esta “revolución débil” es derrocar la democracia corrupta y corruptora, propia de los Estados Unidos y Europa. El país del Norte ha engañado, haciendo creer que su sistema es “el único en el que se puede vivir” (2009a, 100). Este engaño ha ido creando una “crisis cada vez más profunda”, respecto a la fe en la democracia. Así, basándose en Roberto Mangaberi Unger, Vattimo propone una *high energy democracy* (2009a, 110). El ejemplo, en el que Europa podría mirarse para lograr esa “democracia de alta energía”, sería la Venezuela de Chávez y la Cuba de los Castro: “Tienen todas las características de un régimen soviético, todavía no estalinista, pero auténtico” (2009a, 112). Este es uno de los puntos más controvertidos; el “ejemplo latinoamericano” descansa en unos gobiernos alternativos, no-universalistas, no-capitalistas efectivos; y encarnan una empresa común para el bien del país, para la felicidad de la mayoría, no basada en la economía, sino en un mayor bienestar, en el reconocimiento del otro antes que el reconocimiento de su bolsillo (2009a, 107).

213

Este comunismo ideal no puede basarse en una “verdad objetiva” dada ahí fuera, dada de una vez por todas, externa y universal, pues sería volver a la base autoritaria de la democracia “normal”. Se dice: el comunismo libertario logra su cometido solo si rechaza la metafísica, por lo que el comunismo libertario solo puede presentarse sobre la base de una “concepción hermenéutica de la sociedad” (2009a, 120). Si dejamos a un lado el lema nietzscheano de que “no hay hechos, solo interpretaciones; y también esto es una interpretación”, entonces la Babel telemática se torna homogeneizante y no emancipadora. Por lo que, ¿dónde se revela la violencia metafísica del *Ge-stell*? En el actuar de la democracia “normal”, en las “leyes del mercado y en los derechos humanos”. El comunismo ideal se enfrenta a esta realidad tal que interpretación; su verdad reside en la interpretación misma, en argumentar históricamente con referencia a la tradición y al consenso pragmático, nacido del conflicto más que del diálogo. Ya que, si esta propuesta se considera como “más verdadera” que la del liberalismo, como un descubrimiento objetivo de una realidad superior, entonces el riesgo del totalitarismo, tal cual lo practica la democracia liberal, está encubierto: “cuando los derechos humanos quieren prevalecer como universales, “objetivos”, que todos deben respetar, aunque no los “reconozcan”, se transforman en instrumentos de opresión” (2009a, 120). El diálogo liberal, con la ideología de los derechos, persigue neutralizar el conflicto, esto es, la capacidad de cambio y movimiento. El siguiente paso de quién declara que conoce la verdad será querer imponerla. Aun así, lo que Vattimo persigue es reducir la violencia, pero sin instaurar una sociedad sin conflictos. De esta manera, el problema de la violencia como entronizadora de la historia no queda resuelto. Es menester una teoría del conflicto, como Vattimo propone en su obra *Adiós a la verdad* (2010), a manera de *Verwindung* (distorsión-torsión) al “pensamiento único”.

214

En vista de esta situación actual de existencia “realista”, la conclusión que se propone es que “el comunismo no tiene grandes posibilidades de instaurarse en un futuro previsible” (2009a, 123). La intención expuesta en la obra *Ecce Comu* ha sido cotejar tanto “el fracaso del capitalismo y las democracias formales como el retorno del comunismo auténtico”. Vattimo no ofrece ninguna solución ante el estado presente de las cosas. Más aún, si el cambio llega, el viraje de un mundo unipolar a uno multipolar, la descripción de la democracia capitalista liberal solo será posible gracias a un *Evento*, a un acontecimiento del ser en tanto apertura y un darse *en* la cosa. El cambio no se conseguirá por medio del actuar humano sin más, aunque ello no suponga una mera aquiescencia. Hay que esperar el *Evento*, estar alerta a los signos del tiempo: “escucharlos y descifrarlos” (2009a, 125), comprenderlos e interpretarlos, atendiendo a los mensajes que vienen del pasado. El *Evento* nos llama y nos convoca, no es un simple presente, sino una espera a lo que está por venir que, quizás, sea la espera de un *retorno* que vibra en los nervios de las cosas, como espectros o fantasmas: hermenéutica espectral (Caputo, 2010, 75-134).

6. Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx

Hablar de marxismo y de actualidad parece, incluso, contradictorio. Hay que empezar por constatar que, en este mundo vertiginoso en el cual todo caduca rápidamente, existen algunas realidades que, desde los tiempos de Marx, no han cambiado tanto como se nos quiere hacer creer. Escuchamos decir que

ya no hay “obreros”, ni “capitalistas”, sino “emprendedores”. El discurso de las clases sociales que tanto personifica al marxismo ha sido superado, nos dicen, por la aparición de la economía del conocimiento, por el crecimiento del sector servicios, por los fondos de pensión invertidos en bolsa, etc. En resumen, Marx estudió la sociedad moderna, y hace ya bastante tiempo que vivimos en la cada vez más imprevisible, postmodernidad.

Leyendo lo que dicen algunos autores postmodernos, y a no menos de nuestros intelectuales de moda, se tiene la impresión de que uno llegaría a pensar que nuestras camisas y faldas se han cosido a sí mismas en algún escaparate global. No hay ya obreros, ni en general clases sociales, y si fuese posible, no debería haber sindicatos ni convenios colectivos. Las cosas aparecen y desaparecen tal que arte de magia. A esto llamó Marx, hace dos siglos, el “fetichismo de la mercancía”.

Una de las últimas obras de Vattimo la titulada *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, escrita en colaboración con Santiago Zabala. El desafío por un modo de vida cuyo sentido sea la autorrealización personal induce, no obstante, a preguntarse por la idoneidad de una sociedad comunista.

Por descontado, el dominio del sentido común liberal hace que el término “comunismo” esté plenamente desvalorizado. Por otro lado, en realidad, el concepto de *Comunismo hermenéutico* parece ser la continuación sagaz del Comunismo ideal, el cual se ha expuesto anteriormente, y que, en las obras de Vattimo, *Ecce Comu* y *El socialismo, o sea, Europa*, tiene su pertinente tratamiento. El comunismo hermenéutico está ligado al comunismo ideal, al definir a la sociedad sin clases como algo que no es de hecho, pero, desde su ausencia y su tenaz persecución, permite acrecentar la justicia social:

215

“

Una sociedad sin clases y, en consecuencia, capaz de vivir en paz es el ideal que rige cualquier lucha comunista en el mundo. El hecho de que su completa realización no sea imaginable obedece en parte al vínculo indisoluble entre la teoría y la praxis: solo mediante el acercamiento a la realización del ideal aparecerán más claramente los rasgos de este. (Vattimo y Zabala, 2012c, 14).

El planteamiento del comunismo hermenéutico propone que la interpretación tenga una evidente y necesaria asociación con la crítica del orden social y el trocar de las maneras de organización que comparten dominación: “Mientras que el comunismo nutre la resistencia frente a las desigualdades del capitalismo, la hermenéutica actúa señalando la naturaleza interpretativa de la verdad” (2012c, 14-15). Este comunismo se asienta en la disciplina hermenéutica, entendida como integrante de la existencia humana.

Esta forma de comunismo no quiere para sí, en virtud de su condición hermenéutica, la pretensión de ser el medio absoluto como renuncia al dogmatismo metafísico, sino que retuerce y distorsiona el pasado metafísico, mostrándose tal que una opción política incólume a cualquier contaminación metafísica:

“

Si los filósofos marxistas no han logrado hasta el momento transformar el mundo, ello no se debe a que su enfoque político sea erróneo. Sino a que este se hallaba emplazado dentro de la tradición metafísica. Contrariamente a otros pensadores del siglo XX, Heidegger no propuso una nueva filosofía capaz de corregir la metafísica, sino que señaló en cambio la dificultad de semejante pretensión. Solo a partir del momento en que reconocemos que la metafísica no puede ser superada en el sentido de *Überwunden*, derrotando y liberando, sino únicamente en el sentido de *Verwindung*, es decir, incorporando, torciendo o debilitando, se torna posible cambiar el mundo: “La superación solo es digna de ser pensada en la medida en que se piensa en la torsión” (2012c, 12).

La distorsión, a la que constantemente acude Vattimo, ambiciona explicar la diferencia que existe entre el comunismo tradicional y el comunismo hermenéutico, el cual, como se ha dicho anteriormente, no tiene ni la más mínima intención de ser definitivo. En otro orden de cosas, las fuentes en donde se nutre este comunismo hermenéutico no se reducen a las clásicas de los estudios hermenéuticos, sino que contienen una gran cantidad de afluentes. Tiene su influencia el liberalismo de Rorty y su requerimiento de conversación, la *iterabilidad* de Derrida, el *fin de los metarrelatos* de Lyotard, la teoría de los paradigmas científicos de Kuhn y el temor de Popper a la verosimilitud de los *totalitarismos* del siglo XX. También emerge en él la comprensión luterana de la *espiritualidad*, junto con el descubrimiento del inconsciente de Freud. Desde esta amalgama de influencias, el comunismo hermenéutico se levanta para señalar, públicamente, la forma en que la metafísica liberal constituye la inviabilidad del cambio en la “democracia emplazada”. A su vez, esta forma de comunismo quiere ser la voz de los débiles, subrayando que la verdad objetiva-metafísica es solo el reflejo de los fuertes y vencedores (2012c, 12).

La aspiración del esquema político de la hermenéutica es una política de la interpretación, que se orienta hacia los débiles para apuntalar sus intereses. Ahora bien, la condición de debilidad que adopta este comunismo lo convierte en no apto para entenderlo como científico y objetivo, porque estas categorías han sido consideradas tal que una justificación de la posición de poder de los vencedores de la historia. La demanda que hace este comunismo hermenéutico es ser la respuesta temporal que ponga en solfa el orden establecido y, de esta forma, zarandear las bases conservadoras de la sociedad (2012c, 13). En una réplica a un comentario de Richard Rorty, nuestros autores puntualizan que no se trata de una respuesta universal (prosiguiendo en la línea marcada por el debolismo y en oposición al paradigma científico), sino que es un caso más del particularismo asociado al postmodernismo (2012c, 13).

El comunismo hermenéutico, desde su emplazamiento particularista, y la renuncia por su parte, a verdades objetivas, está diciendo que rehúsa cualquier forma que pueda llevar implícita en sí una revolución violenta, ya que no existe ningún orden absoluto y necesario que imponer; en tanto “comunismo débil” se asienta en una postura en la cual las diferentes interpretaciones del mundo no desisten frente a una visión dominante que intente relegarlas. El “comunismo débil” propone que ha llegado la hora de interpretar el mundo, por descontado, de distintos modos, según las expresiones de

las clásicas *Tesis sobre Feuerbach* (2012c, 198). Al mismo tiempo, persigue defender la debilidad de un pacifismo antiautoritario, crítico con el poder, pero extraño a las respuestas violentas, requiriendo a la democracia como medio para desarticular el capitalismo:

“

A diferencia de Alain Badiou, Antonio Negri y otros teóricos marxistas contemporáneos, no creemos que el siglo XXI llame a la revolución (...), solo un pensamiento débil como la hermenéutica puede evitar revueltas ideológicas violentas y, por tanto, defender a los débiles (2012c, 14).

Todo esto está muy bien, pero también nos conduce a preguntarnos: ¿a quién debe hacer frente el comunista débil?, ¿cómo debe hacerlo en la práctica? y, además ¿qué consecuencias se darán al emprender este enfrentamiento?

La emancipación postmoderna es revivida para sustentar que no se puede ni deben efectuarse afirmaciones fuertes en contra de la dominación. Marx recriminaba a sus colegas neohegelianos su alejamiento de la realidad, y este se hace evidente con el proceder abstracto de dicha “condición”:

“

¿Qué es el “post” en esta condición? Aquello que en efecto superaría la circunstancia de la modernidad capitalista. Pero resulta que vivimos la individuación, la globalización, los derechos humanos y el orden entero de la dominación capitalista que hacen factible precisamente las ilusiones según las cuales los metarrelatos no existen, cuando una y otra vez se afirman como ejercicio práctico de los poderes dominantes (Del Águila, 2015, 24).

Lo que sucede es que el comunismo débil se decanta por una inestabilidad social que procede de las distintas interpretaciones:

“

A medida que crece la inestabilidad, también lo hacen las posibilidades de una revolución mundial, una revolución que el comunismo hermenéutico no está aguardando en la orilla de la historia, sino más bien tratando (paradójicamente) de evitar (2012c, 196).

Nuestros autores señalan a los regímenes “comunistas sudamericanos” (así llamados por Vattimo y Zabala), regímenes apoyados por elecciones democráticas, alejados de las connotaciones violentas de la imposición, y siendo algo así tal que referencia de que el proyecto emancipatorio hermenéutico contiene visos de realidad; ellos ven que son un ejemplo de imágenes válidas para el comunismo débil (2012c, 16). La razón que aportan, Vattimo y Zabala, y por la que distinguen este tipo de comunismo frente a otras elecciones políticas, es que estos dirigentes, desde su elección, son la mejor opción para los pobres y los débiles (2012c, 17).

En otro orden de cosas, cabría preguntarse si son acaso estos los ejemplos adecuados. Es curioso que se les denomine “comunistas”, cuando estos regímenes se encuentran instalados en la economía de mercado y enmarcados, sin el menor problema, en el comercio internacional. Ahora bien, otra pregunta salta a la palestra, ¿qué se pretende o qué encierra esta denominación? Los gobiernos mencionados poseen experiencias distintas; solo la experiencia cubana puede ofrecer ingredientes para percibirla como socialista o, como mínimo, anticapitalista.

Cuando se oía el tono intenso y contundente de Hugo Chávez, que empleaba en sus discursos, desacreditando con todo lujo de detalles a Norteamérica y sus habitantes, no parecía el tono de un superhombre moderado y que es ajeno a la violencia de la verdad; menos aún daba la impresión de ser un debolista convencido de que todo es interpretación. Era, por el contrario, la actitud de una persona visceral, diciendo verdades fuertes desde una cosmovisión en la que el mal es encarnado por el imperialismo norteamericano y el bien radica en los países del Sur. El régimen de Chávez vivía de la industria capitalista del petróleo, que abastece al mercado mundial del crudo, especialmente a los Estados Unidos de América. Era partícipe pleno de la división del trabajo internacional y correa de transmisión, por tanto, de la dominación global norteamericana que tanto repudiaba, al igual que los comunistas hermenéuticos. El pensamiento débil no es el equivalente a la izquierda política; se hace engorroso ver a un Vattimo, que rechaza explícitamente la violencia, apelar a un hombre que anteriormente empleó la fuerza que conlleva un golpe de estado para acceder al poder, y cuyo régimen estuvo bajo sospecha de múltiples interrogantes que cuestionaban la lucha contra la pobreza en su propio país.

Otro tanto de lo mismo ocurrió con los gobiernos de Lula en Brasil y Evo Morales en Bolivia. El ex presidente Lula se opuso a los Estados Unidos en distintas ocasiones; lo que sí consiguió fue que el Brasil se convirtiera en una de las potencias emergentes. Por lo que, ¿es adecuado, por haberse opuesto a la potencia mundial del siglo XX, llamarlo “comunista”? En un caso parecido se encontraba el gobierno de Evo Morales, asociado al capital extractivo y en contra de las comunidades originarias amazónicas. No es muy pertinente emplear ejemplos de este calibre, por un “político debolista”, amante de la moderación. Vattimo y Zabala manifiestan que estos gobiernos sudamericanos, pese a no tener influencia alguna en el campo político europeo, han sido elegidos como ejemplo de la diversidad en el panorama internacional (2012c, 176).

En el momento de precisar el desarrollo histórico de la hermenéutica, como proyecto político o emancipatorio, Vattimo y Zabala admiten que la razón por la cual esta no ha sido interpretada como proyecto o iniciativa social se debe a no haber sido debidamente analizada, ya que sus maestros y creadores, entre los que nombran a Nietzsche y Heidegger, fueron personas políticamente conservadoras (2012c, 124).

Lo expuesto se vincula de manera acorde con la deducción personal e izquierdista que Vattimo pretende darle a Heidegger. Esta maniobra se pretende justificar considerando que se debe ir más allá del propio

Heidegger, ya que este inicialmente se limitó al conservadurismo, como colige Sützl (2007, 103), y no observó las complicidades nihilistas que existían alrededor de su pensamiento. Una vez se ha radicalizado y nihilizado a Heidegger, se hace factible hablar de nihilismo en política para destacar cualquier implicación metafísica, asociándolo al fin de la modernidad: “El final de la metafísica va de la mano del final de la modernidad y el reconocimiento de la naturaleza interpretativa de las descripciones” (2012c, 127).

Parece cierto señalar una complementariedad entre comunismo y hermenéutica, no para dar una respuesta más cierta, sino para contestar políticamente de acuerdo a la eventualidad del ser. Esta eventualidad es el destino, tanto del comunismo como de la hermenéutica (2012c, 166).

La propuesta de este comunismo hermenéutico padece de los mismos inconvenientes que las formas anteriores de comunismo teorizados por Vattimo. Una de las reacciones que surgen es preguntarse cómo justificar el comunismo tal que la única crítica del capitalismo, al estar incluido aquel en un contexto de pluralidad interpretativa. Resulta extraña la operación de ver al capitalismo como maldad y enaltecer al comunismo como salvación; esta es una interpretación que no tiene cabida en el proyecto debolista. Pues implica caer en una metafísica dualista, al cuestionar el orden existente y proponer una alternativa nada concreta, si bien se evaden de la objetividad. Por lo demás, se trata de un comunismo particularista, pero que tiene la pretensión de ser el modelo, junto con el ejemplo sudamericano de izquierda, de todo comunismo posible.

Este comunismo hermenéutico, a diferencia del resto de la producción filosófica y política de Vattimo, no se apoya en una interpretación ortodoxa de Heidegger, sino, más bien, en una interpretación interesada de un Heidegger de izquierdas. La proposición de este comunismo hermenéutico carece de contenido concreto, exceptuando el fomento a las manifestaciones sociales pasivas (manifestaciones populares, boicots), que son más bien una incitación a la violencia de condición ambigua. La utilización de esta ambigüedad, que radica en numerosas expresiones de la postmodernidad, solo consigue poner trabas al impulso de una verdadera política liberada, tal como lo denuncia Héctor Samour (2007, 7).

La crítica de Samour, aun no estando dirigida expresamente a Vattimo, está encuadrada en una publicación monográfica dedicada al pensador italiano, lo que no quita que no le sea aplicable. Vattimo no tiene nada de ambiguo a la hora de precisar su horizonte político, pero sí resulta confuso y ambiguo cuando trata de concretar los contenidos y las propuestas vinculadas al comunismo hermenéutico. Tanto Vattimo como Zabala transitan por el ámbito de la idealización de la política sudamericana, sin tener en cuenta que el origen de la revolución bolivariana prospera desde el rechazo a los Estados Unidos, por la suspicacia hacia el occidente postcolonial y a las políticas capitalistas; esas son verdades fuertes. No tiene visos de encajar el querer comparar el comunismo hermenéutico, de inspiración débil, con la revolución bolivariana, de carácter fuerte. Si Vattimo y Zabala aportasen concreción y renunciasen a la ambigüedad, se tendrían que replantear

el acceso a la objetividad, y rechazar la idea de reglamentación y planificación, que Sützl vincula a la emancipación en el pensar de Vattimo (2007, 29).

Al no proponer un acceso razonable a la objetividad, va a ser difícil mantener que la interpretación que le proporciona validez al comunismo hermenéutico, por sobre de otras opciones, sea la única y la mejor. Ante la realidad material, nuestros comunistas débiles emplazan el amor y a Rorty, el cual dice:

“

Sí, a mí también. Pienso que la actitud hermenéutica o gadameriana es en el mundo intelectual lo que es la democracia en el mundo político. Por eso ambas posiciones, hermenéutica y pragmatismo, pueden ser vistas como apropiaciones alternativas del mensaje cristiano de que el amor es la única ley (2006, 113).

Es curioso que el comunismo débil acabe inclinando la balanza hacia la ley cristiana del amor, la cual será la única arma de la que dispongan los débiles en contra de los poderes sociales y materiales que les tienen dominados. La protección de los débiles, una de las pretensiones del comunismo hermenéutico, no puede ponerse en marcha desde la falta de objetividad. La falta de concreción de este comunismo hermenéutico, así como la búsqueda de la paz desde la inexistencia de definiciones, solo son obstáculos para la actuación en la praxis de un proyecto emancipatorio real. Al no aportar unas líneas precisas, hay que justificar por qué unas medidas son preferibles a otras, y esto resulta ineficaz hacerlo desde una posición nihilista o exclusivamente relativista. Lo que resulta discutible en cualquier coyuntura es presentar proyectos sin proporcionarles un contenido, y reducirlos a la vaguedad que representa la exaltación de un gobierno como el que presidía Hugo Chávez. Tal como lo expresa Samour:

“

(...) afirmar que se quiera la libertad, el amor, etc., pero sin poner las condiciones que los hagan efectivos para todos en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos no sean lo que se dice que deben ser” (2007, 13).

La postura de Vattimo, respecto a este planteamiento político que hemos mostrado, pasa por el reduccionismo incoherente con el Pensamiento Débil, el cual llega a teñirse de determinadas connotaciones de fanatismo: la Iglesia, el Capitalismo y la verdad tradicionalmente entendida son enemigos de la democracia. Entonces, ¿qué cabe esperar? Una solución secularizada “liberalcomunista” (Vattimo, 2011, 43-53) y débil respecto a la verdad. Fuera de esto todo lo que hay es objetivismo y violencia. Ante este panorama, nos preguntamos: ¿Por qué derecha política y naturalismo/esencialismo/objetivismo (y por tanto violencia) deben ser entidades unidas? ¿Por qué Vattimo reduce la verdad a violencia? ¿Tal vez no son estas interpretaciones demasiado rígidas y dogmáticas para lo que en principio se estimaba que era el Pensamiento Débil? Si tomamos la herencia nietzscheana y heideggeriana tal que renuncia a la verdad dogmática y unívocamente entendida, ¿cómo es posible

que Vattimo deduzca de tal planteamiento filosófico diagnósticos tan cerrados y deterministas? No en vano, Rovatti propone una autocrítica (Zabala, 2009, 172).

Proponer una historia donde uno de los integrantes es el bueno (la izquierda culturalista y antimetafísica) y el otro es el malo (la perversa derecha capitalista y naturalista), se queda en una visión demasiado pequeña, metafísica e impropia del planteamiento del pensamiento débil, pues reduce considerablemente el abanico de elección democrática.

PARTE TERCERA

La praxis debilista: ética, política, religión

CAPÍTULO III Religión

- 1 Introducción
- 2 Dios en el nihilismo
- 3 Kénosis. Hablar de Dios en la postmodernidad
- 4 Nihilismo y cristianismo
- 5 Verdad y paz
- 6 El vínculo mito-religión

1. Introducción

La religión vuelve a estar en boga después de dos siglos, en los cuales parecía que se producía su declive definitivo. Sin embargo, no tiene ningún sentido hablar del “retorno del fenómeno religioso”, pues siempre ha estado ahí. Lo que sí se antoja como una especie de retorno es la cohabitación, en un mismo Estado, de confesiones religiosas tan eventualmente incompatibles como semejantes entre sí. No se trata ahora de las distintas sectas del cristianismo que asolaron Europa con las “guerras de religión”, pero sí, fundamentalmente, de los tres grandes monoteísmos. No resulta, sin embargo, del todo cierto que tal coyuntura fuera antes desconocida en el Estado. A continuación, citamos un pertinente juicio histórico de Bertand Rusell, de la obra *Por qué no soy cristiano*:

“

La persecución de las formas impopulares de inteligencia es un peligro muy grave en cualquier país y con frecuencia ha sido causa de la ruina nacional. El ejemplo típico es España, donde la expulsión de los judíos y los moriscos dio lugar a la decadencia agrícola y a la adopción de un sistema financiero completamente absurdo. Estas dos causas, aunque sus efectos quedaron encubiertos al principio por el poder de Carlos V, fueron las principales responsables de la decadencia de España desde su posición dominante en Europa (2009, 244).

Sin duda, también en la actualidad hay un juego de razones económicas, que a estas alturas apenas se distinguen de las políticas. El final de la Guerra Fría parece que sustituyó “el registro ideológico como el lugar donde se articulan y anudan las convicciones y los conflictos, por el registro religioso” (Trias, 1997, 15).

La personalidad religiosa de Vattimo constituye uno de los ingredientes de los que, aun teniendo en cuenta la debilidad a la que somete al pensamiento, no prescinde del mismo. Ubicándose dentro del catolicismo romano, pero con una actitud crítica, reivindica el papel de la religión, y en particular del cristianismo, el cual ha jugado un papel destacado en el desarrollo de la cultura moderna occidental.

La consistencia y el acuerdo con los demás credos y modos de comprender la vida se vuelven un requisito indispensable como forma de llevar a cabo la *caritas* vattimiana, que ejerce de límite hermenéutico y religioso. Cabe resaltar que el planteamiento religioso de Vattimo, lejos de quedarse en un segundo plano respecto a la proposición filosófica, conecta con esta y compite en relevancia. Autores, como Teresa Oñate, atribuyen a Vattimo el estimable hecho de ser el rehabilitador de las tradiciones y constitución

crisianas pre-eclésiásticas, devolviendo al cristianismo el vigor y la originariedad constituyentes de su nacimiento (Oñate, 2012, 34). Estas palabras son discutibles, más cuando Vattimo no ha arribado a ser una personalidad en el ámbito de la teología o la filosofía de la religión. Por supuesto, la exposición religiosa vattimiana contiene elementos básicos a tener en cuenta en la reflexión actual sobre la religión o el ateísmo. La abolición de todo fundamentalismo es lo que inspira la permanencia del cristianismo en Vattimo.

En los apartados que siguen, se analiza el camino seguido por Vattimo, para reivindicar el lugar del cristianismo en la postmodernidad, a partir de su interpretación del fin de la metafísica, apoyándose en los filósofos Nietzsche y Heidegger. Con la misma idea de análisis exponemos lo que él entiende por *kénosis* de Dios en Jesucristo y la importancia que le concede tal que eje hermenéutico para hablar de Dios en esta era del fin de los metarrelatos.

2. Dios en el nihilismo

La modernidad propende a percibir la religión como una actitud irracional que, sin embargo, alcanza a ser explicada y a comprenderse en razón de las miserias psíquicas y socioeconómicas del hombre. La religión es para Marx la expresión del “llanto de la criatura oprimida” (Trias, 1997, 18); para Freud, un anhelo que repone la penuria psíquica del hombre: una ilusión que le permite al hombre común sobrellevar las desdichas de la vida (Freud, 2010).

Por supuesto, estas explicaciones, valiosas, no representan el total del fenómeno religioso, al que se tiende a reducir y minimizar. La caracterización del fenómeno religioso en el pensamiento débil estará impregnado por dos pretensiones esencialmente relevantes: la reducción de la violencia, como consecuencia del descrédito de la autoridad procedente de una noción de verdad unívoca y objetiva, y la subsiguiente revalorización de la secularización como fenómeno liberador y cristiano para Occidente.

Vattimo propone, como hemos dicho, la postmodernidad tal que fin de la metafísica, remitiéndose para ello a Nietzsche y Heidegger. El filósofo turinés, en una referencia a Nietzsche, dice que este, en sus *Fragmentos póstumos*, ya anticipaba que “en el fondo es solo el Dios moral el que está superado” (2003, 21). La muerte de Dios que Nietzsche proclama, en un segmento de la *Gaya ciencia*, no suponía la abolición, sin más, de todo tipo de religión. Al contrario, acarrea la posibilidad de creación de nuevos dioses.

Para Vattimo, Nietzsche no está proponiendo una metafísica atea que excluya a Dios de manera definitiva de todo análisis de la realidad. El pensador italiano especifica este paradójico aspecto del pensamiento nietzscheano en los siguientes términos:

“

(...) su anuncio de la muerte de Dios, que es lo mismo que el final de los metarrelatos, no excluye en absoluto que renazcan múltiples dioses: quizá no se reflexiona suficientemente sobre el hecho de que Nietzsche escribe explícitamente que “es el Dios moral el que es negado”; esto es, el Dios fundamento, el Dios acto puro de Aristóteles, el Dios, relojero supremo y arquitecto, del racionalismo ilustrado (2003, 111).

Vattimo invoca la muerte del Dios nietzscheano con el fin de autentificar la muerte de la idea de verdad objetiva: “La muerte de Dios debería ser vivida también como muerte de la idea misma de verdad; de otro modo, permaneceríamos siempre esclavos de un valor supremo; Dios habría cambiado solamente el nombre, pero continuarían los efectos opresores de su soberanía” (2004, 74). Si no hay verdad, y solo interpretaciones, la configuración misma de la Iglesia y sus jerarquías tendrán que pasar por un filtro que las separe de sus reminiscencias metafísicas y autoritarias. Pero Occidente mismo tiene que reconsiderar su papel dominante en el mundo y relativizar su elaboración de valores. Frente a la verdad, Occidente debe apostar por la interpretación. Descartar eso sería un error y solo contribuiría a aumentar esta especie de complejo que, según Vattimo, nos afecta a los occidentales (2004, 52).

Es Martin Buber quien acuña la expresión “eclipse de Dios” (Buber, 2003). Es posible que Dios haya conocido muchos eclipses. Nietzsche certificó su defunción. Notificó al mundo que, por fin, Dios y la metafísica dejaban de ser determinantes. Sin embargo, el actual eclipse da la impresión de ser más decisivo que los anteriores. Se prescinde de Dios más distendidamente, sin los destrozos interiores de antaño. Kolakowski encuentra preocupante que a la pregunta “¿qué hay de la cuestión de Dios?” se responda, con toda naturalidad: “¿Pero es que existe realmente esa cuestión?” No obstante, sostiene Kolakowski, para los creyentes “sí la hay”. Este piensa en creyentes “cuya fe heredada es firme e inmovible”. Para ellos, no existe la “cuestión de Dios”, y tampoco existe, por supuesto, para los ateos convencidos (Freijó, 2012, 400-401).

Es obvio que existen creyentes de fe “firme e inmovible”, pero ellos no agotan el espectro. Se origina también una recepción problemática de la fe en Dios. Hay creyentes que se debaten entre la fe y la increencia, entre el “sí y el no” (Freijó, 2012, 401). Algunos se sienten tentados de repetir, junto a Primo Levi, superviviente de Auschwitz: “Existe Auschwitz, por lo tanto, no puede haber Dios”. Pero quizás es más frecuente que se sientan envueltos por la dialéctica de E. Wiesel, otro superviviente del Holocausto: “Auschwitz jamás se puede comprender sin Dios” (Metz y Wiesel, 1996, 99). Otros, no se sabe cuántos, posiblemente le den la razón a Wiesel, cuando constata que, después de aquella crueldad, “hagamos lo que hagamos” estamos perdidos (Metz y Wiesel, 1996, 99). La universalidad cristiana no es hospitalaria con los otros, busca su incorporación y no efectúa el acto hospitalario de la diferencia (Fuster, 2000, 74).

Al principio hay una fe que copa la verdad, expulsando a los restantes dioses, que lo único que perseguían era la de ser relevantes, pero de ninguna manera verdaderos; posteriormente esa verdad

cerca la fe, con lo que se abre camino a la ciencia y la modernidad; de tal manera que John Gay concluye: “El cristianismo ataca la raíz de la ilusión pagana de la tolerancia. Al afirmar que solo hay una fe verdadera, dio a la verdad un valor supremo que no había tenido con anterioridad. También hizo posible por primera vez la incredulidad en lo divino. La consecuencia largamente demorada de la fe cristiana fue una idolatría de la verdad que funda su expresión más completa en el ateísmo. Si vivimos un mundo sin dioses, debemos agradecerse al cristianismo” (Savater, 2009, 346).

Es factible considerar que la relación entre las identidades fuertes solo puede darse como un nexo amistoso con el pasado, en cuanto monumento regido por la *Verwindung* heideggeriana, pero si esto fuera así, sería fútil hablar de “tolerancia”, pero no de “distorsión”. Vattimo persiste en que la autoridad y la objetividad originan violencia, y que solo la moderación y la ironía hacia uno mismo pueden ser garantía de pacifismo, calificando estas propiedades del superhombre como una forma de cristianismo secularizado (2004, 79).

Resulta confuso conjugar la tolerancia hacia todo tipo de identidades con la tendencia debilitadora occidental. ¿Cómo, si no es reclamando algún tipo de autoridad o de verdad, se puede perseverar en contra de las identidades fuertes? Se tiene la percepción de que Vattimo confía excesivamente en la necesaria relación entre pacifismo y ausencia de autoridad/objetividad. El filósofo italiano apelará al concepto de Dios acorde con algo indemostrable: si nuestro contexto es de debilidad, no podemos afirmar o rebatir nada respecto a lo divino. Vattimo tratará de aportar razones sobre cómo el debolismo puede hacer del cristianismo una herramienta anti-dogmática, a favor, curiosamente, de la misma esencia del cristianismo. Para entender las características del fenómeno religioso “debilitado”, es preciso recordar que nos movemos en un contexto filosófico hermenéutico de influencia heideggeriana. Vattimo no regatea esfuerzos en su propósito de señalar que somos sujetos interesados (2006, 66-67), distantes de la neutralidad del sujeto autotransparente. Alrededor de este interés se explica la genealogía del concepto de lo divino, no como la revelación de un hecho indudable, sino como la generación humana de una respuesta ante situaciones adversas. Se apunta hacia el concepto de Dios en sus orígenes de la forma siguiente:

“La creencia en Dios ha sido un poderoso factor de racionalización y disciplina, que ha permitido al hombre salir de la selva primitiva del *Bellum omnium contra omnes*, y ha favorecido también la constitución de una visión “científica” del mundo que abre el camino a la técnica cuyos efectos son asegurar y facilitar la existencia (2003, 22).

Si tenemos presente las influencias nietzscheanas en torno a la crítica de la verdad tal que adecuación y la petición de una verdad interpretativa acorde a la utilidad del ser humano, comprenderemos que Dios ha sido necesario (útil) como garantía de un orden, como referente de una esperanza y como anhelo de una necesidad de justicia (tal y como lo expone Horkheimer) (Horkheimer, 2000, 207), semejante con la utilidad de la que goza la moral y la tradición (Nietzsche, 2010, 95). Pero la

necesidad de este concepto no prueba nada acerca del estatus ontológico o de la existencia objetiva en términos metafísicos, solo habla de su funcionalidad y utilidad.

Mas, del mismo modo que no hay razones para afirmar a Dios, para Vattimo tampoco existen para negarlo. Por tal cuestión, ahora se experimenta una vuelta a la religión (1996d, 109), dado que estamos inmersos en la inseguridad y el miedo a posibles sucesos como las guerras atómicas (1996d, 110-111), a las perniciosas consecuencias del nihilismo raso y del consumismo o a la disolución de las certezas racionalistas que aseguraban la estructura metafísica de la modernidad filosófica. Vattimo apunta que la filosofía se desentiende a lo largo de la historia de la noción de fundamento, siendo incapaz de proveer aquello que la religión, de un modo u otro, aún puede ofrecer (1996d, 111-112).

Vattimo interpreta la postura y propuesta de Heidegger, expresada en su obra *Ser y tiempo*, como la más radical del pensamiento existencialista. El filósofo italiano comenta:

“Mientras existió la creencia en un orden ideal del mundo, en un reino de esencias más allá de la realidad empírica, que permitía el conocimiento y también la crítica de los límites de esa realidad, la metafísica pudo durar (2003, 24).

En otra obra, en que Vattimo se ocupa del pensamiento de Heidegger: “La metafísica llega a su acabamiento con Nietzsche en la medida que éste mismo se presenta como el primer nihilista verdadero”; y la esencia más profunda de la metafísica es precisamente el nihilismo: “La esencia del nihilismo es la historia en la cual del ser ya no queda nada”, y es justamente la historia de la metafísica como “olvido cada vez más petrificado del ser” (1986, 81).

Ampliando su interpretación del pensamiento de Heidegger, el turinés defiende la superación de la metafísica –o más modestamente, su intento– de la siguiente manera:

“El esfuerzo de pensar el ser (...) no ya como estructura objetiva que la mente debería reflejar, adecuándose a ella en sus elecciones prácticas, le condujo a practicar su filosofía como un remontarse rememorante en la historia del ser (...) El único modo no-metafísico, no objetivante, de pensar el ser le parece a Heidegger que es el concebirlo no como una estructura objetivante dada ante los ojos de la mente, sino como acontecimiento, como suceso (...) el ser estable, eterno, etc., no se da, el ser es solo lo que cada vez sucede en su acontecer (2003, 32-33).

En términos más obvios, la metafísica es, para Heidegger, “el pensamiento que identifica el ser con la objetividad y el fundamento” (Vattimo, 2003, 114). En palabras del propio Heidegger: “El ser está implícito en el “qué es” y el “cómo es”; en la realidad, en el sentido más estricto; en el “ser ante los ojos”; en el “constatar que...”; en el “ser válido”; en el “ser ahí”; en el “hay” (Heidegger,

1951, 16). A modo de síntesis antitética, se trata de la sustitución de la “ontología del ser” por una “ontología del acontecimiento”.

Admitiendo entonces esta “disolución” de la metafísica, Vattimo entiende que esta debilitación del ser debe ser tomada, no como algo negativo, sino como la única forma posible de hablar de Dios a partir de tomar en serio y en todas sus dimensiones la encarnación de Dios, su *kénosis*.

En otro orden de cosas, cómo puede ese pensamiento (el de Heidegger) absolutamente dedicado a recordar lo que hay de olvido (del ser) en todo pensamiento, en todo arte, en toda representación del mundo, ignorar el pensamiento de “los judíos”; que en cierto sentido no piensa, no intenta pensar; olvidarlo o ignorarlo, callando hasta el final; que niega el propósito horripilante de exterminar, de hacer olvidar para siempre lo que en Europa se recuerda, desde el inicio, que “hay que olvidarlo” (Lyotard, 1996, 18). Heidegger, filósofo que nos señala el “olvido” de Occidente y de su metafísica, no tiene ni una sola palabra para nombrar a los olvidados de esa historia de sustracciones, Heidegger calla (Fuster, 2000, 77).

3. Kénosis. Hablar de Dios en la postmodernidad

En su narrativa y, en su tesis central, Vattimo repite, en distintas ocasiones y con diferentes términos, la *kénosis* de Dios en Jesucristo, de la que San Pablo habla en Filipenses 2:5-11. La *kénosis* es el auto-vaciamiento del Cristo divino en un ser humano. Al encarnarse, según Vattimo, deja atrás su dominio y se instala en la debilidad, la humildad y la vulnerabilidad. Esto representa el vaciamiento total de Dios Padre en el Hijo. En su obra *Crear que se cree*, el turinés se refiere a la *kénosis* de forma contundente:

“

(...) la única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación de Dios, la *kénosis*, es decir, el hombre puesto fuera de juego de todos aquellos caracteres transcendentales, incomprensibles, misteriosos y, creo también, extravagantes (1996c, 62).

Y más adelante, prosigue ampliando su análisis teológico:

“

Cristo, al encarnarse, ha legitimado también muchas cifras naturales de lo divino. Pero éstas siguen valiendo para nosotros justamente porque son los modos en los que Dios desciende del cielo de la trascendencia, donde la mentalidad primitiva le situaba, y realiza ese paso en virtud del cual, como dice el Evangelio, los hombres ya no son llamados siervos, y tampoco hijos... sino amigos (2003, 53).

En este auto-vaciamiento, Vattimo advierte una cierta semejanza con el debilitamiento del ser que debía ocurrir a lo largo de la historia moderna de la filosofía. Este debilitamiento del ser que se manifiesta en la *kénosis* de Dios es una forma de secularización del mismo Dios. Por descontado, la tradición onto-teológica ha cedido ante el quebranto de todos los absolutos, primeras causas y fundamentaciones

absolutas. La metafísica se ha diluido y ha sido sustituida por la hermenéutica. El auto-vaciamiento trabaja en la hermenéutica, dice Vattimo, al modo de su “vocación nihilista” (Frankenberry, 2009, 316).

Según el turinés, no se debe considerar la secularización según algo básicamente negativo y contrario al mensaje cristiano. Hay una tendencia constructivista y positiva de la secularización, debido a que “un acontecimiento salvífico y hermenéutico, la encarnación de Jesús (la *kénosis*, el rebajarse de Dios), es, en sí mismo, principalmente, un hecho arquetípico de secularización” (2003, 85).

De todos modos, aunque también el conocimiento científico haya impulsado la secularización, esta no se predica del mismo modo en cuanto tal. Solo impropia se definiría los corticoides como secularización de la panacea alquímica. A la razón se la llama “secularizada” en la estricta medida en que preside las relaciones entre humanos, o sea, socio-políticas. De ahí que una noción esencial en la historia de la filosofía y, por tanto, en la evolución de la racionalidad occidental, haya sido la *libertad de conciencia*, de origen cristiano (Rius, 2012, 424-425).

En el siglo XXI, Dios no es un dato seguro. No parece serlo para la filosofía, ni lo es para las sociedades secularizadas hoy en día. Desde Kant, la referencia a Dios no viene precedida de un “yo sé”, sino de un “yo quisiera” (Freijó, 2012, 393). Aún se recuerda su lapidario: “Debí suprimir el saber para hacer lugar a la fe”. En el mejor de los casos, Dios es un postulado, un anhelo, la condición de posibilidad para eludir el fracaso total que sería para los humanos el desembarco de la nada que tanto torturaba a Unamuno; no se resignaba este a que: “Nuestro trabajado linaje humano” se reduzca a “fatídica procesión de fantasmas que van de la nada a la nada” (Freijó, 2012, 393).

La hegemonía de Dios ha entrado cuesta abajo. Tan vano sería utilizar el verbo “demostrar” su existencia como para su no-existencia. Dios está rodeado de un gran silencio. Este silencio es el que aconsejaba Heidegger en el ámbito del pensamiento. Es más: “Considero aconsejable renunciar no solo a la respuesta, sino a la pregunta misma (por Dios) (Freijó, 2012, 394). Pero ya antes de Heidegger, la búsqueda de Dios condujo a un vasto silencio. Heidegger insiste: “Honramos a la teología en cuanto llamamos acerca de ella” (Safranski, 1997, 167).

Heidegger se reafirma en que su filosofía era “un estar a la espera de Dios”. Esta frase la formula él en 1948, pero la vuelve a repetir en 1956, en la conocida entrevista concedida y publicada por el semanario *Der Spiegel* bajo el título: “Ya solo un Dios puede salvarnos”. En ella sustenta que no se puede captar a Dios solo “pensándolo”; como máximo, “podemos estar a la espera”. Es posible un mantenerse “abierto para el advenimiento o la ausencia de Dios”. “La *espera* es el templo del pensar que se dispone a contar con Dios” (Freijó, 2012, 394). Al esperar, dejamos abierto aquello que esperamos.

Hablando con E. Fink, Heidegger confronta la espera con la esperanza. La esperanza espera algo, se ocupa en firme de algo; la espera se basa en la conformidad, recato y discreción; en cambio, la

esperanza tiene algo de agresividad, algo de contención. Heidegger enaltece la espera en un tiempo que, según él, no cabe esperar. Obsesionarse en forzar a Dios a salir de su silencio, pareciera inoportuno. Todo tiempo humano es esencialmente tiempo de espera, algo que vivir en un estado de inseguridad. (Freijó, 2012, 394)

La rigurosidad atea está preservada por Paolo Flores d'Arcais. Su tesis gira en torno a que después de Kant, Hume y Freud: "Estamos en condiciones de afirmar abiertamente y *razonablemente*, la NO existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Sabemos quiénes somos: unos simios apenas modificados, aunque este "apenas" (un porcentaje irrisorio del ADN) haya abierto al animal-hombre posibilidades impresionantes". Y añade: "Y sabemos a dónde vamos, a ninguna parte (...)" (2009, 14). Siempre que se le preguntaba a E. Bloch "a dónde vamos", este respondía invariablemente con una machaconería antropológica: "Siempre a casa". Por supuesto, para Bloch, ateo como Flores d'Arcais, esa "casa" no era, indudablemente, "el cielo cristiano", pero tampoco era "ninguna parte". El kantiano practicante que fue Bloch no se resignaba a que, al final de los finales, nos quedásemos "sin casa". Supondría, en semejanza con los tiempos actuales que vivimos, un desahucio doloroso e injusto. Bloch, como Kant, Unamuno y un largo etcétera, rechazaba la "nada" como morada final; todos ellos estimaban que los seres humanos, a pesar de tantas veces deplorable historial moral, nos merecíamos algo mejor. Ahora bien, los seres humanos sabemos que nunca coincide lo anhelado con lo realmente conseguido.

Quizás, por avatares de parecida variedad, Vattimo remata diciendo que: "Dios sigue en circulación" (Rorty, 2006, 124). Su postura es diametralmente opuesta a la de su paisano Flores d'Arcais. Explícitamente, en diálogo con Rorty manifiesta: "Yo me prefiero creyente, pero creyente en el Dios de la Biblia. La Biblia es la base de una tradición a la que pertenezco, y sin la cual no puedo pensarme" (Flores d'Arcais, 2009, 20). El filósofo italiano anhela creer en Dios como creyeron Leibniz, Kant, Voltaire, Rousseau y otros tantos. Y, al mismo tiempo, desea creer en la inmortalidad, entendida como la "capacidad de transmisión espiritual" de diálogo entre épocas y generaciones, asegurada por la cultura (2009, 21). Lo desea tanto que incluso quiere que su gato: "Pobre de mí gato; confío que resucite en mí (...)" (2009, 21) ¿Cómo se le puede transferir a un gato la transmisión espiritual? En realidad, lo único que hace Vattimo es señalar que, como mínimo, culturalmente somos cristianos.

El periodo actual está enmarcado por un retorno de la religión a escala mundial y, al mismo tiempo, por un postmodernismo que revoca cualquier fundamentalismo. En el discurso de Vattimo se afirma una relación causal entre el mensaje de la *kénosis*, por un lado, y la postración de la verdad, por el otro. Él ve el amor *-caritas-* como el lugar de confluencia entre el camino deteriorado de la filosofía y la transmisión histórica del cristianismo. Abarca además condiciones postmodernas como la fragmentación, un antieuropeísmo y un poscolonialismo, argumentando que esto puede ser entendido bajo la luz de las Tesis de la Edad Espiritual de la historia de Joaquín de Fiore. Ahora bien, el pensamiento débil no debe ser tomado como una verdad objetiva, dejando a un lado su transmisión hermenéutica, ya que si no fuera así se trocaría en otra especie de metafísica (Frankenberry, 2009, 317).

El pensador italiano procura presentar toda una batería de razones, intentando mostrar cómo el debolismo puede hacer del cristianismo un instrumento antidogmático en beneficio de la misma esencia del cristianismo. Con vistas a entender el fenómeno religioso debilitado, no hay que olvidar que Vattimo se mueve en el ámbito de la filosofía hermenéutica heideggeriana.

A partir de los componentes más sobresalientes desarrollados por Vattimo en sus obras *Más allá de la interpretación* y *El final de la modernidad*, pero también en creaciones posteriores como *Creer que se cree* y *Después de la cristiandad*, sobresale una tesis: "Se debe leer la personal narrativa de Heidegger en relación con la historia del ser, como una historia de debilitamiento en la que el ser se da a sí mismo como acontecimiento, con la misma orientación que el cristianismo especifica la *kénosis* de la encarnación de Dios en la historia –una disolución total de la trascendencia en el mundo" (Frankenberry, 2009, 317). La historia del ser se representa como historia del nihilismo; la realidad es tomada tal que historia de la disolución de lo real tal que objetividad. En síntesis, es la historia de la secularización comprendida como una parte de la historia de la salvación. Esta no es la historia de una pérdida sino de una ganancia, al igual que el debilitamiento de las estructuras fuertes es un avance significativo en la historia de la salvación. El ser es un acontecimiento, y Dios, que es el ser mismo es el acontecimiento del auto-abandono (Frankenberry, 2009, 317).

Al efectuar el anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, Vattimo lo sitúa en referencia a la muerte del mismo en la cruz, según la narración bíblica (Rorty, 2006, 46). El nihilismo que surge a partir de esta noticia es toda la verdad que hay en el cristianismo (Rorty, 2006, 47). Al anunciar Heidegger el fin de la metafísica, está notificando la culminación de la "ontología del debilitamiento", pues ambos acontecimientos, la muerte de Dios y el final de la metafísica, son de hecho, pruebas del "desarrollo y naturalización del mensaje cristiano" (2006, 47). Para Vattimo, el cristianismo es el impulsor de la secularización y de un producto suyo, el nihilismo. Este nihilismo que cumplimenta la tradición cristiana es positivo y optimista. Al ponderar la relación entre cristianismo y nihilismo, Vattimo se aleja del esquema hegeliano de la *Überwindung* o superación dialéctica, en la que un nuevo absoluto sustituye a otro ya antiguo. En su lugar, Vattimo se inclina por la *Verwindung* heideggeriana. El nihilismo del pensador italiano se une, de esta manera, con el pragmatismo de Rorty (2006, 47).

Debilitar la religión es hacerla viable para el hombre con inclinación de superhumanidad, sinónimo de interpretación y moderación inherente a las sociedades actuales. Anular la interpretación y omitir la moderación sería tal que volver a una religión fuerte, con un Dios férreo, cosa inaceptable para Vattimo. (Derrida, 1996a, 114). La distorsión de Vattimo del término *Verwindung* quiere decir caridad con los vivos y con los muertos. La caridad puede atemperar la severidad de la justicia –esto lo sabe todo juez, y todo jurado-. Pero, también, la caridad puede atemperar la severidad de la verdad (Perl, 2009, 386).

En el momento en el que la filosofía ha sido oportunamente debilitada, es cuando, según Vattimo, se han eliminado las bases racionalistas del ateísmo. El positivismo y el marxismo han fracasado, y, con

ellos, la creencia en la ciencia como absoluto de la verdad o de la historia, como senda del progreso hacia la emancipación. El anti-fundacionalismo ha ganado la partida a la epistemología, la ontología y la ética (Frankenberry, 2009, 319). El pensador italiano puede, de esta manera, rehusar la autoridad doctrinal, las encíclicas papales y la obediencia a la Iglesia, de la misma forma que abandonamos el fundacionalismo filosófico y la onto-teología. Lo sorprendente de todo esto es que, para Vattimo, parece emerger una dimensión en que la experiencia de la religión cristiana se percibe como amor y dar. En el ensayo *La era de la interpretación*, Vattimo define cómo: “El nihilismo constituye la verdad actual del cristianismo” (Rorty, 2006, 47). El alcance que Vattimo le da a este amor cristiano es el de: “La reducción de la violencia, el debilitamiento de las identidades fuertes, la aceptación del otro hasta el punto de la caridad” (1995, 73). Ni la más mínima añoranza, en el relato de Vattimo, por las antiguas causas originarias de los mitos y los fines últimos; todos ellos están ahora en sus muchos retiros. Ya lo especifica Zabala, es “una fe sin mandamientos” (Rorty, 2006, 16).

Al separar la religión del campo de la metafísica, lo que se logra es la superación del dogmatismo y el exclusivismo del fundamentalismo religioso (Frankenberry, 2009, 322). Se puede objetar si aún existe o no cualquier razón para seguir hablando de cristianismo, ya que de lo que sí se puede hablar es de amor. Si lo que se dice en términos de creencia cristiana se puede comunicar de la misma forma con el vocabulario del humanismo existencialista, uno de los lenguajes es superfluo (Frankenberry, 2009, 322).

Si la religión o la filosofía son restringidas a una simple interpretación crítica (Berciano, 2008, 40), se corre el riesgo de caer en unas simples exhortaciones subjetivistas como consecuencia de alocuciones ostracistas y aisladas, las cuales no poseen capacidad alguna de reducir la violencia. En el constante requerimiento a Nietzsche, por parte de Vattimo, este se queda en una visible ingenuidad al reconocer un nexo entre ausencia de verdad y pacifismo (2004, 67).

Se percibe poco creíble que la carencia de fundamento pueda conseguir una paz con tanta facilidad. De todos modos, el lance de que la incitación a la violencia sea más propia de las éticas esencialistas que de la ética debolista tiene algo de discutible, ya que su verificación empírica se muestra difusa: ni el conjunto de las éticas esenciales han derivado en sociedades belicosas, ni las actuales sociedades relativistas y faltas de fundamento son, manifiestamente, más pacíficas que las sociedades pasadas.

En la obra *El futuro de la religión*, Rorty se pregunta si “creencia” es la descripción adecuada del regreso de Vattimo al cristianismo (2006, 34). Rorty enlaza su relato a una cierta especificación de las varias transformaciones ocurridas en la autoimagen de los occidentales, al no permanecer ya bajo la autoridad de algún narrador supremo, sea este Dios, la Ciencia, la Razón o la Naturaleza. La voluntad de Dios, al igual que su parejo filosófico o la naturaleza peculiar de la realidad, son un conjunto de ideas que se tienen de algo que está afuera del ser humano y que se aduce autoridad sobre las creencias y acciones humanas.

Ahora bien, el predominio de formas de religión literal, no hermenéutica y no privatizada, constituyen una excepción obvia y abrumadora en cualquier tesis de secularización (Frankenberry, 2009, 327). Tanto Rorty como Vattimo han proporcionado potentes historias, pero no supieron apreciar el amplio y difícil fenómeno del postmoderno “regreso a la religión” que se está produciendo en el mundo. No obstante, Vattimo estima que este regreso es doble. En la conferencia que organizó en 1984 junto a Derrida, Vattimo pudo referirse al “regreso de la religión en la conciencia popular”, mientras señalaba dos desarrollos coincidentes en este regreso: uno en la filosofía y el otro en la “conciencia popular” (Derrida, 1996a, 82).

Desde un enfoque de supuestos, como el pluralismo religioso y el creciente ateísmo, el último es el que hace más evidente el acto de elegir. En el acto de abrazar una religión, el ateo, sin duda, se “convierte” de no mediar la conversión en sentido opuesto, sino ¿cómo iba a escoger, a santo de qué, entre otras cosas que no le gustan, que no saben a nada, tan insípidas? (Rius, 2012, 429).

Religión es tradición, posteriormente, sentido de pertenencia, esencialismo identitario, rigidez en las costumbres, que según escribiera Aristóteles: “Lo que no mandan, lo prohíben” (Aristóteles, 1985, 1138a). En fin, esto es parte de todo lo que preocupa a los que reflexionan sobre este tema.

Hay un amplio acuerdo entre discursos de todo signo en la justificación de creencias religiosas, a partir de la libertad individual de conciencia. Pero desde la secularización del concepto, no todos los autores lo perciben de igual forma, y a menudo le estipulan funciones diversas. Algunos (Habermas, Taylor) subrayan los vínculos entre religión y tradición, si bien con la preponderancia o incluso la *trascendencia* de uno de los dos. En cambio, los autores anglosajones consideran la libertad tal que capacidad de elección, según el modelo del contrato. No se trata de una opinión neta, ya que Habermas coincide con ello, y, sin duda alguna, con Rawls, al decidir que las “normas de justicia” deben prevalecer sobre las “concepciones del bien”, esto es, las leyes del Estado, sobre las creencias religiosas (Rius, 2012, 431-432). Con todo, la pertenencia a una tradición no se elige, con lo cual, una religión tampoco.

La reflexión de Vattimo nos dice que la “conciencia popular” ha dado lugar a una “nueva vitalidad de Iglesias y sectas”, a la “búsqueda de doctrinas y prácticas diferentes”, a la “moda” de las religiones orientales, etc., aludiendo como causa “la necesidad de obstaculizar amenazas globales que parecen muy nuevas y sin precedentes en la historia de la humanidad” (1996a, 82). Para el pensador italiano, la angustia surgida por el temor a una guerra nuclear, que empezó tras concluir la Segunda Guerra Mundial, añadida a la inseguridad por las condiciones ambientales, junto a la soterrada amenaza que entrañan las nuevas tecnologías, generando una experiencia que se acrecienta contra un trasfondo del “verdadero y profundo aburrimiento que parece acompañar inevitablemente al consumismo” (1996a, 79-80), se concretan en un “retorno a la religión”, que aparece en una conciencia popular que está buscando una especie de “Dios fundamento” (1996a, 83). El fundamentalismo religioso ofrece como conciencia popular el rechazo a aspectos de la modernización que destruyen las auténticas raíces de la existencia (1996a, 81).

Como consecuencia de la demolición de las metanarrativas causadas por las teorías críticas a finales del siglo XX, salieron a la luz un par de acontecimientos que se refuerzan mutuamente. A consecuencia de la arremetida en contra de la Ilustración, la teoría crítica postmoderna logra la “caída de la prohibición filosófica de la religión”, de un modo que ha posibilitado el retorno de la tradición religiosa occidental (1996a, 81). Y debido a que “la filosofía y el pensamiento crítico en general abandonaron la idea misma de fundación, ya no se es capaz de dar a la existencia ese significado que en consecuencia se va a buscar en la religión” (1996a, 81).

Abandonar presupuestos racionalistas no quiere decir que podamos encasillar a la religión como irracionalista, como una superstición o como una falsa conciencia. Solo una opinión muy inocente de la religión la pondría en oposición a la razón, la ciencia, la Ilustración o el pensamiento crítico (Frankenberry, 2009, 331).

En otro orden de cosas, sobresale la afirmación, entre los actuales teóricos de la religión, de que esta es una respuesta a las ansiedades que se ocasionan a raíz de la experiencia humana del desarraigo cognitivo, físico y moral. Esta manifestación se basa en la hipótesis teórica de que la religión es una función de necesidades, por ejemplo: la necesidad de reducir la incertidumbre o la necesidad de un significado existencial. La tentativa de explicar la religión, o la de otros elementos culturales, tal que respuesta a ciertas necesidades por medio del análisis causal se la conoce como funcionalismo: “En su forma inválida, el funcionalismo comete la falacia de afirmar el consecuente (si y, entonces z; z entonces y) y, en su forma válida, alcanza solo una conclusión trivial” (Frankenberry, 2009, 331). Las necesidades son lo que precisa ser explicado, ya que, de por sí, no explican nada. La forma que las instituciones religiosas han empleado para *producir* las mismas necesidades que después la misma religión debe satisfacer hace que la llamada a la satisfacción sea circular. Interpretar la religión como función de las necesidades humanas (de sentido, de certezas fundamentales) no comporta una mejor comprensión de la religión.

Entre las cosas que conllevan irracionalidad, sobresale el pensamiento desiderativo. Un deseo puede ser la causa de una creencia, no racional y no necesaria. El pensamiento desiderativo contiene el que algo sea verdad, acabando por realizar que esa creencia se convierta en una verdad, pero lo que no se puede dar es que el deseo sea una *razón* para creer que algo es verdad. Un número elevado de creencias religiosas, sobre todo aquellas cuyo contenido está orientado hacia el futuro, se las puede clasificar tal que deseos o formas elaboradas del pensamiento desiderativo, sin que por ello se genere ninguna paradoja. Un ejemplo lo tenemos en “Jesucristo resucitó” o “mis pecados serán perdonados”; estas creencias no acarrear la aceptación de proposiciones contradictorias. La gente cree lo que *quiere creer* (Frankenberry, 2009, 340), poniendo la fuerza de su deseo en vivir más allá o en que sus pecados serán perdonados, llegando a construir su creencia de que *vivirán y serán perdonados*.

Creo que se podría ir un poco más allá y haber dicho que los dioses, no pueden ser objeto de admiración, ya que no podemos admirar algo que es completamente inoperante.

4. Nihilismo y cristianismo

El filósofo italiano contempla una semejanza entre el debilitamiento conceptual del ser y la encarnación de Cristo, siendo este último una figura debilitada y humanizada frente a la entidad fuerte de Dios, cuya ausencia y fundamento son completamente ininteligibles, poco notables para el ser humano, el cual no tiene la posibilidad de interactuar con lo que no conoce. El nihilismo se compara al cristianismo, ya que la venida de Cristo supone para Vattimo la demolición de los dogmas sustentados en fundamentos naturales; al mismo tiempo, el nihilismo proporciona una ayuda a un anti-naturalismo simbolizado, en este caso, por un amor al prójimo, al prescindir del egoísmo propio con el fin de socorrer al que lo necesita (2010, 74-75). Vattimo compara la muerte del Dios nietzscheano con la muerte de Cristo, tal que derribo de los dogmas naturalistas, ya que los fundamentos se trocan en un deber que está por sobre la caridad. La secularización fomenta la debilidad del ser y en esto reside la importancia de la misma. Vattimo concilia rasgos heideggerianos con una influencia de Girard al manifestar lo siguiente:

“

Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar (...) para liquidar el nexo entre violencia y lo sagrado. Se le mata porque una revelación tal resulta intolerable para una humanidad arraigada en la tradición violenta de las religiones sacrificiales (1996a, 36).

La Encarnación viene a resultar tal que disolución de lo sagrado, es decir, de todo lo que contiene de violento; el Dios violento es conceptualmente sinónimo del Dios metafísico: “La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte del Dios de la que ha hablado Nietzsche” (1996a, 38). El Dios proclamado por Vattimo ya no es un Dios violento ni metafísico, pues ha perdido todas sus prerrogativas, se ha vuelto humano y con inclinación al debilitamiento, por lo que, el pensador italiano establece un lazo de unión entre la historia del nihilismo y la historia de la revelación cristiana. El ser se hace evento, luego ya no es posible encasillarlo, pero se le puede interpretar. A partir de esta reflexión, Vattimo afirma la encarnación como un hecho arquetípico de la secularización: la secularización es, consecuentemente, la época de mayor desarrollo hermenéutico. Este periodo se estima como proceso de desvinculación de la civilización laica actual de sus orígenes sagrados, con la consecuencia de la pérdida de autoridad por parte de la Iglesia, la autonomía de la razón absoluta y las transformaciones en las maneras de gobernar a los Estados. Todas estas observaciones conducen a nuestro autor a criticar la polémica relación de la Iglesia Católica en referencia a la Modernidad y el relativismo (2010, 65).

El rechazo a la fundamentación es potenciado por Vattimo y elevado al estatus de categoría cultural, con lo que vendría a decir que una de las peculiaridades de la cultura sería la de impugnar la cohesión metafísica de las estructuras del conocimiento. Esgrimir tales consideraciones es quizás un tanto osado, ya que la cultura occidental, de por sí plural y múltiple, no es tan fácil de reducir a unos pocos rasgos concretos.

De cualquier manera, Vattimo no está por la labor de fundamentar leyes o preceptos morales como una “antropología bíblica” a las que las leyes civiles deberían conformarse para no traicionar la “naturaleza del hombre” (2010, 66). Nuestro autor identifica la creencia en la Iglesia Católica con el fundamentalismo: “No tener en cuenta (...) el escándalo que la propia predicación de la Iglesia Católica (...) constituye para quienes se esfuerzan en creer en Jesucristo, pecar de fundamentalismo” (2010, 67-68).

Por parte de Vattimo, son esclarecedoras las palabras: “La superstición más grande y peligrosa consiste en creer que la fe es “conocimiento objetivo” (...) tal superstición (...) tiene tendencia al autoritarismo” (2010, 70). Vattimo sintetiza la postura de la Iglesia en una lucha fanática y desmedida en contra de la ciencia:

“

La Iglesia sigue siendo, una vez más, la autoridad que impedirá a los biólogos hacer autopsias en la Edad Media y que, en general, se opuso en todas las épocas a los esfuerzos de los científicos para conocer mejor la naturaleza y por manipularla con la técnica para el bien de la humanidad (2010, 73).

236

Un tema reiterado en Vattimo es la influencia del cristianismo en la configuración de Occidente y, en particular, de Europa. El tema es tratado en su ensayo *Europa o la cristiandad*, donde el autor formula su tesis en los siguientes términos:

“

Lo que pretendo sostener es que Occidente es esencialmente cristiano en la medida en que el sentido de su historia se muestra como el “ocaso” del Ser, el debilitamiento de la dureza de lo “real” a través de todos los procedimientos de disolución de la objetividad que la modernidad ha traído consigo. (2003, 98)

El debilitamiento del ser y de lo real es observado por Vattimo en los sistemas de pensamiento filosófico y teológico, tales como el racionalismo ilustrado y la dogmática cristiana, esta, a su vez, escindida entre católicos y protestantes. Todo esto muestra, en el comentario de Vattimo, que todos los integrantes aparecen combinados en un conjunto no orgánico ni riguroso, al faltarle elementos de diferenciación rígida. Hoy, Occidente tiene que ser estimado como tierra del ocaso, es decir, de la secularización. Con esto último, Vattimo se percata, como ya lo hiciera Weber, de la importancia de la ética protestante en la construcción del capitalismo. En manifestaciones efectuadas por Vattimo, la sociedad de la comunicación y la interpretación es la continuación, en cierto sentido, de la senda abierta por Weber: “la prosecución lógica de un mundo que tiene en su base la Escritura y que se desarrolla ante todo como exégesis” (2003, 101). Luego de citar la afirmación de Novalis, “La verdadera anarquía es el elemento procreado de la religión” (2003, 102), Vattimo plantea en forma directa y contundente que: “En términos más claros y probablemente más escandalosos, pretendo decir que la totalidad de Occidente es hoy, como tierra del ocaso y del debilitamiento, la verdad del cristianismo” (2003, 122).

En el ensayo *Cristianismo y conflictos culturales en Europa*, Vattimo admite que este continente se caracteriza por ser, en general, el de una sociedad laica y secularizada. Pero el quid de la cuestión reside en que esas características son construidas (2003, 124). Vattimo estipula entonces al cristianismo una misión que no debiera ya ser ni imperialista ni evolucionista, sino que debe adquirir los rasgos de una profunda solidaridad con el destino de la modernización. Afirma que: “Cargar con el destino de la modernidad, con el destino de Occidente, significa, ante todo, reconocer el significado profundamente cristiano de la secularización” (2003, 124). Para el pensador turinés, la secularización posee una valoración positiva, ya que niega el dominio de lo sagrado y unívoco de la religión para con la sociedad, confiriéndole a esta última una autonomía que, sorprendentemente, constituye la afirmación del verdadero significado del cristianismo (2004, 50).

Por regla general, en Europa se le asigna la laicidad al estado y la secularización, a la sociedad. Se la denomina secularizada a aquella sociedad cuya racionalidad –u orden racional– se constituye con elementos que en el pasado fueron dogmas religiosos, pero que actualmente ya están interpretados como representaciones conceptuales o, si se prefiere, como enunciados que suponen un sentido mundano, no trascendente. Es posible que la tendencia a usar “laica” en lugar de “secularizada”, para aludir a la sociedad, ceda a un deseo de acallar aquellas voces que favorecen la “deseccularización”. Por descontado, esta solo sería factible si lo secularizado –como enuncian algunos– conservara en su interior lo religioso en tanto que, dándole una nueva forma en nuevas coyunturas, hace de transmisor de sus contenidos, es decir, se perpetua (Rius, 2012, 423). Abundaba en ello Carl Schmitt cuando apostillaba: “¿Por qué preocuparse de las variaciones formales de poca monta, si se inscriben todas ellas en la forma omniabarcante que es propia de la religión?” (Rius, 2012, 423). Reflexiónese en la estructura teológica del último despliegue de la razón occidental, en la historia humana, según Hegel; o, en clave mucho más modesta, piénsese en que el Estado moderno se amparó durante mucho tiempo en una razón política tan absoluta como solo puede serlo la divinidad. Una sociedad laica constituye para algunos algo más y para otros, algo menos que una sociedad secularizada, ya que se encontraría en un punto de no retorno.

Una sociedad secularizada se significa por el intercambio discursivo entre sus ciudadanos y no creyentes (en sentido religioso, que no es el único). La perseverancia en la sociedad de las religiones no debería verse tal que una rémora, que la racionalidad institucional falla al sacudírsela, ni tampoco como una especie de revivir de una semilla originaria, sino como una posibilidad de comunicación entre sus miembros, sin la necesidad de “autoproducirse” (Taylor, 2011, 55). Al fin y al cabo, el propósito de comprensión mutua es ya de por sí una forma de “ponerse en el lugar del otro”. De cualquier manera, si bien el conocimiento científico ha potenciado la secularización, esta no se predica del mismo en cuanto tal.

237

5. Verdad y paz

La renuncia a la objetividad, y su condensación en el hecho religioso, constituye la tesis más notable que Vattimo confecciona en relación con la religión: nos estamos refiriendo al nexo entre cristianismo, secularización y no-violencia. Para ello, el filósofo italiano se acerca al antropólogo Girard, al diagnosticar que es el cristianismo el origen del proceso de secularización que se percibe en nuestras sociedades actuales. Evidenciamos esto, aludiendo a las palabras de Vattimo: “El cristianismo es finalmente la religión que abre la vía a una existencia no estrictamente religiosa (...)” (2011, 42). La valoración respecto a la secularización es lo que diferencia a ambos autores. Para Vattimo, es muy positivo que el mundo occidental experimente un proceso de ocaso y de relativización de la autoridad religiosa, lo que no es óbice para un resquebrajamiento de la religión natural violenta; en cambio, a Girard, la secularización le origina una cierta preocupación por la violencia sin control, proporcionándole ciertas dudas respecto al planteamiento optimista del debolismo. Pierpaolo Antonello, en la introducción a la obra *¿Verdad o fe débil?*, nos expone esa desconfianza de Girard con respecto al nexo “secularización/no-violencia” que Vattimo propone (2011, 22-23).

238

Vattimo observa en la proposición de Girard determinados tintes apocalípticos, por lo que esto le lleva a afirmar que la secularización se encamina a una supresión de la autoridad religiosa y del dogmatismo del pasado, lo que nos conduce a una eliminación de la violencia, haciendo posible la paz y atisbar un horizonte emancipatorio. Da la impresión que Vattimo se asienta en una tendencia cuasi anarquista que desprende optimismo por todas partes, al admitir que el fin de la autoridad conlleva el establecimiento de la paz. Para Girard la secularización conduce, efectivamente, a una eliminación de la autoridad religiosa y el dogmatismo, pero esto no quiere decir que necesariamente se consiga la paz, sino que también puede confluír en un estallido de violencia.

Girard argumenta este resquemor refiriéndose al histórico papel coercitivo de la religión, que ha ayudado de forma regular a controlar y reprimir la violencia por medio del ritual y la autoridad. Por aportar un ejemplo, Girard define el mito como “una acción colectiva que debe impedir que la multitud pierda el control” (2011, 97). Por su parte, Vattimo argumenta que la fuente de la violencia reside en el autoritarismo (2011, 63) y que el cristianismo es la manifestación del amor. Girard está de acuerdo con esta aseveración del filósofo italiano, pero también, de la relación de amor con la verdad, dado que ambos conceptos son coincidentes (el amor es la verdad en el contexto cristiano), por lo que, si se elimina la verdad de la religión, rescindimos su motivación ético-estética más profunda, dando pie a actos violentos que no poseen ni la promoción espiritual ni el efecto coercitivo de la religión. En conclusión, Girard reprueba a Vattimo por su cristianismo “hedonista” (2011, 79) y no está de acuerdo con la exclusividad de la interpretación, que considera un fenómeno perverso tal que reacción opuesta al exceso racionalista de contextos anteriores (2011, 154-155). Girard duda, explícitamente, de las garantías pacíficas que pueda presentar un mundo de la interpretación que no tiene en cuenta los hechos:

“

Mi objeción a Vattimo sería finalmente esta: él habla de una historia de la interpretación que se desarrolla dentro de una comunidad, de grupos de personas que se aman recíprocamente y sin necesidad de formas de “autoridad” (...) (2011, 96).

Vattimo asiente que la disolución de una verdad objetiva tiene el efecto de desencadenar la voluntad de poder (2011, 101), lo que puede confluír en el estallido de la violencia desprovista de mecanismos represores, tal y como Girard teme. La disparidad con este último está en la apelación al superhombre nietzscheano, esto es, a la moderación individual (2011, 102). El filósofo italiano conjetura que el superhombre moderado constituye la categoría para evitar la violencia, rechazando, al mismo tiempo, la aceptación de estructuras rígidas metafísicas: “¿Es posible la paz que no esté fundada en la verdad? (...) Nietzsche parece indicar una vía, que no es la violencia de todos contra todos (...) (2004, 74).

Este recurso que Vattimo nos da lo quiere complementar con la lectura de Heidegger, ya que resulta clave para interpretar la teoría del fin de la metafísica como reducción de la violencia (2011, 104). Según Girard, requerir a Nietzsche es una coartada pobre, por lo que sería ingenuo tratar de esperar el establecimiento de un pacifismo ubicando las esperanzas en la mera tendencia hacia la interpretación plural: “La negación nietzscheana de los hechos tiene una plausibilidad aparente solo para los filósofos y poetas ocupados en generar el mayor número de interpretaciones del sujeto más lábil posible” (2011, 136). Delante de la interpretación, Girard requiere el papel del sentido común, de lo obvio, en definitiva, de los hechos, siempre y cuando esto no constituya una irracional absolutización de los mismos (2011, 155).

239

La actitud de Girard aporta el complemento sensato que el pensamiento débil tendría que aceptar: no en vano, Vattimo nos dice sentir una especial inspiración por la obra del antropólogo francés. Una manera razonable para escapar de la crítica habermasiana dirigida a las influencias debolistas, esto es, hacia Nietzsche y Heidegger, estaría en rehuír el irracionalismo y misticismo que gran parte de la crítica filosófica actual les adjudica, contrayendo una posición no simplemente interpretativa, sino susceptible para delimitar ciertas formas de objetividad, superando la excesiva desconfianza de hablar de los hechos. Si la religión o la filosofía se reducen a mera interpretación o crítica (Berciano, 2008, 40), pueden deslizarse a ser simples exhortaciones personales como consecuencia de discursos introspectivos, ostracistas y aislados, resultando incapaz de reducir la violencia.

Si hablamos del punto de vista de Girard, aparenta ser poco creíble que la carencia de fundamento traiga consigo una paz con tanta facilidad. Por otro lado, el hecho de que la violencia sea propia de las éticas esencialistas y no lo sea de la ética debolista resulta discutible, por cuanto su contrastación empírica sería cuanto menos confusa.

Demos cuenta, también, de la disensión que surge entre ambos pensadores a la hora de tratar el relativismo: para Girard, es el síntoma inequívoco de la antropología moderna (2011, 68-69), mientras que, para

Vattimo, hay un uso pragmático y metodológico del relativismo, que aparece como fenómeno unido a las sociedades liberales, siendo de orden social más que individual (2011, 70-71). Hemos de recordar, asimismo, que la verdad se estima en niveles no solo de utilidad, sino de persuasión y argumentación, que en opinión de Vattimo la aproxima, después de una historia de alejamiento crítico, al pensamiento habermasiano de la Teoría de la Acción Comunicativa (2011, 99). El filósofo italiano lo expresa de la siguiente manera:

“

Hoy un filósofo como Habermas afirma que la racionalidad consiste en presentar argumentos que puedan sostenerse de manera decente frente a los demás; no dice que es racional o en lo posible verdadero aquello que viene de lo más profundo de mí o que corresponde a “la cosa misma” (2010, 91).

Sin embargo, Habermas ampara tanto la crítica como la validez universal, mientras que Vattimo requiere la procedencia y reclama la interpretación y finitud frente a la objetividad y lo trascendental (a excepción del principio de la *caritas*). Tanto religión como democracia se trocan en aspectos equiparables en el planteamiento debolista, por cuanto precisan la destrucción de la verdad comprendida en términos objetivistas o salvíficos a fin de no terminar siendo presa del totalitarismo (2006, 74-75). La verdad salvífica se encuentra mayormente unida a la legitimación de procesos coloniales y dominadores (2006, 23), más que a la liberación del hombre. Por el contrario, la verdad que atañe tanto a la religión, a la democracia, a la sociedad o a la filosofía ha de ser planteada en términos de acuerdo comunitario, por lo que requiere del concepto mismo de comunidad (2006, 76). El acuerdo que encuadra lo que es verdadero no responde a una arbitrariedad, sino a la determinación comunitaria sobre aquello que le es más útil en sintonía a criterios que le son dados (2006, 90), y en los que se encuentran históricamente insertos. En referencia a la utilidad, Vattimo afirma:

“

También yo estoy convencido, por lo demás, de que la verdad es solo aquello que nos es útil, como dice el neo-pragmático Rorty (...), la utilidad de la que habla el neo-pragmatismo es más amplia, aunque siempre ligada a los intereses de una comunidad (2006, 39).

Por esto es que resulta comprensible en el contexto vattimiano que la religión no se trate de una manera verificativa u objetiva, sino más bien subjetiva e introspectiva, permitiendo de esta manera una pluralidad de cristianismos, así como una relativización de la univocidad de la jerarquía eclesiástica, debido a que “en la verdad absoluta ya no creen ni los filósofos (...)” (2006, 59).

6. El vínculo mito-religión

En el pensamiento moderno, según Gadamer, coexiste un doble origen localizado en la Ilustración: en un lado, se tienen los cimientos de la autonomía racional y la convicción en el crecimiento de la

cultura, al amparo del ámbito de la razón; en el otro lado, se encuentra la Ilustración, a la que se le puede sumar la filosofía idealista y la poesía romántica. Teniendo en cuenta que, desde posiciones ilustradas, el mito y la religión son algo que debe ser superado, cosa que se lleva a cabo en la síntesis de religión y filosofía efectuada por Schelling o Hegel, en la cual lo religioso queda subsumido por el llamado progreso; en la herencia romántica hay una revalorización del mito que deriva en una mitología estética y al mismo tiempo una mitologización de la razón. El Romanticismo percibe al mito como algo antiguo, verdadero, más sabio que los considerados progresos del presente, y aportando características distintas a los saberes que conforman al hombre actual (Gadamer, 1997, 15-16).

El pensamiento romántico distingue y aporta un criterio de demarcación que separa mito y ciencia, sin por ello desvalorizar epistemológicamente al mito. En el romanticismo, mito y razón conforman el verdadero orden de aquello que fue, siendo el primero portador de una verdad más sabia que la científica, una verdad que es inaccesible a la razón. Nietzsche va a considerar al mito tal que condición inexcusable para el nacimiento de cualquier cultura.

A través de la recepción de lo dicho es cuando se experimenta el mito, el conocimiento que se transmite es leyenda que solo se puede experimentar mientras se transmite. Gadamer no vacila en el momento de hacer la distinción entre mito y ciencia o historia: “(...) la verdad de las tradiciones míticas no debe ser equiparada con el valor que se le concede a la noticia histórica (...)” (1997, 37). Gadamer se cuida muy mucho en incurrir en un positivismo absurdo que somete la realidad a lo medible y experimentable, admitiendo que existen otras áreas humanas que, en sintonía con la filosofía, no se sirven del método científico. El mito no tiene como meta los mismos objetivos que las ciencias, no provee la misma verdad, ni tiene la misma finalidad de resolver el mismo tipo de problemas existenciales.

La religión y la fe no tienen las mismas facultades que el método científico, pero no las necesitan, ya que son una función humana que está encauzada hacia la atención espiritual, constituyendo un conocimiento que no tiene nada que ver con el conocimiento científico-técnico. En fin, no se puede acceder al fenómeno religioso (o al fenómeno del mito) desde una perspectiva exclusivamente ilustrada, científica o racionalista. La religión contesta a las dudas insondables con su muy singular verdad, proyecta formas de vida, soluciones y determinaciones prácticas considerando una existencia de necesidades perentorias trascendentales, de preguntas y de una falta de respuestas razonables. Razón para Gadamer no es solo ciencia, por descontado, también es mito, poesía y fe (1997, 22).

Vattimo recrimina la falta de una teoría actual del mito que complazca los requerimientos del mismo; precisamente nos dice: “No hay en la filosofía contemporánea, ninguna teoría del mito... que resulte satisfactoria” (1990a, 111), debido a que las teorías que hablan sobre este fenómeno lo hacen, según Vattimo, desde posiciones meramente metafísicas soportadas en ideas de evolución y progreso teleológico (1990a, 114).

Vattimo distingue tres tipos de mito: el arcaico, el relativismo cultural y el irracionalismo moderado (1990a, 115). Respecto al primero, juzgándolo y siendo receloso con la sociedad industrial, sugiere el mito tal como un estado cognoscitivo más originario y primigenio, acto que lo relaciona con Nietzsche y Heidegger de manera injustificada por el autor (1990a, 118). El relativismo cultural, para Vattimo, es un estado mítico como otro cualquiera, por lo que no es superior al conocimiento científico, al contrario de lo que sucede con el arcaico. Con relación al irracionalismo moderado, nuestro autor piensa que el mito es una especie de narración que alcanza más profundidad en ciertas áreas de la experiencia, como en el psicoanálisis, la historiografía y la “sociología de los *mass media*” (1990a, 123). El pensador italiano es crítico respecto a estos tipos de mito. Refiriéndose al arcaísmo, afirma: “Idealizar como condición perfecta el tiempo de los orígenes resulta tan vano como idealizar el futuro por ser tal” (1990a, 124). Por descontado, lo que no ofrece ninguna duda es su crítica al mayor de los mitos, el “mito de la desmitificación” (1990a, 127).

En Vattimo, la religión, el mito y el pasado místico religioso no son concepciones a superar, sino, más bien, a conservarlos de una forma determinada y recordada: “La cultura moderna europea mantiene así un vínculo con su propio pasado religioso que no es solo de superación y emancipación, sino, inseparablemente, también de conservación-distorsión-vaciamiento” (1990a, 131).

Vattimo, en una de sus tesis, y en sintonía con Gadamer (1997, 58), manifiesta que las religiones se presentaban durante el positivismo a la manera de cosmovisiones marcadas ya por su disolución; ahora bien, en estos momentos, vuelven a estar nuevamente en auge tal que sostén y guía para el futuro. La peculiaridad de esta actualidad, referente al hecho religioso, Vattimo la presenta en los siguientes términos: “Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes para ser ateo o, en todo caso para rechazar la religión” (1996a, 22). Con esta afirmación, ¿qué quiere significar Vattimo? En términos generales, conlleva que, si no hay razones para ser ateo, lo mismo se le puede aplicar a cualquier cosa, por ejemplo, ser cristiano o agnóstico. Por supuesto, Vattimo, en todo momento, recurre a la *pietas* y a la rememoración distorsionante, como forma de un relacionarse no absoluto con el pasado y, al mismo tiempo, apela a la creencia en un Dios cristiano, desde una postura relativa y relajada en términos filosóficos. Es decir, el cristianismo vuelve a la palestra. Para Vattimo, es aceptar el derrumbamiento del monopolio de la razón científico-técnica y el absolutismo metafísico, y retornar, por ello, a una religión distorsionada que ella misma ha sufrido un proceso de secularización, acabando con sus dogmas que ahora se les mira tal que monumentos del pasado.

Después de la Ilustración, se desea saber en qué se cree, “atrévete a saber” exhorta Kant. Sin embargo, en lo tocante a Dios hay poco que saber. Hace unos años escribió A. Fierro: “Acerca de Dios se carece de noticias absolutamente fidedignas; solo se cuentan historias que permiten fijarse ciertas conjeturas” (1981, 8). La historia de Dios es el gran relato de las percepciones que los seres humanos hicieron de él. Dios mismo, sin embargo, guarda silencio (Freijó, 2012, 398). Es verdad, las religiones monoteístas hablan de la “revelación” de su Dios. El verbo “revelar”, en el Nuevo Testamento, nunca tiene a Dios

como complemento directo. Eso queda para la gnosis. El Dios cristiano solo revela algo de sí mismo: su amor, su ira, su misericordia, su justicia. Pero nunca se revela a sí mismo.

En Jaspers, el ser humano es remitido a la “experiencia de la iluminación”. Para Jaspers, iluminar significa “dar sentido”. Pero identificar la acción de Dios con la experiencia de sentido parece muy generoso. Se otorga a Dios todas las ventajas y, en cambio, Dios deja abiertos muchos interrogantes. El más esencial sería ¿qué hacemos con el sin-sentido?, ¿Dios no tiene nada que ver con él? En la Biblia, Dios es el señor de *toda* realidad. Entonces, ¿con qué derecho le sustraemos el lado oscuro de las cosas?, ¿qué se hace con el mal?, ¿es obligatorio detraerle a Dios esa amarga parcela de la realidad? Asimismo, la auto-manifestación indirecta de Dios tropieza con otra dificultad: la historia no ha llegado a su final. Dilthey lo expresó con acierto: “Habría que esperar al final de la historia para poseer todo el material que permita pronunciarse sobre el significado” (Freijó, 2012, 399). Y persuadido de que nadie conoce el final de la historia, Dilthey extrajo la resignada conclusión de que no son factibles pronunciamientos definitivos. Solamente se tiene acceso a verdades parciales y relativas: “El todo, insiste Dilthey, es lo que se nos hace presente en la medida en que las partes lo hacen comprensible” (Freijó, 1997, 163). A su vez, las partes sin el todo permanecen mudas. No hay, pues, forma de evitar el relativismo.

Hay un fragmento de Protágoras que impresiona: “Acerca de los dioses yo no puedo saber si existen o no, ni tampoco cuál es su forma; porque hay muchos impedimentos para saberlo con seguridad: lo oscuro del asunto y lo breve de la vida humana” (Copleston, 1984, 103). Platón, en su ancianidad, aportó un sabio consejo: “Hijo mío (...), el paso del tiempo te hará cambiar de opinión en muchos puntos y pensar al revés de como piensas ahora. Aguarda, pues, hasta entonces para zanjar cuestiones de tanta importancia. Y aunque para ti no cuenta, la más importante, es *pensar correctamente* (ortos) en el tema de los dioses” (1988, 88ab). Platón invita a dejar el tema abierto. Hablar de Dios como un problema es, en cierto sentido, seguir pegado a él, no excluir por completo la sorpresa, la mayúscula sorpresa de que exista. La teología alemana se inclina por hablar de Dios a la manera de “pregunta” (*Frege*), y no hacerlo como “problema” (*Problem*). Por lo general, las religiones se inclinan por el término “misterio” (Gómez, 2007).

La postura de Vattimo es la misma que la de Gadamer a la hora de señalar el fracaso del proyecto ilustrado, el cual pretende rebasar la superstición mítica utilizando la razón. La cuestión que ahora se plantea es cómo debe obrar el pensamiento filosófico a través de una razón impura. A partir de aquí, es donde comenzará a desarrollarse el nuevo concepto de verdad. Debemos tener en cuenta que la verdad ha ido sufriendo, con el devenir de la civilización, una especie de sucesión histórica, comenzando por la filosofía griega que la sitúa en un plano metafísico: se trataba en un comienzo de un concepto de verdad preciso, estable, que permite conocer las cosas tal y como son desde una evidente objetividad. Desde Kant y el Idealismo, se puede conocer que el mundo de la experiencia no es extraño a la fiscalización por parte del sujeto, que lo acomoda personalmente. Con posterioridad, el Positivismo proclama su ruptura con toda la tradición metafísica, dando por sentado que lo válido es el dato verificado, concediendo a

las ciencias empíricas una especial relevancia. La realidad es referida a la producción científica, que deja fuera del ámbito de lo verdadero todo lo que no es medible o experimentable. A Heidegger no le parece bien el derrotero tomado, y profetiza el fin de la metafísica, criticando, además, el pensamiento que identifica el ser con el dato objetivo. Por su parte, Gadamer destaca, también, la inviabilidad de idealizar el Todo con lo racional (1997, 19-20).

En una postura absoluta de sus contenidos, la religión y la verdad ya no son sostenibles después de Heidegger. El filósofo italiano, mientras tanto, sigue apelando a la rememoración y distorsión de los mismos; ahora bien, tal cosa podría suponer su alteración y, en la práctica, su desaparición tal y como se las conoce. Sin embargo, Vattimo se apoya en la eventualidad del ser: si el ser es evento todo está permitido sin volver a caer en la metafísica, pues al fin y al cabo todo es interpretación particular o historia de una época.

La actitud intelectual de Vattimo, al parecer de Fernando Savater, es la de conferir al cristianismo el estatuto de mito (Savater, 2009, 347), tal y como eran los contenidos de las religiones politeístas, con anterioridad a la aparición del cristianismo. Resultaría ser algo a mitad de camino entre la secularización de la sociedad moderna y un trozo no secularizado, que vendría a ser el mandamiento del amor. Este mandato, formal, a semejanza del imperativo categórico kantiano, “no manda algo determinado y de una vez por todas, sino aplicaciones que se deben “inventar” en diálogo con las situaciones específicas, a la luz de lo que las Sagradas Escrituras han “revelado” (Derrida, 1996a, 79). El mito resulta ser algo que se puede volver a narrar, pero que no se puede desmentir íntegramente. Es una herramienta para inquirir en “privado” (Savater, 2009, 347), pero no dejando de lado la historia colectiva, el sentido de la unión social con los semejantes. Esto es algo que la Iglesia, en tanto institución jerarquizada y con la potestad de fijar cuáles son las narraciones aceptables frente a las no aceptables, rehusará en pos de un instinto de conservación. Tal proceder da por supuesto que el individuo liberal actual escogerá lo que crea fundamental del credo cristiano (en cuanto creencia en que se cree creer y no meramente “creencia que crea aquello en lo que cree” como decía Miguel de Unamuno) (Savater, 2009, 348), sin tener que pagar ningún canon represivo por someterse a restricciones dogmáticas.

PARTE CUARTA

Estética

CAPÍTULO I La estética en Gianni Vattimo

- 1 Introducción
- 2 La hermenéutica en la estética
- 3 Itinerario por la estética de Gianni Vattimo
- 4 Ciertas reflexiones generales
- 5 Consideración hermenéutica del arte
- 6 La estética tal que esfera privilegiada
- 7 El arte tal que oscilación
- 8 De la utopía a la heterotopía

1. Introducción

El inicio de la Estética rota alrededor de dos guías que reconoce el horizonte ilustrado, la *razón* y la *experiencia*, que se ajustan a sí mismas y no requieren postular justificaciones externas o chocantes.

El acuerdo de la Estética con la emancipación humana se logra gracias al *nuevo sujeto burgués* y al *filósofo*. El primero actúa como condición, el segundo como promotor de la emancipación. Desde una perspectiva histórica, los variados autores coinciden en que el *burgués*, en cuanto producto social de la Ilustración, es el nuevo *sujeto autónomo*. Por tanto, la emancipación no se comprende sin el protagonismo y el difícil ascenso de la burguesía.

Alexander G. Baumgarten es tenido como el promotor de la Estética. El término aflora por primera vez en las *Meditationes philosophica* (1735), aunque no adquiere resonancia pública hasta la obra titulada *Aesthetica*. El mecanismo por el cual la estética es impulsada a nueva disciplina es la ampliación del sistema de las facultades humanas propuestas por Christian Wolf.

Con la pretensión de dotar a la estética de un fundamento, Baumgarten no solo explora la estructura del espíritu humano, sino que, además, busca en la experiencia sensible, es decir, investiga en unas reglas y una ciencia, identificada con lo bello, que alumbre la denominada “facultad inferior”, o sea, la esfera de los sentidos.

Se tiene la impresión de que el camino de la autonomía estética depende de la confrontación entre la continuidad o la subordinación de las diferentes facultades y la madurez de ese conocimiento sensible en cuanto tal. Si persiste lo primero, no queda otra opción que negar la emancipación de la estética en relación a lo conceptual; si lo que pervive es lo segundo, se infiere que existe algo que, aun cuando no prescindiera del conocimiento, no es reducible a la lógica. La mejora del conocimiento sensible en cuanto tal, una demanda estética, prueba un reconocimiento de lo sensible valorado en sí mismo, como perfección de los fenómenos en cuanto tales (Marchan, 1992, 38). Por otro lado, Baumgarten, como racionalista que es, no puede evitar la artimaña de la analogía con la razón, pero, por medio de ello, saca a relucir lo peculiar de lo estético, inconfundible con la lógica a causa del material: lo sensible, la manera de organizarlo y su cuidado en la apariencia sensible.

Pues bien, el discurso fundacional, con todo, no alcanza a desembarazarse de la ambigüedad siguiente: la nueva disciplina oscila entre la autonomía plena respecto a la lógica y la heteronomía, es decir, la dependencia deudora a un cierto complejo de inferioridad, en relación al conocimiento racional, lógico y científico que nunca le abandonará (Marchan, 1992, 39). Ahora bien, franqueando los escollos que surgen, la nueva rama de la filosofía queda nominada y segregada sin ninguna sutileza de las restantes. La estética no es solo un complemento del sistema, sino que se la puede tener como una contribución al nacimiento de la Antropología. En cierto modo, la estética pone al descubierto las penurias del racionalismo, al perder la lógica el monopolio que ostentaba sobre la realidad. La razón emergente semeja admitir y consentir una autocrítica en la fase histórica de su realización política en la revolución burguesa y en el Estado nacional. Atisba, con nitidez, el hombre, el horizonte estético sin confundirlo con el lógico. Distintos autores abiertamente critican el tipo humano encarnado en el *logicus*, y le contraponen la humanidad más perfecta del *aestheticus*, del varón estético.

La estética, al ser una teoría de las artes liberales, coopera en la fundación de la historia del arte por Winckelmann y en la poética de las artes por Lessing. Se bifurca en dos direcciones en cuanto esencia de la perfección del conocimiento sensible. Para Herder, en el futuro edificio de la filosofía tendrá como entrada principal una *fenomenología estética, la gran ciencia de la apariencia* (Heidegger, 1954, 65). En cambio, Sulzer la entiende tal que *ciencia del sentimiento*.

El acontecer del mundo contemporáneo se ha ido determinando por las múltiples y complejas transformaciones que han dejado sus huellas en los diferentes ámbitos de la realidad. Desde su comienzo, el sistema capitalista ha sido escenario, al mismo tiempo que gestor, de variadas crisis que han hallado su expresión en la multiplicidad de ideas y estilos de pensamiento dispares. Uno de los que con mayor fuerza ha concentrado la atención de los teóricos es el llamado “postmodernismo”.

La postmodernidad se presenta como una conciencia, espíritu del saber, estado de ánimo, ambiente de una época que polemiza con el pasado y distorsiona los códigos de sus cosmovisiones. Es una crítica y una negación de la modernidad realizada de forma unilateral. El postmodernismo conlleva el rechazo y el abandono de todo proyecto. El hombre no es el sujeto del cambio social a causa de su incompetencia por llevar a la práctica un proyecto que solucione los problemas de su existencia, no es el creador de sus circunstancias. La visión pasiva y fatalista del hombre, como simple sujeto que se interconecta con sus semejantes, le hace buscar la respuesta a los problemas ontológicos no en la filosofía, sino en el arte.

De esta forma, se crea una interdisciplinariedad entre la filosofía y el arte —y más con la literatura— en la que la filosofía deja de ser la ciencia que estudia las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento, inclinándose por el estudio de la interpretación y los significados del lenguaje. Esto da paso a construir la realidad no desde el análisis de las condiciones concretas, sino desde el arte, desde lo simbólico, lo cual posibilita una postura de no compromiso político.

En este horizonte surge la figura de Gianni Vattimo, siendo la misma una de las más controvertidas. Es estimado como uno de los principales representantes de la escuela hermenéutica. Su propuesta fundamental es el llamado pensamiento débil, antagónico al pensamiento metafísico occidental, ya puesto en cuestión por Nietzsche y Heidegger. Vattimo promueve una ontología débil, no fundada en estructuras fuertes, como pudieran serlo las esencias o las causas. Desde este posicionamiento ya no se concibe al ser como simple presencia, sino más bien tal que evento, como forma histórica de darse a los hombres de una época concreta.

Interpretado como una manera peculiar del pensar en la época de la disolución de la metafísica, el pensamiento débil pretende, de un modo distinto, revolucionar la filosofía. Específica a la hermenéutica como un nuevo modo de pensar, una manera original de interpretar la existencia histórica del hombre y de la sociedad. Se constituye esta en una especie de lenguaje común que induce a un intercambio dialógico con la diferencia. Promueve una nueva racionalidad, pero no invalida al pensar anterior.

¿Dónde encontramos las reflexiones de Vattimo acerca de la estética? Estas se suelen hallar, principalmente, en las obras: *Poesía y ontología* (1993), *El sujeto y la máscara* (1989), *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna* (2007) y *La sociedad transparente* (1990).

El procedimiento que Vattimo da al fenómeno artístico no se presenta de un modo ordenado. Se encuentra disperso y planteado de manera transversal a lo largo de su obra. Estando, así las cosas, surgen dos preguntas: ¿cuál es el concepto de estética que maneja Vattimo? y ¿cuál lugar ocupa el modo en que caracteriza al fenómeno artístico en su trabajo filosófico?

El filósofo italiano fue profesor de estética en la universidad de Turín, llegando incluso a dirigir la *Rivista di Estetica*, pero resulta llamativo los pocos comentarios o críticas a sus reflexiones acerca del fenómeno artístico. Ahora bien, su pensamiento estético es central para entender mejor la totalidad de su desarrollo filosófico, puesto que la estética actúa a manera de modelo de su propuesta de hermenéutica general.

La consideración del arte en el pensamiento de nuestro autor se desenvuelve a partir de la ligazón que promueve con la noción de “ser” tomado como *evento*. Se interpreta la obra de arte en consonancia con su condición inaugural, es decir, como fundadora de posibles mundos históricos y conforme a su suficiencia desestructurante de jerarquías. Tener presente la correspondencia entre el fenómeno del arte y la experiencia de la vida, le da a Vattimo la posibilidad de caracterizar los cambios originados en la época actual como una “estetización general de la vida”, cuyo sentido se hace patente en relación a la historia del debilitamiento del ser.

Ante estas perspectivas, ¿en qué consiste el ser del arte? ¿Cuál es la relevancia de la transformación que posee la experiencia estética en la postmodernidad? Con la mente puesta en estas preguntas, intentaremos en este capítulo un acercamiento crítico a las mismas. En la primera parte, se presentarán

los supuestos ontológicos de la estética hermenéutica propuesta por el autor, ya que solo teniendo presentes esas hipótesis se podrá comprender el alcance sobre la transformación que la experiencia estética experimenta en la postmodernidad. En un segundo tiempo, veremos los caracteres que toman el nuevo modo de “ser” del arte y el ámbito del mundo de la vida, a partir de los cuales cobra sentido la noción de “estetización generalizada”.

2. La hermenéutica en la estética

Tomando la hermenéutica como la que tiende un puente que franquea la distancia histórica o humana entre espíritu y espíritu, la impresión es que la experiencia del arte caerá fuera de su alcance. Pues, ciertamente, de “todo lo que nos sale al encuentro en la naturaleza y en la historia, esta experiencia es aquello que nos habla de un modo más inmediato y que respira una familiaridad enigmática, que prende todo nuestro ser, como si no hubiera ninguna distancia y todo encuentro con una obra de arte significa un encuentro con nosotros mismos” (Gadamer, 2006, 55). Nos podemos remitir a Hegel a fin de aseverar lo dicho, ya que este consideraba el arte entre las figuras del espíritu absoluto, es decir, lo tenía como una forma de autoconocimiento del espíritu. En realidad, se establece entre la obra de arte y quien la contempla una conjunción absoluta. Ahora bien, la obra de arte y su fuerza declarativa no se dejan limitar al momento histórico originario en el que el autor de la obra y quien la observa eran simultáneos. Tenemos la impresión que forma parte de la experiencia estética que la obra de arte tenga su propio presente.

A fin de dilucidar el pensamiento estético de Vattimo, es necesario servirse del binomio “estética hermenéutica”. Hay dos pensadores clave para el filósofo turinés, en la conciliación de estas dos nociones, Luigi Pareyson y Hans-Georg Gadamer. El primero da cuenta del marcado vínculo existente entre la estética y la hermenéutica, al admitir el talante interpretativo de la lectura de la obra de arte como de su producción (Givono, 1994, 21); el segundo no solo promueve el punto de vista hermenéutico al lenguaje del arte, sino que señala la estética como elemento de la hermenéutica general (Vattimo, 1963, 117-130). Por otro lado, el pensamiento desarrollado por Heidegger, junto con las ideas propuestas por Nietzsche, contribuyen de manera decisiva en los análisis efectuados por el pensador italiano en relación al tratamiento hermenéutico del arte.

En otro orden de cosas, la hermenéutica tiene algo de abarcante, que inevitablemente incorpora en sí la experiencia de lo bello en la naturaleza y en el arte. Si la resolución esencial de la historicidad de la existencia humana es, comprendiéndose, mediar consigo misma –lo que quiere decir toda la experiencia del mundo-, entonces también formará parte suya toda la tradición (Gadamer, 2006, 55). Esta no solo contiene textos, instituciones y formas de vida. Mas la confluencia con el arte se produce dentro del proceso de integración que efectúa una vida humana, enclavada en medio de las tradiciones. Por lo que se plantea la pregunta de si la actualidad de la obra no radicarán en estar siempre abierta a nuevas interpretaciones. De lo que se deduce que el presente de una obra de arte es intemporal.

Con lo expuesto, no queremos decir que no se desarrolle una tarea de comprensión de la obra de arte y que no se deba hallar su origen histórico. Por descontado, esto es lo que proporciona legitimidad a las pretensiones de la hermenéutica histórica: por poco que se la quiera comprender de un modo histórico, no se puede aceptar que sea interpretada de cualquier manera. No obstante, puede quedar sin decidir si es justa o no la pretensión de que la interpretación propuesta sea la adecuada. Lo que Kant decía, con razón, del juicio del gusto es que se le puede exigir una validez universal, aunque ningún fundamento nos obliga a reconocerlo (2006, 56). En estas circunstancias, nos podemos preguntar si un concepto semejante de obra de arte, abierta siempre a nuevas interpretaciones, no concernirá al mundo de una formación estética de segundo orden.

Por su determinación originaria, la hermenéutica es el arte de explicar y transmitir, a partir de la interpretación de lo dicho por otro, lo que nos sale al encuentro en la tradición, siempre que no sea comprensible de un modo inmediato. Desde el Romanticismo alemán, se ha estipulado a la hermenéutica el cometido de evitar la mala inteligencia (2006, 57). Con ello, su ámbito alcanzará, en principio, tan lejos como lo haga la declaración de sentido. Declaración de sentido es, por lo pronto, toda manifestación lingüística.

Ahora bien, la respuesta que se le puede dar a la propuesta estética de Vattimo no es homogénea, ya que el planteamiento que realiza este autor, como hemos expuesto anteriormente, respecto del arte y el fenómeno estético en general no se encuentra de manera sistemática en su obra, sino, más bien, dispersa por sus escritos. De esta manera, se presenta la necesidad de recorrer todo un camino a través de las definiciones y nociones acerca de lo artístico que el filósofo turinés va manifestando. Al mismo tiempo, será pertinente dar cuenta de los fundamentos ontológicos que yacen en la base de sus explicaciones sobre el arte, ya que el progreso de la hermenéutica estética solo se comprenderá en relación a aquellos.

3. Itinerario por la estética de Vattimo

El interés de Vattimo por la estética comienza en los primeros años, a causa de su vínculo con Pareyson, el cual en gran parte de su obra se ocupó de temas conectados con la filosofía del arte; además, este último fue el que dirigió su tesis de licenciatura, *Il concetto di fare in Aristotele* (1961), en la cual está muy presente la inclinación por la estética.

Más tarde, bajo la influencia del pensamiento alemán, publica *Poesía y ontología* (1968), en la que manifiesta el menester de desarrollar una “estética ontológica” de inspiración heideggeriana, asentada en la capacidad del arte para hacer patente el ser. No obstante, en la segunda edición de la mencionada obra (1985), Vattimo incorpora un capítulo enmendando esta tesis; en este escrito se constatan los principios de muchos de los planteamientos que más adelante seguirá. En este tiempo prospera tomas de posición respecto del carácter inaugural de la obra de arte, idea que después evolucionará a partir de su puesta en relación con la noción de ser entendida como evento. En trabajos posteriores al desarrollo

de la noción de pensamiento débil, en sintonía con el cual se prescinde de cualquier connotación unida a la perdurabilidad, estabilidad y fuerza fundante del ser, la obra de arte será considerada en términos de diferencia, discontinuidad y sin fundamento. Tal como lo expresa en *Poesía y ontología*: “El arte se configura hoy como lugar privilegiado de la negación de identidad y, por tanto, del acontecer de la verdad” (1993, 203).

Es a finales de la década de los años 70 del siglo XX, cuando el pensador italiano -influenciado por Adorno- comienza por destacar una idea del arte como fenómeno desestructurante. Sopesa que el arte nos abre a una radical alteridad, provocando la quiebra de toda jerarquía estable (Quintana, 2007, 42-47).

El arte, desde esta coyuntura, se estima que viene a ser cualquier tipo de tesitura capaz de suscitar una dinámica que renueve las reglas del juego en el campo social, ocasionando una ruptura con el orden establecido. De esta forma, Vattimo enlaza la importancia del arte con el significado teórico y práctico del pensamiento negativo:

“

Existen prácticas sociales no necesariamente “artísticas” que representan puntos de fuga con respecto a la organización total (...). El pensamiento negativo es la conciencia teórica de estas prácticas sociales que, no sin motivo se pueden reunir bajo el nombre y la categoría de “arte” (Quintana, 2007, 46).

Más tarde, en obras como *El sujeto y la máscara* (1974) y *La aventura de la diferencia* (1980), se constatan aportaciones nietzscheanas que ejercen como piedras angulares de la filosofía estética de Vattimo. Ejemplo de ello es la revocación de la dicotomía entre ficción y realidad, la sustitución de esta última en favor de la noción de “interpretación”, y la apreciación del arte tal que modelo de la voluntad de poder. Conforme con esta orientación ontológica-hermenéutica, el arte es descrito como el lugar del ocaso del sujeto, de la disolución de la forma, de la unidad y de las jerarquías. Desde este punto, Vattimo comienza a cambiar de rumbo en sus escritos posteriores, incorporando nuevos matices a este carácter desestructurante del arte.

En la obra *El fin de la modernidad* (2007), y apoyándose en nociones heideggerianas, piensa en la experiencia artística a la manera de fundación de posibles mundos históricos. Señala a la obra artística como aquello que se da, pero al mismo tiempo se sustrae. Esta estipulación se esclarece cuando en la obra *La sociedad transparente* el filósofo turinés utiliza el término “oscilación” para definir este movimiento ambiguo, característico de la experiencia estética en la época tardo-industrial. En todos estos años, en sus escritos, se encuentra una constante reflexión sobre las interrelaciones entre el fenómeno del arte y la experiencia vital, en relación a los cambios y transformaciones sufridos en estos ámbitos en el periodo de la sociedad de la comunicación generalizada. De este modo, orientando sus consideraciones hacia la búsqueda de explicación de la transformación de la experiencia estética que

se da en la postmodernidad, llega a la noción de “estetización general de la vida”, cuyo sentido corre parejo con la historia del debilitamiento del ser.

Vattimo señala que en la sociedad industrial avanzada se confirma una estetización general de la vida; sin embargo, esto no es una utopía, ni una revolución, como pretendieron en su día autores de la talla de Marcuse. En este sentido, el autor turinés retoma la tesis hegeliana de la muerte del arte, que se produce, nos dice, de una manera extrañamente perversa. La muerte del arte es consecuencia de la sociedad de la cultura de masas, de la estetización general de la vida. Esta es manifiestamente posible “en la medida en que los medios de difusión que distribuyen información, cultura, entretenimiento, aunque siempre con los criterios generales de “belleza” (atractivo formal de los productos), han adquirido en la vida de cada cual un peso infinitamente mayor que en cualquier época del pasado” (Vattimo, 2007, 52). Vattimo sostiene que la muerte del arte no es una noción o un concepto que pueda discutirse, sustituirse por otros, etc., sino que se trata de un hecho que es propio de la constelación de sucesos histórico-culturales de nuestra época. Introduce Vattimo una interpretación de las ideas de Benjamin a fin de mostrar que la muerte del arte queda vinculada, justamente, con la posibilidad infinita de reproductibilidad técnica de las obras, ya que las retira de sus ámbitos institucionales dando como resultado una generalización de lo estético, que de paso elimina los límites entre el arte y la vida.

Un segundo sentido de la estetización contemporánea, un planteamiento más crítico, es el que desarrollan Lipovetsky y Serroy en *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Los autores se refieren a los artistas como un régimen del capitalismo, no por la cualidad estética de sus realizaciones, sino por las actuaciones que les caracterizan para la comunicación, elaboración y distribución de los bienes de consumo, que son las de puesta en escena y el espectáculo, la seducción y lo emocional. En este sentido, se puede hablar de un modo de producción estético: “Hablar del capitalismo artístico no significa privilegiar un interés creativo capaz de hacer retroceder los imperativos de comercialización y rentabilidad (...). El capitalismo artístico crea valor económico por el camino indirecto del valor estético y experiencial: se afirma como sistema que concibe, produce y distribuye placer, sensaciones e ilusión” (Lipovetsky y Serroy, 2015, 34).

Existiría un tercer sentido de estetización, en este caso asociado al tipo de subjetividad que esta nueva situación de la cultura favorece. Así, se encuentra una subjetividad estetizada en el sentido del Don Juan mozartiano-kierkeggardiano, como predominio de una acción cuyo fin inmediato es el goce, el consumo, la inmediatez, la impiedad, la falta de contenido. El capitalismo regido por estrategias artísticas para sus fines de producción, consumo y comercialización, fomenta una subjetividad estetizada, infantil e irreflexiva.

Recapitulando, las nociones de arte que Vattimo va mostrando en sus escritos se pueden resumir en tres perspectivas o posiciones. A) Posición ontológica. De orientación heideggeriana, acentúa el alcance ontológico del arte. La obra se la especifica en virtud de su capacidad de hacer manifiesto el ser. Este

aspecto se halla en sus primeros escritos; de una forma específica en *Poesía y ontología*, aunque en dicha obra no queda explícita la naturaleza inestable de la verdad, visión que el filósofo italiano desarrolla en ulteriores escritos. B) Posición ontológica-hermenéutica. Aquí se analiza la obra desde el punto de vista de su origen –como fundadora de posibles mundos históricos- y, al mismo tiempo, desde su condición de encuentro con lo “otro”. Se atribuye al arte una naturaleza desestructurante, resaltando para ello las nociones de ser y verdad en términos de diferencia y discontinuidad. C) Posición vital. En esta posición se analiza el fenómeno artístico en sus correspondencias con la vida cotidiana, en particular bajo la noción de “estetización general de la vida”.

De estas tres posiciones, se consideran, en particular, las dos últimas por ser perspectivas más actuales y por tanto más acordes con la evolución filosófica del pensador italiano. Con este panorama, se pueden destacar dos ejes a partir de los cuales Vattimo va a desplegar sus reflexiones estéticas. Estos son: la unión entre arte y ontología y la relación arte/vida. Ahora bien, este segundo eje hay que entenderlo bajo las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales de la época que el filósofo turinés califica como postmoderna. Imprescindibles para estos análisis son los aspectos ontológicos que nos posibilitan una manera distinta de comprender la verdad, pertinentes a una nueva manera en que el ser acontece en el tiempo del fin de la metafísica.

254

No obstante, a fin de abordar estas cuestiones, será preciso desvelar aspectos esenciales de la filosofía de Vattimo, en particular aquellos que se hallan asociados a la noción de postmodernidad y a la interpretación que este autor realiza de la época del “fin de la metafísica”.

4. Ciertas reflexiones generales

La postmodernidad no se presta a ser definida de manera clara y precisa. Lyotard lo expresa en los siguientes términos: “bajo la palabra postmodernidad pueden encontrarse agrupadas las perspectivas más opuestas” (Lyotard, 1996, 41). En sintonía con el pensador francés, Vattimo señala a la postmodernidad como la muerte y el debilitamiento de las cosmovisiones de amplitud universal (Ortiz-Osés, 2007, 68-72).

Como reescritura, el discurso postmoderno habla con la modernidad, en circunstancias tales que uno de sus caracteres primordiales operó en la distinción entre cultura de élite y cultura de masas; diferenciación de la que pendía su función utópica de asegurar, desde los espacios de producción cultural, un marco de auténtica experiencia frente al entorno de la cultura comercial; de aquí que la modernidad insistiera en buscar de manera formal la novedad, la innovación, la alteración de las formas antiguas o de la tradición. Con este panorama, el divorcio que ello trajo consigo favoreció la determinación de que, para ser estimadas como modernas, las obras pasarían a depender de la categoría de lo nuevo, en cuanto superación, pues su lógica predijo la obsolescencia del anterior estilo una vez que la nueva forma lo sobrepasa. Con este horizonte, se tendrían como actuales las

obras que rechazaron lo normativo: la potestad de la tradición en busca de cambios que expresarán sustantivamente un estado de progreso y utopía, en respuesta a su impugnación total del mercado. Mientras que el postmodernismo participará en una sonora afirmación del mercado en cuanto tal (Jameson, 1996).

Como forma de producción, la modernidad vio lo estético como pura autonomía, ya que ella, la modernidad, se identifica con el cambio, lo estético con la crítica y la autonomía, y esta última con el progreso (Paz, 1987, 211). Pero quienes sostienen esa postura establecieron una retórica de conservación estética o, lo que quiere decir, una interpretación conservadora de una historia de emancipación; con ello, nos referimos a la emancipación del arte del mal gusto. Calinescu impugna una interpretación que demonice el mercado, como habría hecho la interpretación conservadora, y que, igualmente, ensalce acríticamente el espíritu innovador de la modernidad. Este espíritu habría enfatizado la creencia en la originalidad –concentrándose en las formas de arte vanguardista-, en la medida en que estuvo enlazada a la noción de progreso, y, por tanto, a la de cambio; y el cambio indica superación crítica. Ahora bien, la búsqueda de lo nuevo provocó la saturación de sus principios, dando lugar a lo que Octavio Paz llamó la tradición de la ruptura: una persistente destrucción y reconstrucción del discurso moderno. Así pues, el arte pierde su fuerza de negación, lo que implica que sus negaciones se transforman en repeticiones rituales, su rebeldía, en procedimiento, la crítica, en retórica y la trasgresión, en ceremonia. Eso da paso a que el poder crítico del arte moderno deje de ser creador; hecho que Paz interpreta como el síntoma, no del fin del arte, sino del fin de la idea de un arte particularmente moderno.

255

Con estas condiciones, el arte postmoderno vendría a ser el fin de las vanguardias y de la tradición de las rupturas, y con ello, la desaparición del artista como creador, genio o profeta: “mejor dicho es la última vanguardia, la última ruptura, apagándose en el instante mismo de su gestualidad iconoclasta” (Paz, 1987, 211). Con otras palabras, el arte postmoderno se erigiría en la clausura del arte moderno, en tanto que:



El suyo es un acto de demolición que derriba los monumentos modernos, pero sin erigir nada duradero en su lugar: un cobertizo quizá, un kiosco, una tienda de campaña... el poeta postmoderno es, por eso, el último de los parricidas: desmitifica a los genios y a los profetas, pero también a sí mismo; no procura emularlos y no se convierte, él también, en padre (Binns, 1999, 42).

La impericia de perfeccionar el ámbito de las artes significa, para Jameson, la pérdida del sentido crítico de la parodia y el predominio, en su lugar, del *pastiche*, figura antitética de aquella, y no obstante la más singular del arte postmoderno. El florecer del *pastiche* sería una consecuencia de la desaparición del sujeto individual, siendo el resultado formal de un estilo personal. Esta postura es la que describe en el espacio del arte la fase del desarrollo del capitalismo tardío o multinacional, etapa en la cual las producciones culturales responden a una práctica incierta de lo heterogéneo, fragmentario y aleatorio, sentido por un sujeto esquizoide, característico de la postmodernidad.

Pastiche y esquizofrenia serán los rasgos que van a permitir identificar la condición estética del arte postmoderno. Pues bien, considerando la noción de esquizofrenia, la obra postmoderna radicará en una serie de significantes aislados y yuxtapuestos en una forma semejante a un collage, en el que va a predominar la función de la diferenciación por encima de la de unificación, ya que lo que importa en ella no es tanto la búsqueda de la unidad en pos de una creación novedosa, original, sino la diferencia más allá o a pesar de cualquier intención autoral, según Jameson. Esto explicaría la idea de un arte postmoderno a la manera de un surrealismo sin inconsciente, en el cual prevalece la superficialidad en la libre asociación de un sujeto colectivo impersonal, “sin la carga y la inversión de un Inconsciente personal ni gru-pal (...). Es un surrealismo en último término, bastante *realista*, dada su incorporación de la lógica de las sociedades contemporáneas” (Jameson, 1996, 107). Superficialidad que se puede relacionar con la idea del cuerpo esquizofrénico de Deleuze, que esta toma del psicoanálisis freudiano, a saber: una especie de cuerpo-colador, cuerpo-troceado, o cuerpo-disociado, cuerpo que, en cuanto tal, no es sino profundidad: “bien en la grieta profunda que atraviesa el cuerpo, bien en las partes troceadas que se encajan y giran” (Deleuze, 2005, 118).

256

Por otro lado, el talante esquizofrénico del arte moderno tiene que ver, según Jameson, con la influencia de los *mass media*, principalmente de la televisión y el vídeo, en la medida en que la inviabilidad de hallar puntos de contacto entre los elementos del texto obedece a la saturación de información, a la interacción constante y fortuita de los diferentes signos culturales que lo emplazan con un flujo total que no para y no deja lugar ni tiempo al gesto hermenéutico.

Si la postmodernidad es lo que queda después de que la modernización haya concluido, según Jameson, entonces la situación de la cultura en las sociedades postindustriales se significará por la producción de conocimientos productivos, un nuevo modo de producción, en el que la ciencia y la técnica se apoderarán del lugar central que en el pasado tuvo la industria. Por lo que, la cultura se convierte en un producto por derecho propio, el mercado, en un sustituto de sí mismo y una mercancía como cualquier producto que él genera, mientras que la modernidad era la crítica de la mercancía y el esfuerzo por conseguir que esta se trascendiera a sí misma. (Jameson, 1996).

La postmodernidad no es la fase que continúa a la modernidad, sino que la modernidad, más bien, la precede y la prepara; se acepta que la postmodernidad establece una ruptura cultural y de la experiencia humana, fruto de las nuevas formas de producción y organización económicas que ha ocasionado el capitalismo en su tercera fase de desarrollo. Mas tenemos que recordar que tal lectura obedece a la de un pensador neo-marxista que critica el hecho de que lo postmoderno responde, y en el peor de los casos, concuerda con la fórmula que define la lógica del capitalismo, esto es, con la producción de mercancías y las actuales formas de organización empresarial. De ahí que interprete el postmodernismo como el abandono de lo estético o, sencillamente, como el carácter antiestético que reporta la pérdida del sentido crítico de las obras modernas, achacándole a aquel un estado de ser parásito, reducido a una imitación neutra sin sentido lúdico, comparable a la figura del pastiche:

“

Como una clase domesticada de (anti) modernismo, confinada a un textualismo circular inevitable y sin querer distinguir entre lo estético y no estético, el postmodernismo no puede evitar representar, aunque sea inconscientemente, el papel de reforzador de la lógica del capitalismo de consumo (Calinescu, 1991, 284).

Por su parte, Jameson no alcanza a explicar en qué medida y con qué recursos el postmodernismo replica la lógica del capitalismo tardío; consciente de los inconvenientes que supone su punto de vista en la confección teórico-filosófica del problema, sugiere su contraparte en la cuestión significante de ver: si el postmodernismo refuerza la lógica del capitalismo de consumo, en qué orden podría resistir esta misma lógica. Asunto que no resuelve, pero que entreaire la posibilidad de reflexionar en torno a otras perspectivas desde las cuales comprender la modernidad.

De la estructura del libro de Vattimo *El fin de la modernidad*, se extrae la idea de que la postmodernidad refleja un mundo controlado por los medios de comunicación y la técnica que en él prevalece, y permite pensarla a partir de otras alternativas, que no son las modernas. O sea, “la postmodernidad no sería ninguna moda o evolución “crítica” de la modernidad, ni una degeneración, sino algo en que se vierten todas las categorías modernas de novedad, progreso, racionalidad, etc.” (Werle, 2007, 1). Interpretada como el punto preponderante del nihilismo, es decir, la transformación del ser en valor de cambio, un símil de la fábula del mundo verdadero, la época en la que estamos está solicitando una alternativa que vaya por delante de esa modalidad singular de lo simbólico. La técnica debe tomarse no como algo técnico (como advertía Heidegger), sino, más bien, a la manera de un mensaje transmitido, cuyo propósito último no es construir una realidad: “En la noción heideggeriana de *Ge-stell*, con todo lo que implica, se encuentra la interpretación teórica de la crisis radical del humanismo. *Ge-stell* que traducimos por im-posición, representa, para Heidegger, la totalidad del “poder” técnico, para interpelar, provocar, ordenar, y que constituye la esencia y el destino histórico del mundo de la técnica” (Vattimo, 2007, 29). De este modo, esta época se presenta tal que alternativa a la modernidad, tenida esta última como “la época de la legitimación metafísico-historicista” (Vattimo, 1991, 20). La posición postmoderna supone en este sentido prescindir de la concepción de la historia tal que proceso unitario. Vattimo nos dice que no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes (1990b, 76). Por lo que, la época del fin de la metafísica es entonces también la época del fin de la historia. No obstante, este final no debe ser contemplado tal como una finalización o abolición del pensamiento metafísico, ya que esto contemplaría la exigencia de instaurar una propuesta fuerte, cimentada en fundamentos estables y eternos, mediante los cuales se tenga como falsa la metafísica anterior. De esta manera, se tiene que la época postmetafísica vendrá dada a la manera de una superación (*Überwindung*) de la modernidad, ya que a esta no se la deja de lado, sino que de alguna forma se resignifica. Ahora bien, como ya se ha expresado en capítulos anteriores, la nueva manera de pensar se relaciona con la anterior, la metafísica, a través del término *Verwindung*. La utilización de este concepto heideggeriano quiere expresar que la metafísica se significa como algo que permanece entre nosotros, como si fuera los vestigios de una enfermedad. Vattimo nos lo dice: “(lo postmoderno) (...) lleva en sí

257

mismo sus huellas (las de la modernidad) como una enfermedad de la que se sigue convaleciente, y en la que continúa, pero distorsionándola” (1988, 31-33).

Uno de los conceptos básicos heideggerianos que Vattimo utiliza en la configuración de la postmodernidad es el de *An-denken*, percibido tal que memoria o rememoración. Lo que se evoca son los elementos fuertes de la metafísica, pero sin contraponerles ningún tipo de ser más fuertemente pensado. Expresado de otra forma, se recuerda en disposición de pietas. Lo postmoderno –tal que final de la metafísica- no consiste en rechazar el pasado, sino, más bien, vincularse con él, distorsionándolo. En la disposición de conocer la postmodernidad, partiendo de una visión despojada de nostalgia y de cualquier “telos”, es donde se encuentra el mérito innovador de la obra de nuestro autor *El fin de la modernidad*.

Vattimo tiene conciencia de lo problemático que resulta escapar de la modernidad por medio de las categorías de pensamiento que se poseen. Por lo que, elude todo enfrentamiento entre lo nuevo y lo antiguo, procurando siempre afrontar los problemas partiendo de una perspectiva más amplia y radical. Heidegger le aporta sus ideas más básicas para iniciarlo en otra manera de pensar; y la lectura de Nietzsche atrae su atención hacia la ineficacia que supone intentar fundamentar ideas en una dimensión superior al mundo sensible. El *amor fati* de Nietzsche demanda que la multiplicación de la existencia no se contemple en términos maniqueístas, pues no sigue la perspectiva de la torsión y distorsión y sí, por el contrario, la del conocimiento directo.

Por descontado, esa confluencia entre Heidegger y Nietzsche sobre la postmodernidad muestra una serie de problemas, en particular si se toman algunos aspectos peculiares o internos de las filosofías de cada uno de ellos. Por ejemplo, Vattimo encarrila a Heidegger hacia un cierto nihilismo, lo que se opone a determinados presupuestos de la filosofía de Heidegger, sobre todo, cuando el pensador de la Selva Negra insiste en que la otra manera de pensar debe tener una relación sustancial con el inicio del pensamiento. De esta forma, si bien Heidegger señala que la técnica tiene que ser, por así decirlo, externada, para con ello poder apreciar su dimensión intrínseca e incluso terrible (según la definición hombre como lo que es más terrible, *Cfr., Introducción a la metafísica*), debemos primero habitar en ese desierto nietzscheano que aumenta y, por otro lado, cohabitar con motivos heideggerianos que nos transportan a un nivel sagrado en la esfera de lo existente.

5. Consideración hermenéutica del arte

Vattimo examina la cuestión del arte bajo el prisma de lo artístico, a la luz de una concepción de la obra tal que evento, opuesta a las características de conciliación armoniosa e insuperable adaptación entre contenido y forma, exclusiva del arte entendido en sentido clásico. Bajo esta óptica, la interpretación hermenéutica del arte va a privilegiar el discurso en el sentido de índole intemporal y perecedera de la obra, siendo contrario, por tanto, a la idea de ella tal que forma eterna.

En consonancia con Heidegger, el filósofo italiano nos dice que: “la obra de arte es el único tipo de manufactura que registra el envejecimiento como un hecho positivo, que se inserta activamente en la determinación de las nuevas posibilidades de sentido” (2007, 59). Vattimo rememora al pensador alemán cuando, al comentar la obra como producción de la tierra, recurre al ejemplo del templo griego; el cual muestra sus significaciones en virtud de que en sus piedras se inscriben los signos del tiempo:



Toda esta exposición a la mortalidad y a lo terrestre (...) tiene para la obra de arte un sentido positivo, así como son positivas, por ejemplo, las vicisitudes –vinculadas con el sucederse de las generaciones y por lo tanto con el morir- de la crítica afortunada o desafortunada, del sucesivo variar y cristalizarse de las interpretaciones (2007, 69).

La consideración residual de la existencia histórica de la obra es analizada por Vattimo en términos de huella. En la obra suya *Más allá del sujeto*, el filósofo turinés reconoce que pensadores como Derrida y Deleuze interpretan la identificación heideggeriana de ser y lenguaje tal que la afirmación de una insuperable esencia, por lo que solo puede darse como huella. Con ello, se refiere a la finalización de toda posibilidad de referencia a un original, a favor de una concepción de la experiencia que se mueve solo en las superficies. De este modo, frente a la despedida del ser metafísico y su talante fuerte, la obra (como evento de la verdad débil) adquiere una naturaleza decorativa, periférica, monumental. La obra es definida como monumento (2007, 69), ya que este perdura, pero no a la manera de recuerdo, sino en un sentido terrestre y mortal. Es decir, no por su fuerza, sino por su debilidad.

Especificando la obra en estos términos –como acontecimiento, como monumento-, se está refiriendo a un modo de acaecer de la verdad débil que se significa por el doble rasgo de ocultarse y descubrirse. En la obra se precisa una relación con el pasado de orientación heideggeriana: como transmisión de referencias y la posibilidad siempre abierta a la interpretación. Así, la traza de tierra en reserva se apunta como la probabilidad de mundos futuros, de posteriores aperturas históricas. La verdad del arte es una manera de “haber sido”, pero no posee el carácter definitivo de la “piedra del pasado” (lo que comporta la eternización del monumento), sino que se hace presente como dato por entreabrir, el cual demanda una interpretación y una intervención práctica. De esta manera, Vattimo, siguiendo a Pareyson, retoma la idea de infinitud de la obra: dadas su historicidad y eventualidad, el artista la introduce en un juego que él mismo no controla, y en el que la obra adquiere vida propia. Desde este punto de vista, la obra es un texto a interpretar. Vattimo apunta: “La infinitud de las posibles interpretaciones de una obra no solo está conectada a la diversidad y la multiplicidad de los intérpretes, sino que radica en la misma la interpretabilidad de la obra” (1960, 263).

Sin embargo, después de haber dado cuenta de las singularidades que la obra de arte alcanza bajo la óptica hermenéutica, convendría estimar qué implicaciones comporta esta perspectiva en relación a la experiencia estética en general. En la hermenéutica propuesta por Vattimo, la verdad del arte no reside

ni en el reconocimiento de la calidad estética de la cosa ni en la confluencia con un producto histórico como lo piensa el historicismo. Así, Vattimo pone en duda la crítica gadameriana de la “conciencia estética”, a la que tiene por una posición complementaria del cientificismo moderno, que le asigna al arte una magnitud de experiencia totalmente escindida de la que trata la verdad. Por un lado, el filósofo italiano se posiciona junto a Gadamer en el rechazo a la abstracción que tal tipo de conciencia supone; mas, por otro lado, critica la posibilidad de suplirla por la “conciencia histórica”. Esta última es, para nuestro autor, otra clase de abstracción, ya que, aunque recuerde la historicidad del objeto, olvida la del sujeto. El escollo, para Vattimo, tanto en la postura de la “conciencia estética” como del historicismo, radica en la eventualidad de la pérdida del factor de novedad en la obra; ya sea por reducción de la misma a la conciencia, ya sea por su reducción al contexto.

La idea de diálogo, tal que modelo de comprensión de la experiencia estética, es otra de las cuestiones que Vattimo examina. Este tipo interpretativo, el cual piensa que el diálogo es como un ajuste de cuentas con la alteridad, rehace de alguna manera la constitución que había ya quedado inmovilizada. Por lo que, para Vattimo, se encuentra aún ligado a la dialéctica hegeliana (1963, 117) y posee el peligro de destruir con la continuidad el componente novedoso de la obra.

260

Así, el filósofo italiano, al oponerse a determinados planteamientos gadamerianos, esboza un punto de vista propio, apoyado en la ruptura de la continuidad. Esta proposición se inspira en propuestas esgrimidas por las vanguardias artísticas del siglo XX –las cuales concebían la verdad como acontecimiento-, con ello pretende obviar el riesgo de superar y destruir en la continuidad, la origeneidad de la obra. Este componente de origeneidad es expresado por medio de la teoría de la formatividad de Pareyson. Antonio Cabrera nos dice en la Introducción a la obra *Poesía y ontología*:

“

La auténtica novedad radical presente y actuante en la obra es el ser mismo que va abriendo (como forma formante o ley) el marco donde los significados propuestos por la obra acaban conectándose (como forma formada), y con ello estableciendo el mundo que se expone en la obra (1993, 12).

La experiencia estética –concebida en términos de experiencia de verdad- se da en la confluencia con lo otro, en el distanciamiento con la continuidad. Al encararse con la obra de arte y esta plantear un nuevo mundo, se experimenta un choque, que se descifrará con el inicio de un diálogo destinado a comprender el mundo que tenemos delante. Sin embargo, esta comprensión no tiene fin, ya que la obra de arte no es clausura sino siempre apertura. El diálogo fomenta el despliegue del inagotable mundo que la obra de arte instaaura.

Ante el abandono del diálogo fundante y reconciliador, a semejanza de un modelo de la experiencia estética, la experiencia de verdad que posee la obra es comprendida en términos de una constante reconstrucción:

“

Parece difícil hablar de una experiencia de verdad en el arte que no sea a la vez reconocimiento e intensificación de la pertenencia a un mundo histórico; la contraposición de un valor de uso a un valor de cambio de la obra, o la determinación del acercamiento estructural como único acercamiento adecuado contrapuesto a la fruición gastronómica o, en cualquier caso, puramente ideológica del arte, resulta fallido, pues no hay encuentro con la obra que no sea a la vez encuentro con la propia pertenencia a un mundo histórico-social (1993, 195).

En el marco tardo-moderno se aprecia una alteración radical de la experiencia estética, en la medida en que se la reconoce como encuentro con el objeto que modifica tanto al sujeto como al objeto. Vattimo manifiesta al respecto: “Que en el arte se dé una experiencia de verdad significa, pues, ante todo, que el encuentro con la obra, y antes, su producción misma, son acontecimientos que modifican realmente a los que se encuentran implicados en ellos” (1993, 198).

Ante esta exposición, y coincidiendo con la perspectiva hermenéutica presentada por Vattimo –de acuerdo a la cual la verdad y el ser son considerados en términos de discontinuidad-, el pensamiento postmoderno se descubre como testigo de un nuevo modo de ser del arte, el cual ya no está centrado en la obra sino, más bien, en la experiencia.

261

6. La estética tal que esfera privilegiada

Se observa una concordancia entre lo que es el espacio del arte y el entorno de la vida, ya que ambos se toman como un modo de experiencia hermenéutica. Ahora bien, entre estos dos ámbitos, el arte será, para Vattimo, el que asumirá mayor relevancia. El arte evoluciona a modelo hermenéutico de toda otra experiencia vital, ya que instituye una clase de experiencia que está ligada al desarraigo, al extrañamiento (fenómenos que ocurren a partir del encuentro con lo otro, con otros mundos diferentes al existente). En el encuentro no existe una familiaridad con el mismo, lo que comporta que haya una recomposición, una readaptación, una significación de lo que se muestra extraño. Lo que es oportuno, entonces, es mantener esa confrontación interpretativa en un continuo estado de tensión u oscilación; este juego constante entre fundación y el extrañamiento, es la forma en que para Vattimo se da lo artístico, en tanto experiencia. De una manera idéntica, es la forma en la que el ser acontece en la época tardo-industrial.

La estética que recorre la filosofía de Vattimo se puede catalogar tal como estética de la experiencia vital. En sus reflexiones, es posible observar dos niveles en los que poder reconocer este privilegio atribuido al ámbito de la estética. Dentro del pensamiento hermenéutico la estética pasará a ocupar un lugar importante en cuanto se le considere su centralidad respecto a la vida (Álvarez, 2007, 119).

¿Cuál es la conexión entre estos dos niveles? ¿Qué razones evidencian estos fenómenos? La pertinente respuesta a estas preguntas pudiera encontrarse en la verificación de una hermenéutica más ampliada. Conforme a esta interpretación, la hermenéutica no es tan solo una manera de reflexión teórica, sino

que también es un método de aproximación al mundo. Lo que en su momento fue una disciplina interpretativa de textos, con posterioridad se ha extendido a otros espacios de la existencia, y se ha convertido en *koiné*. A partir de aquí, la hermenéutica se convierte en un nuevo método de interpretación de la existencia del hombre y de la sociedad, radicado en el diálogo con otras interpretaciones (las cuales, a su vez, modificarán aquello que interpretan). La hermenéutica, en este proceso, se troca en un nuevo acercamiento a lo otro, que es, en la acepción que se aduce aquí, semejante a como se experimenta el arte (Sütlz, 2007, 143). Bajo estas reflexiones, la estética puede ser tomada tal que una radicalización de la hermenéutica, ya que esta última encuentra en el fenómeno estético la plasmación no metafísica de la verdad. El pensador turinés manifiesta: “La verdad hermenéutica, es decir, la experiencia de verdad a que se atiene la hermenéutica y que ésta ve ejemplificada en la experiencia del arte, es esencialmente retórica” (2007, 119). Gracias a que la experiencia hermenéutica se generaliza, es plausible considerar el arte tal que lugar privilegiado de ella; ya que el arte es el espacio donde la verdad –en sentido retórico o no metafísico- se da con mayor claridad.

Para que sean acordes estas explicaciones, debe aceptarse que de la misma forma que Vattimo supone una versión ampliada de la hermenéutica, del mismo modo se asume la noción de estética. Esto es evidente, por ejemplo, en el momento en que la estética es equiparada a la hermenéutica y la retórica, tal como se pone de manifiesto en el siguiente texto:

“ (...) no se podría no tener en cuenta en última instancia el modelo “estético” de las transformaciones históricas, puesto que el surgimiento de un paradigma exige mucho más que una imposición del exterior y mediante la fuerza; en realidad, requiere un complejo sistema de persuasión, de participaciones activas, de interpretaciones y de respuestas que nunca son exclusivamente o principalmente efectos de fuerza y de violencia, sino que suponen una simulación de tipo estético hermenéutico o retórico (2007, 84-85).

Oponiendo un modelo estético de historicidad a un esquema de desarrollo acumulativo, teórico y cognoscitivo, Vattimo afirma:

“ (...) de ello se sigue también el reconocimiento de una peculiar “responsabilidad” de la estética, no de la estética o solo de la estética como disciplina filosófica, sino de lo estético como esfera de la experiencia, como dimensión de existencia que asume así un valor representativo, de modelo, precisamente para concebir la historicidad en general (2007, 87).

Sin embargo, el espacio asignado a la estética respecto a la historicidad –y también los otros espacios de la vida- no puede ser entendido sin tomar en cuenta la particular visión que Vattimo realiza del mundo de la vida. (En esto, Vattimo sigue los pasos de Heidegger del escrito “El origen del arte” en *Caminos de bosque*). El filósofo italiano manifiesta: “(...) de la apertura (del mundo) nosotros tenemos experiencia hermenéutica en términos más o menos explícitamente estéticos” (1995a, 102). Es en la conexión entre el ser y el lenguaje donde radicará la estructura hermenéutica de la existencia. En la obra *Más allá*

de la interpretación, Vattimo retoma la metáfora del habitar como modo de pertenecer a un universo lingüístico; a tal fin, nos dice:

“ (...) habitar la verdad es algo muy diferente a mostrar y explicitar simplemente lo que es ya desde siempre (...). El habitar implica más bien una pertenencia (apartenenza) interpretativa, que comporta, ya sea el consenso o la posibilidad de articulación crítica (1995a, 104).

A lo que esto nos conduce es a poder manifestar que la experiencia que se adquiere del mundo consiste en un vínculo con una totalidad de significaciones, con un método de metáforas, con las cuales se tiene una relación de pertenencia interpretativa y con las que nos articulamos de forma estética. La visión que se posee del mundo está supeditada por tomas de decisiones, prejuicios, estructuras mentales que tienen, a su vez, un origen social. El mundo en que cada acontecimiento es una interpretación es, de hecho, un mundo integrado por símbolos y signos. En sintonía con ello, no se logra un referente último que sea realidad previa a la simbolización. Por descontado, la interpretación tampoco detenta un fundamento último en el sujeto, ya que él mismo es al mismo tiempo objeto de interpretación (1988, 275).

Con estos supuestos de Vattimo, en lo que concierne al modo de entender el mundo y la experiencia cotidiana se vislumbran los muchos sentidos en que podrán formularse paralelismos entre el acceso a la hermenéutica del mundo y el tener en cuenta al arte tal que ejemplo paradigmático. Estas equivalencias tienen su base en la consideración de la experiencia estética como experiencia de la vida (Perniola, 2007, 170).

En estas esferas, a saber, la praxis cotidiana y la del ámbito del arte, observamos un pronunciado sentido de apertura, de encuentro con lo otro (Álvarez, 2007, 156), de fabricación de significados y centros de sentido a partir de una variedad de interpretaciones. Para el filósofo italiano, el encuentro con la obra de arte representa una manera de experimentar otras formas de vida, diferentes a la de nuestra cotidianidad.

En resumen, Vattimo considera la experiencia estética como un claro ejemplo de que la actitud hermenéutica resulta coherente mientras sea entendida en un sentido amplio, es decir, tanto en su matiz teórico y de reflexión filosófica como en su relación práctica con el mundo. El reconocimiento del que se está hablando, de una versión ampliada de ambas nociones, hermenéutica y estética, explicaría por qué en las teorizaciones del pensador italiano, cuando habla de la centralidad de lo estético, se entrelazan los dos niveles, teórico y práctico.

Permaneciendo en esta óptica, el fenómeno artístico puede ser visto tal que “una vía de escape a la erraticidad de la modernidad hiper científica” (Risser, 2009, 265). Es decir, es probable que la razón, para otorgar un lugar central al arte respecto de la vida, resida en que este es un campo en el

cual la movilidad está permitida. En él, la fuerza de la interpretación se muestra presente e incluso la variedad de perspectivas se torna positiva como creadora de sentidos.

Llegados a este punto, y habiendo examinado algunas de las razones por las que se le otorga a la experiencia estética un lugar privilegiado en el ámbito de la hermenéutica, surge la pregunta de ¿cuál es la noción de arte en la que se está depositando tanta confianza? Quizás la respuesta está supeditada, como ya se ha dicho, al carácter desestructurante del arte. El arte desestructura en la medida que revoca las órdenes estables vigentes, rompe las jerarquías, la continuidad, y lo hace por cuanto funciona tal que un despliegue de la producción de símbolos y representaciones (Perniola, 2007, 172).

7. El arte tal que oscilación

Una vez más, la motivación que posee Vattimo en referencia al arte tal que oscilación tiene que ver, más bien, con el hecho de que el sentido del ser se percibe en la experiencia estética. Hemos manifestado, en páginas anteriores, que la transformación de la experiencia estética que se da en la postmodernidad coincide con un nuevo modo de intuir el ser en la época postmetafísica.

Con el fin de comprender los rasgos fundamentales de esta nueva esencia del arte –pertinente a una nueva esencia del ser- en la época tardo-industrial, Vattimo se apoyará en determinadas reflexiones de W. Benjamin y M. Heidegger (Las desarrolladas por Benjamin en el ensayo, “La obra de arte en la época de su reproductibilidad Técnica”, en *Discursos interrumpidos*, y las propuestas por Heidegger en *El origen de la obra de arte*). Adopta la idea de Benjamin en lo tocante a que las nuevas condiciones de reproducción y goce artístico, en la sociedad de los medios masivos de comunicación, modifican el modo de darse del arte. Por lo que se refiere a Heidegger, como se ha dicho anteriormente, toma la concepción de la obra de arte tal que colisión entre sus dos dimensiones: producción de mundo y exposición de la tierra.

Con la manifiesta analogía entre los conceptos de *Stoss* (colisión) de Heidegger y *Shock* (conmoción) de Benjamin, el pensador italiano plantea una caracterización de la experiencia estética en las nociones de extrañamiento, desarraigo u oscilación. Vattimo manifiesta que la oscilación es donde, en la sociedad de los mass media, se ubica el arte: “Como oscilación se puede describir en la condición presente del arte, todo aquel fenómeno por el cual el schok producido por la obra carece siempre como más provisorio, sujeto como es a ser consumido inmediatamente en el sistema de difusión rápido y de la moda” (1995b, 10).

Según Heidegger, la obra de arte produce, en el observador de la misma, un efecto de choque (*Stoss*) valorado como una puesta en suspenso de la realidad del mundo. Por otra parte, Benjamin le asigna al cine (ya que este se postula como el arte característico de la época de la reproductibilidad técnica) el efecto de un proyectil dirigido al espectador (*Shock*), que quiebra sus certezas, expectativas de sentido y

hábitos perceptivos. Ahora bien, ¿qué es lo que comparten estos dos conceptos? La analogía que propone Vattimo ¿qué sentido tiene? Lo que une a estos dos conceptos es la reiteración del desarraigo (Álvarez, 2007, 156). La experiencia estética se revela como una experiencia de extrañamiento, por lo que, comporta con ello un trabajo de recomposición y readaptación (Álvarez, 2007, 157). No obstante, esto no supone que el objetivo sea una recomposición delimitada, sino, más bien, que este tipo de experiencia se encamina a mantener vivo el desarraigo.

La noción de oscilación ha de entenderse en Vattimo tal que des-fundamentación, en contraste a la fundación de mundo que instaaura la obra de arte en la concepción de Heidegger. Si ella personifica la apertura y la fundación de mundos posibles, su alcance radica en la experiencia de desfundamento de la obra, si se piensa que la dimensión de exposición de un mundo se enlaza con la de fundación, en tanto que la de producción de la Tierra, con la de desfundamento. El hecho es que la oscilación describe la manera en que se realiza la obra de arte como conflicto entre mundo y tierra, y en tal sentido, tal que *Stoss* o, si se prefiere, el *Wessen* del arte en los dos sentidos que esta noción implica, a saber: el modo de darse la experiencia estética en la postmodernidad y, fundamental para el arte *tout court*, su acontecer tal que nexo de fundación y desfundamento, en forma de oscilación y desarraigo; en última instancia, como práctica de mortalidad conforme la situación del ser para la muerte heideggeriano.

La experiencia de lo bello posee un valor de distorsión en relación con nuestra experiencia. Vattimo manifiesta que el encuentro con la obra “es como el encuentro con una persona que tiene una visión propia del mundo con la cual la nuestra debe confrontarse interpretativamente” (1990b, 71). Esta circunstancia –evidenciada como parte del arte- es el ingrediente nuevo del acontecer del arte en la era tardo-industrial, y comporta tener que dejar tras de sí las nociones ligadas a la comprensión de la experiencia estética en términos de integración.

En la sociedad actual, para Vattimo, se supera la definición metafísica tradicional del arte tal que punto de comunicación entre lo exterior y lo interior. No se producen obras de arte en sentido clásico. Sin embargo, existe un movimiento estéticamente significativo, una suerte de dispersión de la estética que trastoca los términos del problema, cambiando el carácter de la expresión que se tiene de lo bello. De tal forma que, y de acuerdo con las reinterpretaciones que nuestro autor hace de Heidegger y Benjamin, reclama tratar el elemento esencial del arte postmoderno en términos de oscilación:



El *shock* característico de las nuevas formas de arte de la reproductibilidad es solo el modo en que de hecho se realiza, en nuestro mundo, el *stoss* del que habla Heidegger, la esencial oscilación y desarraigo que constituyen la experiencia del arte (1990b, 75-76).

Con el fin de hacer marchar estas ideas, Vattimo se apoyará en la tesis nietzscheana del arte tal que voluntad de poder. En cambio, las tesis heideggerianas ponen el énfasis en que la tesis de la voluntad de

poder lo único que representa es la máxima manifestación de la organización racional y técnica por parte del hombre; sin embargo, el filósofo italiano recalca en su obra *Las aventuras de la diferencia* que la idea de voluntad de poder significa poder desestructurante. W. Sützl comenta:

“

Para Vattimo, la voluntad de poder no se despliega en el proyecto técnico-racional, sino en el terreno del arte que, tras el desplome de la verdad, ya no aparece como un ámbito exclusivo de los impulsos y fantasías del hombre, sino como un terreno en el que es posible la pretensión de una verdad hermenéutica y debilitadora (Sützl, 2007, 142).

Para Vattimo, el temperamento desestructurante del arte está vigente desde *Humano, demasiado humano*, y persiste en los fragmentos póstumos en torno a la idea del arte como estimulador de las pasiones. Este se presenta cada vez más como la puesta en circulación de los impulsos del sujeto, pero que no permiten unificarse ni coordinar fácilmente. La función vivificadora del arte les proporciona vigor a las pasiones, como medio que está al alcance del hombre para afianzarse contra y por encima de la negatividad de la existencia. Bajo este aspecto, el arte funciona como espacio de despliegue de la voluntad de poder, de lo dionisiaco. Vattimo afirma:

“

Caracterizado como arte, y por tanto como producción de símbolos que no actúan solo o principalmente como “equilibradores” de las pasiones, sino como mecanismos emocionales en sí mismos, que ponen en movimiento la vida emotiva antes que aplacarla, la voluntad de poder se revela en su esencia desestructurante (1990b, 92).

Entonces, esto da paso, a que la voluntad de poder deforme y solivante las relaciones jerárquicas imperantes, en la medida en que considera que los valores no son más que lo que esta decreta asumir (1992, 43).

Teniendo presentes los argumentos nietzscheanos, y poniéndolos en relación con determinadas nociones heideggerianas, Vattimo opina que el cambio apreciado en la experiencia estética en la tardo-modernidad es un fenómeno más general, que incumbe al ser. Sin embargo, indagar el sentido del ser no puede conducir a una posición “fuerte”, sino solo al asentimiento del nihilismo. Los entes se dan al ser-ahí en el horizonte de un proyecto que radica en el arrojamiento histórico-finito que se abre entre el nacimiento y la muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad. Mas el ser no es ningún horizonte de fundamentación, sino que los pone, por el contrario, en un estado de oscilación. Precisamente, en la obra *Más allá del sujeto* se dice que: “el *Ge-stell* deja relampaguear al *Ereignis* como ámbito de oscilación, encaminándonos así a reencontrar el ser no en sus caracteres metafísicos, sino en constitución débil, oscilante, *in infinitum*” (1992, 65). La aproximación al ser en el sentido débil es el único fundamento que la mente puede alcanzar. Es, en conclusión, una fundamentación hermenéutica.

Entendido en términos de fundamentación-desfundamentación, el arte se supedita, para Vattimo, a la posibilidad de una nueva venida del ser. En clara oposición a ciertos miembros de la Escuela de Frankfurt en el debate suscitado con el significado de las nuevas condiciones que asume el fenómeno artístico en la sociedad del desarrollo tecnológico masificado, el pensador de Turín analiza de manera positiva la situación del arte en nuestros días:

“

(...) quizás nosotros estemos en situación de reconocer que los elementos de la superficialidad y precariedad de la experiencia estética que se dan en la sociedad tardo-moderna no son necesariamente signos o manifestaciones de alienación, ligados a los aspectos des-humanizadores de la masificación (1990b, 82).

Esta reflexión es consecuencia de la movilidad y superficialidad de la experiencia de lo heterogéneo, de los medios que implica. El arte se troca en una posibilidad ya que se instituye como un lugar donde el ser se da en sus condiciones nuevas. Efectivamente, el arte puede ser ese espacio ya que deja atrás las consideraciones hasta entonces vigentes en lo tocante a la estabilidad y perennidad de la obra:

“

La experiencia del arte es experiencia de verdad en cuanto, contrariamente a gran parte de la vida cotidiana, ésta nos pone de frente no a la realidad conciliatoria, salida perentoria de la síntesis entre contenido y forma, sino de frente a la realidad entre mundo y tierra (1995b, 10).

Por lo que, si el ser no coincide con lo que es fijo y estable, sino que tiene más que ver con el evento, el diálogo y la interpretación, entonces la experiencia de oscilación del mundo postmoderno puede ser tenida como posibilidad de un nuevo modo de ser. Vattimo nos dice: “vivir en este mundo múltiple significa experimentar la libertad como oscilación continua entre la pertenencia y el extrañamiento”. (1990b, 19).

8. De la utopía a la heterotopía

En este apartado se explicitarán los cambios más notables, desde un punto de vista normativo, que se dan en la relación entre arte y vida cotidiana. Para Vattimo, en concreto, se da un paso desde la utopía a la heterotopía: “La utopía estética actúa solo desplegándose como heterotopía” (1990b, 94).

Con el concepto de “utopía” se está señalando los ideales revolucionarios surgidos en la década de los años 60 del siglo pasado, los cuales pretendían el rescate estético de la existencia a través de la unificación de lo bello con lo cotidiano. Destacamos dos ejemplos paradigmáticos de estas ideas. Por un lado, para ciertas visiones del marxismo revolucionario, la especificidad de la experiencia estética es un aspecto de la división social del trabajo alienante, y como tal, debe ser erradicado por la revolución. Por otra parte, se tiene la ideología del desing, que soñaba con rescatar estéticamente la cotidianeidad por medio de

la optimización de las formas de los objetos y el aspecto del ambiente; al mismo tiempo, aparecen los intentos de entrelazar lo bello con lo cotidiano, en las vanguardias de principios del siglo XX. Como se puede apreciar en todos estos ejemplos, lo que prima es la unificación del significado estético con el significado existencial. A esta unificación, Vattimo la denomina “utopía”: para el pensador italiano esta utopía estética se rechaza en la época contemporánea, ahora bien, siempre es una forma distorsionada y transformada. El autor escribe:

“

Si por un lado el arte en su sentido tradicional, el arte de las obras de arte, vuelve al orden, en la sociedad la sede de la experiencia estética se disloca: no ya en el sentido del desing generalizados y de una universal higiene social de las formas, tampoco como rescate estético revolucionario de la existencia (...), sino como el despliegue de la capacidad del producto estético para “hacer mundo” para crear comunidad (1990b, 90).

En Gadamer, la experiencia de lo bello se significa por el hecho de reconocerse en una comunidad que se deleita en el mismo tipo de objetos bellos, naturales y artísticos. En tal caso, es la experiencia de pertenecer a una comunidad. Así, y bajo el influjo gadameriano, Vattimo admite que la cultura de masas, antes que equilibrar la experiencia estética asimilando lo bello a los valores de una comunidad (en este caso, la sociedad burguesa europea), evidencia, más bien, la heterogeneidad de las diferentes maneras de lo bello.

La utopía que resultaba del rescate estético de la existencia a través de la unión de lo bello con lo cotidiano evidenciaba ser un marco de referencia de la historia universal tal que curso unitario; con lo que supondría, al mismo tiempo, el final de dicha utopía en el preciso instante en que emergen otras culturas e incluso subsistemas dentro de la cultura occidental. Resultado de todo ello es la imposibilidad de pensar la historia como curso unitario. Vattimo manifiesta al respecto:

“

Lo que ha sucedido, en cuanto a la experiencia estética y a su modo de relacionarse con la vida cotidiana, no es solo la “vuelta” del arte a sus sedes canónicas modernas; sino también y, sobre todo, el delinearse de una experiencia estética de masas donde toman la palabra múltiples sistemas de valoración comunitaria (1990b, 92).

Si nos circunscribimos a Foucault, la pertinencia de su texto, emitido en una conferencia radiofónica el 7 de diciembre de 1966, es la de comprender la idea de utopía como una idea abierta, una idea significativa con capacidad para la interpretación y, sobre todo, con la disposición de proyección, es decir: el cuerpo social proyecta sobre espacios claros y rotundos una construcción narrativa paralela que conduce a ese espacio al rango especial de utopías, aquellas que tienen un lugar preciso y real, un lugar que podemos situar en el mapa, utopías que detentan un lugar determinado, un tiempo que se puede fijar y medir de acuerdo con el calendario de todos los días.

Ese tipo tan especial, y aparentemente contradictorio con la noción de utopía, de no lugar, Foucault lo denomina heterotopía (2013). En un momento especial del texto, para diferenciar los espacios de la domesticidad personal, con los que cada uno de nosotros convive diariamente, de los espacios heterotópicos escribe: “vivimos, morimos, amamos en un espacio cuadriculado, recortado, abigarrado, con zonas claras y zonas de sombras, diferencias de nivel, escalones, huecos, relieves, regiones duras y otras desmenuzables, penetrables, porosas; están en las regiones de paso: las calles, los trenes, el metro; están en las regiones abiertas de la parada provisoria: los cafés, los cines, las playas, los hoteles; y además están las regiones cerradas del reposo y del recogimiento. Ahora bien, entre todos esos lugares que se distinguen los unos de los otros, los hay que son absolutamente diferentes; lugares que se oponen a todos los demás y que de alguna manera están destinados a borrarlos, compensarlos, neutralizarlos o purificarlos, son en cierto modo contraespacios. Por ejemplo, están los jardines, los cementerios; están los asilos, los burdeles; están las prisiones, los pueblos del Club Med y muchos otros” (2013).

Estos contraespacios, conceptos sugerentes de por sí, son aquellos espacios que se construyen con la imaginación sobre la realidad física de un espacio real, dimensionable, adquirible con los sentidos, susceptible de ser dibujado, en definitiva. Esos espacios son el fondo de un jardín donde los niños plantan la tienda de apache, o la cama de sus padres que se convierte en un océano, o un bosque poblado de fantasmas entre las sábanas.

Esta capacidad de construir sobre lo construido, de alterar la significación real de un espacio a partir de la imaginación, de proyectar en términos emocionales un significado que va más allá del estrictamente dado por la dimensión física y funcional, es lo que llama Foucault una heterotopía.

La construcción distorsionada de una utopía estética en heterotopía se consigue gracias a que en la sociedad estetizada del mundo tardo-moderno aparece una identificación entre comunidad y modelo de belleza; ahora bien, se ha de tener presente que hay múltiples comunidades y pluralidad de modelos. Aceptando tal multiplicidad, el carácter normativo de la propuesta de Vattimo reside en el hecho de asentir que la experiencia estética se convierte en inauténtica en el momento que un grupo logra el reconocimiento de sí mismo, al identificar tal comunidad con la humanidad entera, es decir, cuando presenta ese modelo de lo bello en términos de valor absoluto. Por lo que el reconocimiento que realizan otros grupos de sí mismos, a través de sus propios valores de belleza, debe darse en alusión a la apertura de otros modelos.

Tomando en cuenta esta reflexión, vemos que la capacidad de hacer mundo propio del arte, actualmente, ya no se piensa en un sentido utópico de integración o identificación, a la manera que sucedía con las vanguardias revolucionarias. Más bien, solo puede estimarse en términos de heterotopía. Es decir, aceptando la pluralidad de los mundos posibles surgidos de la obra. Mundos que, para Vattimo, no son solo imaginarios, sino que constituyen el ser mismo (son acontecimientos del ser).

Es obvio que, a fin de dotar de significados y reflexionar teóricamente sobre la experiencia estética, se ha de poner de manifiesto la ontología heideggeriana (de acuerdo con la cual al ser se le debe tomar no como fundamento y estructura estable, sino más bien como acontecimiento). Vattimo, para ello, afirma: “sin esta referencia ontológica, intentar leer (...) las transformaciones de la experiencia estética de los dos últimos decenios parecen solo una coquetería historicista, un ceder a la moda” (1990b, 100). En su opinión, solo estableciendo valoraciones con este aspecto ontológico es factible encontrar una vía en medio de la explosión de carácter heterotópico y ornamental que asume lo estético en la postmodernidad (2007, 96).

En Vattimo, el paso de la utopía a la heterotopía, tal que expresión de la experiencia estética, no solo posee implicaciones ontológicas, a saber, el aligeramiento del ser, sino que, además, apuesta por una liberación ornamental. A tal fin, Vattimo nos dice:

“

La belleza es ornamento en el sentido de que su significado existencial, el interés al que responde, a la dilatación del mundo de la vida en un proceso de reenvío u otros posibles mundos de la vida, que no son solo imaginarios, marginales o complementarios del mundo real; sino que componen, constituyen en su juego recíproco (...) lo que llamamos mundo real (1990b, 97-98).

270

Para Vattimo, en su obra *La sociedad transparente*, el *Wessen* de lo estético en la tardo-modernidad concuerda con la esencia ornamental de la cultura de la sociedad de masas en lo efímero de sus productos, y con el inconveniente de reconocer en ella cualquier tipo de esencialidad.

Según el filósofo italiano puede inferirse que se dio una elaboración distorsionada de la utopía estética en la década de los años 60 del siglo pasado, por cuanto el producto estético posee la capacidad de formar mundos y crear comunidades que no tienen carácter absoluto, sino que se erigen tal que ciertos modelos de valor y apreciación dentro de otros posibles. Podemos decir que, en esta sociedad estetizada, lo bello ya no es solo expresividad, sino que instaura comunidad. Pero, como ya se ha dicho con anterioridad, este modo de ser fundante no puede ser comprendido sin su contrapartida terrestre, tal que desfundamento, extrañamiento. Lo que nos conduce a que el arte no puede concebir sino es en términos de permanente oscilación.

El arte así entendido ejemplifica el *acontecer* del ser en los nuevos modos que adquiere la existencia en el período que caracteriza Vattimo, la tardo-modernidad. No debe sorprendernos que todas las especificaciones respecto al fenómeno artístico, propuestas por el filósofo de Turín, giren en torno al paralelismo que implanta entre ser y el arte. Estos últimos son comprendidos en términos de oscilación, es decir, de cambio incesante entre identificación y extrañamiento, fundamentación y desfundamentación. Lo que lleva a que la existencia del hombre en la época de la técnica se conforme a la experiencia estética, por cuanto consiste en confiarse al juego de la multiplicidad y de las apariencias, a la variedad de lenguajes.

En sintonía con estas interpretaciones, es pertinente comentar que se da una radicalización de la experiencia estética, latente en las elaboraciones de Vattimo. Con esta radicalización nos está diciendo que la estética se expande más allá del arte como fenómeno específico. Se instituye tal que modelo para otros ámbitos. Ahora bien, ¿cuáles son las razones por las que se da esta expansión a todos los otros sectores de la vida? ¿Por qué se sirve del concepto de lo estético para hablar del complejo fenómeno de la existencia en la postmodernidad? El arte es un medio único de la vida ya que actúa como modelo del mundo hermenéutico por el cual se accede al mundo, es decir: del arte deriva el carácter interpretativo de toda experiencia humana. En otra forma de expresarlo, la generalización de lo estético se da tal que generalización del modelo hermenéutico.

Con este panorama, lo estético es considerado como modelo ontológico de la realidad. El discurso estético se propaga no solo más allá de la obra, sino también del arte. Partiendo de que la función que tienen los medios de comunicación en la sociedad poseen para Vattimo un cometido estético, entonces se puede expresar que se está delante de un mundo donde lo bello deja de ser una cualidad propia de ciertos objetos, para pasar a mezclarse con la vida.

La centralidad dada a la estética solo se la puede comprender en relación a los nuevos modos de vínculo que se dan entre el arte y la realidad. Por tal motivo, para seguir profundizando en las transformaciones que se tienen en la experiencia estética en el mundo tardo-moderno, pasaremos a analizar en el siguiente capítulo las maneras en que se entrelaza el arte con la vida cotidiana.

271

PARTE CUARTA

Estética

CAPÍTULO II Enlace entre el arte y la vida cotidiana

- 1 Introducción
- 2 Actualidad de la “muerte del arte”
- 3 La estetización general de la existencia
- 4 La des-realización del mundo
- 5 La radicalización de la experiencia estética
- 6 La estetización tomada como emancipación de la existencia
- 7 La estética: proyecto social

1. Introducción

En el presente capítulo, nos ceñiremos a las relaciones entre el arte y la vida que se perciben en el escenario de la filosofía hermenéutica del filósofo italiano. La justificación para esta aproximación radica en el reconocimiento de que solo se puede comprender el nuevo modo en que el arte acontece si se lo analiza en su vínculo con la vida; puesto que la transformación de la experiencia estética a la que alude Vattimo está personificada, en particular, en la pérdida de los límites entre el arte y la praxis cotidiana.

Encontrándonos en la época del fin de la metafísica, quizás no sea oportuno hablar de aquel tipo de arte que se aferraba a una realidad objetiva, ya que en esta época no existe tal realidad. La imagen del mundo que presentan los medios masivos de comunicación y las ciencias humanas constituyen la objetividad misma del mundo en la tardo-modernidad. En otros términos, si se piensa en una idea de la realidad bajo las condiciones de existencia, luego del fin de la modernidad, esta no puede ser tenida tal que dato objetivo que está por debajo o más allá de las imágenes que los medios masivos proporcionan.

El filósofo turinés nos habla tanto de la “pérdida del principio de la realidad” como de la “estetización general de la vida”, mas ¿cuál es el vínculo entre ambos fenómenos? Al parecer, son las dos caras de una misma moneda, a saber: la función arte-vida. Concretamente, la unión entre estas dos nociones se establece en el momento de asumir la experiencia estética a semejanza de modelo de experiencia vital. ¿Cómo se llega a esta situación? En la medida en que se radicaliza y generaliza en lo cotidiano. Es decir, cuando se extiende más allá de la teoría del arte y sus fenómenos adjuntos.

2. Actualidad de la “muerte del arte”

En los últimos tiempos se asiste a un fenómeno sugerente y provocador: la temática de los diferentes fines (en el sentido de finalización u ocaso) en distintos ámbitos, como el fin de la historia (Fukuyama), el fin del arte (Danto, Kospit, Gadamer, Vattimo), el fin de la filosofía (Kosuth), etc. De todas formas, nada de esto es nuevo; en realidad ya fue pronosticado en su momento por Hegel, aunque nada daba la impresión de haber terminado en aquella época: la historia continuó, se siguieron haciendo obras de arte y también filosofía. La cuestión radicaba no tanto en la muerte o el fin de estos ámbitos, sino en un cambio en el curso de los mismos.

El arte para Hegel es especialmente un momento o estadio ineludible dentro del desarrollo del espíritu absoluto a través de la historia, y puede ser distinguido como la manifestación o exposición sensible de la idea:

“

El arte (...) solo cumple su suprema tarea cuando se sitúa en la esfera común a la religión y a la filosofía y es solamente un modo de hacer consciente y expresar lo divino, los intereses más profundos del hombre, las verdades más comprensivas del espíritu. En las obras de arte han depositado los pueblos sus intuiciones y representaciones internas más ricas en contenido (...) (1989, 11).

De todas formas, se limita la capacidad del arte para personificar lo absoluto, por ser el primer momento de la autorrealización de la Idea, pero, además, por encarnar una representación sensible incapaz de manifestar de modo pleno la idea o lo espiritual. Dentro de este ámbito, la tesis sobre el pasado del arte remite a la idea de que él mismo cumplió su cometido en la época clásica.

En la época clásica, que concuerda con el arte griego, existía una asimilación perfecta entre la configuración sensible y la idea, ya que el contenido infinito encontraba una forma de manifestación finita. Hegel sostiene que esta forma artística es la única a la que se le puede llamar arte (2006, 285-328). Ahora bien, la concepción de lo divino que entraña este modelo de arte es deficiente, ya que en ella el espíritu no se presenta según su verdadero concepto. Es decir, el contenido infinito revelado por la religión no atina con la expresión apropiada en las formas finitas del arte clásico. Lo que ocurre es que el arte deja de ser la suprema manifestación del espíritu y pasa a convertirse en religión (el segundo momento del desarrollo de la idea), se pone al servicio de la religión. No obstante, para Hegel, la forma superior de manifestación del espíritu tampoco se da en la religión, sino en el pensar libre como forma de saber. Aparece entonces una nueva fase del desarrollo del espíritu, la filosofía. En este tercer momento, el espíritu se manifiesta como espíritu, y, por tanto, ya no se encuentra vehiculado por la materia. En concreto, el arte cumplió su labor en la época clásica, para luego ser superado por la religión y finalmente por la filosofía.

De forma que, el arte ya no goza de la inmediatez que tenía en el tiempo de su apogeo (cuando daba satisfacción plena) porque ahora aparece medido por la acción y el juicio:

“

(...) el arte es y sigue siendo para nosotros, en todos los aspectos, algo del pasado. Con ello ha perdido para nosotros también la verdad y la vitalidad auténticas (...) lo que ahora suscitan en nosotros las obras de arte es, además del goce inmediato, también nuestro juicio, pues lo que sometemos a nuestra consideración pensante es el contenido, los medios de representación de la obra de arte y la adecuación o inadecuación entre ambos aspectos (1989, 14).

En este periodo de la historia toman protagonismo las consideraciones generales del arte, apartando a un lado el disfrute interesado del mismo (Hegel, 1989, 13). De este modo, el pensamiento y la reflexión se promueven como aquello que supera el arte y por encima de las razones para que esto ocurra; la

cosa es que el arte deja de procurar aquella satisfacción de las necesidades espirituales que en el mismo encontraron épocas y pueblos pasados. Bajo este aspecto, podría decirse que el arte queda liberado.

Al perderse el cometido del arte de expresar lo espiritual, es cuando lo material reemplaza a aquello sagrado que venía a ser representado; es cuando la determinabilidad del contenido y la composición de la obra de arte pasan a convertirse invención arbitraria (Hegel, 2006, 443). Esto tiene como consecuencia que el arte es recluido en museos y galerías, puesto a disposición del tiempo libre y de la contemplación desinteresada, expulsado de su lugar de origen y morada de su ser, no puede ofrecer mayor recompensa que la que ya tenía en su existencia anterior, vinculado como estable a otros ámbitos de la vida. La conquista de su autonomía, si bien reconocía un espacio propio en el que la belleza se yergue soberana y donde la creación humana es enaltecida, significó una pérdida para la vida: la belleza y la creación quedaban a merced de las academias, de los especialistas, de los museos, del ocio, de los marchantes, del burgués anhelante de una nueva religión sin compromiso y del curioso que anhela pertenecer al círculo áulico de la nueva religión. Es por eso que el anuncio del fin del arte en Vattimo es “como un hecho específico y separado de la existencia” (2007, 53); lejos de anunciarse en un tono sombrío y crepuscular, manifiesta no solo ascender por sobre las condolencias, sino también, portar la promesa de un regreso del arte al servicio de la vida.

¿Cómo hace Vattimo para solventar todos estos temas? Para discernirlo habrá que ir al capítulo titulado “Muerte o crepúsculo del arte”, en la obra *El final de la modernidad*. En este apartado, nuestro autor muestra una lectura personal de la tesis en lo tocante al carácter pasado del arte en Hegel. El núcleo primordial de Vattimo es que el arte no muere, sino que se reinventa.

La universalización de la información constituye una realización del espíritu absoluto hegeliano, pero de forma perversa. Vattimo manifiesta:

“

Como muchos otros conceptos hegelianos, también el de la muerte del arte resulta profético en lo que toca a los fenómenos verificados en la sociedad industrial avanzada, aunque no en el sentido exacto que tenía en Hegel, sino más bien, como solía enseñarnos Adorno, en un sentido extrañamente perverso (2007, 49).

En vista de estas reflexiones, la utopía del retorno del espíritu a sí mismo (la coincidencia entre el ser y la autoconciencia completamente desplegada) se desarrolla en la vida cotidiana como generalización del espacio de los medios de comunicación y de las representaciones que estos medios producen y difunden. El pensador italiano, en la obra *La sociedad transparente*, manifiesta que los medios masivos de comunicación son aspectos en que la autoconciencia de la sociedad se transmite a todos sus miembros (1990b, 34). Así, constituyen la realización del Espíritu Absoluto hegeliano. Es decir, hay una mayor conciencia —como sostenía Hegel—, mas esta se da superficialmente, por cuanto está ligada a la información proporcionada por los medios masivos de comunicación. Además, se constata tal superficialidad en el

hecho de que, frente al cada vez más fácil acceso a las obras, se pierde la comunicación con las mismas. La obra de arte se ha convertido en objeto de consumo, y con ello pierde su esencia.

La realidad, en el estado de existencia tardo-moderna, pasa a ser el resultado de un trenzado de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que pugnan entre sí; tesis que desmiente el ideal de una sociedad transparente. Al prescribir la idea de una realidad como dato objetivo que esté por debajo o más allá de las imágenes que los medios de comunicación suministran, se hace imposible instaurar algo parecido a una coordinación central tal como lo desea ser la autoconciencia absoluta del espíritu hegeliano. Vattimo es contrario a la idea de la desaparición final del espíritu absoluto como transparencia alcanzada. El filósofo italiano desaprueba el racionalismo moderno de Hegel -según el cual la verdad de cada acontecimiento se pone de relieve en la totalidad del proceso una vez cumplido este- ya que esta noción conlleva un modelo “objetivista” de autotransparencia. En oposición a esta idea, Vattimo propone el concepto de historicidad en tanto apertura al futuro de toda interpretación (2008, 222).

Por otro lado, la coyuntura de acuerdo a la cual el arte pasa a convertirse en objeto de consumo, en la sociedad de los medios masivos de comunicación, Vattimo no la percibe en un sentido peyorativo. Este hecho, que se asienta en un proceso cultural suscrito por una sociedad en que el arte ya no es visto como un fenómeno peculiar, constituye más bien un potencial cognoscitivo y práctico. No es posible ya hablar de obra como muestra sensible de la Idea (a la manera de Hegel) o tal que obra modélica del genio (Kant), ya que no es real el mundo de la experiencia humana. El filósofo italiano nos dice: “La muerte del arte es una de esas expresiones que designan o, mejor dicho, constituyen la época del fin de la metafísica tal como la profetiza Hegel, la vive Nietzsche y la registra Heidegger” (2007, 50).

En la obra *Poesía y ontología*, Vattimo interpreta el fin del arte tal que una emancipación de la idea de representación de la naturaleza objetiva que limitaba las acciones artísticas. (Para un acercamiento a la noción de emancipación que tiene Vattimo, ver Blanco 2007, “La ética de la interpretación de Gianni Vattimo en el contexto de la postmodernidad”). El autor manifiesta en la obra *El sujeto y la máscara* lo siguiente:

“

El arte muere en tanto fenómeno especializado y fetichista, para convertirse en carácter general de la existencia, del mismo modo la muerte de Dios, del dios fetiche, “ente” supremo de los entes, deja abierto el camino a una resurrección de lo divino no pensado ya como más allá del mundo, sino identificado con el dominio del significado concretamente presente (1989, 272).

La pervivencia de las formas artísticas asentadas en la obra –lo que supone todo el complejo institucional que se establece en torno a un “producto” dotado aún de reminiscencias auráticas- hace que, junto al concepto de *Verwindung*, el filósofo turinés destaque otra noción cuya significación es complementaria de aquel: es el término *Andenken*, que puede ser traducido como rememoración. En efecto, al igual que la aceptación irónica y distorsionante, la rememoración designa el campo postmetafísico del pensamiento

que suprime la utilización de la fundamentación. La memoria, por contraposición al pensamiento metafísico, se define en la medida que lo pensado por ella nunca se hace presente o, mejor dicho, no es susceptible de ser presentificada si no es a través de sus *huellas* (Rossi, 2007, 4). La experiencia del mundo “es lo que se da a través de los ecos, las marcas, los mensajes pertenecientes al pasado, lo cual muestra el carácter profundamente lingüístico del acontecer del ser” (Rossi, 2007, 4). Desde la doble perspectiva del ser tal que *Verwindung* (aceptación distorsionada) y *Andenken* (rememoración), el arte adopta las modalidades que le son propias en la era postmetafísica: *kistch*, silencio y utopía.

Para Vattimo, una de las maneras que caracterizan al arte para rebatir el arte banal, la belleza en forma de diversión y la percepción distraída resultante de ello es el silencio:

“

A la muerte del arte por obra de los medios de comunicación de masas, los artistas a menudo respondieron con un comportamiento que también él se sitúa en la categoría de la muerte por cuanto se manifiesta como una especie de suicidio protesta: contra el *kistch* y la cultura de masas manipulada, contra la estetización de la existencia en un bajo nivel, el arte auténtico a menudo se refugió en posiciones programáticas de verdadera aporía al renegar de todo elemento de deleite inmediato en la obra –el aspecto “gastronómico” de la obra- al rechazar la comunicación y al decidirse por el puro y simple silencio (2007, 53).

Sin embargo, este silencio debe discernirse no solo tal que proceder para contrarrestar los efectos del *kistch* y la cultura de masas manipulada, sino, además, tal que resultado de la tendencia interna de la vanguardia a negarse a sí misma. Vattimo subraya los recursos por los que los artistas enrolados en esta expresión artística ponen en tela de juicio su propia condición: ironización, parodia, autorreferencia. Entonces, se tendría más de una conjunción entre el programa de la vanguardia y el de la ontología débil: resignación de la omnipotencia del sujeto (surrealismo, dadaísmo) a favor de los automatismos subconscientes; redefinición del arte tal que constitución creativa de la realidad (Klee, Kandisky); explosión del arte fuera de los límites institucionales (*l'object trouvé*, *happening*, *land art*, teatro callejero, etc.), y destrucción de la categoría de arte a favor de una dilatación del arte en la vida práctica.

Como del ser como tal “ya no queda nada”, el arte prescinde de lo real tal que lugar del referente. Aquí se hace sentir el sello fuertemente heideggeriano en el pensamiento de Vattimo. La caída de la vieja ontología se da cuando el arte empieza a cuestionarse los límites del propio lenguaje y a volverse autorreflexivo: abandona la realidad exterior concentrándose en la realidad del propio lenguaje. El lenguaje nos abre el mundo de las cosas, y por unos caprichos propios del círculo no hay posibilidad de distinguir entre las cosas y el lenguaje: el ser no es otra cosa que el darse del lenguaje (Rossi, 2007, 7).

Con la caída de la noción de representación surge la sospecha sobre los criterios hasta ahora vigentes del arte: auténtico-inauténtico, original-copia. La autenticidad y originalidad demandan la presencia de un mundo objetivo como referente de la obra. Sin embargo, para Vattimo, si el mundo está antes (1986, 29-30,37) que las cosas individuales, lo está en tanto “horizontes de retorno”: no como una

estructura de nexos entre cosas, sino como un sistema de significados (1992, 68). Por eso, en este encaje de significados, si hubiese que referir alguna autenticidad, ella radicaría en “lo otro” del lenguaje, en el silencio. El arte del silencio es entonces para Vattimo el arte que funda la posibilidad de experimentar lo real allí donde la palabra se quiebra.

Vattimo retoma la idea heideggeriana según la cual el ser se aniquila en cuanto se transforma en valor; el filósofo italiano define la esencia del nihilismo tal que proceso de adecuación del ser a *valor de cambio*. Esta interpretación ya la encontramos en Nietzsche, cuando se refiere al nihilismo como el curso de desvalorización de los valores supremos. “No se trata de que el nihilismo sea que el ser esté en poder del sujeto, sino que el ser se haya disuelto completamente en el discurrir del valor, en las transformaciones indefinidas de la equivalencia universal” (2007, 25). Por lo que, la conversión de la obra de arte en valor de cambio, a despecho de las cualidades peculiares de la misma por las que se le asigna un valor cultural, ya es una realidad.

La obra va adquiriendo su ser propio en el sucesivo variar y cristalización de las interpretaciones. Y en estas sucesiones del transcurrir, la obra se va construyendo como huella (Rossi, 2007, 9). Con ello, va perdiendo todas las determinaciones vinculadas a una noción aurática de la obra –las que se entienden como original, como la obra de un genio, como utopía positiva de la reintegración de la vida- para asumir el carácter débil que se corresponde con el ser en su decrepitud, es decir, en la pérdida de fundamento.

La hermenéutica es aquí el modo fundamental en el que las obras de arte se presentan tal que vestigios de palabras pasadas y como anuncio transmitido al juego de la interpretación en el que no hay vencedores ni vencidos, sino “fusión de horizontes”, en un sentido gadameriano, que pone en juego a los propios interlocutores arrancándolos de toda posición de fuerza:

“

En el diálogo interpretativo, cuando es experiencia de verdad y juego en este sentido, no hay un interlocutor que “venza” y reduzca al otro; la fusión de horizontes hermenéutico es el surgimiento de un tertium radicalmente nuevo... que “pone en juego” los interlocutores en su ser (Vattimo, 1992, 90).

La experiencia de la verdad en el diálogo interpretativo no es una lucha, ya que no consiste en aferrar, sino en “habitar” la verdad: decir la verdad es expresar, manifestar, articular. Por eso la experiencia de la verdad es una experiencia poética y estética.

Está claro que una visión de la obra de arte tal que creación de mundos posibles supone una determinada visión del lenguaje, en el que este es tenido como un *echein Lassen*, un “dejar aparecer”, que oculta, alumbraba y libera al mismo tiempo. De este modo, el ser no se da como algo que está más allá de la palabra ni como algo que es anterior e independiente de ella, sino que se da precisamente en ella (Rossi, 2007, 10).

Ahora bien, es en el “juego del naufragio del lenguaje” (Vattimo, 2007, 67) donde el ser experimenta su propia mortalidad. De modo análogo, si la sustancia misma del arte es el lenguaje, es en la experiencia de quiebra del lenguaje donde el arte encuentra su propia muerte.

Vattimo retoma la noción de muerte de Heidegger: la muerte es la posibilidad permanente de la imposibilidad de todas las otras posibilidades más acá de ella que constituyen la existencia. Con otras palabras: las posibilidades de la existencia se muestran y son vividas como posibilidades. En la poesía, ello se da como efecto del silencio. Mas, también, en relación con el aspecto terrestre de la poesía, es decir con lo que queda y dura: para ello resulta clave la noción de monumento: “El monumento es ante todo (...) un hecho fúnebre destinado a registrar rasgos y recuerdos de alguien a través del tiempo, pero para otros” (1992, 68). El *para otro* sella para Vattimo el destino de alienación radical de la obra, en el transcurso de que ella se concibe a sí misma como fórmula asignada para transmitirse, como fórmula signada por la mortalidad:

“

El monumento en efecto, no es la obra en la que se identifican sin residuos, como quería Hegel forma y contenido, interior y exterior, idea y manifestación, y que, representaría un eminente ejemplo de lograda manifestación de la libertad... El monumento es más bien aquello que dura en la forma, ya proyectada como tal, de la máscara fúnebre (1992, 69).

El hecho de que el monumento se conciba para “durar en el tiempo” es señal, no de plenitud, sino de su temporalidad, y con ello de su mortalidad. En la obra de arte está contenida de manera manifiesta la referencia a la muerte, y en este sentido la peculiar “muerte del otro” no tiene para Vattimo el carácter de un acontecimiento final, sino el de un perseverante exponer las huellas de la destrucción del paso del tiempo. La obra es un exhibir la mortalidad constitutiva de todo ser histórico y finito. Es por eso que la cuestión de la muerte del arte no posee, en Vattimo, ni el tono profético ni el plañir doloroso del funeral: la alteridad radical del monumento (la nada y el silencio) acompaña el darse de la obra de modo tal que en su mismo aparecer está su desaparecer como lo otro de sí mismo.

3. La estetización general de la existencia

En las obras de Vattimo no es probable encontrar un análisis acabado de la noción de “estetización general de la existencia”. La aproximación a esta noción se puede encontrar en artículos de revista, y solamente de forma oblicua en el cuerpo principal de su filosofía.

Con el fin de precisar el término “estetización”, resulta útil acudir a la interpretación que del mismo nos da el filósofo italiano Roberto Salizzoni. Esta puede aplicarse a las aparentes intenciones de Vattimo. Salizzoni nos dice:

“

Con el término estetización se designa el tránsito de rasgos de la experiencia estética a la experiencia extra-estética, al mundo de la vida, a aquella que es definida tout court como la realidad, contrapuesta de esta manera al mundo de la belleza y del arte (1996, 140).

En sintonía con estas palabras, la estetización del mundo evidencia la posibilidad de una época en la que las interpretaciones se dan en una relación de libre y dialógica multiplicidad. La misma realidad, en su configuración más profunda se convierte en un múltiple juego estético (Baudrillard, 1997, 11).

Vattimo, influenciado por la estética fisiológica de Nietzsche, retoma la idea de que, más que una teoría del arte, la estética es una imagen de la existencia de un mundo pensado tal que voluntad de poder (es decir, como carente de fundamento, estructuras estables, esencias y garantías de cualquier tipo); considera al arte como un lugar privilegiado, como alternativa positiva de la existencia para el hombre. A partir de esto y volviendo a Nietzsche, el filósofo italiano describe la situación según la cual el hombre moderno se ha trocado en un espectador itinerante y presto al goce, “(...) aún no ha acabado la guerra cuando ya se convierte ésta en papel impreso en cien mil ejemplares y se presenta como novísimo estímulo del paladar extenuado de los ávidos de la historia” (2001, 51). A juicio de Vattimo, esto ocurre porque se vive en una sociedad de comunicación generalizada, en la que todo tipo de discursos, imágenes y productos tienen cabida y se suceden a una velocidad acelerada.

El filósofo turinés destaca la noción de *Shock* perceptivo, a la hora de dar cuenta de la posición del arte respecto a estos fenómenos. Plantea entender esta noción no como un momento provisorio, dentro de un proceso revolucionario de reintegración del arte en la vida (tal como ya había planteado W. Benjamin), sino como la situación permanente en la que se encuentra el arte. Manifiesta Vattimo:

“

Ha sucedido efectivamente que la vida se ha intensamente estetizado, y se ha producido una generalización de la percepción distraída de los valores estéticos, pero sin aquel rescate revolucionario que Benjamin pensaba como condición inderogable para la autenticidad del proceso (1995a, 8).

Tampoco cree Vattimo que se origine una homologación en los gustos y las formas (1995a, 8-9); más bien para él, toma relevancia aquello que de alguna manera se destaca, se separa de lo usual. La experiencia de la ruptura con los códigos y el efecto de alejamiento de las estructuras vigentes no son el medio para el recurso de una más verdadera y auténtica condición de conciliación. Teniendo en cuenta estos planteamientos, el arte debe ser comprendido en términos de un conflicto nunca resuelto. Pensar el *Shock* en estos términos representa considerar la experiencia estética como oscilación, constatando que esta última indica una suspensión de la definitividad en el mundo en relación con la pluralidad de otros mundos:

“

Hoy la oscilación es justamente la condición en la cual la sociedad de los mass media está ubicado el arte en muy diferentes sentidos. Esta condición, que toca también profundamente el mismo sentido de la realidad y la cultura de masas, nos puede parecer inauténtica, alienada, demoníaca, si se la mira solo desde el punto de vista de un valor final de reconciliación, del cual el arte debería ser testimonio y profecía (1995a, 11).

Contando con esta caracterización de la experiencia estética, en el momento que Vattimo habla de la estetización generalizada de la existencia—originada a partir del aterrizaje de los medios de reproducibilidad técnica— se está refiriendo a que el campo de los objetos y ámbitos provistos de cualidad estética se ha expandido (Perniola, 2007, 165).

Nos dice Vattimo:

“

(...) no solo en el mundo de las mercancías es hoy inseparable de aquel de la publicidad, que confiere a los objetos una gran cantidad de connotaciones formales y de significados simbólicos que están constantemente en el orden de lo estético; también el sistema de información y en general de cualquier distribución de mensajes, se cargan de estructuras retóricas que tienen relación con la esteticidad (1995a, 11).

Por lo que, la estetización de la vida que se da en el mundo postmoderno, y que tiene sus raíces en el pluralismo, significa para Vattimo la extensión o ampliación de aquello que era inherente de lo estético hacia ámbitos no convencionales según la tradición (Perniola, 2007, 164); por ejemplo, la historia se vuelve cada vez más estética en la medida en que los mundos y personalidades que los historiadores investigan se diferencian poco de los personajes de novelas. De manera recíproca, la experiencia estética deviene mayoritariamente historia.

Vemos que en la sociedad de la comunicación generalizada los modelos estéticos de comportamiento y organización de consenso social alcanzan mayor repercusión. Los medios distribuyen información, cultura y entretenimiento, y lo hacen, en la época postmoderna, en sintonía a criterios generales de belleza (es decir, de acuerdo al atractivo formal de los productos), con lo que se obtiene un consenso en el sentir y los gustos compartidos, además de implantar un lenguaje común.

Con vistas a dar cuenta de las alteraciones que la experiencia estética ha soportado y soporta en las sociedades tardo-industriales, Vattimo indaga sobre la verdad del arte, no solo en los lugares tradicionales, sino que destaca, sobre todo, la esteticidad generada a partir del mundo del mercado que cubre la vida colectiva. El filósofo turinés se interesa por analizar el arte “de masas”; acentúa las formas de arte popular, las experiencias de comunidad y los fenómenos de identificación que surgen en ciertas formas del arte joven. Un ejemplo de ello es el sentimiento “comunitario” que se vive en los grandes conciertos, la identidad colectiva que establecen ciertos grupos de rock, etc. (Álvarez, 2007, 157).

Se vive en un mundo donde lo bello ya no es la cualidad de ciertos objetos, para convertirse en una condición de la vida misma. Vattimo escribe en *El sujeto y la máscara* que “el nuevo modo de ser del hombre ante lo simbólico es, en general, un nuevo modo de ser ante toda la “realidad”” (1989, 260-261).

Ahora bien, ¿qué sucede con la obra de arte en el mundo de la vida estetizada? La obra penetra en un pluralismo estetizado, en el cual es percibida tal que descubrimiento de un mundo, como una posible forma de vida. La obra –multiplicada en las colecciones, museos y en los medios masivos de comunicación- no media con la realidad, ni tan siquiera con la realidad de la obra como forma cumplida; muy al contrario, se aleja de la homologación con lo existente, con aquello que permite la situación de no familiaridad con lo cotidiano (la realización del extrañamiento). Este es, precisamente, su aspecto inagotable y débil, concluye Vattimo.

En la época de la reproductibilidad y la hipercomunicación, las obras de arte individuales pierden su aura. La reproducción en los medios, las grandes muestras y el vasto sistema de galerías de arte contemporáneas promueven que la cualidad enigmática de la obra deje de ser tal. En palabras de Vattimo: “La reproductibilidad parece haberle quitado el valor cultural al arte según lo pensaba Benjamin, (pero) sin que haya producido la reintegración estética de la existencia” (1999a, 88). La circunstancia por la que el valor cultural de la obra se repliega a favor de su valor expositivo ha posibilitado que la obra se aproxime cada vez más a formas tradicionalmente no ligadas al arte, como ejemplo tenemos el design. En este caso el arte se acerca a la vida por medio de un tipo de objetos de uso cotidiano, pero que no implican un valor de uso inmediato. Vattimo observa que la diferencia entre los ámbitos del arte, la moda, la publicidad, la decoración, etc. es cada vez menor en esta sociedad de la comunicación de masas. En el artículo “El diseño y el arte de Babel”, el filósofo nos cuenta una experiencia, por lo demás paradójica: “Les ha ocurrido a otros, no solo a mí, ver grupos de escolares que, durante el intervalo del almuerzo, con o sin guía de sus maestros, visitan las grandes tiendas exactamente como si visitaran un museo” (1999a, 90).

Vattimo, en el artículo mencionado, asume que este tipo de fenómenos señalan el rumbo de una transformación de la experiencia estética que, aunque no esté en condiciones de aclarar su sentido, no debe ser vista tal que una degradación o pérdida. Sus palabras nos dicen:

Una alternativa posible a la concesión apocalíptica del destino del arte y de la experiencia estética sería la de tomar en serio las implicaciones de la estetización general de la experiencia que se han producido en el mundo de las comunicaciones generalizadas, de la fantasmagoría de la mercancía y también del diseño. Esta estetización ha causado una erosión general del “principio de realidad” (1990a, 91).

Por las mismas razones por las que se difumina cada vez más el límite entre el arte “alto” y el diseño, no es posible comprender la realidad cotidiana (pensada en términos de valor de uso, utilidad, funciones

básicas del vivir) sobre la base de un criterio estable. En pocas palabras, la expansión de la experiencia estética a otros ámbitos de la vida –dada sobre todo gracias a la liberación de la pluralidad- implica la disolución de los confines que separan lo “estético” de lo “real”.

4. La des-realización del mundo

Como contraposición a la estetización de la existencia, Vattimo señala un deterioro general del “principio de realidad”. En su obra *La sociedad transparente*, afirma que acentuar las posibilidades de información sobre la realidad, en sus múltiples aspectos, origina que la idea de realidad sea menos imaginable. “Quizás se cumple en el mundo de los mass media una profecía de Nietzsche: el mundo verdadero, al final se convierte en fábula” (1990b, 14).

En el libro *Introducción a Nietzsche*, manifiesta que solamente existe el mundo aparente y que el mismo es resultado del que cada centro de fuerza elabora. Vattimo toma la tesis enunciada en *El crepúsculo de los dioses*, según la cual no hay “hechos”, solo interpretaciones. La existencia se convierte en engaño, ilusión, perspectiva, apariencia. En este contexto:

Existe (...) únicamente un “conocer” perspectivista; y cuantos más sentimientos dejemos hablar sobre una cosa, cuantos más ojos, ojos distintos, sepamos emplear para una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad” (2001, 151-152).

Para Vattimo, la realidad en el contexto de existencia tardo-moderno no puede tomarse como un dato objetivo, que esté por debajo o más allá de las imágenes que los mass media proporcionan. El filósofo italiano manifiesta:

Realidad para nosotros, es más bien el resultado de entrecruzarse, del “contaminarse” de las múltiples imágenes, interpretaciones y reconstrucciones que, en competencia entre sí o sin coordinación “central” alguna, los media distribuyen (1990b, 81).

Es incontestable que para Vattimo los medios masivos de comunicación son los que construyen la realidad; afirma que en el mundo modificado se produce un movimiento tendente a la fusión de la imagen y lo real. Las imágenes que ofrecen los medios de comunicación y las ciencias no son solo interpretaciones diversas de una realidad de todos modos dada, sino que constituyen la objetividad misma del mundo. Como escribe el filósofo italiano: “(...) la realidad ya no tiene, en la experiencia postmoderna, la sólida significación objetiva que tenía para la humanidad pasada” (1998b, 100).

Este mundo –distinguido por el debilitamiento de la fuerza precisa de la realidad y por la resolución del ser en valor de cambio- se encuentra atravesado por el nihilismo, en la medida en que asume la singular

movilidad de lo simbólico. Para Vattimo, “la “desrealización” del mundo puede no dirigirse únicamente en la dirección de la rigidez de lo imaginario hacia el establecimiento de nuevos “valores supremos” sino que puede dirigirse en cambio hacia la movilidad de lo simbólico” (2007, 31).

La metafísica ha efectuado una clara distinción entre sujeto y objeto, esa diferenciación ofrece un marco dentro del cual se consolida la noción misma de realidad. El “principio de realidad” tiene entonces que ver con la idea de progreso y el desarrollo emancipador de la historia tal que valor unificador de la mentalidad moderna. Ahora bien, lo que se tiene en este momento es que ese valor se ha disuelto, lo que conduce a que sea la realidad misma la que produce su significado; por supuesto, en la época postmoderna la realidad se basa en una serie de interpretaciones que se entrelazan y dan lugar a interpretaciones compartidas. Vattimo escribe: “(...) eso que llamamos la “realidad del mundo” es algo que constituye un “contexto” de las múltiples fabulaciones” (1990b, 108). Mas no se trata solo lo real de una forma debilitada –estetizada, ficcional, narrativizada–, sino que lo real mismo se da bajo la prefiguración de unas estructuras ontológicas, débiles, difusas (Brea, 1997, 1). El mundo real es aquel al que se acude por medio de los medios de información, que son, en definitiva, agencias interpretativas. Escribe Vattimo:

284



Mientras existió una interpretación dominante de la realidad –un “sistema de metáforas” universalmente impuesto y aceptado, como diría Nietzsche– la pluralidad de las metáforas alternativas era confinado al reino de la poesía, de la experiencia estética. Pero hoy, con la disolución de esta norma, la misma distinción entre “realidad” e “imaginación estética” se ha perdido (1998b, 101).

Lo que nos dice es que la realidad aligerada que se establece como un medio de por sí oscilante, se halla menos dividida entre lo verdadero y la ficción. La cultura de masas –y los elementos estéticos de la misma– dan como resultado un aligeramiento del mundo en el que se vuelve cada vez más difícil el poder distinguir entre ella y lo imaginario. Por tanto, los procesos de generalización de la estética y de debilitamiento de la noción de realidad constituyen las dos caras de un mismo fenómeno. Si se toma esta perspectiva, la consecuencia de este fenómeno bidireccional es la pérdida del límite entre el arte y la experiencia vital (Bürger, 1991, 112-121). De manera más clara, se puede expresar que el arte se torna algo cotidiano y que la vida se estetiza. Esto es, el arte deja de ser un fenómeno específico y se entremezcla con la vida cotidiana. De manera concreta este proceso se da en el momento en que el objeto entra en las galerías y museos (estetización de las mercancías), y como movimiento inverso, las obras se banalizan (mercantilización del arte). Esto nos conduce, tal que contrapartida de este fenómeno, a que la realidad se “desrealiza”. Solo en un mundo de por sí oscilante, en donde las estructuras metafísicas se han debilitado (en que se ha perdido la idea de realidad como base objetiva), se da como resultado la multiplicidad. O sea, para que la vida pueda asumir un modo de ser estético debemos estar en un mundo debilitado, donde se han aligerado los pesos estructurales tradicionales, tanto políticos, morales y religiosos. Se debe tomar en consideración que, en este proceso de desrealización, la vida debe volverse permeable y permitir a lo estético que se apodere de ella.

Llegados a este punto, nos podemos preguntar, ¿cuál es la conexión precisa entre suprimir la frontera entre arte y vida y la radicalización de la experiencia estética (ahora devenida experiencia vital)? El enlace se torna manifiesto al reconocer a la experiencia estética como aquello que permite hablar de otros mundos posibles, mostrando de esta forma la contingencia y relatividad del mundo. Bajo este aspecto, la disolución de los lindes que separan lo “estético” de lo “real” se presenta como la consecuencia de la liberación de la pluralidad, tanto de los estilos artísticos como de los modos de vida.

5. La radicalización de la experiencia estética

En este apartado se expondrán los logros del fenómeno de “estetización de la vida” según son planteados por Vattimo a lo largo de sus escritos. Hay que tener en cuenta dos ejes de análisis respecto a los contenidos que se derivan de la pérdida de los límites entre arte y realidad (pérdida que define la llamada estetización). Por un lado, tenemos los efectos que este fenómeno acarrea para el ámbito artístico (o lo que queda de él) (1998b, 102). Y, por otro lado, las consecuencias de la estetización general de la existencia que conciernen a todos los ámbitos de la vida (sea socio-cultural, religioso, político, etc.). El filósofo italiano no atiende tanto a la clasificación de las consecuencias que el fenómeno de la estetización tiene para el propio mundo del arte, como resalta, en cambio, los efectos que estos procesos tienen para la vida misma.

285

La consecuencia primordial que Vattimo parece sacar de la disolución de la frontera entre el arte y la vida es la emancipación de la existencia, tal como abordaremos en el próximo punto. El filósofo turinés conserva la esperanza en que, partiendo de la “desrealización”, pueda producirse cierta liberación de la existencia. ¿Cómo arriba a tal conclusión? Radicalizando el fenómeno de la estetización. Esto es, promocionando el sentido de la estética tal que esfera privilegiada desde un nivel teórico o reflexivo a una propuesta práctico-normativa unida a la creencia en la posibilidad efectiva de su realización.

A modo de ejercicio metodológico se tendrán en cuenta dos sentidos principales en los que es posible comprender el fenómeno de estetización, a saber, un sentido moderado o realista y un sentido radical o utópico. A partir de este encuadre, las consecuencias que puedan darse del fenómeno de estetización van a depender de cuál de los dos sentidos se ponga en juego. Se estima que Vattimo radicaliza el fenómeno de la estetización; la elección de este camino quizás sea el origen de los principales riesgos que deba asumir su filosofía.

Desde un paisaje moderado, cabe comprender el proceso de “estetización de la vida” tal que expansión de características propias del arte hacia ámbitos que tradicionalmente no pertenecen al mismo. Un ejemplo de ello lo tendríamos en el diseño, la moda, la publicidad. En otro aspecto, se constata la entrada en el mundo del arte de los objetos banales o cotidianos tal que experiencias que anteriormente no se encontraban ligados a él. Uno de los efectos que se tienen a partir de este proceso es que el arte pasa a reconocer dentro de sí varios modos de “ser”. Se erige, por tanto, en forma ejemplar de acceso a

“lo otro”, a la diferencia. Delante de estas nuevas situaciones, es factible admitir que la estética sea utilizada (en tanto modelo de pensamiento hermenéutico privilegiado) con el fin de posibilitar una aproximación reflexiva a la nueva coyuntura: la de la existencia en el mundo postmoderno. Ahora bien, es tan sencillo aceptar con ello que esta forma privilegiada se da en otros espacios de la vida en forma idéntica. Vale decir que la estética como modo ejemplar hace referencia a un estado más bien ideal, al que se puede aspirar, pero que difícilmente se da una concreción real idéntica a aquello a lo que se aspira.

El optimismo en una concreción efectiva de estos procesos se corresponde, más bien, con el sentido radical en que puede entenderse el fenómeno de la estetización. La intención, en este caso, no es solo reflexionar acerca de los nuevos modos de existencia histórica-concreta del hombre. El plus que contrae esta visión en relación a la “moderada” es la creencia en que naturalmente el modelo ejemplar termine por identificarse con aquello de lo cual es modelo.

¿Cómo se transita desde la consideración de la experiencia estética, como modelo hermenéutico ejemplar, hasta identificar sin más esta experiencia con los modos de darse la existencia histórico-concreta tardo-moderna? Vattimo realiza este camino extremando la pérdida de los lindes entre el arte y la vida, esto es, proyectando los modos de operar propios de ámbitos artísticos a la vida social. Esta radicalización le lleva, en última instancia, a considerar el arte, la política y la ética de acuerdo a las mismas condiciones ontológicas. Ante la pregunta acerca de las relaciones entre los significantes político, moral, arte y cultura, Vattimo responde: “(...) son términos entre los cuales no parece haber hoy demasiada diferencia (...), hoy se asiste, sobre todo, a una significativa *unificación* de los tres ámbitos (arte, política, moral) bajo la categoría general de *Weltanschauung* (visión del mundo)” (Oñate, 2000, 749).

Roberto Salizzioni, filósofo italiano, diferencia entre los autores que entienden la estetización tal que un proceso de enriquecimiento de la realidad y los que han supuesto a este fenómeno como un síntoma revelador de una sustancial transformación de la realidad misma en sentido estético. Este segundo aspecto se refiere a la completa estetización de la experiencia (1996, 140). Consideramos, a diferencia de Salizzioni, que Vattimo puede ser ubicado en esta segunda perspectiva, ya que entiende la transformación de la experiencia estética en términos de una radical estetización del mundo.

Para Vattimo, el nuevo modo de ser del hombre se corresponde con el nuevo modo en que este se relaciona con el mundo simbólico. Prueba de ello es que cuando desarrolla su posición en *Muerte o crepúsculo del arte* sostiene que la muerte del arte “es más bien un acontecimiento que constituye la constelación histórica-ontológica en la que nos movemos” (200 7,50). La muerte del arte –que corresponde, en definitiva, con la estetización de la vida- atañe entonces a la existencia misma. Siguiendo esta argumentación, la posibilidad de libertad viene dada, para el filósofo italiano, en la movilidad de lo simbólico (en la experiencia fabulizada de la realidad). En otras palabras, la ficcionalización (Oñate, 2000, 742) posee un carácter emancipador ya que pone de manifiesto el conflicto con la realidad.

6. La estetización tomada como emancipación de la existencia

El curso general de la “desrealización” (Oñate, 2000, 742), en el que está implicada la existencia en el mundo de los medios masivos de comunicación, posee para Vattimo un alcance emancipatorio. En la modernidad, el concepto de emancipación está ligado a la creencia en el progreso, mientras que en la postmodernidad este mismo concepto está posibilitado por la pérdida del “principio de la realidad”. Según el filósofo turinés argumenta:

“

Caída la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla en una multiplicidad de racionalidades “locales” –minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas- que toman la palabra, al no ser, por fin, silenciadas y reprimidas por la idea de que hay una sola forma verdadera de realizar la humanidad (1990b, 17).

El sentido emancipador de la liberación de diferencias se halla en la consecuencia del extrañamiento que acompaña a un primer efecto de la identificación. La libertad ya no tiene que ver con el conocimiento de la estructura necesaria de lo real y con la adecuación a ella, sino que se vincula, más bien, con una operación de extrañamiento que va a posibilitar la liberación de las diferencias, de las individualidades limitadas, efímeras y contingentes. En el mundo de la complejidad, la libertad se aprecia tal que una oscilación constante entre la pertenencia y la ruptura de ella. Este movimiento ambiguo es factible por el consenso, el diálogo y la interpretación. Afirma Vattimo:

“

Si hallo mi dialecto en un mundo de dialectos seré consciente también de que la mía no es la única “lengua”, sino precisamente un dialecto más entre otros. Si profeso mi sistema de valores –religiosos, éticos, políticos, étnicos- en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia, limitación de todos los sistemas, empezando por el mío (1990b, 85).

Estas palabras nos instalan en la convicción de que la diferencia, la multiplicidad, la apariencia y el abandono de la fundamentación (fenómenos propios de la civilización de masas) son interpretados por Vattimo en términos positivos (Dussel, 2007, 10). Los medios de comunicación, en lugar de configurar una sociedad unitaria, generan una dispersa, compleja, de diferentes culturas yuxtapuestas. Así, en la medida que ponen de manifiesto la pluralidad del relato, para Vattimo, los medios masivos de comunicación conducen a la emancipación. En un artículo señala:

“

(...) la incertidumbre, el extrañamiento, el sentido de la irrealidad que se tiene en el mundo de los mass media es esencialmente un efecto de la pluralidad que se verifica porque los mass media tienden aún por razones de mercado, a dar la palabra a todos: subculturas, minorías, diversidades de cualquier especie (1995a, 12).

Por medio de una lectura de lo que es la existencia humana en la postmodernidad, Vattimo explora el desarrollo de las potencialidades positivas de la experiencia “declinante” de los valores (2008, 164). La diversidad de lenguajes que los medios masivos de comunicación ponen en circulación propicia una configuración de la realidad no unitaria, esto es, interpretada de diversas maneras.

En sintonía con sus consideraciones de la obra *Más allá del sujeto*, la condición del hombre postmoderno no puede considerarse como la estipulación del sujeto escindido. Ya que está integrado en un mundo en el que el crecimiento de la comunicación inicia un camino a una efectiva experiencia de la individualidad como multiplicidad. En su obra *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos, y aludiendo a la tesis central de la obra La sociedad transparente*, Vattimo manifiesta:

“

Todo menos que transparencia: una sociedad que dispone de todos los medios para llegar a ser transparente se vuelve en realidad más confusa. Pero precisamente en la confusión está obligado a devenir sujeto autónomo (...). Paradójicamente, es en la sociedad de masas donde resulta necesario ser ultra hombre porque tiene que devenir un intérprete autónomo (2008, 131).

288

En la interpretación autónoma parece encontrarse, para el filósofo italiano, la liberación de la existencia. El ser, sentido como aquello que nace y muere, posee una historia a lo largo de la multiplicidad de significados e interpretaciones, y proporciona una liberación de todas aquellas “plenitudes” postuladas por la metafísica tradicional. El sentido de la experiencia estética, del encuentro con la obra, consiste en leerla críticamente para interpretarla y hacerla vivir:

“

(...) el hilo conductor para leerla críticamente (...) deberá ser buscado en su capacidad de negar la forma completa, y en su capacidad de evocar dentro de sí misma una pluralidad de posibilidades, como polos de una oscilación en la cual la pretensión de percepción de lo “real” es suspendida (1995b, 12).

El filósofo italiano considera que en la sociedad de los mass media, en lugar de un ideal emancipador unido a la autoconciencia (al estilo hegeliano), se abre camino un ideal de emancipación vinculado a la oscilación, a la pluralidad, a la erosión del propio “principio de realidad”. La forma corrompida de autoconciencia comporta la aparición de nuevas posibilidades de sentido, es decir, de nuevas formas de cultura. Si juzgamos la emancipación de esta manera, encontraremos que la experiencia estética se habrá convertido en un modelo ejemplar: “la experiencia estética representa por ahora el espejo más radicalmente fiel (del modo de operar de los medios masivos)” (1999, 91). ¿De qué modo actúa? En la medida que el arte recobra su esencialidad que había perdido con el devenir constante de su esencia ahora plural, el arte sobreviene experiencia y ensancha sus fronteras. Engloba espacios y prácticas inexploradas hasta entonces. La obra pierde su estatus, y esa falta de límites es, precisamente, lo que favorece la multiplicidad de posibilidades que hoy define la experiencia de lo artístico.

En la obra *Más allá de la interpretación*, Vattimo enuncia que la inesencialidad, a la que en circunstancias llega el arte contemporáneo, se explica por el hecho de que la secularización se ha realizado y vivido como la abulia de toda ilusión en lo tocante a la capacidad y al deber del arte para funcionar como una nueva mitología, como religión racional. Ahora bien, la secularización consiste en el hecho de que ya no hay un único horizonte compartido: “la experiencia del arte, incluso como mitología y religión racional, es esencialmente una experiencia plural” (1995b, 91). El arte, si bien no deja de estar relacionado con la experiencia mítica o religiosa (Álvarez, 2007, 157), ya no representa un mito unificado. Representa, por el contrario, la multiplicidad de perspectivas acerca del mundo. Entonces, si el arte consigue encontrar de nuevo la esencialidad que había perdido es porque deviene consciente de su propio estatuto de religión secularizada (Álvarez, 2007, 157). Es decir, el arte corrige la inesencialidad en la que había caído (al dejar de ser la forma en la que se manifestaba su contenido) en cuando se reconoce en su modo de ser múltiple y diverso. Es en esta liberación de lo artístico que Vattimo encuentra el sentido de la existencia.

Instaurado el vínculo entre arte y la experiencia religiosa secularizada, el filósofo italiano alega que el arte fomenta la reducción de la violencia metafísica. Por lo que, se deduce que, para Vattimo, hay una conexión esencial entre violencia y metafísica:

“

(...) la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un fundamento (la imagen que la metafísica ha hecho siempre del mundo) es solo un mito “tranquilizador” propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara: la metafísica es todavía un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; busca, efectivamente, hacerse dueña de la realidad (1990b, 82).

289

Ante esta situación, el arte –en sintonía con su esencia plural– favorece el debilitamiento de las identidades fuertes y la aceptación y el beneplácito de la diferencia. La estética, desde este punto de vista, pasa a ser una experiencia libre y democratizadora por cuanto facilita la pacificación de la existencia. Se podría decir que en el planteo que nos hace Vattimo hay un cierto “pacifismo estético” (Sützl, 2007) que busca generalizarse. El filósofo da cuenta de una “libertad estética” que se instaura tal que condición de un pensamiento y de un actuar no violento o postmetafísico, tal como lo expone Rafael Capurro:

“

El pensamiento de Vattimo es un pensamiento de la contaminación, de carácter anárquico en el sentido que busca abrir espacios de “libre juego” (...) su finalidad no consiste en apropiarse de un estado no-violento, sino que se piensa dentro de una estructura eventual en la oscilación entre la “igualdad” y la “mismidad”. Mientras que la “igualdad” aspira a la eliminación de las diferencias la “mismidad” (...) hace posible el diálogo histórico (2007, 4).

Se glosa el proceso de estetización tal que emancipación, en la medida en que el arte es tomado tal que aquello que posibilita un replanteamiento de los registros simbólicos. Tal como lo expresa Sützl: “El valor emancipador del arte, para Vattimo, consiste en su capacidad de interrumpir procesos habituales de pensamiento o percepción, en su capacidad de abrir espacios inesperados de cambio” (2007, 150). El arte

pone en suspensión nuestra intimidad con el mundo y ello facilita el acceso a “lo otro”, a la diferencia. Desde este punto de vista, en la experiencia estética –como representante de otras posibilidades de existencia- se reconoce la propia existencia como limitada y circunscrita (Rossi, 2007, 11). Ahora bien, la multiplicidad que caracteriza el mundo del arte “no se sostiene sobre la disputa y el afán descalificador, sino sobre la tolerancia y la posible integración” (Salizzioni, 1996, 140).

Resumiendo, la experiencia estética se la tiene tal que ejemplo de emancipación en cuanto que favorece la reducción de la violencia, y posibilita el debilitamiento de las identidades fuertes y agresivas. Cuando se considera el modo de operar de la experiencia estética en términos de “oscilación” (siendo el ámbito de la oscilación aquel en el cual están anuladas las características metafísicas), entonces el arte es acogido como modelo para encarnar la realidad en sus nuevas condiciones ontológicas.

Para Vattimo, las nociones propias del arte son los modos en los que efectivamente se da la existencia en el mundo de los *mass media*. Nivelamos el modo en que *acaece* el arte en estas nuevas condiciones con el modo en que *acaece* el ser en la época del fin de la metafísica; añadiendo que, a partir de esta identificación, se generalizan al mismo tiempo las consecuencias, el significado emancipatorio de estos procesos. De este modo proyecta la esencia plural del ámbito del arte a la vida misma, y de esta manera considera la admisión de la pluralidad en el mundo como una consecuencia de la desrealización. En otros términos, Vattimo no solo hace al fenómeno estético modelo ejemplar para pensar otras esferas de la praxis vital, sino que, además, considera que las formas de operar que se dan en el ámbito de la estética resultan análogas a los modos que asume la existencia en el mundo postmoderno. Por lo que resulta evidente que el sentido que asume la posibilidad de emancipación es una consecuencia directa de un ideal de estetización ilimitado, radicalizado. A continuación, se expondrá de qué modo esta radicalización de la experiencia estética es subsidiaria de un proyecto ideal global.

7. La estética: proyecto social

Estimando la persistente identificación que se realiza entre el modo de *darse* del arte y el modo de darse de la configuración histórica-ontológica de la existencia tardo-moderna, sostenemos que el filósofo turinés piensa en la estética para hablar, en realidad, de la vida. Ciertamente, su interpretación de la transformación de la experiencia estética en la postmodernidad no tendría como fin el describir o polemizar sobre temas del propio espacio artístico; antes bien, el objetivo es el debilitamiento de la realidad. Más tarde, el paso a dar estaría orientado a comprender la desrealización tal que disminución de la violencia.

A la par que W. Sützl, podemos decir que la estética de Vattimo es una estética “desestructurante de jerarquías” (tanto internas como externas). El arte es una práctica social que incumple con lo establecido; una estética de tal calibre no puede considerarse como una mera filosofía del arte, sino que afecta a la estructura y producción de significados dentro de la sociedad (2007, 141). Al seguir esta línea

argumentativa, vemos que el carácter desestructurante que el arte ejerce en el interior del sujeto se extiende a la estructura de la sociedad misma (Vattimo, 1990b, 107).

En la medida en que todo se convierte en interpretación, sin fundamento último, el orden social no encaja con ninguna verdad superior, con lo que resulta inviable cualquier legitimación de una postura en particular como si fuese una verdad única e incontestable. Por eso, “(...) según la interpretación de Vattimo, la voluntad de poder se expresa como arte y precisamente como arte ejerce un efecto desestructurante y debilitante tanto sobre el sujeto como sobre la realidad objetiva, con consecuencias emancipadoras (...)” (Sützl, 2007, 144). En el mundo de los medios de comunicación de masas, el arte es interpretado tal que desestructuración de jerarquías, tanto de las del pensamiento como de las de la sociedad. El arte, en este aspecto, se considera que posee un carácter emancipador.

Estos desarrollos nos aproximan a la idea de que la estética de Vattimo es subsidiaria de una propuesta social; lo dicho coincide con lo que expone Sützl, para quien: “la estética de Vattimo (...) es, ante todo un proyecto social” (2007, 144). Otros intérpretes también se muestran de acuerdo con esta apreciación, tal es el caso de Lluís X. Álvarez, quien afirma: “la filosofía estética de Vattimo ha estado y está siendo, desde Europa, una de los factores más importantes en la denuncia de la violencia metafísica, en la lucha por el pluralismo político y vital (...)” (2007, 160). Para Álvarez, las reflexiones sobre el debilitamiento del ser y la verdad no son posibles sin un fortalecimiento de la estética (no ya en sus funciones tradicionales de la teoría del arte y de la belleza, sino en su sentido transformador, deviniendo “experiencia vital”). En palabras de Sützl: “La filosofía de Vattimo posee un núcleo constitutivo estético muy firme en la medida en que la “ontología declinante” constata y apoya la difusividad del arte como modelo de conocimiento y de vida” (2007, 152).

Los argumentos precisos de Vattimo, en relación a la obra de arte, dimanaban de la propuesta de una experiencia generalizada de la estética, la cual posee una capacidad liberadora de los fundamentos y autoridades vigentes. Es la consecuencia que el filósofo extrae del fenómeno de la estetización, y allí, creemos, radica su propuesta socio-política. Esta propuesta estriba, en resumen, en la idea de una sociedad democrática en donde la violencia propia de la metafísica (2009, 107) disminuye considerablemente. Con esto, se supone una concepción hermenéutica de la sociedad, para la cual el conflicto de interpretaciones debería ser su manera normal de funcionar. El peculiar ideal comunista, impulsado por Vattimo, mantiene la esperanza de una sociedad en la que se den relaciones flexibles, donde puedan convivir muchas comunidades diversas que no necesariamente compartan los mismos ideales o las mismas formas de vida (2009, 150). Desde un pensamiento crítico hacia la globalización, Vattimo expresa su esperanza política en un ideal de una sociedad en la que se respeten las diferencias (Álvarez, 2007, 159).

Con lo expuesto hasta ahora, cabría decir que el nuevo modo de “ser” del arte es distinguido por Vattimo a la luz de un proyecto social de fondo. Estableciendo un paralelismo con las características propias del fenómeno del arte (pluralidad, esencia siempre “abierta” a la interpretación, etc.), se admite una propuesta

más global. ¿Cómo realizar este pasaje? Portando al extremo el desdibujamiento de las fronteras entre arte y vida. Se busca desplegar las características y las consecuencias que se dan en la esfera artística a todo espacio de la praxis cotidiana como si las demás formas de cultura pudieran impregnarse de esas características más “livianas” y desestructurantes del mundo del arte.

¿Cuáles son los escollos que hay que asumir al optar por el camino de la radical estetización? Pudiera ser que el problema principal sea el del carácter ideal o utópica de la propuesta, ya que no parece haber razones suficientes para creer que la estetización generalizada de la sociedad tardo-moderna sea una meta emancipadora. Estos riesgos provienen, en definitiva, de un pasaje no del todo justificado en la argumentación de Vattimo; ciertamente, se trata de elevar la consideración de la estética tal que ámbito hermenéutico privilegiado desde un campo teórico-reflexivo a un nivel práctico-concreto. Esta consideración, en última instancia, se deduce del modo cumplido en que Vattimo considera la hermenéutica.

¿De qué forma se podrían eludir los “puntos frágiles” de esta propuesta? La inconsistencia tal vez se pudiera superar admitiendo una noción moderada de estetización. Por medio de esta alternativa se seguiría conservando la noción de estetización como modelo explicativo, mas sin admitir la esperanza de la concreción real de tal modelo en el mundo. Considerar la estética tal que modelo hermenéutico ejemplar puede ser útil para tratar de comprender los nuevos modos en que la existencia parece desenvolverse en nuestros días. Ahora bien, el problema surge al intentar identificar este modelo explicativo con la configuración histórico-ontológica, esto es, con la “realidad” misma.

Tenemos, entonces, que Vattimo fusiona el arte con la vida, pero de un modo diferente a como lo hicieron las vanguardias. Ya no se pretende una utopía revolucionaria. Ahora lo que se ambiciona es una convivencia pacífica y tolerante entre las distintas perspectivas políticas, religiosas y étnicas. El ideal estriba en el reconocimiento del “modo de vida” propio dentro de la multiplicidad de modos posibles. Vattimo, en un momento dado, comenta que la utopía de los años 60 del siglo pasado se realizó de modo distorsionado, en forma de heterotopía. Ahora bien, por lo expuesto parecería que la heterotopía, en definitiva, no es más que una nueva forma de utopía. La posibilidad de que en el mundo seamos capaces de admitir muchos topos, de que seamos capaces de escuchar otras voces como si fueran la propia, se acerca más a una experiencia de deseos que a una posibilidad real.



CONCLUSIONES

- 1 Introducción
- 2 Los dilemas de un cristianismo nihilista
- 3 La prioridad de la izquierda
- 4 La estética en Vattimo
- 5 Ponderación filosófica tal que alternativa

1. Introducción

Planteadas las cuestiones más representativas del debolismo aplicado, pasaremos a considerar las conclusiones de las mismas y, de paso, proponer una opción distinta del debolismo radical compaginándola con un sentido que lo distancie del nihilismo. Las reflexiones de autores como Ortiz-Osés, Berciano o Grondin, dan pábulo a nuestra posición en la exploración de unos rudimentos de sentido y objetividad que eludan los problemas de la imposición dogmática, pero que, al mismo tiempo, faciliten la intersubjetividad desde factores comunes, atentos a la procedencia y preparados para facilitar el diálogo y el desarrollo en la relación entre personas y culturas diferentes.

2. Los dilemas de un cristianismo nihilista

El Dios del que habla Nietzsche, y que Vattimo interpreta, queda entrelazado con el significado de la metafísica. En relación con esto, si tenemos en cuenta la interpretación que Heidegger hace de la frase “Dios ha muerto”, irrumpe de inmediato la deconstrucción que la filosofía de Vattimo hace de la metafísica. En efecto, al igual que el pensador italiano, Heidegger nos dice que Dios, en Nietzsche, viene a expresar el mundo suprasensible; este se corresponde con “el ámbito de las ideas y los ideales”, que en la historia de Occidente se corresponde con el mundo verdadero, y que se trasladará al bienestar socio-económico que han de alcanzar las sociedades. Esta concepción pasará a concebirse, en la época moderna, como el lugar donde se lleva a cabo el conjunto de transformaciones técnicas y revolucionarias, teniendo como guía a la revolución burguesa francesa de 1789 y las ideas de la Ilustración. Este mundo suprasensible es el mundo de la metafísica.

Por su parte, Vattimo, en el contexto religioso, comparece con una manifestación personal del cristianismo basado, en un singular mandato del amor y la caridad. A partir de esto, diversos teóricos distanciados de la religión han expresado una aproximación a este “cristianismo débil” que nuestro autor propone (2009c). Como sabemos, Jesucristo sintetizó sus mandamientos en uno solo: amar al prójimo como a ti mismo. Desde el principio del amor todo es probable y admisible siempre que no se entre en contradicción, ya que no hay dogma que pueda anteponerse a este primer mandamiento. La caridad no es solo contemplada como un posicionamiento religioso, sino como una postura extrapolable a lo humano; es donde Vattimo coloca todas sus esperanzas emancipadoras y garantías en contra de la violencia. Es por esto que a la caridad se la considera principio.

Desde esta perspectiva, el amor de procedencia cristiana, es lo que posibilita, sorprendentemente, acciones como la secularización e incluso la omisión de las raíces cristianas como elementos componentes de la identidad europea (Vattimo, 2011a, 57). Ahora bien, esta inclinación por el amor y la caridad, ceñida de un cierto sentir anarquista, podría ver peligrar su realidad desde el preciso momento en que se sacudan sus bases, tal como observa Girard (Vattimo, 2011a, 96). El reparo que le hace Girard al pensador italiano es de sentido común, ya que este último contempla con un desmesurado optimismo el vínculo entre secularización y pacifismo. Es pertinente destacar que esta relación, que en el debolismo se tiene tal que indudable, no posee una relación tan estrecha como el pensador italiano pretende.

Es en el contexto de la secularización, en la disolución de los fundamentos del ateísmo y de la libertad religiosa, donde se observa gran cantidad de fanatismos, tanto religiosos como antirreligiosos, los cuales impugnan los credos presentes en la sociedad. En la actualidad se vive en una sociedad que no suele abrazar un solo credo, y que, además, bajo el ascendiente de los medios de comunicación tampoco cree en una verdad objetiva, y por descontado, tampoco se está viviendo en un mundo más pacífico. Las creencias diferentes tienden a suscitar disenso, y este no suele crear las condiciones idóneas para un acuerdo de convivencia pacífica si para ello no hay un motivo teórico y humano. No es cuestión de suprimir el disenso por medio de la objetividad, ni de subsumir culturas diferentes bajo los modelos de una forma superior, antes bien, estimamos más ventajoso acordar valores objetivos que promuevan el respeto a la diversidad cultural y con ello obtener una convivencia pacífica. Solo si se cree que la convivencia, la paz o el diálogo intercultural son necesidades “objetivas” para la marcha de la sociedad, se podrán tener cimientos concretos para el obrar filosófico. Desde el momento en que no hay hechos, sino solo interpretaciones arbitrarias, la paz deja de ser considerada una necesidad y pasa a ser una contingencia, corriendo el riesgo, muy patente, de verse desplazada por la violencia.

Vattimo erra al forzar su perspectiva religiosa para casar con la historia del nihilismo y con su concepción sin fundamento alguno, que desea terminar en la anhelada utopía de la paz social; manifiesto es que Jesucristo relativiza los dogmas hebreos que se anteponían al hombre, mas como vestigio de su presencia expuso con fuerza el provechoso sendero del amor al prójimo que, dentro de su amplitud, constituye un sentido fuerte. De todas formas, el hecho religioso, por muy relativo que se le pretenda hacer y por laicos que sean sus dogmas, siempre tendrá un fundamento al que el creyente podrá recurrir y exponer socialmente, ya que constituye tanto su identidad como su posición axiológica ante la vida. La religión, no siendo fundamentalismo ni fanatismo, tampoco se reduce a nihilismo. Afirmar que la secularización, asiduamente contraria al creyente y a la creencia, es lo más óptimo para el desempeño de su religión puede terminar en una mera confusión del hecho religioso mismo, el cual, además, precisa de una comunidad y un clima pertinentes para desarrollarse, incluido el rito como mecanismo de control, tal como nos dice Girard (2011a, 97).

Por otro lado, es menester tener presente que la secularización es un fenómeno que surge de una historia que tiene eventos tales como la Ilustración o el Positivismo: hablar de secularización, desde la visión de Vattimo y Girard, es hablar de Occidente, de la historia occidental y, por tanto, del cristianismo. Mas el mundo no es solo Occidente, tal y como Dussel se lo reprocha a Vattimo (Dussel, 2007, 15-18). La mayoría de las sociedades orientales no han experimentado el proceso secularizador, activo en Europa lo que nos lleva a preguntarnos: Desde la visión de Vattimo, ¿cómo se obtiene la paz para estos lugares?, ¿quizás imponiendo la secularización? Vattimo, desde una postura subjetiva de cristiano personalizado y eurocéntrico, da la impresión de pretender trasplantar estas ideas íntimas a una comunidad que tendría problemas en poder asumir concepciones demasiado personales. Fracasa el diálogo intercultural e interreligioso, al no hallar parámetros que favorezcan y orienten este proceso.

En un contexto como el de la secularización, el pensamiento débil aparece tal que simple figura del Occidente de ahora, restringido a una hipótesis explicativa parcial, que renuncia la universalidad (Dussel, 2007, 17). Sin un referente crítico universal, ni tan siquiera una exposición filosófica global, la consideración religiosa de Vattimo muestra un alcance reducido. La incitación a la personalización kenótica de los artículos de fe (1996a, 95) y la perseverante demanda a la interpretación de una creencia que no se intuye completa pueden dejar paso al espectro del dogmatismo y el fanatismo religioso, mas, al mismo tiempo, pueden llevar al creyente a una gran confusión que acabe por cuestionar aquello en lo que se cree, e incluso si existen cosas en las que creer. En consecuencia, la reflexión filosófica en el tema religioso, en cuanto proyecto que intenta captar una realidad para hacerla explícita y desarrollar conclusiones para ser utilizadas intersubjetivamente, tiene el riesgo de no presentar un valor más allá de la mera descripción de las creencias personales del autor.

Es factible además que determinadas figuras como la temporalidad, la finitud de los dogmas y la dependencia de la ortodoxia a la praxis caritativa puedan trabar relaciones con otras tendencias opuestas al autoritarismo de la Iglesia, como, por ejemplo, la Teología de la Liberación que, no poseyendo una concepción dogmática ni fanática de la ortodoxia, sí que posee un interés fuerte y nada debilitado por la ortopraxis (el dolor del oprimido no debe ser nunca una realidad debilitada ni relativa). Hay que tener en cuenta que ningún seguidor de la Teología de la Liberación se identifica con el pensamiento débil, por más que Vattimo sí se reconozca con cualquier punto de esa teología. El trato que el pensador italiano da al cristianismo pasa a ser una mera especificación de sus creencias personales, que al final (en contra de las pretensiones hermenéuticas plurales del pensamiento débil) intenta presentarlo como un modelo “objetivo” a pesar de que en este tema no existen hechos sino solo interpretaciones.

La cita de que el cristiano actúe como un “cristiano anarquista no violento” sorprende, más aún, cuando en la trama del pensamiento débil prevalece el hecho plural interpretativo; la univocidad de una sola tendencia no tiene cabida como enseñanza de un pensar abierto y polisémico. No obstante, para Vattimo no es problema afirmar:

“

En lugar de presentarse como un defensor de la sacralidad e intangibilidad de los “valores”, el cristiano debería actuar como un anarquista no violento, como un deconstructor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos, guiado no solo por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros (1996a, 116).

¿Ser cristiano conlleva necesariamente ser anarquista y repudiar un orden político basado en las leyes y normas comunes? ¿No tienen lugar en la “pluralidad no reductible”, propia de la comunidad hermenéutica, los cristianos no anarquistas? Vattimo solo se refiere a sus creencias, cómo vive él la religión y de qué forma la compagina con la filosofía de la decadencia del ser: más allá de eso no tendría que haber nada universal si se ambiciona portar coherencia con la renuncia inicial a un programa de acción y con la perenne renuncia a la objetividad. Pero se encuentran en la obra del autor italiano manifestaciones que reducen la inicial pluralidad del pensar debilitado a aquello que se tiene como lo único correcto, el “deber vattimiano”. Tales expresiones evidencian un desmadre de la legitimidad argumentativa y de la originalidad del autor; se enaltece la permisividad y la tolerancia en tanto no tienen una axiología última, pero Vattimo se muestra incapaz de soportar la tentación de proponer a su pensamiento tal que “referencia a imitar”. Toda procedencia debe ser ponderada, pero al final todo debe unificarse siguiendo el camino marcado por Vattimo. Se encuentra a faltar poder comprender cómo se puede encaminar un sentimiento de unidad religiosa que incluya algo más que una simple referencia a la caridad.

298

Las religiones, por supuesto no solo la cristiana, se significan porque en el seno de una multiplicidad de personas surge una creencia o creencias comunes que unifican, dan identidad y proporcionan respuestas ante la penuria de las certezas existenciales. En el camino del pensamiento débil todo es interpretación, incluida la religión misma, que halla su mejor cumplimiento en la pérdida de valor de la propia religión y su ausencia de vigencia social. Si todo es interpretación: ¿qué es lo que une a los creyentes o fieles en cualquier credo?, ¿la promoción de la caridad?

Si una persona posee su propia forma de percibir el hecho religioso y de adaptar a sus deseos los dogmas, ¿qué clase de unidad compartirá con su compañero de fe? Si la religión no tiene vigencia social, ¿están los creyentes abocados a la neurosis al tener que ocultar su creencia en el plano social? ¿Es imposible compagnar las creencias con el respeto a las sociedades democráticas sin necesidad de esconder la opción religiosa? ¿Dónde queda la diferencia a la procedencia si se han de encubrir las cuestiones religiosas?

La concepción pergeñada por Vattimo, personalista, no es provechosa para dar cuenta de la comunidad en la religión. Solamente se puede inferir de ella una suerte de ecumenismo caritativo, disolutivo para con los contenidos de la religión, resbaladizo en cuanto a su vigencia social y escasamente concreto en cuanto a lo que puede ofrecer más allá de la experiencia al obrar socorriendo al prójimo.

No obstante, a pesar de los inconvenientes, pensamos que la temporalidad de los dogmas es algo positivo. Después de la crítica a las verdades metafísicas en el ámbito del pensamiento débil, no sería

razonable criticar a la metafísica y respetar la atemporalidad e inmutabilidad del dogma religioso desde el pensar debilista. Una postura cuya intención es la de retorcer la metafísica precisa, igualmente, distorsionar toda verdad inmutable, convirtiéndola en algo contingente dependiente de la utilidad del momento. Ahora bien, convendría tener presente que la existencia de dogmas atemporales no solo puede tener una explicación en términos de legitimación metafísica/política de un gobierno totalitario o de una sociedad regida por una jerarquía eclesiástica, sino que también pueden desempeñar una clara funcionalidad y utilidad sociales: han tenido lugar épocas en que la ausencia de dogmas pudo ser nocivos para la humanidad. A continuación, se transcribirá un texto de Chesterton a favor de la presencia de dogmas en la religión; es un argumento no basado en la celestialidad o sacralidad de los dogmas, sino en un pragmatismo social histórico, un procedimiento muy al gusto de Vattimo, el cual prefiere un pensamiento debilitado frente a la metafísica, señalando para ello razones éticas, políticas y prácticas. Chesterton nos dice:

“

Fue precisamente el credo y el dogma lo que salvó la sensez del mundo. Estas personas suelen proponer una religión alternativa hecha de intuición y sentimiento. Si en los signos realmente oscuros hubiera habido una religión del sentimiento, habría sido una religión negra y suicida (...). Mil entusiastas del celibato, en los días de la gran estampida al desierto o al claustro, habían podido llamar pecado al matrimonio, si únicamente hubieran atendido a sus ideas individuales, a la manera moderna, y a su propio sentir inmediato acerca del matrimonio. Por fortuna tenían que aceptar la autoridad de la Iglesia, que tajantemente había dicho que el matrimonio no era pecado. Una religión emocional moderna podría en cualquier momento haber convertido el catolicismo en maniqueísmo. Pero cuando la religión amenazó con enloquecer a los hombres la teología los mantuvo en sus cabales (2009, 112-113).

299

Es indudable que incluso los dogmas más intocables son la respuesta a alguna suerte de utilidad práctica en relación con el hombre desde sus orígenes. Despojar a la religión de cualquier clase de normatividad, postergada al ámbito de lo personal, emocional e interpretable, esto es, a lo relativo, termina por erosionar los cimientos no solo de la religión, que se queda tal que mística introspectiva, sino también de la sociedad. Crespi observa esta realidad, aunque no se refiera a la absolutización de los dogmas religiosos, sino a la absolutización de determinadas leyes sociales:

“

(...) por el contrario, si reconocemos en la realidad democrática la posibilidad de un modelo de sociedad en la que la absolutización se encuentra reservada exclusivamente a algunas reglas fundamentales de convivencia, que hacen posible una pluralidad de juegos distintos, entonces podemos confiar en una concepción iluminista débil. Pero tampoco en este último supuesto habremos de olvidar que no existe factor alguno que no resulte inmune a los riesgos del dominio: la experiencia de la falta de fundamento nos invita, pues, a aceptar, como condición normal de la existencia, su carácter insostenible (1988, 362).

Respaldamos que el hecho religioso precisa de un núcleo de creencias, por relativas y temporales que sean estas, que sean estimadas como lo “válido” en términos “absolutos”. Lo mismo se da en la política y en la ética: nuevamente, no se puede estar pensando o creyendo en todo al mismo tiempo,

como resultado de la falta de una respuesta definitiva; tampoco podemos cambiar de idea a cada momento, aun cuando no haya verdad alguna cuya validez resista el paso de los siglos (Habermas, 2002, 245). Creemos en una cierta realidad objetiva y secundamos cierta perspectiva concreta del mundo, ya que, aunque no sean concluyentes, de alguna forma sí conforman algo adecuado, correcto y necesario a nuestras vidas. De lo que se puede deducir que restringir toda posibilidad de creencia a lo personal y mutable conlleva el peligro del ostracismo.

Por otro lado, comprender un estado de interpretación frente a la objetividad y autoritarismo, cuando a la vez se proponen de forma exclusiva propuestas reduccionistas justificadas en la experiencia vital de Vattimo, resulta algo contradictorio con las pretensiones de renuncia a un programa rígido de acción enunciado por Crespi (1995b, 343). Vattimo proporciona la posibilidad de libertad apoyada en la interpretación para luego manifestar, a lo largo de su obra, que debemos interpretar y comportarnos de una forma concreta, ya que solo esa es la razonable, buena y verdadera.

Carmelo Dotolo en la obra *Dios: la posibilidad buena*, formula una crítica al concepto vattimiano de *kénosis*, en la cual se denuncia la unilateralidad y el monismo de la interpretación que hace Vattimo al extremar la vertiente secularizadora/inmanentista, hasta el punto de acotar el estatus de Cristo al de un simple personaje histórico:

300

“

Personalmente tengo la convicción de que la estación de metafísica ha cerrado ya temporada. Pero este paso de un dualismo metafísico que superpone los planos mundano y divino a un monismo que renuncia a uno de los dos polos de la relación, el divino, para constituirlo en una posibilidad del mundo, obedece, a mi entender, a una lectura unilateral de la *kénosis*. Aunque podamos admitir que la encarnación significa la desacralización de Dios, no sé hasta qué punto debe esta coincidir con su completa reducción histórica, aunque sea salvando una trascendencia horizontal. La renuncia a la trascendencia vertical de Dios corre el peligro de hacer del mundo un horizonte cerrado en sí mismo y en las posibilidades que de él provienen. Pero ¿no supone esto quizá, una absolutización del mundo que se extralimita en su divinización? (2012a, 21-22).

Peculiarmente agudo se muestra Dotolo a la hora de objetar el vínculo entre secularización, multiplicación de las diferencias y el fin de los metarrelatos. Si la secularización implica el debilitamiento, no solo de la verdad religiosa, sino también de la verdad objetiva y el fin de los grandes relatos englobantes, por cierto ¿esto no supone a sí mismo un metarrelato?

“

(...) si suponemos que la multiplicación de las diferencias puede en todo caso recapitularse en el teorema unitario del debilitamiento del ser, ¿no nos encontramos frente a un Metarrelato que homologa toda diferencia, negándola como diferencia real, en la única historia del ser? Aunque se multipliquen las interpretaciones, estas no harán más que confirmar el Metarrelato unitario del ser, que coincide con la *kénosis* divina. Pero entonces, esta indiferenciación de las diferencias, todas ellas recapituladas en un único destino para la lectura monista de la historia del ser ¿no viene a ser, aunque sea sin pretenderlo, la inversión del nihilismo hermenéutico, haciendo de él un absolutismo? ¿No se corre el peligro de proponer de nuevo, bajo vestimenta empobrecida, los resultados del hegelianismo, o bien de idolatrar la historia? ¿Y no pasa esto porque el superponer al Dios metafísico de la tradición grecocristiana con el Dios de la tradición hebreo-cristiana de hecho se ha renunciado a Dios tout court, leyendo unilateralmente la *kénosis* como disolución de Dios en la historia del ser? (2012a, 22).

Consideramos que, a pesar de los argumentos que recurren a la finitud y a la historicidad del debolismo, es inviable, finalmente, no terminar siendo un metarrelato incapaz de renunciar a la objetividad y proponer un camino y objetivos a seguir.

La secularización, como el final de la objetividad, conlleva paradójicamente una notable cantidad de objetividad a causa de tres motivos. En el primero de ellos, Vattimo expresa que su diagnóstico social/religioso es el que se adecua mejor a la realidad fáctica; esto significa ya una suerte de “adecuación” a los hechos. Se puede decir que es una interpretación, mas es la interpretación que mejor cuadra en pro de elementos predeterminados como la finitud o la historicidad, derivables de los planteamientos nietzscheanos/heideggerianos. Hay una realidad que, aunque se la tiene como finita e interpretable, Vattimo la glosa a su manera entre las disponibles, y esta será la forma correcta. En el segundo motivo, recurre a que del diagnóstico establecido se derivan unas conclusiones “razonables”: no absolutizar ninguna verdad, pluralizar el cristianismo, criticar la supremacía jerárquica eclesial, etc. Estas conclusiones, consideradas igualmente como interpretaciones, son respuestas objetivas a la crítica vattimiana. El tercer motivo, y quizás el más destacado, es que todo aquello susceptible de ser interpretado se interprete desde una constante vital: la caridad. ¿Qué es la caridad? Lo opuesto a la violencia, vinculada en el ámbito debolista a la verdad dogmática. La caridad es un principio objetivo.

301

La renuncia al dogmatismo, al autoritarismo, a la violencia son muestras objetivas, y de las mismas no se duda en todo el planteamiento vattimiano. Dotolo no se conforma con la simple secularización inmanentista como el simple aniquilamiento del Dios metafísico, sino que considera la resurrección tal que posibilidad de salvar la trascendencia divina tal que manera de pluralizar el rostro de Dios, es decir, de no reducirlo a mera inmanencia y finitud histórica, sino promoverlo como algo diferente:

“

(...) si en la cruz, resultado de la encarnación, muere el Dios metafísico, ¿no podría ser que la resurrección de Cristo tenga algo que sugerir acerca del rostro de Dios? ¿Debemos renunciar por fuerza a la trascendencia vertical de Dios para descubrir el rostro de un Dios amigo del hombre? A mi juicio, al contrario, la disolución del rostro metafísico de Dios deja espacio libre para que el Dios cristiano sea repensado como distinto del Dios metafísico, como Dios “trinitario”. La *caritas* como norma escatológica y el ser como “conservación” creo que pueden desvelar la posibilidad de volvernos hacia el rostro plural del Dios cristiano, que vive propiamente en el juego inexhausto de la caridad (2012a, 23).

La distinción entre el Cristo histórico y el Cristo resucitado y trascendente se da, según Dotolo, porque la *kénosis* apela a la distinción entre lo mundano y lo divino, planteando un concepto diferente de lo kenótico respecto al de Vattimo: “Si la *kénosis* implica legitimación del mundo como mundano, supone también el reconocimiento de Dios como lo divino, como lo distinto del mundo” (2012a, 24).

Esta interpretación encierra importantes consecuencias: si Dios no es simplemente la historia, nada que se encuentre dentro de ella será totalmente Dios. Esto incapacita absolutizar ningún orden terrenal, político o filosófico, tal que plasmación de la divinidad. Este desmentido de la tesis vattimiana de la *kénosis* termina siendo más contundente a la hora de criticar lo absoluto:

“

Ningún orden que acaezca históricamente es Dios, y tampoco el conjunto de toda la historia es Dios. Dios es lo otro que la historia. Esto implica la posibilidad de una crítica, por una parte, de la fe cristiana, respecto de cualquier orden que pretenda hacerse pasar por absoluto, incluida una historia totalmente encerrada en su dinámica. Si nos privamos de la trascendencia de Dios, como la encarnación no nos invita a hacer, queda en pie una pertenencia al ser, frente a la cual no conseguimos mantener en principio una mirada suficientemente crítica (2012a, 24).

302

Si solo enfocamos el planteamiento debolista, la secularización y la *kénosis* limitan cualquier experiencia de historia e interpretación; eliminar un Dios infinito nos aboca a la finitud en la que ya no se halla la diferencia entre Dios y el hombre, entre la inmanencia y la trascendencia. Si el ámbito divino ocurre ya en lo inmanente, según Dotolo, cualquier orden podría ser divino. Alejar a Dios de la inmanencia no supone una absolutización de Dios, sino una relativización de lo humano.

Vattimo rechaza las críticas de Dotolo alegando que su *kénosis* pese a ser la destrucción de cualquier elevación trascendente, tampoco es una forma de descripción objetiva de la divinidad, por lo que se la debe entender como teología negativa que solo es capaz de conceptualizar el abajamiento de Dios:

“

Ciertamente, la *kénosis* no permite escuchar el mensaje de la revelación judeo-cristiana, pero, si la tomo demasiado al pie de la letra, entendiéndola como una “descripción” de cómo es Dios, la cosa comienza a turbarme. Mi teología en este sentido puede llamarse solo negativa, es decir, es una teología de la *kénosis*, que quiere decir que, si hay un Dios, la única cosa que llego a saber de él es que se deshace, que se presenta como aquel que se sustrae (2012a, 32).

Por supuesto, se puede seguir criticando a Vattimo por el hecho de restringir el testimonio de Cristo a la sustracción y el debilitamiento, y no al fomento del amor para con el prójimo o a cualquier tipo de código ético. El amor, tal que meta de la humanidad, no es producto de una interpretación transitoria, sino que es una meta cristiana desde el anuncio del evangelio. La desaparición de la objetividad comporta, entre otros riesgos, el que se confunda la violencia con el amor y hacer depender todo del criterio mayoritario. Además, es preciso puntualizar que Vattimo no solo reivindica la *kénosis* como crítica a la objetividad,

sino que también la usa para instaurar una polémica en contra de la jerarquía eclesiástica, destacando que el Papa es “enemigo del debolismo”:

“

Además, una enésima versión de la *kénosis* es esta: la teología tiene para mí sentido en cuanto al final se habla de la Iglesia, de la historia de la humanidad. Es decir, me interesa la *kénosis* para poder polemizar con el Papa, no porque así descubro a Dios (2012a, 32).

En resumen, se puede hablar de una crítica a la *kénosis* de Vattimo tal que disolución de lo trascendente que termina por absorber la diferencia entre lo mundano/divino, concediendo las características de la trascendencia a la inmanencia. Así, lo inmanente adquiriría la dimensión de ultimidad y definitividad que anteriormente tenía la trascendencia, tal como lo señala Giovanni Giorgio en su papel de moderador en la obra Dios: *la posibilidad buena*:

“

(...) la lectura kenótica que usted propone, profesor Vattimo, disuelve la trascendencia de Dios que, en la *kénosis*, propiamente se destrascendentaliza, se vuelve historia (...). Carmelo Dotolo sostiene que usted correría el riesgo de una especie de “infinetización de lo finito como horizonte último e intranscendible” que, en definitiva, impediría entender el mundo como mundano, convirtiéndolo en un absoluto, porque renunciaría a su apertura al misterio trascendente (2012a, 46-47).

303

Para contrarrestar estas críticas, Vattimo recurre al reiterado argumento de que la disolución de la diferencia entre lo mundano y lo divino supondría una equivocación, al afirmarse con ello una verdad “superior a la trascendencia”, equiparable a la negación de la metafísica a favor de una verdad “superior” a esta.

Al no disponer de útiles conceptuales para recurrir a la objetividad desde el pensamiento débil, entonces, no es pertinente hablar de una diferencia entre trascendencia e inmanencia a favor de la absolutización y/o infinitización de esta última. El equívoco de Vattimo es considerar que marcha por un campo de renuncia absoluta a la verdad, por lo que aseverar cualquier cosa ya no es predicar ninguna “verdad” en su opinión:

“

Ya sé que en esto hay peligro de panteísmo, de inmanentismo. Pero el peligro está solo si a esta inmanencia se le contraponen una trascendencia siempre de tipo objetivante. Como si esa inmanentización significase equiparar a Dios con la realidad mundana. En realidad, inmanentismo y trascendentalismo son dos caras de una misma posición objetivante metafísica (2012a, 49).

Secundamos que Vattimo insiste en demasía en su indiferencia a la objetividad, mas en realidad no deja de moverse dentro de ella; le es imposible resistir la tentación de criticar verdades enunciando otras, por perecederas e interpretables que sean. Iguala la renuncia a la metafísica con la renuncia a la verdad, aun cuando esta suponga una verdad. Razonable es la posición de Dotolo al adjudicar una absolutización

a la inmanencia tal que dimensión última que reemplaza a la trascendencia. Afirma Vattimo que él no niega del todo la trascendencia, sino que la entiende como “proyectualidad” desde un punto de vista heideggeriano (2012a, 48), proporcionando a la divinidad un estatuto menos trascendente, ya que: “si puede oír la palabra de la divinidad, es porque hablamos un mismo lenguaje” (2012a, 48). Al negar el plano trascendente, encuentra Vattimo la justificación de la *caritas* en razones prácticas y existenciales y no lógicas. Si somos caritativos y antepoemos el amor, no es en virtud de razones que muestren la objetividad de la preferencia por el amor, sino porque se manifiesta más útil:

“

Quiero decir que para la caridad no valen motivaciones lógico-veritativas, sino solo motivaciones pragmáticas existenciales. Lo que veo en nuestra historia es que la relación con el prójimo, algo constitutivo de la existencia por el discurso, se ha visto siempre alterada por la verdad (2012a, 56).

A pesar de todo, ¿no es quizás la utilidad el resultado de una conclusión mental a favor de una adecuación con la realidad? ¿Lo útil se nos presenta como una evidencia o es tal vez el resultado de un juicio comparativo entre distintas posibilidades? Nuevamente Vattimo se contradice al comparar la caridad “pragmático-existencial” con la caridad tal que principio trascendental, ya que nos dice: “(...) el principio de la caridad no se deconstruye porque al parecer es el único trascendental dentro del cual estamos, y que no puede formularse. (...) se trata de un dato preconceptual, pre-teórico; por eso no es posible deconstruirlo” (2012a, 57).

Llegados a este punto cabría preguntarse: ¿es la caridad un primer principio o el resultado de la utilidad? Una vez expuesto el planteamiento religioso debilista, se aprecia que existen bastantes razones para aseverar que Vattimo utiliza la caridad como un trascendental, inconscientemente en sus primeras obras y de forma más explícita en las más recientes. Podríamos decir que es un trascendental porque su utilidad humana hace incuestionable su base como gestor ético y promotor axiológico.

A pesar de la renuncia a la verdad, la caridad es una constante ética, una verdad que no procede de una preferencia local, sino que además agranda su dimensión a la universalidad humana. Sería congruente desradicalizar a Vattimo respecto de su renuncia a la objetividad y sus implicaciones nihilistas, para poder dar cuenta de un planteamiento religioso que, sin renunciar a la caridad ni a la verdad hermenéutica, sea lógicamente compatible con su crítica al exceso de dogmatismo.

3. La prioridad de la izquierda

En el plano político, la apuesta de Vattimo camina en demasía por el reduccionismo incongruente con el planteamiento del pensamiento débil, el cual, en algunas ocasiones, se traduce en fanatismo: la Iglesia, el capitalismo y la verdad son tenidas por enemigos de la democracia. ¿Qué podemos esperar? Un remedio

secularizador, “el liberal comunista” (Vattimo, 2011a, 43-53) y débil en relación a la verdad. Fuera de este ámbito todo lo que se halla es objetivismo y violencia. Delante de esta proposición cabe preguntarse: ¿por qué la derecha política, el naturalismo, esencialismo y objetivismo (y por tanto violencia) son entidades unidas? ¿A causa de qué Vattimo reduce necesariamente la verdad a violencia? ¿Son estas interpretaciones en exceso rígidas y dogmáticas para lo que inicialmente se consideraba que era el pensamiento débil? No dejan de llamar la atención sentencias como: “la derecha es el naturalismo en grado máximo (...)” (2011, 44), “al igual que la anunciación cristiana, el socialismo (...) es un antinaturalismo radical (...)” (2009a, 16) o “(...) una auténtica convivencia no se basa en la verdad objetiva (...)” (2011, 45).

Si a la herencia nietzscheana y heideggeriana se la juzga como la que rehúsa la verdad dogmática y unívocamente atendida, ¿cómo puede Vattimo deducir de tal planteamiento filosófico dictámenes tan cerrados y deterministas? Sin embargo, Rovatti propone una autocrítica:

“

Hay implicaciones autoritarias para todo el mundo, incluyendo a los pensadores débiles, implicaciones que exigen suplementos continuos de autocrítica o mayor debilitamiento, esto es, una vigilancia siempre mayor de las herramientas en su uso de incesante “desfundamentación” (2009, 172).

Eso quiere decir que el pensamiento débil puede acabar siendo más reduccionista de lo que él mismo desearía. Sin adentrarnos en polémicos detalles, manifestamos que tanto la derecha como la izquierda política contienen agrupaciones de contenido electoral muy diverso, por lo cual, pese a constatar que sus grupúsculos comparten rasgos definitorios, es precipitado reducir ambos grupos a la univocidad de una tendencia.

¿El liberalismo capitalista, el nacionalismo, el conservadurismo o el tradicionalismo cristiano son la derecha política? Es probable que todas estas opciones puedan ser catalogadas como derecha, sin reducir a esta última a ninguna de ellas. De modo semejante ocurre con la izquierda, cosa que Vattimo debe conocer, dada la amplitud de esta variedad política, por cuanto él ya ha caminado por varias agrupaciones políticas de esa guisa.

Proponer una historia donde una de sus partes sea la correcta (la salvífica izquierda culturalista y antimetafísica) y la otra parte sea la equivocada (la perversa derecha capitalista y naturalista), conlleva una visión en exceso estrecha, metafísica, e improcedente dentro del pensamiento débil, ya que se restringe de manera considerable el abanico de la elección democrática, y recuerda (penosamente) el fanatismo con el que se conducen los políticos en la actualidad cuando se pelean en el Parlamento en nombre de la posesión absoluta de la verdad. Teniendo presente el panorama político, ¿acaso se podría llamar democracia a la existencia de una única posibilidad electoral? Si Europa es sinónimo de socialismo ¿solo queda el exilio para aquellos que no se piensan socialistas? La sensación que se tiene, al tomar en cuenta las ideas políticas vattimianas, es que en la hermenéutica todas las interpretaciones son posibles, siempre

y cuando sean de una determinada izquierda. En una proposición filosófica en que solo una opción sea válida, en este caso la izquierda, ¿no estaríamos en un contexto sumamente empobrecido? No obstante, se debe matizar, en el caso de Vattimo, que este no es especialmente crítico con la izquierda italiana (ni tan siquiera con la española):

“

Los partidos de izquierda de España e Italia y otros países europeos carecen de la fuerza necesaria para defender los derechos de los que no tienen derechos, es decir los débiles (...) como podemos ver, en el siglo XXI, el proletariado marxista no es el hombre “verdadero”, sino más bien esa clase general, una clase a la que nuestros “gobiernos socialistas” obligan hoy a pagar la crisis financiera del capitalismo (2011, 12).

Vattimo intenta filtrar y enmendar a la izquierda con el fin de suprimir las reminiscencias naturalistas, argumentando para ello que la economía política no es una ciencia natural y que los anhelos de una verdad objetiva son inútiles: “El autoritarismo comunista “real” obedece a la persistente fe de Marx, y de muchos marxistas, en la existencia de una verdad objetiva de la historia, del estado, en definitiva, de la propia “esencia humana” (2011a, 44). Pero la sorpresa se da en el seminario *Lire Le Capital*, donde Althusser demuestra que no es posible encontrar en Marx leyes del acontecer histórico. Según Althusser, en su interpretación de Marx: “Marx no descubrió *leyes de la historia*, sino, *leyes del capitalismo*. Es decir, descubrió leyes en la historia, de las cosas históricas, pero no leyes de la historia (Fernández, 2015, 20). No obstante, Vattimo no cesa de mostrarse contrario a cualquier opción que tenga algo que ver con la derecha política: “Nosotros no queremos una sociedad “de naturaleza” sino de cultura: la igualdad debemos conquistarla, sin violencia siempre que sea posible” (2011, 44-45).

Esta última afirmación sirve para el concepto de razón hermenéutica tal que pensamiento absolutamente antiviolencia (Oñate, 2006, 18). A pesar de que el pensamiento débil surgiera como intento de separarse de los excesos de la izquierda terrorista (Zabala, 2009, 42), el papel que adquiere con referencia a la violencia puede dar la impresión de una ingenuidad propia del pacifismo permanente. A Vattimo no se le puede catalogar como alguien belicoso, mas lo cierto es que su creación filosófica no prescinde de la justificación de la violencia tanto como cabría esperar: aun detrás del velo de la debilidad tenemos nociones de lo “justo” y lo “correcto” que poco tienen de relativo para el autor. Vattimo reivindica la necesidad de la guerra, así como la superación del “pacifismo obligatorio de la izquierda” (2004, 134).

La conclusión que se deduce después de exponer estas reflexiones críticas no es una ofensiva en contra de la posición ideológica o religiosa de Vattimo, sino más bien en contra del talante y uso práctico que el autor hace del pensamiento débil. Expresado de otra manera: el pensamiento débil se vuelve incoherente con el uso “fuerte” que Vattimo hace del mismo en momentos precisos. Una vez hecha la crítica a la metafísica, y enunciada la ausencia de verdades definitivas, formular interpretaciones personales en calidad de sendas o propuestas unívocas a seguir, parece contradictorio con el pensar debilitado y no se aparta, como mínimo estilísticamente, de las formas violentas de expresión metafísica al hablar de una sola “verdad”.

Como se puede apreciar aquí, queda resaltada la naturaleza problemática del debolismo: al pensamiento débil, si pretende ser coherente con lo que es (crítica antimetafísica y renuncia a la objetividad), le resulta inviable presentar un solo proyecto de emancipación; no puede ser congruente y afín con la inconsistencia nihilista y la superficialidad que obtiene tras ser crítica de la metafísica. O propone un camino unívoco, renunciando para ello a la debilidad y demandando una verdad o meta objetiva (por contingente o consensual que se quiera hacer a esta objetividad), o se es coherente y, por tanto, improductivo, disolviéndose en la multiplicidad de la procedencia y haciendo imposible su articulación. Si nos decantamos por la lógica antimetafísica del debolismo, el proceder filosófico respecto a la praxis solo puede ser de invitación o exhortación al reconocimiento de la procedencia, pero no se puede tener tal que guía o itinerario normativo o axiológico concreto. Menos aún se le puede interpretar como patrón de diálogo intercultural.

Para finalizar, si se quiere plantear un proyecto preciso, determinado y evidente, es conveniente no tener miedo a enfrentarse a los “hechos”, con el fin de tener una conclusión práctica de la crítica filosófica. De esto nos advertía Berciano, al manifestar que el pensamiento débil, entendido como puro nihilismo, “le falta proyecto, mira solo al pasado, dialoga con la historia, de la cual saca pocas reglas que puedan ayudarnos” (2008, 40). Vattimo se muestra confuso al predicar nihilismo y pluralidad, a la vez que propone un “proyecto único”, personal, subjetivo y considerado como el mejor (incompatible con la pluralidad). En una situación teórica donde no hay verdad, pues todo es interpretación, se conduce a un proyecto unívoco sin salida: la tentación emancipadora puede por encima de la coherencia formal y lógica como un requisito del discurso filosófico (1988, 16). Vattimo plantea su verdad, su política y su filosofía como la mejor e incluso como la única (2012b, 116). Pues bien, en aras de la coherencia a la fundamentación plural hermenéutica y de la negación de vías objetivas no tendría que proponer un solo itinerario, so pena de tener que reformular las bases del pensamiento débil.

Tal como ya se ha dicho con anterioridad, recordemos que la verdad, para Vattimo, no es más que el producto de la construcción hermenéutica: “La verdad no es fruto de interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente lo verdadero (...) sino porque solo en el proceso interpretativo (...) se construye la verdad” (1988, 39).

Con todo esto sobre la mesa y tomando el referente de la libertad heideggeriana como la esencia de la verdad (1988, 37) plantear una sola interpretación disminuye la libertad y por tanto la calidad y legitimidad del ataque vattimiano al realismo y a la univocidad de la metafísica. Reformular el pensamiento débil a fin de dar cabida a una sola meta objetiva supondría afirmar que, más allá de la pertenencia y las formaciones simbólicas locales, existe una universalidad de la razón que hace posible llegar a un proyecto emancipador común que no dependerá de lo local, que es igualmente válido para todos y que existe la objetividad como descripción de la realidad.

Siendo fiel a la obra del autor es impensable un cambio de este tipo, ya que Vattimo solo concede trascendencia, no sin una evidente dosis de contradicción consigo mismo, al principio de la *caritas*, como ya se ha especificado anteriormente. Es evidente que Vattimo en ocasiones habla de objetividad, más lo hace desde la mediación cultural misma, con lo cual termina siendo subjetividad:

“

En otros términos, toda objetividad “natural” es también “cultural”, en sentido de que no es la objetividad dada de una vez para siempre, que es o no es, es sí o no, sino que es el resultado de una configuración dada y construida, y solo en el interior de dicha configuración se dan o no se dan ciertos eventos, se aplica el sí o el no (2012b, 85).

Con esta tendencia, la objetividad no deja de ser el reflejo de lo que se interpreta subjetivamente y, a pesar de que toda visión de la realidad está mediada, histórica, biográfica y contextualmente, se corre el riesgo de no superar el ámbito de lo simplemente local si se acentúa en demasía la procedencia y la subjetividad. Una idea de objetividad como lo que trasciende lo objetivo, aunque solo fuese un ideal regulativo o contrafáctico, poseería la facultad de poner metas más altas que la mera aceptación de lo subjetivo. Vattimo, aunque sea inconscientemente, termina por apelar a una objetividad de la que se deduce normatividad practicable en la experiencia, aunque la niega afirmando que “la experiencia ya está tan subjetiva y culturalmente mediada que es imposible hablar de ella en términos de “conquista objetiva”” (2012b, 73). Esta es una razón más para señalar que el pensamiento débil es un pensamiento contradictorio, y que para su posible reformulación son precisos tres procesos: desradicalizar el debolismo y cribarlo de sus implicaciones nihilistas, acercarlo al nihilismo propio que describe Heidegger, alejándolo del nihilismo improductivo, y reconocer que se aspira a una mínima objetividad que no depende tan solo de la localidad de la razón, sino que aspira a contenidos intersubjetivos y de cierta universalidad. La razón comprendida no como emblema de una racionalidad dogmática y autoritaria, sino tal que el reconocimiento de una finitud compartida que nos sitúa en el contexto común del diálogo y del consenso.

No es preciso hermanar la verdad objetiva con el autoritarismo o la violencia; pero es factible aspirar a la objetividad sin ser necesario imponerla. La violencia no es una característica epistemológica, sino, más bien, un rasgo de la personalidad. Vattimo se equivoca al rechazar la verdad por ser equivalente a la violencia, y esto queda plasmado ante la inviabilidad de no recurrir a verdades dentro del debolismo. Dichas verdades no se muestran como emblemas violentos o imposiciones, sino que son propuestas surgidas de la interpretación y, como tales, conforman rasgos “objetivos” de lo que es preferible o aceptable. Nihilizar el patrimonio heideggeriano e instaurar la equivalencia verdad/violencia conduce a seguir promoviendo verdades, pero bajo la neurótica y paradójica apariencia de aquel que supuestamente las rechaza. Por el contrario, admitir la verdad y la pretensión de objetividad tal que rasgos éticos y epistemológicos permite la comunicación intersubjetiva y suministra una base real, empírica y congruente desde la que elaborar un discurso ético, político o religioso.

4. La estética en Vattimo

Los objetivos que guiaron esta investigación fueron, fundamentalmente, abordar el modo en que Vattimo analiza la experiencia estética y explorar las razones que lo motivaron atendiendo los postulados esenciales de su proyecto filosófico. De acuerdo a los contenidos desarrollados con anterioridad, podemos decir que el pensador radicaliza la transformación de la experiencia estética y que esta operación resulta funcional a la explicitación de su propuesta político-social.

Para Vattimo la estética se extiende más allá del arte como objeto, como ámbito o como concepto. Ello excede sus funciones habituales de teoría del arte y de la belleza, y se entremezcla con la crítica de la vida cotidiana. En efecto, se produce en el mundo contemporáneo una “explosión” de la estética fuera de los límites institucionales tradicionales, proceso que se encuentra estrechamente vinculado con el advenimiento e impacto de nuevas técnicas que permiten y determinan una forma de generalización de lo estético. El arte ya no existe como fenómeno específico, en tanto ha sido suprimido por una “estetización general de la existencia”. Esta extensión del discurso estético, más allá no solo de la obra sino también del mundo del arte en general, favorece la caída de las fronteras entre la experiencia artística y toda otra experiencia vital. El arte se vuelve algo cotidiano y la vida se estetiza. Concretamente, el objeto profano entra en las galerías y museos y, como movimiento inverso, las obras se banalizan.

Ante el debilitamiento del sentido de la realidad y la estetización general de la vida, el arte no puede ser sino una experiencia de pluralidad. Al abandonar lo real como lugar del referente, este adquiere su sentido en el variar de las sucesivas interpretaciones. Vattimo analiza la cuestión del arte a la luz de una concepción de la obra como acontecimiento, opuesta a las características de completitud, conciliación armoniosa y perfecta adecuación entre contenidos y forma propios del arte entendido en su sentido clásico. Más que de obras, se debe hablar entonces de productos estéticos (innumerables, sustituibles, inestables, efímeros, ornamentales). Tal como afirma Antonio Cabrera en la Introducción a la obra *Poesía y ontología*: “El arte está ya en todas partes, y la estetización de la vida que era antes utopía integradora se da ya de manera efectiva bajo la forma de *heterotopía* mantenedora de la diferencia, es decir, de la verdad” (Vattimo, 1993, 18). Para esta perspectiva, se entiende que la experiencia estética, al permitir habitar otros mundos posibles, muestra la contingencia y la relatividad misma del mundo.

El arte se convierte en una esfera privilegiada porque actúa como modelo del modo hermenéutico en que se accede al mundo, vale decir, como modelo del carácter interpretativo de toda experiencia humana. ¿Qué significa esto? Implica admitir, por ejemplo, que el reconocimiento que un grupo logra de sí mismo no debe realizarse identificando esa comunidad con la humanidad entera. Por el contrario, cada grupo debe reconocer su carácter de interpretación o apertura de un mundo posible dentro de la multiplicidad de perspectivas factibles. La generalización de lo estético se da entonces tal que generalización del modelo hermenéutico y múltiple a todo ámbito; de manera que así favorezca, en última instancia, que el modo de acceso al mundo se vuelva retórico, persuasivo, convincente de acuerdo a criterios de belleza.

La estética se proyecta desde esta óptica peculiar, al nivel de verdadero modelo ontológico de la realidad. El acontecer del arte viene a ejemplificar para Vattimo el *acontecer* del ser de acuerdo a los nuevos modos que asume la existencia en la época tardo-moderna. El constante juego entre la fundación (apertura de mundos históricos finitos) y el extrañamiento (reinterpretación y acomodación requerido frente a ese mundo inaugurado) es el modo en que se da lo artístico, en tanto que experiencia. Pero es, asimismo, la manera en que se da el ser en la época tardo-industrial. Además, la verdad del arte radica en la puesta en discusión de su propia condición, en el reconocimiento de sus propios límites. De manera análoga, el hombre tardo-moderno pertenece a un contexto histórico de replanteamiento de la existencia, de un despegue paulatino de dogmatismos y un embarcarse en nuevas búsquedas. Así es como, a la luz de su caracterización de la transformación de la experiencia estética, Vattimo da cuenta de la transformación de la existencia que llama tardo-moderna.

En el contexto de la globalización y de la extensión sin límites de las fronteras comunicativas, el arte funciona como modelo. Y esto porque la dinámica de interpretación y la multiplicidad de perspectivas son sus aspectos constitutivos. Parece ser que ninguna otra esfera más que la estética se encuentra a la altura de las profundas transformaciones económicas, sociales y humanas de las cuales somos testigos, desde el advenimiento de la sociedad de masas hasta nuestros días. Ningún otro ámbito resulta capaz de recepcionar tan intenso dinamismo y movilidad estructural producida en la época de la disolución de los valores. El arte encarna en su propio accionar los tiempos efímeros del mundo contemporáneo. Más aún, el arte simboliza la explosión de las fronteras que se produce por doquier, constituye una instancia de expresión de la pluralidad que hoy nos atraviesa.

Pero, particularmente, ¿por qué el arte es entendido como modelo de la experiencia vital? Porque en el arte se pone en suspenso la obviedad del mundo. Tal como ya se ha ido desarrollando anteriormente, el arte es una experiencia ligada al “desarraigo” que, como tal, exige una labor de recomposición y significación de aquello que resulta no familiar. Toda experiencia vital debería, según Vattimo, adquirir los rasgos y características que asume la experiencia del arte; puesto que esta manera de acciones supone, en definitiva, el reconocimiento de una multiplicidad de perspectivas. Esa confrontación interpretativa en continuo estado de tensión es, justamente, aquella que se debe reproducir en todo ámbito de la vida.

El modelo de ruptura con la continuidad, propio del proceder artístico, se ajusta para Vattimo a la conformación socio-cultural actual, determinada por la gran influencia que ejercen los medios de comunicación. Vattimo plantea la posibilidad de un mundo donde la doctrina de la inextingibilidad del ser y de la historia como abrirse, dialogar y el sucederse las perspectivas, ya no sea un mito filosófico, sino que se convierta en el modo de existir del hombre en su concreta cotidianeidad. El producto estético tiene capacidad de “hacer mundos”, de crear comunidades que no tienen carácter absoluto, sino que se instituyen tal que ciertos modelos de valor y apreciación dentro de otros posibles. Lo inagotable de la obra viene a ejemplificar entonces el nuevo carácter del ser y de la verdad en la época del fin de la metafísica, evocando de este modo su esencia ahora plural.

La generalización del modelo estético a todo el ámbito de la vida, esto es, la identificación entre la multiplicidad de estilos artísticos y la multiplicidad de modos de vida, permite a Vattimo pensar la posibilidad de emancipación de la existencia. En la medida en que la obra ya no es permanente ni eterna, sino que resulta susceptible de nuevas interpretaciones cada vez, ella puede actuar, en definitiva, como medio pacificador de la existencia. Vale decir, por ser un modo privilegiado de acceso a “lo otro” —que, en cuanto tal, permite un replanteamiento de los registros simbólicos—, la obra de arte, y con ella el discurso estético que suscita, se vuelve una experiencia libre y democratizadora. De esta manera, la constante oscilación que caracteriza el mundo del arte —y la suspensión del carácter definitivo del mundo que este movimiento ambiguo conlleva—, le otorga cierta “responsabilidad ética” a la estética.

Mediante estos análisis podemos indagar, entonces, sobre el lugar que ocupan las reflexiones sobre el arte y sus fenómenos conexos en el conjunto de la propuesta filosófica de Vattimo. El modo original en que se analiza la cuestión del arte en su filosofía resulta funcional a cuestiones que exceden con mucho el ámbito artístico. Vattimo no analiza el arte en su especificidad, sino que, por el contrario, cuestiona constantemente este ámbito en su concreta y constructiva relación con otras esferas de la vida. Concentrándose tanto en su ontología como en su carácter de experiencia vital, deja inexplorados los aspectos técnicos y materiales del arte. Frente a esta circunstancia podemos preguntarnos, ¿fue realmente su intención proponer una teoría del arte? Parece, más bien, haber utilizado sus novedosas caracterizaciones de la experiencia artística para dar cuenta de los problemas vinculados a la historia del debilitamiento del ser en la época del fin de la metafísica.

Desde una filosofía práctica y actual, Vattimo enmarca la cuestión del arte en su intento de entender qué sucede con el ser en la postmodernidad. Específicamente, pensando en la experiencia estética reflexiona sobre la movilidad de los productos simbólicos propios del mundo postindustrial. Con ello, caracteriza los nuevos modos que asumen, efectivamente, la existencia, en la era tardo-moderna. Entonces, analizando el arte en relación a su destino histórico-ontológico, concluye que la existencia actual tiene un carácter estético. Así, a partir del reconocimiento de las relaciones estéticas como un modo de ser del hombre en cualquiera de las facetas de su vida, Vattimo propone una estética de lo cotidiano. Estas reflexiones le permiten delinear una propuesta político-social basada en la esperanza de que, a partir de esos nuevos modos de ser del hombre ante el símbolo, la emancipación de la existencia pueda realizarse efectivamente.

La intención última de postular la estética como ámbito privilegiado buscaría entonces consolidar la idea de un proyecto social específico que aboga por una real integración y tolerancia de las diferentes perspectivas en los ámbitos tanto políticos, como éticos y religiosos. Su caracterización del arte en sentido radicalizado resulta un medio para la definición de un programa más global; se revela en sus reflexiones una motivación que atraviesa y excede su propuesta estética. A saber: la aceptación de la diferencia, la tolerancia de perspectivas, la real escucha del otro; en definitiva, la pérdida total de posiciones fuertes y dominantes. En este sentido, la caracterización del arte polifacético se constituye como un punto de apoyo para pensar el pluralismo político que se propone.

Si tuviéramos que definir de qué modo Vattimo trata la experiencia del arte y la estética en general, podríamos concluir que se evidencia de sus elaboraciones un tratamiento paradójico del asunto. Por un lado, se asigna a la experiencia estética un lugar central, por ser modelo ejemplar de toda otra experiencia vital. Pero, por otro lado, dentro de su desarrollo filosófico en conjunto, las consideraciones acerca del arte y sus fenómenos conexos resultan subordinados a otros intereses, se habla de arte para, en realidad, caracterizar un modo de funcionamiento vital *ideal*. En otros términos, la explicitación acerca de lo que acontece en el ámbito de la estética le sirve tal que impulso inicial para definir un proyecto social. Es por ello que las consideraciones puntuales acerca de la obra de arte derivan en la propuesta de una experiencia generalizada de lo artístico, capaz de llevar consigo la emancipación de los fundamentos vigentes en la sociedad contemporánea.

5. Ponderación filosófica como alternativa

En el pensamiento débil se percibe la posibilidad de proyectar una filosofía de la prudencia que, conciliada con el carácter provisional que se le adjudica (1988, 16, 75), puede comprenderse tal que arma competente contra fanatismos y dogmatismos de cualquier orden. Es decir, el pensamiento débil, en los tiempos actuales, es una estrategia o metodología que podría servir para la correcta ubicación y tratamiento, no solo de la filosofía, sino de cualquier disciplina. Ciencia, política o teología pueden beneficiarse de la prudencia de no recaer en barbarismos, recuperaciones de paradigmas del pasado o irracionalismos, teniendo presente que la verdad no puede ser mutable, pero que siempre precisamos de ella para la supervivencia y garantía de las sociedades.

La condición inexcusable, a nuestro juicio, a fin de rehacer y darle congruencia al debilismo es, sin duda, el reconocimiento de la objetividad frente a la simple interpretación. No se habla de una objetividad clásica, tradicional o moderna, comprendida como autotransparencia, sino de una objetividad como aquello con lo que se puede coincidir intersubjetivamente, no solo por su utilidad, sino también por su pertenencia, por su adecuación contextual y su inclinación a facilitar y liberar la existencia humana. Solo si la objetividad posibilita la democratización y el diálogo, entonces podemos hablar de una objetividad coligada a la intersubjetividad. Se pide una objetividad dinámica, histórica, finita, simbólica, relacional, falible y atenta a la realidad social.

Llegados a este punto, se podría discrepar de la objetividad que se propone argumentando que es un claro sinónimo de la noción de interpretación de Vattimo, pero acaso sea preciso invertir el orden y sentido de la pregunta para poder matizar mejor: ¿acaso la interpretación de Vattimo no es desde sus inicios, esta forma de objetividad camuflada y solapada bajo la apariencia de interpretación? ¿No usaría Vattimo la palabra interpretación en lugar de objetividad para acrecentar estética y estilísticamente su aparente divorcio con la tradición filosófica de la modernidad, acentuando la transgresora imagen de nihilista postmoderno?

Ciñéndonos a los contenidos normativos, a las propuestas y sendas que Vattimo presenta, concluiremos que, sin duda el filósofo italiano opera con nociones objetivas. Formular la preferencia por Hugo Chávez, el cristianismo kenótico/secularizador o el comunismo hermenéutico son verdades objetivas, inclusive si son expresadas de tal manera que parece que posean validez universal. Estas verdades están, en Vattimo, prestas a ser cambiadas desde la contingencia de su finitud, mas desde su objetividad conforman el credo desde el cual el filósofo de Turín entiende el mundo. La biografía de Vattimo evidencia una homogeneidad ideológica impropia del mundo debilista, de la ausencia de verdades. No debemos extrañarnos ya que todos demandamos verdades o credos desde los cuales movernos; Habermas, por su lado, afirma que la utilidad de la creencia es una verdad fundamental para el desarrollo de cualquier sociedad:

“

Sin duda tenemos que tomar decisiones basándonos en informaciones incompletas y los riesgos existenciales (...). Pero las rutinas cotidianas descansan, al margen de estas inseguridades, en la confianza sin reservas tanto en el saber de las leyes como en el de los expertos. No cruzaríamos ningún puente, no utilizaríamos ningún automóvil, no nos someteríamos a operación alguna y ni tan solo tendríamos una comida exquisitamente preparada si no estuviéramos seguros de los conocimientos puestos en práctica y no tuviéramos por verdaderos los supuestos utilizados en su ejecución y producción (2002, 245).

Si respaldamos una mínima objetividad y universalidad con el pensar debilitado, se alcanzará el complemento preciso que dé cuenta de lo finito de cualquier cosmovisión, viendo como este nexo de la finitud se convierte en una condición común que nos haga conciliar o establecer intersubjetivamente y consensualmente un mundo objetivo. Habermas secunda la necesidad de determinar lo objetivo no solo como condición de comprensión del mundo, sino también del sujeto:

La suposición de un mundo objetivo independiente de nuestras suposiciones satisface una exigencia funcional de nuestros procesos de cooperación y entendimiento. Sin esta suposición se desintegraría una práctica que descansa en la distinción (en cierta forma) platónica entre opinión y saber inobjetable. Si resultara que no podemos ni tan solo efectuar esta distinción, la consecuencia sería no tanto comprensión ilusoria del mundo sino más bien una mala comprensión, patológica, de nosotros mismos (2002, 240).

Sin la mínima pretensión por situar a Habermas tal que alternativa al debilismo, y teniendo en cuenta las deficiencias inherentes a su planteamiento, ya expuestos con anterioridad, sí se puede resaltar la sensatez de este pensador y afirmar que, al menos, hace uso de una coherencia formal y lógica al no rechazar unas pretensiones universales de validez. Estrada nos dice lo siguiente en referencia a la teoría del conocimiento habermasiano: “(...) se mueve entre el objetivismo de la teoría de la verdad como correspondencia y el relativismo de las perspectivas socializadoras, entre el intento de superar lo contextual y las contradicciones de lo particular con pretensiones de universalidad” (2004, 252). Habermas presenta las deficiencias de aquel que opera con un concepto de universalidad en exceso abstracto que acaba por prescindir del contexto. En cambio, Vattimo intencionalmente trata de instalarse en el relativismo y la pluralidad de una racionalidad hermenéutica exagerando el papel del contexto, mas termina por

ceder al enunciado de proyectos potencialmente universales en pro de la reducción de la violencia. El pensador italiano hubiera debido incidir en una filosofía de la ambivalencia para hacer permisibles estas ambigüedades, pero al no hacerlo, se topa con esta serie de fallos que merman su congruencia.

Cuando el autor italiano nos habla de la *Pietas*, la caridad, el socialismo o la atención a la procedencia no lo hace como si fueran factores que podrían ser beneficiosos porque ahora son útiles, pero que pueden olvidarse en el futuro; su opción por ellos se convierte en la promoción normativa universal de lo que en principio es una preferencia personal. El problema en este caso no es que adopte una táctica semejante a la habermasiana al requerir de manera velada cierta universalidad, sino que lo hace desde la inconsciencia, creyendo, además, que con ello respeta el que “no hay hechos y todo son interpretaciones”. Vattimo propone metas de acuerdo a hechos; se renuncia solapadamente a la pluralidad reduciendo su propuesta a una izquierda secularizada, a un cristianismo kenótico y a una filosofía de la comunidad hermenéutica. El fomento universal de estos elementos se lleva a cabo afirmando que “una filosofía que prescinde de los primeros principios, es más, que nace precisamente como toma de conciencia teórica del rango no-fundador del pensamiento, es la respuesta más apropiada –más verosímil, más sintonizada- a la época del pluralismo de la modernidad tardía” (2004, 58-59).

314

Hablar sin prejuicios y complejos debolistas de un mundo objetivo pudiera ser la razón que impulse la interacción y el desarrollo de competencias comunicativas; si no somos lo absoluto, estamos obligados a entendernos y complementarnos para alcanzar, en la medida de lo posible, la objetividad, favoreciendo con ello el entendimiento no solo interdisciplinar, sino también ético e intercultural. Si todo es subjetivo e interpretable, y son escasas las esperanzas de algún acuerdo que produzca objetividad y acuerdo entre las diferentes interpretaciones, el diálogo caerá en un profundo ostracismo, corriendo, al mismo tiempo, el peligro de no tener ninguna meta filosófica. Sin objetividad caeremos reiteradamente en la subjetividad y eliminaremos la base común del diálogo y el acuerdo.

Es una idea pertinente contemplar a Vattimo bajo el hilo conductor común de Girard, Quintana, Beuchot, Berciano u Ortiz-Osés, en definitiva, a través de todos aquellos que requieren un reconocimiento de los hechos frente a las interpretaciones; la promoción del debolismo no puede hacerse desde un excesivo acento de la relatividad, de las verdades frecuentemente mutables, de las interpretaciones superficiales y desde el vicioso engrandecimiento de la pertenencia que influye en los sentimientos nacionalistas, aun cuando estos sean debilitados. Puede ser un éxito esta idea si tenemos en cuenta que la verdad, aun sin una base metafísica, es precisa, útil y necesaria, y que no toda interpretación es pertinente y admisible.

Como reconoce Crespi, una determinada absolutización de la normatividad es conveniente para el correcto funcionamiento del orden en la sociedad. Quintana nos dice que la autoridad no representa creer en el autoritarismo, con lo cual se puede seguir determinando que existe una verdad, sustentada racionalmente, preferible a la mera opinión. Por su parte, Berciano y Girard nos advierten de las deficiencias de un excesivo nihilismo anti-fundador, mientras que Girard pone de manifiesto el

peligro para una sociedad donde no exista ninguna verdad ni referencia a la objetividad, cuestionando el papel de una religión que ya no tiene nada que decir al creyente desde su frenesí disolutorio.

El filósofo italiano equipara verdad objetiva con violencia, y cuando lo hace, está pensando en ejemplos que él considera peligrosos, como son los fundamentalismos religiosos o fascistas, que matan por su verdad. Esta equiparación parece ser no tan obvia y necesaria si somos capaces de advertir el componente liberador o simbólico de la verdad, tal como ocurre con Samour o Ellacuria. Si hemos llegado a determinar que algo es objetivo es porque hay un diálogo intersubjetivo, una reflexión común, una filosofía compartida que sustenta que tal objetividad no es fruto de una ocurrencia espontánea ni el delirio de una sola persona. Si hablamos de objetividad es porque, desde la finitud de la misma, hemos llegado a reconocer algo como objetivo en virtud de su adecuación a las exigencias del contexto histórico cultural en el que nos movemos.

En conclusión, podemos decir que la objetividad que se propone puede estar constituida por interpretaciones, más no todas ellas son objetivas. La filosofía y el saber argumentativo/hermenéutico permiten distinguir la preferencia por una verdad, no solo con el filtro de la *caritas*, sino también a través de la argumentación, la persuasividad, el análisis de la realidad fáctica y el apunte intersubjetivo de tal objetividad. Por descontado, aunque no se opte por el criterio de verdad como resultado de un consenso mayoritario, parece indudable que aquellas cosas que se tienen como verdad no suelen ser la preferencia autista de una o dos personas aisladas, sino, más bien, verdades suficientemente compartidas.

315

Ambicionamos unas verdades/objetividades que nos liberen, que nos permitan dar cuenta del mundo global en el que vivimos, extrayendo la mayor potencia de reflexión de tal acto. No obstante, uno de los mayores problemas de la sociedad capitalista, hedonista, consumista, es el aislamiento en que queda el individuo anonadado por la multiplicidad del lujo, la tecnología y el egoísmo. Si profundizamos en la interpretación como dimensión última, justificada siempre en el “no hay hechos”, eso da pie a que cada uno piense sin la posibilidad de cuestionar al otro, corriendo entonces el riesgo de que el pensamiento débil termine agrandando el defecto del individualismo propio de las sociedades capitalistas.

Cuando Vattimo expone la *caritas* tal que límite de toda interpretación, lo hace pensando que la violencia no es interpretable, que la pluralidad de opciones que puedan aparecer no debe tocar nunca el ataque hacia el prójimo. Para el pensamiento débil la violencia es un “mal objetivo” que no se puede cuestionar. Este planteamiento coincide con las tesis de Crespi respecto las leyes sociales: aun cuando somos conscientes de la extrema crítica al fundamento y que conocemos bien el peligro que hay en el dominio derivado de la absolutización, precisamos “absolutizar” ciertas leyes (1988, 362), aunque esta absolutización no sea metafísica u ontológicamente probada.

El pensamiento débil tal que exponente filosófico que se pretende como “el más razonable para la actualidad” debe ejercer de filtro no solo contra el dogmatismo, sino contra el relativismo que termina en un simple

escepticismo. Si solo se acentúa una dimensión crítica y disolutoria, el pensamiento débil será un buen diagnóstico, pero carecerá de soluciones y no podrá aportar elementos críticos al no poder salir del mero relativismo, tal y como lo denuncia Habermas sobre la filosofía de Nietzsche: “Pero si el pensamiento ya no puede moverse en el elemento de la verdad, en el elemento de las pretensiones de validez, la contradicción y la crítica pierden su sentido” (1993, 156-166). La esterilidad escéptica y relativista o la improductividad del absurdo y la contradicción reducirían la filosofía a mera caricatura, carente de utilidad.

Recalamos, por tanto, que la postura del pensar debilista ha de ser en todo momento de prudencia ante las distorsiones, ante la alteración, no solo del pasado metafísico, sino del futuro, sea este nihilista, relativista o dogmático. Es esencial resaltar las palabras de Rovatti en relación al pensamiento débil, ya que no lo limita a la absolutización de un pensar fundacional en una época nueva y más verdadera, y además define de forma convincente su particular ubicación entre el dogmatismo y el relativismo, es decir, define su posición “prudente” entre los extremos:

“

(...) hay algo de transitorio e intermedio en la expresión “pensamiento débil”. Provisionalmente, encuentra un lugar entre la razón fuerte del que dice la verdad y la impotencia refleja del que contempla la propia nada. Desde esta zona intermedia puede hacer las funciones de un indicador (1988, 75).

316

Reivindicamos para el debilismo el asentarse en esa posición intermedia (ni dogmática ni relativista, sino de prudencia entre ambos) expresada en el manifiesto de la obra *El Pensamiento Débil* y que Vattimo degrada hasta convertirlo en extremo. Se puede compaginar la renuncia a una metafísica fuerte con el concepto de objetividad sin necesidad de renunciar a esta. El filósofo italiano parte del error de pensar una identificación necesaria entre ausencia de verdad y pacifismo, pero es que, además, esto contiene un prejuicio que merma la potencialidad y el alcance del discurso filosófico, y que deplorable y paradójicamente no garantiza el pacifismo. En este punto, el planteamiento que hace Vattimo roza la utopía anarquista de un mundo sin autoridad, sin verdad y sumido en una paz espontánea, lo cual no llama la atención debido a que su planteamiento exhibe en bastantes ocasiones el provocador carácter de la exageración disidente y postmoderna.

Por descontado, ya que poseemos cierta dosis de objetividad y esta es razonable y argumentativamente alcanzable, se puede decir que la violencia es algo negativo, que la democracia es positiva y que el acuerdo es más beneficioso que la confrontación violenta, y de paso reconocemos que el pilar o la motivación debilista se sostiene en un hecho objetivo. Solo reconociendo esto podemos llenar al pensamiento débil de un contenido concreto que trasciende el estatus de mera exhortación, que no se expresa bajo simples abstracciones sin contenido para la razón práctica y que puede ofrecer una motivación consciente que sería el sostén de la praxis. “El resultado de dar prioridad al modelo sobre los hechos y de transformarlo en una sustancia real, fue complicar la imagen al extremo de que no quedase ni huella de la intención simplificadora inicial” (Sambursky, 1990, 85).

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, TH., HORKHEIMER, M., 1969. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires. Sur.
- ADORNO, TH. 1973. *Consignas*. Buenos Aires. Amorrortu.
- ÁLVAREZ, LL. 2007. La estética de Gianni Vattimo. *Revista Anthropos nº 217*. Barcelona. Anthropos.
- AMOROSO, L. 1988a. Metafísica de la luz y Lichtung. *El pensamiento débil*. Madrid. Cátedra.
- AMOROSO, L. 1988b. Lichtung, ser ahí y ser, nada y diferencia. *El pensamiento débil*. Madrid. Cátedra.
- AMOROSO, L. 1988c. Lichtung y no-ocultamiento. *El pensamiento débil*. Madrid. Cátedra.
- ARISTÓTELES. 1985. *Ética nicomáquea*. Barcelona. Gredos.
- ÁVILA CRESPO, R. 2007. *Pensar la nada: ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid. Nueva.
- BELL, D. 1977. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Madrid. Alianza.
- BELL, D. 1989. *Kant después de Kant*. Madrid. Tecnos.
- BENJAMIN, W. 2008. *Tesis sobre historia y otros fragmentos*. México. Itaca.
- heideggeriana del nihilismo. *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid. Nueva.
- BERCIANO, M. 1990. *La crítica de Heidegger al pensar occidental*. Salamanca. Universidad Pontificia.
- BERCIANO, M. 2008. *Heidegger, Vattimo y la Deconstrucción*. Pamplona. Universidad e Pamplona.
- BERMUDO, J.M. 2005. *Filosofía y política. Asaltos a la razón política*. Barcelona. Serbal.
- BEUCHOT, M. 2007. Hermenéutica débil y hermenéutica analógica. Hacia un encuentro fructífero. *Revista Anthropos nº 217*. Barcelona. Anthropos.
- BEUCHOT, M. 2009. Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo. *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires. Biblos.
- BINNS, N. 1999. La postmodernidad. *Un vals sobre un montón de escombros*. Berna. Peter Lana.
- BLANCO GALVEZ, J.A. 2007. La ética de la interpretación en Gianni Vattimo, en el contexto de la postmodernidad. *Revista A Parte Rei nº 54*. Madrid. UAM.
- BRAUILLARD, J. 1997. *La ilusión y desilusión estética*. Caracas. Monte Ávila.
- BREA, J.L. 1997. La estetización difusa de las sociedades actuales y la muerte tecnológica del arte. *Revista Aleph pensamiento*. Manizales.
- BRIOSO, I., DÍAZ ÁLVAREZ, J.M. 2015. La parábola del rey filósofo y el pragmatista. Dos relatos sobre el fin de la filosofía, la democracia y la universidad. *Revista Isegoría nº 52*. Madrid. CSIC.
- BUBBER, M. 2003. *Eclipse de Dios. Estudios sobre las relaciones entre religión y filosofía*. Salamanca. Sígueme.
- BÜRGER, P. 1991. Aporías de la estética moderna. *Revista Nueva Sociedad nº 16*. Buenos Aires.
- CALINESCU, M. 1991. Sobre el postmodernismo. *5 caras de la modernidad*. Madrid. Tecnos.
- CAPURRO, R. 2007. Emancipación o violencia. Wolfgang Sützl interpreta a Gianni Vattimo. *Revista A Parte Rei nº 54*. Madrid. UAM.
- CAPUTO, J.P. 2010. Hermenéutica espectral. Sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento. *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Barcelona. Grupo Planeta.
- CASTROCEDA, C. 2007. *Nihilismo y supervivencia. Una expresión naturalista de lo inefable*. Madrid. Trotta.
- CEREZO GALÁN, P. 2007. La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche. *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid. Nueva.
- CHESTERTON, G. 2009. *Santo Tomás de Aquino*. Madrid. Honolegens.
- COLOMER, J.M. 2019. La gobernanza global después de la guerra. *Revista La maleta de Portbou nº 35*. Barcelona. Galaxia-Gutenberg.

CONILL, J. 2007. Ética hermenéutica y religión en Gianni Vattimo. *Revista Anthropos n° 217*. Barcelona. Anthropos.

COPELSTON, F. 1984. *Historia de la filosofía*. Barcelona. Ariel.

CRESPI, F. 1988. Ausencia de fundamento y proyecto social. *El pensamiento débil*. Madrid. Cátedra.

DELEUZE, G. 1988. *Diferencia y repetición*. Madrid. Júcar.

DELEUZE, G. 2002. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona. Anagrama.

DELEUZE, G. 2005. *Lógica del sentido*. Barcelona. Paidós.

DUSSEL, E. 2007. Un diálogo con Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la transmodernidad. *Revista A Parte Rei n° 54*. Madrid. UAM.

DEL AGUILA MARCHENA, L. 2015. El “comunismo débil” frente a la realidad de los intereses emancipatorios. *El marxismo en la postmodernidad*. Barcelona. Horsoni.

ECO, U. 2009. El pensamiento débil y los límites de la interpretación. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.

ESTRADA, J.A. 1994. *Dios en las tradiciones filosóficas. Aporías y problemas de la teología natural*. Madrid. Trotta.

ESTRADA, J.A. 2004. Por una ética sin teología. *Habermas como filósofo de la religión*. Madrid. Trotta.

ESTRADA, J.A. 2007. La lucha contra el nihilismo según Adorno. *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid. Nueva.

FERNÁNDEZ LIRIA, C., 2015. *El marxismo hoy. La herencia de Gramsci y Althusser*. Valencia. Batiscafo.

FERRARIS, M. 2012. *Manifiesto del nuevo realismo*. Santiago de Chile. Ariadna.

FERRY, L., RENAULT, A. 1993. El caso Heidegger. *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid. UCM.

FIERRO, A. 1981. *Historias de Dios*. Barcelona. Laia.

FLORES D’ARCAIS, P. 2009. Gianni Vattimo: o más bien la hermenéutica como primacía política. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.

FOUCAULT, M. 1981. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid. Alianza.

FOUCAULT, M. 1994. Nietzsche, la genealogía de la historia. *Microfísica del poder*. Buenos Aires. Planeta-Agostini.

FOUCAULT, M. 2013. *Heterotopías y cuerpo utópico*. Recuperado de <http://hipermedula.org/wp-content/uploads/2013/09/michel-foucault-heterotopias-y-cuerpo-utopico.pdf> (Versión original 1966)

FRANKENBERRY, M.R. 2009. Debilitando la creencia religiosa: Vattimo, Rorty, el holismo mental. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.

FREIJÓ, M. 1997. Religión y relativismo. *El desafío del relativismo*. Madrid. Trotta.

FREIJÓ, M. 2012. ¿Religión sin Dios? XXI Conferencias Aranguren. *Revista Isegoria n° 47*. Madrid. CSIC.

FREUD, S. 2010. *El malestar de la cultura*. Madrid. Alianza.

FUSTER, R. 2000. Después de Auschwitz: la persistencia de la barbarie. *Revista Isegoria n° 29*. Madrid. CSIC.

GADAMER, H.G. 1993. *Verdad y método*. Salamanca. Sígueme.

GADAMER, H.G. 1997. *Mito y razón*. Barcelona. Paidós.

GADAMER, H.G. 2006. *Estética y hermenéutica*. Madrid. Tecnos.

GIORGIO, G. 2009. Nihilismo, hermenéutica y política. *Ontología del declinar. Diálogo con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires Biblos.

GIVONO, S. 1994. Investigación y libertad. Conversación con Luigi Pareyson. *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá. Marca.

GÓMEZ CAFFARENA, J. 2007. *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión*. Madrid. Trotta.

GOODWIN, B. 1993. *El uso de las ideas políticas*. Barcelona. Península.

GRANIER, J. 1976. *Le problema de la verité dans la philosophie de Nietzsche*. París. Serril.

GRONDIN, J. 2009. La latinización de la hermenéutica de Vattimo: ¿Por qué Gadamer resistió al postmodernismo? *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.

HABERMAS, J. 1977. *La crítica nihilista del conocimiento*. Valencia. Cuadernos Teorema.

HABERMAS, J. 1985a. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona. Península.

HABERMAS, J. 1985b. La modernidad un proyecto incompleto. *La postmodernidad*. Barcelona. Kairós.

HABERMAS, J. 1993. *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid. Taurus.

HABERMAS, J. 2002. *Verdad y justificación*. Madrid. Trotta.

HABERMAS, J. 2003. *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid. Taurus.

HEGEL, F. 1989. *Lecciones sobre estética*. Madrid. Akal.

HEGEL, F. 2006. *Filosofía del arte o estética* (verano de 1820). *Apuntes a Friedrich Carl Herman, Victor von Kehler*. Madrid. UAM.

HEIDEGGER, M. 1951. *Ser y tiempo*. México. FCE.

HEIDEGGER, M. 1954. *Kant y el problema de la metafísica*. México. FCE.

HEIDEGGER, M. 1974. ¿Qué es la metafísica? Ensayos: Ser, verdad y fundamento. Buenos Aires. Siglo XX.

HEIDEGGER, M. 1979. *Sendas perdidas*. Buenos Aires. Losada.

HEIDEGGER, M. 1980. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires. Nova.

HEIDEGGER, M. 1994. *Conferencias y artículos*. Barcelona. Serbal.

HEIDEGGER, M. 1995. *Caminos del bosque*. Madrid. Alianza.

HEIDEGGER, M. 2000a. *Nietzsche I*. Barcelona. Destino.

HEIDEGGER, M. 2000b. *Nietzsche II*. Barcelona. Destino.

HEIDEGGER, M. 2000c. *Carta sobre el humanismo*. Madrid. Alianza.

HELLER, A., FEWRENC, F. 1994. *Políticas de la postmodernidad*. Barcelona. Península.

HORKHEIMER, M. 1973. *Teoría crítica*. Buenos Aires. Amorrortu.

HORKHEIMER, M. 1979. *Sociología*. Madrid. Taurus.

HORKHEIMER, M. 2002. *Crítica a la razón instrumental*. Madrid. Trotta.

HOBBS, Th. 2001. *Levitan*. Madrid. Alianza.

HOTTOIS, G. 1999. *Historia de la filosofía del Renacimiento a la postmodernidad*. Madrid. Cátedra.

JAMESON, F. 1996. *El postmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona. Paidós.

KIEHL, R. 1992. Hermenéutica, Metafísica, Ética. *Revista Isegoria n° 5*. Madrid. CSIC.

KLAPPENBAH, A. 1991. Ética y diferencia. *Revista Isegoria n° 3*. Madrid. CSIC.

KLOSSOWSKI, P. 1980. *Un tan funesto deseo*. Madrid. Taurus.

KOFMAN, S. 1972. *Nietzsche et la metaphore*. París. Payot.

KUHN, Th. 1987. *La estructura de las revoluciones científicas*. Madrid. FCE.

LANCEROS, P. 2006. *La modernidad cansada y otras fatigas*. Madrid. Nueva.

LEVINAS, E. 1997. *Totalidad e infinito*. Salamanca. Sígueme.

LEVINAS, E. 2006. Ética como filosofía primera. *Revista A Parte Rei n° 43*. Madrid. UAM.

LIPOVETSKY, G., SERROY, J. 2015. *La estetización del mundo. Vivir en la época del capitalismo artístico*. Barcelona. Anagrama.

- LUKÁCS, G. 1976. *El asalto a la razón*. Barcelona. Grijalbo.
- LYOTARD, J.F. 1984. *La condición postmoderna*. Madrid. Cátedra.
- LYOTARD, J.F. 1988. Entrevista a Jean-François Lyotard. *Revista Sociológica* nº 7/8. México.
- LLACER, T. 2015. *Nietzsche. El superhombre y la voluntad de poder*. Valencia. Batiscafo.
- MARCHAN FIZ, S. 1992. *La estética en la cultura moderna*. Madrid. Alianza.
- MARCUSE, H. 1993. *El hombre unidimensional*. Barcelona. Planeta-Agostini.
- MARDONES, J.M. 1990. El neoconservadurismo en lo postmoderno. *En torno a la postmodernidad*. Barcelona. Anthropos.
- MARTINEZ MARTINEZ, F.J. 1988. *Metafísica*. Madrid. UNED.
- MARRAMAO, G. 2009. ¿Qué ontología tras la metafísica? Conversaciones con Gianni Vattimo y Richard Rorty. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.
- MARX, K. 1977. *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Barcelona. Ariel.
- MARX, K. 2013. *La ideología alemana*. Buenos Aires. Losada.
- MENDIETA, R. 2017. La Post-verdad. *Revista La Maleta de Portbou* nº 25. Barcelona. Galaxia-Gutenberg.
- METZ, J.B., WIESEL, E. 1996. *Esperar a pesar de todo. Conversaciones con E. Schuster y R. Boschert-Kimming*. Madrid. Trotta.
- MOLINERO, J.L. 1990. Heidegger y el humanismo. *Revista Isegoria* nº 1. Madrid. CSIC.
- MONOD, J.L. 2007. *El azar y la necesidad: Ensayos sobre filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona. Tusquets.
- NIETZSCHE, F. 1968. *El crepúsculo de los ídolos*. Buenos Aires. Mediodía.
- NIETZSCHE, F. 1982. *Más allá del bien y del mal*. Madrid. Edaf.
- NIETZSCHE, F. 1986. *En torno a la voluntad de poder*. Barcelona. Planeta-Agostini.
- NIETZSCHE, F. 1997/1999. *Así habló Zaratustra*. Barcelona. Altaya/ Madrid. Alianza.
- NIETZSCHE, F. 1998. *El Anticristo*. Madrid. Alianza.
- NIETZSCHE, F. 2008. *La genealogía de la moral*. Buenos Aires. Alianza.
- OÑATE Y ZUBIA, M.T. 2000. Ontología y nihilismo. Entrevista a Gianni Vattimo en Estrasburgo. *Eudoxa: series filosóficas* nº 12. Madrid. UNED.
- OÑATE Y ZUBIA, M.T., ROYO HERNANDEZ, S. 2006a. Ética de la verdad hoy: Homenaje a Gianni Vattimo. Madrid. UNED.
- OÑATE Y ZUBIA, M.T. 2006b. *Diálogo con Gianni Vattimo: el destino de Europa*. Madrid. UNED.
- OÑATE Y ZUBIA, M.T. 2012. *El mapa de la Postmodernidad y la Ontología Estética del Espacio Tiempo*. <http://www.proyectohermeneutico.org.actasIjornadas.html>
- ORTÍZ-OSÉS, A. 2007. Postmodernidad: nihilismo y sentido. *Revista Anthropos* nº 217. Barcelona. Anthropos.
- PAZ, O. 1987. *Los hijos del lino. Del romanticismo a la vanguardia*. Barcelona. Seix Barral.
- PERL, J.M. 2009. Desarme postmoderno. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.
- PERNIOLA, M. 2007. El camino auténtico de la Ontología de Gianni Vattimo. *Revista Anthropos* nº 217. Barcelona. Anthropos.
- PLATÓN. 1988. *Las leyes*. Madrid. Akal.
- QUINTANA PAZ, M.A. 2003. *¿Instiga le hermenéutica de Gadamer al autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?* Granada. Universidad de Granada.
- QUINTANA PAZ, M.A. 2007a. Nihilismo político: acerca de las derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias postmodernas. *Revista Anthropos* nº 217. Barcelona. Anthropos.
- QUINTANA PAZ, M.A. 2007b. Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad. *Revista Anthropos* nº 217. Barcelona. Anthropos.
- QUINTANA PAZ, M.A. 2007c. La devaluación de la política. *Revista Anthropos* nº 217. Barcelona. Anthropos.
- RAMONEDA, J., 2021. No perdamos el mundo de vista. *Revista La maleta de Portbou* nº 44. Barcelona. Galaxia Gutenberg.
- REYES MATE, M. 1991. Benjamin o el primado de la política sobre la historia. *Revista Isegoria* nº 4. Madrid. CSIC.
- RISSER, J. 2009. Sobre la continuación de la filosofía: la hermenéutica como convalecencia. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.
- RIUS, M. 2012. ¿Hasta cuándo la religión? *Revista Isegoria* nº 47. Madrid. CSIC.
- RORTY, R. 1998. Derechos humanos, racionalidad y sentimentalidad. *De los derechos humanos*. Madrid. Trotta.
- RORTY, R. 2009. Heideggerianismo y política de izquierdas. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.
- ROSSI, M.J. 2007. El ocaso del arte y la estetización de la vida en Gianni Vattimo. *Revista A Parte Rei* nº 54. Madrid. UAM.
- ROCATTI, P. A. 2009. Pensamiento débil 2004: un tributo a Gianni Vattimo. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.
- RUSELL, B. 2009. *Por qué no soy cristiano*. Barcelona. Edhasa.
- SÁEZ RUEDA, L. 2009. *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid. Trotta.
- SAFRANSKI, R. 1997. *Un maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona. Tusquets.
- SALIZZIONI, R. 1996. Obra de arte y estetización. *Filosofía. Política. Religión. Más allá del pensamiento débil*. Oviedo. Nobel.
- SAMBURSKY, S. 1990. *El mundo físico de los griegos*. Madrid. Alianza.
- SAMOUR, H. 2007. Postmodernidad y filosofía de la liberación. *Revista A Parte Rei* nº 54. Madrid. UAM.
- SAMUEL RIVERA, V. 2015. Apocalipsis, Misterio, Profecía. Gianni Vattimo y las políticas de lo invisible. *Revista Enfoques, vol. XIII, nº 23*. Lima. Enfoque.
- SÁNCHEZ MECA, D. 1989. *En torno al superhombre. Nietzsche y la crisis de la modernidad*. Barcelona. Anthropos.
- SÁNCHEZ MECA, D. 2004. *El nihilismo*. Madrid. Síntesis.
- SARTRE, J.P. 2009. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires. Losada.
- SAVATER, F. 2009. El cristianismo como religión y la irreligión del futuro. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.
- SCHÜRMAN, R. 2009. La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al pensamiento débil. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.
- SEGURA, A. 1996. *Heidegger en el contexto del pensamiento “debole” de Vattimo*. Granada. Universidad de Granada.
- SÜTZL, W. 2007a. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona. Itaca.
- SÜTZL, W. 2007b. Política estética. La emancipación a pesar de la metafísica. *Revista Anthropos* nº 217. Barcelona. Anthropos.
- TAYLOR, Ch. 1994. *La ética de la autenticidad*. Barcelona. Paidós.
- TAYLOR, Ch. 2009. Racionalismo moral moderno. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.
- TAYLOR, Ch. 2011. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid. Trotta.
- TRIAS, E. 1997. Filosofía y religión en el próximo milenio. *Pensar la religión*. Barcelona. Destino.
- VALVERDE, C. 2005. *Antropología filosófica*. Valencia. Edicap.
- VÁSQUEZ ROCCA, A. 2011. La postmodernidad y la ética. *Revista Nómadas* nº 29. Madrid. UCM.

VATTIMO, G., PAREYSON, L. 1960. El problema estético. *Estética. Teoría de la formatividad*. Bolonia. Zanichelli.

VATTIMO, G. 1963. Estetica et ermeneutica in H.G. Gadamer. *Rivista di Estetica*. Torino.

VATTIMO, G. 1986. *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa.

VATTIMO, G. 1987/ 2007. *El fin de la modernidad*. Barcelona. Gedisa.

VATTIMO, G. ROVATTI, P.A. 1988. *El pensamiento débil*. Madrid. Cátedra.

VATTIMO, G. 1989/2003. *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona. Península.

VATTIMO, G. 1990a. *El pensamiento postmetafísico*. Madrid. Taurus.

VATTIMO, G. 1990b. *La sociedad transparente*. Barcelona. Paidós.

VATTIMO, G. 1990c. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona. Ediciones 62.

VATTIMO, G. 1991. *Ética de la interpretación*. Barcelona. Paidós.

VATTIMO, G. 1992. *Más allá del sujeto*. Barcelona. Paidós.

VATTIMO, G. 1993. *Poesía y ontología*. Valencia. Universidad de Valencia.

VATTIMO, G. 1995a. *Más allá de la interpretación*. Barcelona. Paidós.

VATTIMO, G. 1995b. El arte en el mundo de los mass media. *Revista Espacio de Arte nº 5*. Rosario.

VATTIMO, G. DERRIDA, J. 1996a. *La religión*. Madrid. PPC.

VATTIMO, G. 1996b. Hermenéutica, democracia y emancipación. *Leviatán: revista de hechos e ideas*. Madrid. Fundación Pablo Iglesias.

VATTIMO, G. 1996c. *Creer que se cree*. Barcelona. Paidós.

VATTIMO, G. 1996d. *Filosofía. Política. Religión. Más allá del pensamiento débil*. Oviedo. Nobel.

VATTIMO, G. 1998a. *La secularización de la filosofía*. Barcelona. Gedisa.

VATTIMO, G. 1998b. El museo y la experiencia del arte en la postmodernidad. *Éstetica y crítica. Los signos del arte*. Buenos Aires. Eudeba.

VATTIMO, G. 1999a. El diseño y el arte de Babel. *Temas de la Academia Nacional de Bellas Artes nº 1*. Buenos Aires.

VATTIMO, G. 1999b. La tentación del realismo. *Hermenéutica y acción*. Valladolid. Junta de Castilla y León.

VATTIMO, G. 2001. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona. Península.

VATTIMO, G. 2002a. *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona. Península.

VATTIMO, G. 2002b. *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona. Paidós.

VATTIMO, G. 2003. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona. Paidós.

VATTIMO, G. 2004. *Nihilismo y emancipación. Ética. Política. Derecho*. Barcelona. Paidós.

VATTIMO, G. 2007. *El sentido de la existencia*. Bilbao. Universidad de Deusto.

VATTIMO, G. 2007a. Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Mi filosofía como ontología de la actualidad. *Revista Anthropos nº 217*. Barcelona. Anthropos.

VATTIMO, G. 2007b. La devaluación de la política. *Revista Anthropos nº 217*. Barcelona. Anthropos.

VATTIMO, G. 2008. *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Buenos Aires. Paidós.

VATTIMO, G. 2009. Nihilismo y modernidad. *Nihilismo y mundo actual*. Granada. Universidad de Granada.

VATTIMO, G. 2009a. *Ecce comu. Como se llega a ser lo que se era*. Madrid. Paidós.

VATTIMO, G. 2009b. *¿Ateos o creyentes?* Barcelona. Paidós.

VATTIMO, G. 2010. *Adiós a la verdad*. Barcelona. Gedisa.

VATTIMO, G. 2011. *El socialismo, o sea Europa*. Barcelona. Bellaterra.

VATTIMO, G. 2012a. *Dios: la posibilidad buena*. Barcelona. Herder.

VATTIMO, G. 2012b. *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona. Herder.

VATTIMO, G. ZABALA, S. 2012c. *Comunismo hermenéutica. De Heidegger a Marx*. Barcelona. Herder.

VATTIMO, G. 2013. *De la verdad. Fines de la filosofía*. Barcelona. Herder.

VATTIMO, G. 2014. *Esperando a los bárbaros*. Buenos Aires. Fede.

VERMAL BERETTA, J.L. 2007. El origen negativo. Acerca de la nada en los Beiträge y en la concepción.

VIDAL CALATAYUD, J. 2006. Verdad, hermenéutica y nihilismo. *Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid. UNED.

VILASANJUAN, R. ROSTRUP, M. 2020. La batalla contra la tribu. *La maleta de Portbou nº 42*. Barcelona. Galaxia Gutenberg.

WELSCH, W. 2009. Lo humano una y otra vez. *Debilitando la filosofía*. Barcelona. Anthropos.

WERTE, M.A. 2007. Vattimo y el carácter estético de la época actual. *Revista A Parte Rei nº 54*. Madrid. UAM.

YERUSHALMI, Y. 1988. *Usos del olvido*. Buenos Aires. Visión.

ZABALA, S. 2009. *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona. Anthropos.

ZABALA, S. 2010. *Los remanentes del ser*. Barcelona. Bellaterra.



Diseño gráfico y maquetación: www.twoleftbcn.cat

TWOLEFT

DISSENY CREATIU 100% BCN

JM. FERRER 2020



❖ ACUARELAS: José María Pérez Aubia



UNIVERSITAT DE
BARCELONA