
pensamiento

al MARGEN

NÚMERO ESPECIAL • 2 DE JULIO DE 2019



GIA
NNY
VA
TTI
MO

Edición en papel

Coordinación:

María Teresa Oñate y Zubia.

Equipo editorial:

Vanesa Gourhand, Lara Martí Blasco
y José Luis Díaz Arroyo.

Diseño: Javier del Cobo y Sergio Sánchez.

Edición digital

Coordinación: María Teresa Oñate y Zubia.

Equipo editorial: Pedro Riquelme,
José Luis Díaz Arroyo y Vanesa Gourhand.

Corrección y maquetación: Equipo editorial
de la Revista Pensamiento al margen.

Diseño web: Olga Gómez Millón.

“Hermenéutica y nihilismo: homenaje a Gianni Vattimo”

¿Cómo cabe decir hoy un pensar filosófico crítico? Si la vigencia de la pregunta pende de un período de crisis en marcha, ¿cómo exigir todavía un espacio común para pensar?

Mientras deseemos que estas interpelaciones estén a la altura de sí mismas, habríamos de empezar por donde ya se residía, reinterpretar las tradiciones que venían discutiendo las indeseabilidades que en la época de la globalización se nos muestran en bloque, notado en su reverso, con excesivas e inabarcables diferencias.

La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo nos ofrece una nueva oportunidad de re-flexionar sobre las condiciones de nuestra situación actual. Atender a los trazados de su obra, en las diversas escalas puestas en juego, no como otra cosa que como posibles vías matizadas de crítica que señalan sendas de resistencia a la homogeneización del pensar único.

Gianni Vattimo vierte siempre un *debilitamiento* desde sus enseñanzas, un encuentro con lo diverso que invita al diálogo, al contraste y, con mucha frecuencia, al profundo y lúcido disenso. Mas la alteración del estado de vulnerabilidad universal –social y humanitaria– en la que nos movemos y paralizamos no puede desoír la posibilidad de una pluralidad vinculante que, desde un lugar común de recepción y retorsión, transformación y emancipación, oriente y se oriente hacia la acogida del carácter necesario de aquellos que están en los márgenes. El «*pensiero debole*», en su eminente declinación de pensamiento “de” los débiles, *para y por* aquellos sin voz pública, nos exige ante todo asumir el calado y alcance de la propia obra de Gianni Vattimo.

Lo decisivo es no solo ejercitar el pensamiento con él, sino buscar los modos de saber atender a eso pensado para alcanzar ya el tránsito no reactivo-vengativo en un camino comprometido respecto a la epocalidad que apostamos por dejar de lado.

Desde estas coordenadas la *Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica* HERCRITIA-Santander, en colaboración con *Pensamiento al Margen*, se complugo en preparar bajo la guía de su directora Teresa Oñate un número especial monográfico sobre la obra de Gianni Vattimo, presidente honorífico de la Cátedra “HERCRITIA” y referente intelectual de las “izquierdas hermenéuticas”. Se buscaron artículos y ensayos inéditos de declinación reflexivo-interpretativa que expresasen los planteamientos, propuestas y conceptos del filósofo italiano. Con ellos se elaboró un número especial monográfico con la Revista *Pensamiento al Margen* publicado en formato digital en Diciembre del 2018, y que en las siguientes páginas hacemos llegar con las mínimas variaciones

a versión impresa, gracias a los trabajos y la financiación de la *Cátedra Internacional de investigación en Hermenéutica Crítica* “HERCRITIA” adscrita al Vicerrectorado de Investigación de la UNED y con el patrocinio del Grupo Santander.

El presente Número Especial Monográfico de la Revista *Pensamiento al Margen*, dedicado al principal Filósofo de la Postmodernidad: Gianni Vattimo, centrándose en la problemática ontológica del Nihilismo, se inserta en una fecunda colaboración de más de treinta años entre Vattimo y su discípula española: la filósofa Teresa Oñate. Algunos de los hitos de la misma son el Doctorado Honoris Causa de Vattimo por la UNED en el año 2.006, cuando Vattimo cumplía 70 años, siendo Oñate su Madrina Académica, tanto en la UNED Madrid-España, como en la Universidad Inca Garcilaso de la Vega de Lima-Perú. En tal ocasión ya le dedicamos varias publicaciones colectivas coordinadas por Teresa Oñate y en las que el propio Vattimo participa con sobresalientes escritos: *Ética de las Verdades Hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. UNED-Aula Abierta, Madrid 2006. Y también los libros: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad. Hermenéutica entre Civilizaciones I*. (Ed. Dykinson, Madrid, 2007) y *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*. (Ed. Dykinson, Madrid, 2008). Más adelante la colaboración ininterrumpida entre grupos de profesores e investigadores de España, Italia e Hispanoamérica, centrada en la Hermenéutica Debolista y crítica de Vattimo y Oñate, fue creciendo exponencialmente y seguía dando frutos por esta misma senda. Entre ellos cabe destacar el libro coordinado por Teresa Oñate & Daniel Leiro & Gaetano Chiurazzi & Amanda Núñez, entre otros (EDS.): *El Compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Ed. Alderabán, Cuenca, 2010. Volumen esmerado en que se recoge la primera traducción al castellano de la solemne Lección de Despedida (*Letio di Congedo*): “Del Diálogo



al Conflicto”, que Vattimo dictó, justo antes de jubilarse, en olor de multitudes, venidas de todo el mundo, en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía de Torino, donde había sido durante muchos años un Decano muy respetado y querido. Es, así mismo, entre estos hitos esenciales de y para la vida filosófica de la Hermenéutica Crítica en la Postmodernidad de Occidente, donde se inscribe y cuenta la fundación de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica: HERCRITIA, en el año 2011, de la cual Gianni Vattimo es Presidente, junto con el filósofo español Ángel Gabilondo (exministro de Educación del Gobierno de España), siendo sus Directoras las filósofas: Ángela Sierra (ULL: La Laguna-Tenerife) y Teresa Oñate (UNED). Desde entonces hasta la fecha muchas han sido las tesis doctorales dedicadas al pensamiento del maestro, las publicaciones, congresos, seminarios, y encuentros internacionales que comunican estas voces del pensamiento crítico actual, en torno a Vattimo, auspiciadas por HERCRITIA-SANTANDER, siendo el presente Número Extraordinario: “Vattimo y el Nihilismo” de la Revista On Line: “Pensamiento al Margen”, una muy valiosa aportación dentro de tan señalado contexto. Ahora hemos preparado además esta edición en papel de la misma Revista proveyendo una tirada extraordinaria y exquisita de ella, con la intención de poder conmemorar la última celebración y distinción hasta el momento, que Vattimo protagoniza con nosotros, cuando le es

entregada el 2 de julio del 2019, la Medalla de Oro del Círculo de Bellas Artes de Madrid, a propuesta de Oñate y del Presidente del Círculo: Juan Miguel Hernández León, destacada figura de las artes, la cultura y el pensamiento hermenéutico en español, también miembro de HERCRITIA.

Agradecemos encarecidamente a todas las personas e instituciones que han colaborado en tales eventos su entrega y riguroso trabajo filosófico. Y en primer lugar agradecemos a Gianni Vattimo la constancia de una vida y obra enteras, íntegramente dedicadas de modo incansable a la Hermenéutica Crítica Debolista, que lucha por cambiar el mundo: debilitar la violencia y optar por los más frágiles y vulnerables... ¡Gracias, Queridísimo Maestro!

Equipo de Organización HERCRITIA
www.catedradehermeneutica.org

Pensamiento al margen nació en 2014 como el proyecto de un grupo de investigadores universitarios con el afán de crear una revista de investigación independiente y con especial interés en el pensamiento crítico, donde jóvenes y no tan jóvenes tuvieran una oportunidad de publicar sus artículos de investigación, siempre que cumplieran con los parámetros científicos. Nuestro vínculo era el trabajo científico al margen de corrientes de pensamiento o instituciones.

Para mantener esa independencia y heterogeneidad nos autogestionamos y autofinanciamos. Ello no impide llegar a acuerdos puntuales con organizaciones, colectivos o instituciones de acreditada solvencia académica para desarrollar trabajos de investigación propuestos desde nuestro Comité Editorial. Es el caso del número especial sobre Gianni Vattimo que, ahora en papel, tienes en tus manos. Gracias a Hercritia fue posible este magnífico especial que pone de manifiesto la gran influencia del pensador turinés, tanto en Europa como en América Latina.

Tras solo cinco años de vida, *Pensamiento al margen* es la cuarta revista sobre pensamiento político en España y la séptima en todo el ámbito hispanoamericano, según la publicación reciente del ranking de REDIB (CSIC más Clarivate) para 2018. El impacto de nuestro proyecto crece no solo por nuestro trabajo, sino también por los que nos apoyan desde fuera. Gracias a Teresa Oñate, David Hernández y Vanesa Gourhand por su labor.

Apoyando estudio del pensamiento crítico en todas sus vertientes sociales y humanísticas, ahondaremos en el conocimiento del mundo en el que vivimos.

PEDRO FERNÁNDEZ RIQUELME

Editor de Pensamiento al margen



10

Teresa Oñate

—
Con Gianni Vattimo:
Ontología Hermenéutica
y Nihilismo I.

28

Marco Antonio Hernández Crespo

—
La Hydra de Vattimo: los (tres)
orígenes o máscaras de su pensar,
entre teoría y praxis.

40

Alberto Martinengo

—
La política
como filosofía primera

50

Miguel Grijalba Uche

—
Hacernos cargo de los débiles:
El regreso del pensamiento libertario
y comunista como expresión
de debolismo en G. Vattimo.

58

Francisco José Martínez

—
Actualidad del comunismo.
Vattimo y más.

68

Manuel Lario Bastida

—
Vattimo y la política postmoderna:
el caso del EZLN.

82

Franca D' Agostini

—
Apología de la hermenéutica.
Comentarios y observaciones al margen
de "Apología del nihilismo" y "La
vocación nihilista de la hermenéutica"

92

Carlos Paireti

—
Hermenéutica de la disolución
en Gianni Vattimo en el horizonte
de la tecnociencia.

SUMARIO

102

Gaetano Chiurazzi

El mercado entre especulación y praxis. Sobre el significado histórico-dinámico de la desrealización.

110

Daniel Mariano Leiro

El problema de la libertad y la fundamentación de la caridad en la hermenéutica de Gianni Vattimo.

128

Brais González Arribas

Vattimo:
La máscara
y la liberación.

138

Billy López

Nihilismo y afirmación.
Oscilaciones entre Nietzsche,
Heidegger y Vattimo.

148

Maria Jose Guerra

El joven Vattimo sobre Nietzsche:
desenmacaramiento
y figuras de la decadencia.

158

Francesca Greco

Ricordare il dimenticato.
Vattimo e la 'vocazione nichilista
dell'ermeneutica'
oltre un pensiero dualista.

168

David Peidro Pérez

Romper, estallar, infringir la palabra.
Hermenéutica y onto-política
del lenguaje desde la obra
de Gianni Vattimo.

176

**Saulo Alvarado Martinsanz
Alberto Galindo Muñoz**

El diseño como discurso
de resistencia:
Vattimo y la oscilación del arte.

182

Mikel Aramburu-Zudaire

Sobre religión,
en diálogo con Vattimo.

192

Jesús Lozano Pino

Dios es amor y si no, merece
que lo matemos (El dios débil
de Gianni Vattimo).

208

**José Luis Díaz Arroyo
Vanessa Gourhand**

Epílogo.
Especial Vattimo.

TERESA OÑATE
UNED

CON GIANNI VATTIMO: ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA Y NIHILISMO I.

A partir del texto de Vattimo: *Al Final de la Modernidad. Nihilismo y Hermenéutica en la cultura postmoderna* (1985).

LA IZQUIERDA POSTMODERNA: UNA ONTOLOGÍA HISTÓRICA DEL LÍMITE

Cuando el Profesor Gaetano Chiurazzi me invitó a reflexionar sobre alguno de los libros de Gianni Vattimo, con ocasión de celebrar su ochenta cumpleaños en el marco de un congreso en la universidad de Torino y una publicación colectiva posterior, que recogiera lo esencial de su magisterio filosófico, según la hermenéutica, en primer lugar, de sus discípulos, traductores e intérpretes más cercanos, enseguida pensé en un volumen de mi maestro Gianni Vattimo, publicado en italiano el año 1985, que ejerció una singular influencia sobre mi pensar-vivir. También sobre el de los contextos españoles e iberoamericanos de intervención histórica y política en que la obra se inscribiría con una potencia insólita y perdurable. Yo me estrenaba entonces, desde 1984, como Profesora Ayudante de la Cátedra de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía de la UCM (Universidad Complutense) de Madrid, y esta fue la primera obra de Vattimo que estudié con mis alumnos, en un Seminario sobre “La Ontología Estética y Política Actual” que impartí después, dedicado a diversos filósofos y obras, durante casi dos décadas², antes de ganar mi Cátedra en la UNED (Universidad Nacional de España a Distancia), en el año 2000. Se trata

del libro de Vattimo, cuyo título leído en español: “Al final de la Modernidad” oscila con esa hermosa ambigüedad que es propia de las ontologías y topologías del límite, pues señala, a la vez, que si bien estamos “al final” de la modernidad, porque esta época de occidente ha llegado a cumplirse y consumarse, no podemos sobrepasarla o superarla *modernamente* (sin repetirla) sino que hemos de habitar en ese final paradójico, permaneciendo en su límite como testigos activos y críticos del mismo, pero ya perteneciendo también a su otro lado: a la alteridad y diferencia de la Postmodernidad, no tanto como un “después” sino como algo distinto que involucra una *diversa* ontología del tiempo-espacio y de la *diferencia-alteridad*, abriéndose a una epocalidad otra e incluso a *otra* historicidad y *otra* comprensión político-teológica de lo divino y de la *phýsis* viva: *lo otro* de lo humano, esencialmente reconocido como alteridad *plural*.

No en vano la Postmodernidad filosófica ha merecido el nombre de Pensamiento de la Diferencia. Una Diferencia ontológica (entre ente y ser), para empezar, que está en el núcleo posibilitante de todo el pensamiento que desenvuelve el nihilismo de Vattimo, siguiendo la vía de la Izquierda Heideggeriana y la Izquierda Nietzschea-

—————>

na, en gran medida trazadas por él, y prosigo yo misma con aportaciones propias y originales, hacia un Ecologismo Ontológico Diferencial, siguiendo la potencialidad desbordante de la *Natura Naturans* que ya entronizaba Spinoza y recogerán, entre otros, tanto Nietzsche como Heidegger, de diverso modo, estando a la base de la hermenéutica debilista de Vattimo. También explicito la Ontología Estética del espacio-tiempo del ser y la percepción noésica espiritual como campos intensivos y criteriológicos, diversos del tiempo cronológico y el espacio extenso de estatuto óntico; declino el Pensamiento Débil vattimiano en la propuesta de un Feminismo Ontológico de la no-violencia, y prolongo hacia atrás el cato-comunismo hermenéutico de Vattimo hacia un greco-cristianismo hermenéutico que sueña con un nuevo Pentecostés de todas las religiones sapienciales del planeta. Por todas esas vías y esos cruces, sin olvidar los pronunciamientos del Post-estructuralismo post-metafísico de Lyotard, Foucault y Deleuze, entre otros/as, llegamos a alcanzar las necesidades y exigencias espirituales de nuestro siglo XXI. Trazando dimensiones, que afectan, en primer lugar, a la Ontología Estética del espacio-tiempo del ser del lenguaje y en especial a la puesta en obra de la verdad en el arte y la creatividad actual. Pues afectan de raíz al espacio-tiempo de nuestra percepción sensible-espiritual: *aísthesis-nóesis*, que ya no puede (ni desea) seguir siendo cinético-sucesiva o cronológica, como tampoco meramente extensa, en medio de la globalización, los universos virtuales de la Red, y las tecnologías digitales telemáticas. Cuestiones que no dejan indiferente, claro está, a la Filosofía de la Historia, ni a la Teología Política, removiendo la crítica de la metafísica-política que sustentaba tanto la historia de la salvación, de origen cristiano-romano (agustiniano, platónico y paulino: el denostado por Nietzsche), como su secularización protestante-moderna: la que conformaba el relato mitológico o narrativo moderno-ilustrado civilizatorio.

Pues son tales macro-relatos de la historia de la secularización y la historia de la emancipación, los que han perdido críticamente la legitimidad *salvadora* (y “meta-física”, orientada hacia el “más allá” secular del “progreso”, en ese preciso sentido: el “superador”) que los hacía creíbles y proseguibles hasta haber entrado en quiebra de legitimidad histórica, haber sido finalmente desenmascarados y estar siendo actualmente discutidos o denunciados críticamente, en base a la amarga constatación del desmesurado dolor que vehiculan en tanto que se trata esencialmente de mitos escatológicos muy violentos, ilimitados, insostenibles y destructores: innecesariamente violentos, para la racionalidad crítica diferencial de La Postmodernidad que se remite al final de los grandes Meta-relatos³.

De ahí que Vattimo sostenga que nuestra necesidad histórica de alterar o dis-locar (*Verwindung*) la Metafísica, no es de orden teórico sino que radica en su extrema violencia. La violencia metafísica sin límite, siempre que-

riendo transcender todo límite⁴, pero moviéndose (avanzando hacia la nada indiferente) [añado yo], en el tiempo cinético (elemental) de la fuerza, el dominio y la extensión, no subordinadas al límite ni a la condición sincrónica del sentido de lo comunitario interpretativo e intensivo. La Ontología Estética y política del Espacio-Tiempo y la Percepción (*Nóesis*), es precisamente la línea principal de investigación que yo misma, siguiendo a Vattimo, he abierto en el campo de la filosofía del espíritu (y la filosofía de la historia), por pensar que en ella convergen, a partir de Nietzsche-Heidegger, las principales corrientes del pensamiento post-metafísico: la Hermenéutica crítica, el Post-estructuralismo, la Deconstrucción y el Neopragmatismo. Así lo he registrado en numerosas publicaciones y especialmente en varios libros y artículos entre los cuales destaca, quizá por su claridad, el escrito correspondiente a mi Conferencia Inaugural de las Primeras Jornadas Internacionales de Hermenéutica, celebradas en la Universidad de Buenos Aires, en mayo del 2009: “El mapa de la postmodernidad y la ontología estética del espacio-tiempo”, que circula por Internet⁵. En todos estos pronunciamientos se subraya, analiza y explora por qué nuestro contexto histórico es un lugar del Ocaso y el Declinar, pero abierto a la “Filosofía de la Mañana”, a la vez, en cuanto ya no olvida el olvido, ni olvida la noche, la ausencia, el límite y la muerte, sino que habita en un lugar-tiempo nihilista (en lo óntico, pero no en lo ontológico) que se despide críticamente de la centralidad de lo ente: sus sujetos de consumo y sus objetos de consumo. Un lugar-tiempo en el cual, tal y como Gianni Vattimo nos enseña siguiendo a Heidegger y Nietzsche, no podemos sino ser convalecientes [ya que no podemos “superar” la modernidad *a la manera dialéctica moderna*] que asumen la enfermedad de la historia, con el buen temperamento de una alegría trágica capaz de corresponder a la interpretación vattimiana del “Übermensch” o transhombre que acontece tras *La muerte del Dios metafísico*.

Asunción convaleciente de la historia del olvido del ser (para decirlo ahora con el *Segundo Heidegger*, tras la *Kehre* (conversión, reverso, torna y retorno [al ser] de su pensar), que se dedica a dismantelar (disolver) las raíces *metafísicas* (y moderno-ilustradas) del mal y la violencia racionalizada, en orden a impedir (deslegitimar) que se pueda repetir nunca más su espíritu belicista: el espíritu de venganza como sobre-determinación indiferente del espíritu de la guerra y de la Historia de Occidente, una vez descubierta (de la mano de Nietzsche y el sentido histórico de la ontología hermenéutica del *Eterno Retorno*) que éste: el mal radical, no era sino el espíritu de una dialéctica ilimitada e inacabable, puesta en contra del tiempo de la vida mortal. Una venganza (contra la muerte) que se ejercita ¡matando! a la vida [¡Qué disparate macabro! pretender matar a la muerte matando (o eliminando o absorbiendo) las diferencias de la vida]; una venganza que se reproduce sin fin-límite, mientras aplasta la diferencia de toda historicidad (y la diferencia de todas las culturas vi-

vas de la Tierra), sumiéndola en el baño de sangre de una repetición tanto más atroz y voraz, cuanto más equivalente y homogénea, enemiga del lugar diferencial cultivado, alzándose contra el tiempo y “su pasar”; “contra el tiempo y su fue”, como un desierto que crece. Una dialéctica de superación cronológica de todo pasado y toda alteridad diferencial cultural, declarados inferiores e inservibles, o bien supersticiosos, o bien arbitrarios, brutales o salvajes, o bien subsumibles como “Partes” en la “Totalidad” prepotente, impuesta como núcleo violento del “superior presente”. Tales son las implicaciones, supuestos y consecuencias del Positivismo Historicista dictado en nombre de la “racionalidad superior”. La que ya no puede esconder la ira del desprecio vengativo que la posee, la más violenta: la propia de la violencia reactiva misma, *humana demasiado humana*. La violencia de los hombres mortales que rechazan serlo; la violencia nuclear, entronizada en nombre de las luces de la razón que ahora hemos de debilitar. La violencia ilimitada que compete a nuestra epocalidad histórica: la post-modernidad filosófica-hermenéutica: la izquierda postmoderna, debilitar y delimitar de todos los modos posibles, orientándonos hacia una *Segunda Ilustración*. Ello sin perder de vista que la violencia metafísica se ha enroscado en las redes multinacionales (y armamentísticas) del capitalismo ilimitado de consumo⁶ y el desalmado neoliberalismo indiferente, ya sin fronteras. Su saldo último, a día de hoy, cuando escribo estas páginas, son 68 millones de desplazados forzosos, que han tenido que abandonar su hogar debido a la guerra, la miseria, la enfermedad, la hambruna y la falta de futuro posible. Vagan por la tierra del in-mundo y por los mares atónitos de cadáveres sin tumba, entre el rechazo de todos y no tener donde caerse muertos.

Muchos de los parámetros del Pensamiento Débil de Gianni Vattimo y de los vattimianos/as que le seguimos, se plasman ya, apretadamente aquí, en lo resumido por estas líneas, y resuenan en este libro: *Al final de la Modernidad...* de Vattimo, con amplio aliento histórico y filosófico: hermenéutico. Quizá no sea éste el libro mejor de Gianni Vattimo: otros como *El Sujeto y la Máscara* o *Las Aventuras de la Diferencia*, *La Sociedad Transparente* o *El Pensamiento Débil*, dentro del primer período de su producción, así como el *Creer que se Cree*; *No ser Dios*; *De la Realidad*, o sus últimos textos aparecidos tras la *Kehre* teológico-política y religiosa del Cato-comunismo hermenéutico, que experimenta el pensamiento de mi maestro, pueden estar tal vez más pulidos y ser aún más inteligentes, reflexivos o bellos, pero pocos hay que sean tan incisivos y veloces como éste. Tanto como para haber dado lugar a un vuelco histórico: al amplio movimiento de transformación filosófica-política y epocal- espiritual, que late en el corazón interpretativo de una diferente *pietas del futuro anterior*, modificando la ontología del tiempo espacio óntico-moderno (positivista) y su violencia “normalizada”, supuestamente inamovible, hacia la articulación diferente del pensamiento que alienta ya en las páginas y capítulos que

conforman el texto de *Al final de la Modernidad (Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna)*.

CRÍTICA DEL POSITIVISMO Y EL HISTORICISMO

Las figuras que ahora abandonamos críticamente y no podemos proseguir en el contexto postmoderno de la *Ontología Actual*, para decirlo no sólo con Vattimo, sino también con Michel Foucault, por ejemplo, son, básicamente, como estamos viendo, el Positivismo y el Historicismismo. El primero: el positivismo “realista” y “cientifista” por resultar brutalmente impositivo y reductivo de los lenguajes y las razones plurales, sojuzgados por el modelo de la hegemonía monológica racionalista y dogmática de las ciencias metodológicas y sus tecnocracias especializadas (cuando no belicistas) ajenas y hurtadas al juicio de la sociedad civil. Una “naturalización” violenta de una racionalidad que se cree superior, pero desconoce su propio enclave de perspectiva histórica e ignora (o pretende dominarlos) todos los restantes lenguajes: retóricos y persuasivos, jurídicos, teológicos, históricos y reflexivos, que son propios de las ciencias interpretativas del espíritu de las acciones comunitarias (desde Aristóteles a Hegel, Gadamer, Ricoeur o Vattimo y nosotros/as). Ciencias sociales o *Humanidades* propiamente participativas: políticas, en el sentido del *lógos* (razón común, lenguaje y enlace) civil y sus instituciones sociales.

Ciertamente, desde el punto de vista teórico, tal paradigma “positivista” ha perdido vigor y hoy hasta las ciencias matemáticas se saben interpretativas e históricas, o sienten la exigencia de serlo. Lo cual no deja de ser un logro (y un síntoma) del carácter difuso de la *Hermenéutica como nueva Koiné*: lenguaje común, lingua franca y espacio público de encuentro y disenso para las corrientes actuales e interdisciplinarias del pensamiento del occidente (y el oriente) postmoderno, puestas en intercomunicación, dinámico diálogo y traducciones recíprocas, en medio de la era del *lógos* telemático de una Globalización, cada vez más consciente de la necesidad de salvaguardar la riqueza bio-ecológica de los repertorios pluralistas albergados en las lenguas diversas y los diversos enclaves nacionales-culturales. Así como los plurales mundos de la vida, que estas “lenguas” (incluidos todos los sistemas comunicativos animales, vegetales, minerales y telúricos, geográficos y geopolíticos que sostienen los elementos del planeta) amparan y recrean, cada uno a su manera y vistos en interrelación tecnológica. La despedida del “positivismo” es a la vez la despedida del “realismo” dogmático y de su reducción del ser (y el sentido del ser) al ente, entendido como objeto instrumental y en todo caso disponible, para el conocimiento y la utilización del sujeto cognoscitivo de consumo, por lo que socavar tales “prejuicios” críticamente, supone también debilitar los fundamentos metafísicos que subyacen al capitalismo ilimitado de consumo actual⁷.



La segunda de las figuras irrepetibles de la Modernidad que no podemos proseguir sino debilitar, es el “historicismo”, que también es “positivista” en cuanto a la reducción del tiempo al presente y el olvido de la ausencia de toda presencia, incluidos el *ser-ausencia* del pasado y el futuro, a los cuales la lectura óptica del tiempo, sitúa en la línea del movimiento *físico* medible de “los ahora” según el antes y el después, como ya enseñaba el Aristóteles Griego, para distinguir tales *movimientos cronológicos físicos* (que estudia la Física o Filosofía Segunda del Estagirita) del devenir de otra temporalidad diferente: extática o sincrónica, propia de las acciones-posibilitantes causales e intensivas (no extensas) comunitarias. *El devenir del ser* de las acciones-causales posibilitantes, auto-incrementativas, que compete investigar a la Filosofía Primera (seguía enseñando ya el Aristóteles Griego) en tanto que ontología y teología inmanentes del ser que se dice: que se da en el lenguaje de plurales maneras⁸. Que tales acciones intensivas sean también investigadas por Aristóteles en el ámbito filosófico de sus *Éticas*, su *Política*, su *De Ánima* y su estética *Poética*, traza el arco de la Filosofía del Espíritu (noên) del Aristóteles Griego que redescubrimos de muy diferente manera a partir de Hegel-Marx y Hölderlin, tanto Nietzsche como Heidegger, Gadamer y Ricoeur, La Escuela de Frankfurt, los Post-estructuralistas, Vattimo y nosotros/as, entre otros/as, estando a la base de la re-proposición actual de la Hermenéutica Crítica *contra-historicista*. Esta figura: “el historicismo” es, no obstante, mucho más compleja que el “positivismo” cientifista anterior: el de “los hechos” supuestamente “naturales” y racionalmente exactos, o técnicamente eficaces, objetivamente comprobados, etc., viniendo a estructurar el núcleo duro: el temporal cinético y de la fuerza “superadora” característica de todo positivismo *moderno*, siempre vectorial y proyectado al futuro que trasciende todo límite y deja atrás al pasado inservible: tal es el núcleo “meta-físico” transcendentista de todo positivismo, en realidad (contra) histórico, por mucho que se enarbole una metafísica de la historia del progreso salvador. Pero, una vez socavado el primero no puede mantenerse en pie el segundo, pues si no se opera la reducción de ser a ente, tampoco puede operarse la asimilación reductiva de la temporalidad al mero presente y de la espiritualidad racional-noésica interpretativa a la mera razón instrumental descriptiva, o incluso conceptual judicativa, si éstas no se saben problemáticas y fundadas tanto como históricamente contextualizadas. Las implicaciones colonialistas y etnocéntricas del historicismo desarrollista se dejan reunir sin dificultad en cuanto reparamos en su elemental-brutal y único proceder reduccionista y en la máxima violencia ejercida “en nombre de la razón” por esta violenta entronización de la fuerza y el dominio funcionalistas. Violencia –no me cansaré de repetirlo– ejercida eficazmente contra todas las otras culturas animadas de la tierra, tenidas por sub-desarrolladas y primitivas, salvajes o bárbaras, igual que contra todas las otras epocalidades o culturas his-

tóricas (también dentro del propio occidente): todos los pasados, subestimados y “superados”: dejados atrás como algo ya consumido e inservible. A tal olvido brutal, rayano en canibalismo “cultural” –éste sí “salvaje”– cuando no en amnesia e ingratitud, pero sencillamente en crasa ignorancia, que entroniza, en efecto, la ignorancia autosatisfecha (“eulógica” le llama Vattimo) de preferir “lo nuevo por lo nuevo”, debe su desalmada consistencia el historicismo “racionalista”, que avanza y se impone a costa de olvidar incluso el culto a los muertos, propio de cualquier configuración cultural humana y de algunas animales. A tal constelación de problemas llamaba Gadamer *Impiedad* y le oponía *La Pietas*: el derecho a la heredad jurídica de los tiempos históricos y su legado. Mientras que El Segundo Vattimo, siguiéndole, se opondrá al mismo fenómeno desde la apelación a la Caritas de nombre greco-cristiano: la *Caridad* que rememora la *Cháris* griega del tiempo *Chairós* o *Kairós*⁹: la alegría de recibir-dar o co-responder a los dones gratuitos; la gracia, oportunidad, maduración y amor-*phylía* o amistad que los saben dar-recibir *oportunamente*. Así pues, ambos Gadamer y Vattimo denuncian el olvido historicista de los pasados, subrayando (Gadamer) el vector histórico-jurídico de la orfandad analfabeta *impía* que resulta efectiva para “los tiempos modernos”, privados (por su propia mano) del legado o *Pietas* de poder acceder legítimamente a recibir el acervo cultural de sus propios pretéritos y patrimonios. Mientras que Vattimo acentúa la dimensión impía sí, del desamor y la insensibilidad ética e histórica, cuando no hostil y peyorativa hacia los pasados sojuzgados en bloque, de los que supuestamente hay que “liberarse” a la *moderna*¹⁰.

Gadamer retoma así una antigua figura jurídica romana: la del mencionado derecho a heredar el legado o acervo cultural de los propios pasados posibles y abiertos. *La Pietas*, que está en el centro neurálgico de cualquier razón y educación (*paideía*) histórica porque señala la esencia de la re-transmisión de los saberes y apunta a la heredad de las obras-*monumenta* del pasado posible y plural, nunca agotado, entendidas como textos re-interpretativos; incluso en el caso de los monumentos arquitectónicos, urbanos, musicales, religiosos, científicos, tecnológicos y literarios, jurídicos, teológicos y filosóficos: los textos históricos y abiertos, en suma, que conforman la vida cultivada de las tradiciones hermenéuticas y críticas. Las que si quieren-saben heredar (y discutir) y saben recrear (selectivamente) los legados de múltiples dimensiones culturales *críticamente recibidos*, rechazando de plano la peor posibilidad, la única dogmática: ser analfabetas y operar en bloque. A nadie se le escapa que tal crítica del historicismo a la modernidad “ilustrada” late en el sabio corazón piadoso de *Verdad y Método*, abriendo el horizonte de la racionalidad hermenéutica por la ancha vía de la denuncia del desconocimiento que la Primera Ilustración se ve compelida a mantener sobre la opacidad de sus propios pre-juicios, una vez que se cierra a sí misma la puerta de acceso a su propia contextualización histórica,

por rechazo al pasado. Por asco, abominación o repugnancia ante la *muerte histórica* y por soberbia incapacidad de recibir-recrear interpretar. Tal y como sucede a toda figura que entronice la Autonomía Autosuficiente sin comprender que la Alteridad o Heteronomía también son constituyentes de las complejas tradiciones interpretativas históricas, que entran en juegos de intercambio entre sí. El diálogo inter-generacional y el de la enseñanza son ejemplos suficientemente elocuentes a no olvidar sin una violencia mayúscula. Claro que para ello se ha de insistir en que no es la *forma* conceptual o semántica lo único que entra y está en juego en la transmisión de las acciones comunicativas dialógicas, sino, sobre todo, el *modo de ser* participativo e interpretativo: el de la acción participativa posibilitante, puesto en común, que se agencia a los sujetos del diálogo y se sitúa *entre* ellos transformándoles.

Todo lo cual viene a hacerse cargo, por lo mismo, de comprender que la heideggeriana asunción de la muerte de *Ser y Tiempo*, como única vía posibilitante para una existencia auténtica o propia, se declina en Gadamer, discípulo de Heidegger, conjugándose con la racionalidad histórica (y marxiana) de Hegel y con el espíritu objetivo de las instituciones y configuraciones culturales. Asunción que converge, a su vez, en la ontología del lenguaje de Gadamer, siguiendo la vía de los lugares del ser del lenguaje interpretativo y plural del Aristóteles Griego, con el par: *pietas-monumenta* de los pasados-texto y las obras-texto. Así nace la ontología hermenéutica postmoderna, que bien mirado, ha sido abierta por la ontología del tiempo curvo de Nietzsche, quien ya concibe que la temporalidad histórica interpretativa (y estética) retorna transformada y plural, grávida de interpretaciones posibles, si y solo si es re-flexiva, espiritual o históricamente comunitaria.

Un asunto que atraviesa la preocupación filosófica de Nietzsche de cabo a rabo, de un extremo a otro de su vida-obra. Pues, viniendo después de Hegel era muy consciente Nietzsche [el Filósofo de *Las Consideraciones Intempestivas* (en especial de la *Segunda Intempestiva*: “Perjuicios y beneficios de La Historia para la Vida”) y del Pensamiento ontológico-teológico del *Eterno Retorno*, que no puede ser leído en clave físico-cosmológica (¡qué disparate!) sino en la clave que el mismo Zaratustra explicita: la simbólico espiritual que corresponde a la Filosofía de la Historia interpretativa, tras la muerte de Dios] del vacío histórico-espiritual: cultural, artístico, religioso, en que nos dejaba el mundo del post-cristianismo, una vez decaída o perdida la fuerza cultural vinculante de sus valores, dejando, entonces, huérfanos a los tiempos presentes y extremadamente expuestos a los más débiles y frágiles de los hombres: los artistas singulares creativos y los desheredados por la miseria.

Los dos grandes desheredados por la razón historicista burguesa, tal y como ha subrayado con acierto Mazzimo Montinari y proseguimos pensando Vattimo y yo, leyendo a Nietzsche después del *Nietzsche de Heidegger*

y los motivos ontológico-filosóficos a discutir, puestos allí en juego en forma de ambigua disyuntiva. Señalemos tan sólo dos de los esenciales para la ontología política:

a) La voluntad de poder-potencia entendida como arte-técnica de dominio total y metafísica-salvadora, en tanto que voluntad de voluntad querida por la libérrima subjetualidad absoluta-incondicionada y técnico-progresiva; o bien entendida, la misma voluntad de poder-potencia como voluntad (deseo, querer) del hacer poético-técnico de la puesta en obra de la verdad del habitar. Figura de un Jano bifronte que señala al nihilismo europeo entendido como nihilismo óntico o bien como nihilismo ontológico, en el límite de la Historia del ser-tiempo de Occidente.

b) El superhombre del dominio que establece su propia ley universal y ocupa el lugar secularizado del Dios todopoderoso mitológico, ya antes inventado por el hombre a su imagen y semejanza pero sin finitud ni dolor, tomando el nombre de Dios en vano; o bien, por el contrario, el trans-hombre de buen temperamento que asume el destino de la alegría serena trágica y la muerte del mortal, tras la muerte del Dios del Poder y la Venganza, e interrumpe el espíritu de venganza-resentimiento como repetición del espíritu de la historia de la guerra, aprendiendo a renombrar lo divino y lo sagrado plural e indisponible, empezando por preguntarse por ello: por cuál sea la ontología espiritual que permita reconocer el lenguaje simbólico hermenéutico donde se puede dar y vivir lo divino. Procediendo, pues, a una liberación del simbólico-hermenéutico, que libera también a Dios.

Preguntas cruciales, todas las cuales conllevan la cuestión de los límites del deseo tanto como la cuestión del eterno retorno (de la repetición o la diferencia) del tiempo ontológico-teológico e histórico-Político¹¹.

Pues, efectivamente, pero ahora desde el punto de vista de la Ontología del ser del Juego histórico de la *Wirkungsgeschichte* gadameriana, todos estos motivos contra la elemental violencia de la fuerza bruta disfrazada y sublimada por las luces de la razón burguesa ilustrada, convergen en el *Pensamiento Débil* de Vattimo. Y lo hacen porque convergen en la esencia viva de la acción-transmisión, que es propia de la racionalidad hermenéutica. Comunicación interpretativa que necesita la defensa a ultranza no sólo de la pluralidad, la complejidad y la vida buena [la vida espiritual-comunitaria participativa que se da regida por la *politeía*: constitución cívica orientada a los otros y por los otros, en medio de instituciones justas, como ya proponía la virtud política de Aristóteles y retoma también la ontología hermenéutica de Paul Ricoeur] sino que ahora, una vez que somos y nos sabemos complejamente históricos (gracias a los estratos de la transmisión, traducción, recepción transformada e interpretación productiva de tantas tradiciones greco-latinas, cristianas y semitas, medievales, renacentistas, amerindias, orientales y modernas, coloniales y postcoloniales...

—————>

como nos constituyen), exigen de nosotros llevar a cumplimiento esto mismo: esta misma *acción-hermenéutica*, también aplicada al orden de la Filosofía de la Historia y la Teología Política. Lo cual, en suma, nos interpela a llevar la *pietas-monumenta* y la *charis-caridad* al terreno de las tradiciones hermenéuticas históricas *igualitarias* y cambiar por completo el mundo, pues si para empezar, nos hacemos cargo de todo lo dicho hasta aquí: que la transformación radical afecta a la *liberación del pasado*, comprendemos de inmediato que afecta al sentido del tiempo. Que los tiempos han cambiado. Que han vuelto a cambiar. Que una transformación (dislocación) radical afecta al tiempo y al ser (sentido) de la ontología del tiempo-espacio (y su lenguaje-lugar), porque ahora sabemos que *el pasado se ha vuelto posible, abierto y plural* y que no está clausurado (ni es uno-único) a nuestra espalda.

Hemos recuperado, por lo tanto, el tradicionalismo crítico pluralista (no costumbrista o *doxático-dogmático*) y su *futuro anterior*, por piedad hacia los pasados; por piedad a los desheredados: tanto los trabajadores creativos, intempestivos, los máximamente expuestos y frágiles, como todos los excluidos a causa de las injusticias sociales y geopolíticas. Unos excluidos, desheredados, que en realidad somos todos y todas los que no podemos históricamente aceptar [sobre todo los postmarxistas hermenéuticos vattimianos socialistas] el in-mundo de los tiempos que corren, mientras sigue llorando el *Angelus Novus* de Paul Klee, cada vez más olvidado por el capitalismo de consumo, ahora sionista y en cruzada antiterrorista y anti-islámica en particular. No es sólo, pues, que no podamos “superar” la Modernidad Ilustrada, sin repetirla, sino que no deseamos hacerlo, precisamente para cumplirla: para poder efectuar de otra manera su voluntad de saber, si bien no reducido éste a las *luces*, debido a que ahora la noche, las sombras, las ausencias, lo finito, el límite, la muerte, el silencio, lo velado, callado, tapado, olvidado que también es se ha vuelto para nosotras y nosotros sumamente relevante. Es lo que *nos hace falta* reconocer. Y como dice el Heidegger de *Tiempo y Ser* (1962): “La ausencia nos alcanza. Nos alcanza llegando a lo desazonador”¹². Nos alcanza, nos falta, nos hace falta.

Asunto de suma importancia en el que estamos trabajando intensamente de cara a sentar las condiciones de apertura para una *Segunda Ilustración*, que recoja tras la *Kehre* de la Ilustración misma, la muy significativa aportación que debemos a la Crítica de la Dialéctica de la Ilustración de la Escuela de Frankfurt, tanto como debemos (ahora centrándose en la alternativa: la alteridad y la diferencia) a la aportación de la Postmodernidad Filosófica en tanto que: Hermenéutica Crítica, Desconstrucción, Post-estructuralismo y Neopragmatismo. Corrientes post-metafísicas actuales, que siendo diversas entre sí, comparten *todas a una* la crítica del Positivismo y el Historicismo. Lo cual no puede ya seguir siendo omitido ni dejar de ser decisivo, sin que, por el contrario, haya de ser subrayado con toda la potencia posibilitante

y la elocuencia histórico-crítica que demandan las voces que vertebran esencialmente el pensamiento filosófico de nuestra epocalidad diferencial (a la cual no quieren dejar ser en el tiempo, ni dejar ser históricamente, ni dejar ser “nuestra”). Voces aunadas tanto por la repulsa contra la violencia de la hipermodernidad hegemónica como por la exigencia de las vías ontológicas y políticas de apertura y delimitación alternativas.

Pues la alternativa para ambas figuras: positivismo e historicismo, propias de la metafísica-ciencia-técnica de la Primera Ilustración y su violento progreso todopoderoso, arrasador, es la misma: es la del *lógos* pluralista interpretativo (participativo, comprensivo, receptivo, recreativo, retransmisivo, y por ello: ecologista, decrecionista, pacifista, feminista de la diferencia y defensor de la igualdad y la libre elección de género y sexo) de la hermenéutica crítica solidaria. El *lógos* que de-limita a la Modernidad ilimitada, desmesurada, enloquecida. El *lógos* común pluralista que vincula las voces y las diferencias enlazadas en la era hermenéutica social- comunicativa, poniendo de relieve, en primer lugar, la común increpación crítica del límite que nos interpela no sólo desde la prudencia, sino, sobre todo, desde la intolerabilidad del clamor y dolor ilimitado de todo nuestro planeta expoliado. Un grito de sufrimiento infinito, que estalla en la miseria social de los millones de seres humanos (en aumento) que padecen un extravío y descoyuntamiento y des-plazamiento extremo, soportando violencias y explotaciones pavorosas. Un grito planetario que clama y urge por el darse la vuelta histórica del tiempo hacia un futuro anterior inédito¹³. Un dolor infinito del ser y el ser humano, que clama desde todos los mundos de la vida y las culturas animadas de la tierra es el que nos interroga. Es el que no podemos dejar de escuchar, es el dolor que nos interpela y exhorta racional y espiritualmente hacia la vía alternativa del retorno de una temporalidad-espacialidad que se dé la vuelta hacia la asunción de todo aquello que había sido olvidado por el olvido del olvido mismo y estamos rememorando: la alteridad y la diferencia: la *léthe* de la *a-létheia*. Situando, por ello, *al final de la Modernidad*, la noche, el olvido, el misterio sagrado indisponible, el silencio, la ausencia, el diferir, retraerse, divergir, difractarse, resguardarse, y, en una palabra: la finitud del límite, en el centro velado, cayado, mudo, tapado, de la verdad ontológica y su acontecer temporal.

Pues en el corazón inagotable (que no se da) de la verdad ontológica está la *léthe* de la *a-létheia*. La herida del *lógos* difracta. Eso necesitamos y deseamos comprender: eso tenemos que escuchar. Eso es posible y trae consigo una epocalidad diferencial, abierta por el futuro anterior de la hermenéutica, que si bien atiende, lo hace explícitamente desde la aportación de Gianni Vattimo y la nuestra¹⁴, en primer lugar, al estatuto interpretativo del sentido de los lenguajes de las acciones (y las obras) puestas en juego por las diferentes comunidades de los mundos de la vida; también atiende, por igual, para medir el estatuto

progresista o reactivo (y sus grados) de una cultura culta, cultivada, como edad histórica madura, a su capacidad de disminución de la violencia impositiva y la exclusión social y geopolítica. Aplicaciones que opera demandando una humanidad transhumanista, no antropocéntrica o etnocéntrica, que tienda a una subjetualidad más alta: más comprometida con el ser-tiempo-lenguaje y sus espacios, y menos violenta, en todos los sentidos ya mencionados, que se resumen en la doble vertiente del Pensamiento Débil de Vattimo: *Debilitar* la violencia impositiva que no entra en el diálogo entre interpretaciones, y orientar el límite de la interpretación siempre por la prioridad del criterio que da preferencia incondicional, ya sea en los juicios prácticos, ya en los teóricos o los pragmáticos, a los más débiles y vulnerables de entre todos los seres, que son los seres humanos, y dentro de los seres humanos, a los más débiles de entre nosotros/as. Lo cual exige anteponer el cuidado por el sufrimiento infinito de los seres humanos al cuidado de todos los mundos de la vida y a la meta histórica de debilitar en general y siempre el inmenso dolor (idiotia) del in-mundo¹⁵, pero sin olvidar que indispensablemente también el cuidado del planeta y el cuidado de la paz geopolítica de los contextos hermenéuticos, hacen posible el diálogo entre civilizaciones. Planteamientos que exigen de suyo, en el acto, un diálogo entre los dioses y las religiones (lo sagrado indisponible y el misterio) que sí se saben interpretativas. Pues sin la asunción de la vertiente teológico-política pluralista que exige una revisión crítica en profundidad de la filosofía de la historia monoteísta, sólo tendremos la barbarie creciente (¿disfrazada de racionalidad tecnocrática salvadora!) de unos (pocos) Super-Hombres prepotentes y enloquecidos-atrincherados, ciegos y sordos al dolor del mundo, en medio del desierto que crece. Unos (pocos) asesinos de Dios, que creen poder jugar al “sálvese quien pueda” individual (o de clase) como si la historia común no fuera con ellos. Incluso como si el sionismo vengativo que reproduce-repite el genocidio no fuera con ellos. Como si la racionalidad fuera “neutral” y “neutra” o fuera y tuviera que ser... ¡“positivista e historicista”! Movimiento (o mejor contra-movimiento) que en nuestra epocalidad histórica y telemática plurinacional, resulta literalmente reactivo o reaccionario, impotente y prepotente, pero, con todo, sumamente peligroso por no querer-poder recibir la alteridad-diferencia plural del ser y su indisponibilidad: su límite. Un movimiento sumamente violento y belicista, populista y xenófobo, que se sabe amenazado y se cierra en contra de todos y de todo, lo que no sea ni fundamentalista ni neoliberal; pero que ya no puede seguir usando el nombre de Dios en vano, ni pretender tampoco que Dios hubiera muerto y quedado atrás *en el pasado superado*. Pues lo divino es siempre eterno, por definición, y en todo caso si se encarna históricamente y *muere* por amor a lo divino-sagrado mismo y a los hombres: a favor del perdón, contra la venganza y contra la exclusión de los inocentes y desfavorecidos, como en el caso del cristianismo de Los

Evangelios, entonces tiene que haber resucitado espiritualmente en la comunidad interpretativa que le guarda y guarda culto. No habría sido divino, de lo contrario, ni se trataría de la transmisión compartida del sentido de ningún *Lógos del Tiempo*¹⁶.

En juego está, de todos modos, que La Segunda Ilustración ya se ha dado la vuelta hacia la *phrónesis* (prudencia: sabiduría práctica) y hacia la *nóesis* (sabiduría teológico-política e histórica). Dos virtudes dianoéticas: dialógicas y de la amistad (*phylía*) civil. Virtudes participativas, democráticas, comunitarias e institucionales: hermenéuticas. En esto estamos y en todo ello debemos a Vattimo la lucidez que le distingue entre los filósofos más críticos de *nuestra contemporaneidad*¹⁷.

LA CUESTIÓN DEL NIHILISMO Y LA HEIDEGGER RENAISSANCE

Así pues, en la esencia-proveniencia de la crítica del positivismo y el historicismo de la Modernidad, está la Diferencia que Heidegger ha llamado “Diferencia Ontológica” entre ser y ente; tiempo y presente, ausencia y presencia, así como sus respectivos modos de lenguaje co-respondientes. Mientras que la piedra de toque de tal crítica como alternativa hermenéutica, hunde sus raíces vivas hasta la cuestión ontológica del Nihilismo y su vinculación con la cuestión del Humanismo antropocéntrico. Pues si “al final de la Metafísica (Ciencia-Técnica)” como Historia progresiva del olvido del ser en occidente... “Del Ser ya no queda Nada” [tal como enseñan Nietzsche, Heidegger y Vattimo, que sucede tras la Muerte de Dios, anunciada por Hegel, y el desierto de su sombra que crece, en manos de una de las interpretaciones-aplicaciones más abominables y pavorosas del “superhombre”, convertido en relevo del fundamento-sujeto todopoderoso y sin ley o sin ninguna ley que no sea ya la imposición y racionalización de su fuerza]. Entonces, es en la cuestión del Nihilismo donde hay que detenerse a pensar. Su ambigüedad resalta, tras lo dicho, profundamente. Veámoslo: por un lado debilitar los lenguajes “realistas” naturalizados y su violencia perentoria impositiva y excluyente reúne las implicaciones de la crítica filosófica hermenéutica en un nihilismo activo, de ejercicio interpretativo constante. Un nihilismo metodológico-crítico. Mientras que asumir, por otro lado, que el envío histórico de nuestra tarea reside precisamente en la disminución y debilitación de la violencia de los fundamentos y sujetos o lenguajes fuertes, despreciativos y perentorios, que no permiten la dialogicidad, el cuestionamiento ni la respuesta-contestación o discusión crítica, afecta igualmente a la orientación de la noción de “progreso” y vuelve a situar el nihilismo crítico en medio de una historicidad que se niega a seguir realizando el espíritu de venganza y resentimiento como espíritu de repetición indiferente y belicista de occidente. Ojo, que aquí el Nihilismo Crítico afecta de lleno a Los Macro-relatos que han perdido legitimidad. Y sin embargo, el

—————>

resultado de la evolución histórica del progresivo olvido del ser y su reducción o suplantación por el ente: sujeto-objeto, es también nihilista: ya que, al final de la metafísica, del Ser (y de la Diferencia ontológica) ya no queda NADA. Luego ¿entonces? ¿A qué podemos atenernos¹⁸?

Los ejes esenciales del libro de Vattimo que nos ocupa: *Al final de la Modernidad...* podrían trazarse, sin duda, de otros modos, pero creo que, a la postre, resultarían confluentes con los parámetros y constelaciones aquí ya mencionados, en orden a servir de contexto suficiente para los problemas filosóficos de hondo calado, que Vattimo plantea en estas páginas decisivas. Unas páginas que han hecho historia, ya sea en Europa, ya en América, ya en especial, desde mi punto de vista, en el ámbito español e iberoamericano de su recepción y retransmisión.

Baste añadir, en este punto, que si bien Nietzsche ya había experimentado una “Nietzsche Renaissance” de carácter crítico e izquierdista, en manos de los Movimientos de Mayo del 68, que supieron encontrar en su pensamiento sobradas instancias desde las cuales abrir el “Realismo Socialista” soviético a una verdadera revolución cultural, estética y hermenéutica, ahora le tocaba el turno, de la mano de Gianni Vattimo, a Martin Heidegger. Efectivamente, si el Postmarxismo gracias a Nietzsche proseguía una acerada crítica del capitalismo burgués, liberado del lastre violento del fundamentalismo dogmático y el positivismo, era ahora, en paralelo con el postestructuralismo francés de Gilles Deleuze, Félix Guattari o Michel Foucault, como Vattimo participaba en la misma operación, si bien de un modo tan original y anticipador como posibilitaban *los usos de Heidegger*, continuador a su vez de la ontología estética y hermenéutica de Nietzsche mismo, por la misma senda hermenéutico-crítica. Vattimo obtenía así la apertura de la Izquierda Heideggeriana¹⁹, dotada de un potencial de transformación inmenso. No hay palabras para decirlo. Y aquí está, desde mi punto de vista, una de las aportaciones más impresionantes y decisivas de mi maestro, porque abre la vía probablemente más capaz (si no la única hasta el momento disponible e históricamente tan atendible) de socavar los fundamentos de la violencia de la metafísica del capitalismo ilimitado de consumo moderno e hiper-moderno (relativista, neoliberal) y del uso metafísico (fundamentalista o relativista –éste segundo aún más peligroso–, pero nunca pluralista comunitario ni histórico-ontológico) del lenguaje instrumental y la técnica “salvadora”. De modo tal que si con Nietzsche socavábamos el imaginario del deseo burgués y los amplios parámetros de la construcción historiográfica de la imagen del mundo burguesa y colonialista decimonónica, con Heidegger, testigo políticamente implicado en el terror de la Segunda Guerra Mundial y su ilimitada violencia técnica, pero capaz (quizá por su implicación de *cercanía* misma) de darse la vuelta (*Kehre*) hacia la deconstrucción activa, el análisis y la denuncia (que ocupan la magna obra de todo el Segundo Heidegger: desde mediados de los Años 30 hasta la muerte del filósofo en 1976) ¿De qué?:

pues *de las raíces metafísicas del mal* radical en occidente y de la resultante alienación tecnológica del poder en manos de la revolución de las masas, como la bautizaba nuestro Ortega y Gasset. Sobre la cuestión de la esencia no metafísica ni salvadora de la técnica, abierta por Heidegger a la afirmación alternativa de una técnica-arte y una tecnología consecuentes con la Ontología Poética y Filosófica del Habitar, habremos de volver, si bien algo ya hemos dicho. No está de más, sin embargo, señalar desde ahora mismo que ésa es la fuente de la cual bebe Vattimo desde muy pronto y con una lucidez histórica tal, que ello le ha convertido, sin duda, ya en vida, en nuestro momento y desde hace mucho, en el primer filósofo crítico y alternativo (pues eso es la post-modernidad filosófica: la imposibilidad de separar la crítica de la alternativa) del mundo occidental actual²⁰.

Mi convergencia con Vattimo en este punto es completa, ya que para muchos/as filósofos/as de mi generación (los nacidos en torno a los Años 60) Heidegger (y el Segundo Heidegger en particular) ofrecían la instancia crítica más comprensiva y radical (la que afectaba a las raíces y los fundamentos de la historia filosófica de la metafísica) y, en consecuencia, la más creativa y alternativa posible, con respecto a las lamentables lagunas neocoloniales de la racionalidad hegemónica ilustrada, aburguesada y empecinada en ser refractaria a todo auto-cuestionamiento [y por lo tanto también a todo autoconocimiento en profundidad tanto de sí misma como de aquello que repetía y conservaba sin saberlo y sin conocer su propio contexto]. No en vano Heidegger es el filósofo más grande y asombroso del siglo XX acertaba además, sobre todo el Segundo Heidegger, en poner de relieve lo Otro de lo Humano: la physis, lo divino y la diferencia del ser. Hacía ontología y no sólo ética-moral antropológica. Y revisaba los textos eminentes de la Historia de la Filosofía con tal alcance de lucidez y conocimiento documental que se podían pensar y actualizar de *otra manera*. Su renovación de la Filosofía no tiene parangón en Occidente, a no ser que nos remontemos (como el mismo Heidegger) al Aristóteles Griego pluralista y sus Presocráticos: los primeros ontólogos-teólogos del ser del lenguaje y el tiempo: Anaximandro, Heráclito, Parménides o Empédocles... los primeros teólogos-filósofos del ser. Yo ya pensaba con Heidegger y Aristóteles, en profundidad, antes de leer a Vattimo y estudiar con Vattimo; de ahí nuestro encuentro: se trataba, esencialmente, de abrir la vía histórica de la Izquierda Postmoderna como Hermenéutica Crítica, prosiguiendo La Izquierda Nietzscheano-Heideggeriana (y la Escuela de Frankfurt) como crítica de la Metafísica Moderna²¹.

De tal modo que si las potencias de lo falso del arte, la literatura, el post-psicoanálisis, el post-estructuralismo y el postmarxismo, venían a enriquecer al Nietzsche-Marx primero francés y luego ampliamente occidental, abriendo la senda de la Izquierda Nietzscheana, las mismas potencias junto con las histórico-políticas y religiosas, que desde la crítica de Hegel, venían expresándose ya en los

existencialismos, ya en los lenguajes de la secularización de lo sagrado comunitario y del arte público, venían con la *Verwindung* (distorsión, des-plazamiento, dis-localción) de Vattimo-Heidegger, a confluir ahora en la re-proposición, sobre todo en el área latina, de la experiencia del catolicismo interpretativo, contra-eclesiástico y no dogmático (sin dogmas, sin sumisión y sin superstición) sino comprometido con las izquierdas de los excluidos y con la lucha obrera. Con Vattimo venía pues a entrelazarse la Filosofía de la Historia europea con la crítica de Heidegger al humanismo antropocéntrico tecnocrático y la ontificación cósmica del ser-ahí en el in-mundo de la sociedad del capitalismo de consumo. Todo lo cual converge en la apertura de una Izquierda Heideggeriana capaz de dar lugar hoy, abrir espacio y hacer posible hoy, otra epocalidad a partir de una Filosofía del Espíritu posthegeliana (que debe mucho en Vattimo, también a la aportación de Gadamer, Pareyson y Ricoeur), diferente y aún inédita: la que se expresa en las genealogías del fenómeno que yo he llamado “Los Hijos/as de Nietzsche”, desembocando, esencialmente de la mano de Nietzsche-Heidegger-Vattimo y nosotros/as, en el emerger de otra teología política y otra filosofía de la historia en la Postmodernidad, pertenecientes, ahora sí, por fin sí, al límite de La Diferencia. Al pensamiento de la verdad ontológica (puesta en obra de arte interpretativo y participativo) de la diferencia ontológica. Amplísima e incisiva operación posibilitada por el Nihilismo y abierta al Ser-Tiempo que no es nada ente, ya para el Nihilismo de Nietzsche, ya para el Nihilismo de Heidegger, ya para el Nihilismo de Vattimo y el nuestro: nuestro tiempo de Nihilismo hermenéutico²².

Si se tiene en cuenta, además, la convergencia del postestructuralismo y la hermenéutica crítica, en tanto que corrientes esencialmente anticapitalistas, se medirá la potencia del enlace Nietzsche-Heidegger, que explícitamente traza Vattimo, para el futuro del postmarxismo; y, por lo que ahora a nosotros nos ocupa, se localizará en el vector de la interpretación vattimiana de la continuidad diferencial de la ontología izquierdista de Heidegger, tras la muerte de Dios y la irrupción del Eterno Retorno de Nietzsche, la médula viva del libro: “Al final de la Modernidad”, que respira a tenor de una aportación decisiva: el descubrimiento y énfasis vattimiano de la ontología política y la hermenéutica alternativa e inmanente abiertas por el Segundo Heidegger, desde el cual no se renuncia, claro está, a leer al Primer Heidegger. Metodología interpretativa que ya venía poniendo en obra y practicando Gianni Vattimo, también desde los primeros Años 60²³. Recapitulemos un momento: con Nietzsche se abre la crítica de la burguesía y la metafísica moderna desde los parámetros de la disolución del fundamento-origen y de la causalidad basada en la hipóstasis platonizante del tiempo lineal (entronizado como mito político por el creacionismo del *Timeo*²⁴) tras cuya des-legitimización o desenmascaramiento se produce la liberación de las instancias valorativas de la creatividad afirmativa de la

voluntad de arte. Mientras que en Heidegger se opera la misma crítica de la metafísica moderna llevada a cumplimiento (y consumada) por las contradicciones dialécticas del humanismo tecnocrático del capitalismo cósmico de consumo, que todo lo convierte en desarrollo de “libre mercancía”, expuesta y disponible; incluido todo lo vivo y todo “lo humano”, despanzurrado sin resto de misterio o reserva: sin resto de diferencia; almacenado como “meras existencias humanas” y “recursos humanos”, recolocados en los anaqueles de las grandes superficies de mercado; donde podemos ser sustituidos o reciclados o abandonados o exportados, o re-colocados y re-dispuestos y re-distribuidos o quizá ignorados: no llegando siquiera a ser llamados nunca ni a trabajar ni a ser usados, pero convirtiéndonos, de todos modos, en excedentes ya innecesarios o inútiles, ya consumidos y agotados, llegando a ser evacuados en lugares de residuos. Lugares a su vez contaminados y sobre-explotados, no-lugares sin tiempo, etc. Tal es la *Gestell* (Reposición, Recolocación) que esencia y cifra nuestro in-mundo, según la radical denuncia crítica heideggeriana de la violencia del olvido del ser-tiempo (y su ausencia de misterio sagrada: indisponible) en el medio devastador e insensible-indiferente del Capitalismo de Consumo progresivo. Una situación “normalizada” por el cierre de la diferencia ontológica que entraña el olvido de la verdad ontológica (*alétheia*) del pensar del ser y su temporalidad-lugar-lenguaje²⁵.

Una situación extrema: la *Gestell*, donde se disuelven los caracteres dualistas: de sujeto/objeto, con que La Metafísica racionalista había contrapuesto dicotómicamente los sujetos/objetos enfrentados, de modo que ahora sí, quizá, al final de la modernidad, sí pueda darse un vuelco. O al menos la chance, la posibilidad-oportunidad de un vuelco. Si pueda (el ser) darse (quizá) la vuelta hacia el lenguaje temporal-espacial del pensar del ser, donde quizá, podría, en el límite, Acontecer (*Ereignis*): el (Ex)-propiarse-(Co)-pertenecerse mutuamente de *Tiempo* y *Ser* propiciando que sí pudiéramos *habitar, construir y pensar*; prosiguiendo no ya la historia del ser entendido como fundamento o des-fundamento del ente: la historia del ser óntico, sino la historicidad del *Das Ereignis*: la historicidad del acontecer de la verdad temporal o *alétheia* (des-cubrirse del olvido del ser y epifanía del misterio de la diferencia del ser que se retira a favor del don en el tiempo). En el lugar abierto por el encuentro y divergencia del velamiento del ser que se dice-da y retira (acontece) en el tiempo-espacio del lenguaje del pensar (del ser). En cuyo corazón más propio está la *lêthe* (lo tapado, velado, reservado, difracto, silente, del olvido mismo que no se da, sino que se reserva y difiere y se pliega o retrotrae a favor del don). Y no dándose, reservándose, retirándose, refractándose, di-firiendo, es fuente inagotable de nuevos encuentros y descubrimientos-velamientos (verdades) que acontecen como épocas finitas históricamente y advienen quizá si sabemos aguardar expectantes y nos

—————>

damos la vuelta hacia el tiempo-ser del acontecer y la nada del ente²⁶.

Nihilismo Óntico y Nihilismo Crítico. Pero no Nihilismo Ontológico. Tal es la extrema dificultad con que se nos impele, se nos interpela a pensar-vivir, a partir de la explicitación con que la Hermenéutica Debolista de Gianni Vattimo, siguiendo las implicaciones de la Izquierda Nietzscheana y la Izquierda Heideggeriana, plantea el problema de la verdad ontológica de la historia del ser; así como de la necesidad de la no-verdad y del error de la misma historia del ser; todo ello en el complejo contexto que vincula el Nihilismo y la Ontología Hermenéutica en la cultura postmoderna... *Al final de la Modernidad*²⁷.

Por mi parte, nada más por el momento. Mucho más puede ser dicho. Sólo he intentado en estas páginas advertir algunos de los contextos históricos y filosóficos y algunos documentos y problemas, que considero central abordar, como superficies de inscripción para leer a Vattimo, teniendo en cuenta los nexos entre las cuestiones planteadas y que las cuestiones suscitadas tienen una dimensión de alcance teológico-político que nos urge mucho atender si no queremos seguir asistiendo pasivamente a la Guerra de Religiones que ya no se sirve siquiera como *Conflicto de Interpretaciones*, sino como Terrorismo y Contra-terrorismo. Insisto en la sangrante cuestión de los Desplazados Forzosos, y en la necesidad de plantear en profundidad el problema de la violencia normalizada y su debilitamiento en todo el ámbito geopolítico del planeta. Más que nunca, si cabe, me parece imprescindible estudiar hoy con el sumo detenimiento que merece, el pensamiento de Gianni Vattimo, a partir del final de la modernidad, en los sentidos actuales explicados.

Estoy muy deseosa de escuchar y leer con detenimiento las páginas de este número monográfico de *Pensamiento al Margen*, dedicado a mi maestro, y agradezco encarecidamente a los coordinadores y a los escritores su participación y colaboración. En especial agradezco al Equipo HERCRITIA y a la Cátedra de Investigación Internacional en Hermenéutica Crítica [www.catedra-dehermeneutica.org] su trabajo de intervención filosófica constante.

Larga vida, Maestro, larga vida a Gianni Vattimo... ¡Feliz 80 Cumpleaños! ●

NOTAS

1 El presente texto se basa en otro que ha sido publicado originalmente en italiano en el Número Monográfico de la Revista Trópos (Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica. Diretta da Gianni Vattimo e Gaetano Chiurazzi. Anno IX. Numero 1. 2016: *Effeti d'interpretazione. Su Gianni Vattimo*. Edited by Gaetano Chiurazzi. Aracne. Roma, 2016. Tal Número de Trópos reunía algunas de las conferencias pronunciadas a tenor del 80 Cumpleaños de Vattimo, en un Congreso celebrado en su honor en la Universidad de Torino, a comienzos

de ese mismo año 2016, bajo el mismo título. Es de destacar cómo el Congreso contó con la animada y puntual asistencia del Profesor Vattimo a todas y cada una de las intervenciones y discusiones en torno a su obra; a las cuales, a menudo, daba amablemente réplica o bien ofrecía algún comentario filosófico en diálogo con sus interpretaciones. Mi conferencia y el artículo que la recogió se intitularon: "Ontologia ermeneutica e Nichilismo alla fine della Modernità". Ibid. pp. 63-78. El correspondiente (con numerosas variaciones) texto español es inédito ya que desarrollé la conferencia en italiano. Tales variaciones afectan sobre todo a una más amplia profundización aquí en la noción del Nihilismo Hermenéutico de Vattimo y en el problema de la Filosofía de la Historia.

En España también dedicamos a Vattimo un Seminario extraordinario, para conmemorar su 80 Cumpleaños, esta vez justo al final del año 2016, en diciembre. Lo celebramos, durante toda una semana, en el Centro de la UNED de Ávila, bajo el Título: "La Izquierda Hermenéutica. Homenaje a Gianni Vattimo" y contamos esta vez con una video-conferencia del Maestro, desde su casa de Torino, en que fue respondiendo, con sumo cuidado (él lo llamaba "Amor Civil") en la sesión de Clausura, a todas las cuestiones que le planteaban los ponentes y estudiosos del Seminario. Me cupo el honor de organizarlo con el Equipo-HERCRITIA y en especial con el vattimiano salmantino: Marco Antonio Hernández Nieto; y fueron ¡más de 50! los profesores/as e investigadores/as que presentaron una ponencia en honor de Vattimo en aquella memorable e intensa ocasión. Véanse algunos de los materiales filmicos del evento en www.catedra-dehermeneutica.org. Nunca olvidaré cómo durante los días del congreso en Torino nevaba copiosa y dulcemente al principio del 2016, y como nevaba también en Ávila al término del año, en el mes de diciembre, justo antes de las vacaciones de Navidad, envolviendo en un manto blanco y luminoso los paisajes que miraban las largas sesiones de nuestro Seminario: *La Izquierda Hermenéutica*. Como se suele decir: "Año de nieves, año de bienes". Y sí, así fue para Vattimo y para nosotras y nosotros, reunidos en torno a su querida persona y a su obra, acudiendo desde muy diversos lugares del mundo, de entre los cuales destacaba la participación de la Hermenéutica Latina de los estudiosos y colegas italianos, españoles o latinoamericanos.

2 De entre mis escritos vattimianos de aquella época me permito recomendarles los reunidos en mi primer libro compilatorio: T. Oñate: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2009. Y en particular algunos de ellos, que se cuentan entre mis primeros textos: "Al final de la Modernidad". Op. Cit. pp.85-98; que estaría bien que ustedes leyeran hoy justamente al hilo de esta otra reflexión sobre la misma problemática vattimiana y oñatiana que ahora estamos compartiendo, tras más de treinta años de incansable trabajo con Vattimo sobre los mismos problemas que acucian a nuestra epocalidad insurgente. El segundo texto es mi primera Entrevista filosófica a Gianni Vattimo y data de 1988, ahora, cuando escribo estas páginas, hace justo treinta años. Ibid. pp.119-134. El tercer escrito es mi Introducción al libro

de Vattimo: *La Sociedad Transparente*. Edición española que preparé con gran esmero y para la cual Gianni Vattimo hizo un bonito Prólogo. Se publicó en 1990. Ibid. pp. 143-166. A partir de ese libro dimos juntos la vuelta al mundo, impartiendo conferencia y cursos en congresos y seminarios. El cuarto texto se intitula "Ontología y Nihilismo: Entrevista a Gianni Vattimo en Estrasburgo, año 2000" —un título que es una huella del texto que ahora nos ocupa y estoy componiendo para este Número especial de Pensamiento al Margen—. Ibid. pp.325-346. Y, para terminar con los materiales de este libro, un quinto texto vattimiano de aquella época, mi escrito: "La contribución de Gianni Vattimo a la Hermenéutica del siglo XX". Ibid. pp. 407-442. Ya en el siglo XXI he seguido trabajando con Vattimo. Los principales escritos que le he dedicado a partir del año 2001 han sido recogidos en mi segundo libro compilatorio, prologado por Vattimo mismo: *El Retorno Teológico-Político de la Inocencia*. Ed. Dykinson, Madrid, 2010. Volumen que incluye dos DVDs con abundantes materiales fílmicos y programas audiovisuales que hemos realizado juntos. Actualmente preparo un tercer libro compilatorio: *Paideía hermenéutica: porque el fin del maestro es ver al alumno enseñando*, que incluirá muchos otros trabajos (desde el 2010 al 2018) dedicados a pensar con Vattimo y a partir de Vattimo. También Prólogos e Introducciones a Tesis Doctorales de alumnos míos dedicadas a la Hermenéutica de Vattimo o al Pensamiento Débil, en algunos de cuyos tribunales doctorales de defensa pública ha tenido la gentileza de participar Gianni Vattimo como profesor integrante de los mismos y Doctor Honoris Causa por la UNED, siendo yo su Madrina Académica en el año 2006. Tal es el caso, destacadamente, por el momento, de los Doctores Jesús Lozano Pino y Brais González Arribas. El último de mis libros vattimianos es uno que a mí me gusta mucho y he escrito con Brais G. Arribas, a cuatro manos, pero ocupándome yo de Vattimo. Op. Cit. pp. 67-122. Se llama: *La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo*. Mis dos maestros postmodernos. Está en la Colección "Descubrir la Filosofía". Ed. Bonallevra Alcompás. Barcelona, 2015. Ha sido traducido al italiano, el portugués y otras lenguas.

- 3 Véase para todo ello y en su integridad, teniendo en cuenta todas las secciones que lo conforman, el volumen ya citado de Teresa Oñate y Brais González Arribas: *La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo*. Col. Descubrir la Filosofía. n.º 39. Ed. Bonallevra Alcompás. Barcelona 2015. El libro no tiene desperdicio a la hora de tratar el problema de ontología política y filosofía de la historia que nos ocupa al final de la Modernidad.
- 4 Véase de Brais González Arribas el libro: *Reduciendo la violencia. La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Ed. Dykinson, Madrid, 2016. Y mi Prólogo: "Con Gianni Vattimo: por un futuro menos violento". Op. Cit. pp. 15-30.
- 5 Además de mis libros compilatorios ya referidos: T. Oñate: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2009. Y T. Oñate: *El Retorno Teológico-Político de la Inocencia*. Ed. Dykinson, Madrid, 2010, pueden consultarse sobre la misma problemática especialmente los

siguientes: el vol. colectivo de Teresa Oñate & Daniel Leiro (& Otros Eds.): *El Compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Ed. Alderabán, Cuenca, 2010 y el vol. colectivo de Daniel Leiro (y Otros. Eds.): *Ontología del Declinar (Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo)*. Ed. Biblos, Buenos Aires, 2009.

- 6 Para la conexión estructural entre dialéctica del progreso moderno globalizante y el capitalismo ilimitado de consumo me permito recomendar mi texto: "Tu n'as rien vu à Hiroshima". En mi primer libro compilatorio, T. Oñate: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*. Op. Cit. pp. 209-224.
- 7 Véase para los fundamentos de la crítica política de la metafísica capitalista en Vattimo, el vol. de Teresa Oñate & Simón Royo (Coordinadores): *Ética de las verdades hoy, Homenaje a Gianni Vattimo*. UNED, Madrid, 2006.
- 8 Para la diferencia ontológica modal que el Aristóteles Griego traza entre los movimientos individuales cronológicos, según el antes y el después, en el espacio extenso, por un lado, y el devenir del ser extático-sincrónico que retorna en las acciones comunitarias reflexivas, participativas, intensivas y auto-incrementativas (hermenéuticas) cuyo sentido se interpreta, retransmite y recrea en base a la alteridad de la mismidad, dando lugar a las comunidades de todos los mundos de la vida animada, remito a mi libro: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis Crítico-Hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*. Ed. Dykinson, Madrid, 2001. Esta diferencia: entre el movimiento del ente y el devenir del ser es la diferencia ontológica, sostengo yo, que ya el Aristóteles Griego traza entre física y política democrática, situándose contra la fuerza oligárquica del platonismo pitagórico y sus dos vectores: su racionalismo matemático tanto como sus mitos de sublimación. No es de extrañar que en nuestros días el redescubrimiento hermenéutico del Aristóteles Griego esté en la reproposición del Giro Práctico (y Poético) esencial para Gadamer, Ricoeur y Vattimo, por igual. La proveniencia lo es a una fuente común: *El Origen de la Obra de Arte*. El texto de Heidegger de 1936, que sienta ya, siguiendo al Aristóteles Griego que "el arte (*poiesis-téchne*) es la puesta en obra (*enérgeia-práxis*) de la verdad (*alétheia*)". Ello hace, desde entonces, que la ontología estética esté en el centro del alma espiritual-comunitaria e histórica de la racionalidad hermenéutica y del lógos de la era hermenéutica. Véanse para todo ello los dos volúmenes monumentales que dedicamos a Gadamer a su muerte: Teresa Oñate & Cristina García Santos & Miguel Ángel Quintana (Eds.): *Hans Georg Gadamer: Ontologías Estética y Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2005. Y Teresa Oñate & Cristina García Santos & Miguel Ángel Quintana (Eds.): *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la Era Hermenéutica*. Ed. UNED. Éndoxa Series Filosóficas. N.º 20. Madrid, 2005.
- 9 He tratado en numerosos lugares la que denomino: "Tetralogía del Tiempo Griego", que distingue entre: 1- *Chrónos*: el tiempo cinético cronológico, el más elemental, cinético, sucesivo: el tiempo que pasa y muere: el tiempo visto desde la muerte; que para poder durar ha de ocupar el lugar del

—————>

ahora anterior. Tiempo edípico, que el pintor español Goya expresa estremecedoramente en su “Saturno” devorando con las fauces ensangrentadas a hijos. Un Tiempo-Titán que para los griegos nunca fue divino. 2. Al contrario, el tiempo visto únicamente desde la vida eterna, incondicionada, indivisible, continuamente duradera, divina, es el *Tiempo-Aidiós o Aidion*. Y 3: En medio de ellos, entre ellos, como su enlace intermedio; como el *lógos* o lazo o nexo entre *Aidiós* y *Chrónos*, la vida eterna y la muerte, sitúa Grecia al *Aión*: el instante eterno; que comparte el des-aparecer de la muerte, pero mientras que se da (y se recuerda) es pura plenitud y dicha: eternidad inmanente, como la que experimentamos en el orgasmo erótico, en el éxtasis estético (musical, auditivo, visual, táctil o hasta olfativo de perfumes y aromas; espiritual, rememorativo, poético, o complejo: en las experiencias y artes espirituales que las combinan y entrelazan; en la creatividad, y en suma, en la plenitud extática, declinada en todas sus formas de ternura, gozo, dicha, encanto... El *Aión*, nuestro amado *Aión*: la eternidad inmanente del Instante Eterno que hace *lógos* entre la vida y la muerte; el *Aión* que retorna porque como dice Nietzsche: “El dolor pasa, pero el placer pide eternidad: eterna, eterna, eternidad”. Y 4: El *Kairós*, que hace par con *Aión*, porque señala con precisión el lugar por dónde se da el enlace del *lógos* (también en el sentido del ser de la palabra) que acontece con *Aión*. El lugar por donde se pliegan el darse enlazadas de la vida eterna y la muerte en vida. El *Chairós* (*Kairós*) de la gracia, lo oportuno, la oportunidad para la donación y para la recepción: la maduración, la precisa nota musical, la palabra precisa, la acción o el gesto exactamente adecuados: oportunos, o bien del silencio oportuno, la inacción, la espera... encontrar lo que hace falta para que una composición esté completa y por donde ha de poder actuarse lo que reúne dando lugar a la unidad de estilo... Y todo aquello que pertenece a la ligereza in-estorbada de la risa, la gracia y el criterio que mide, el *métron*: desde el rítmico al moral, ya que tiene que ver con la coherencia selectiva que ha de regir nuestras existencias tomadas como obras de arte con sentido unitario, igual que rige las épocas históricas o la vida de la *Pólis*. Siendo la Naturaleza vida la más experta y sorprendentemente sabia maestra del *Kairós*: la maduración y el proveer de sus condiciones precisas de cumplimiento. Que la Caridad greco-cristiana explicita el *Kairós* como criterio, no es ajeno a que Jesús, sea el *Lógos*: el misterio del enlace entre el cielo y la tierra: la luz y la palabra divina en la que se encarna el espíritu del mensaje de la venida de lo divino a nosotros, encarnada en el mortal: el humano. Un criterio (condición de posibilidad de la justeza del enlace (el verbo ser como verbo cópula) de las síntesis que hacen-dicen los juicios). El criterio del amor *noésico* espiritual a la justeza del darse del bien inmanente, que la ontología y teología del greco-cristianismo llama sabiamente con el nombre del Tiempo-*Kairós*: Caridad. Introduciendo, por último así, el vector comunitario-histórico de la necesaria solidaridad con los más necesitados, como orientación que ajusta el mensaje de toda ética justa. Para la *Tetralogía del Tiempo Griego: Chrónos, Aidiós, Aión y Kairós*, remito a toda

mi obra y mi enseñanza, en particular de la Hermenéutica de los Filósofos Presocráticos y en especial de Tales-Anaximandro, Heráclito y Parménides. Véase, por ejemplo mi texto; “Gadamer y Los Presocráticos: la teología de la esperanza en el límite oculto de la Hermenéutica”, en el libro colectivo de Teresa Oñate & Cristina García Santos & Miguel Ángel Quintana: *Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2005. pp. 375-490/. También en el libro colectivo de Mauricio Beuchot y Francisco Arenas-Dolz: *10 Palabras Clave en Hermenéutica Filosófica*, el “Epílogo” de Francisco Arenas-Dolz: “El sentido dianoético de la Hermenéutica. Una conversación con Teresa Oñate en Roma”. Ed. Verbo Divino (evd), Estella, Navarra, 2006. pp. 475-547/. La última vez que me he ocupado de la cuestión ha sido en el escrito: “Algo que me dijo Nietzsche. Dedicado a Julio Martínez Calzón”, incluido en el libro colectivo de Elena Rocchi & Julio Martínez Calzón (Eds.): *Encuentros*. Fernando Villaverde Ediciones, 2018, pp. 41-63.

- 10 Siempre me acuerdo de cómo Gianni Vattimo con dulzura y carisma dice: “Y... ¿No será que ser moderno es tener una madre, una iglesia, una novia y una tierra a las que traicionar y de las que alejarse?” Acumulación de femeninos –añado yo- ¿verdad?
- 11 Los lectores interesados en esa problemática crucial para comprender a Vattimo y a nuestra época, que es su interpretación izquierdista de Nietzsche y de Heidegger, encontrarán una exhaustiva bibliografía, así como la referencia documental de todos los escritos de Vattimo sobre Nietzsche y Heidegger, en el libro ya mencionado de Teresa Oñate & Brais González Arribas: *La Postmodernidad: Jean François Lyotard & Gianni Vattimo*. Barcelona, 2015. También en este volumen encontrarán una sinopsis incisiva de mi interpretación rigurosa de ambas cuestiones: “El Nietzsche de Vattimo” y el “Heidegger de Vattimo”, como hermenéuticas conformadoras del pensamiento del propio Vattimo. Ambas piezas teóricas son de hondo calado ontológico crítico y alcance histórico-político, en especial, para la comprensión de la necesidad filosófica vinculante que determina la Hermenéutica Crítica como Izquierda Postmoderna. De la misma manera que hemos registrado una “Derecha Hegeliana” y una “Izquierda Hegeliana” (siguiendo a Ernst Bloch que remonta el linaje de la Izquierda Hegeliana hasta la Izquierda Aristotélica, atravesando hacia atrás, por Spinoza y Averroes), Vattimo perfila las líneas rojas de la Izquierda Nietzscheana y la Izquierda Heideggeriana con tanta sabiduría y conocimiento filosófico-político como aliento de futuro y esperanza filosófica objetiva, en que podamos cambiar el mundo. Ello no significa que no se pueda discutir con “su Nietzsche” y “su Heidegger”, todo lo contrario, lo que significa es que si los ontólogos más profundos e influyentes respectivamente del siglo XIX y del siglo XX, ambos críticos de la burguesía, eran territorializados y desactivados por ésta: por la derecha burguesa cada vez más neo-liberal: uno (Nietzsche) convertido en un mero individualista atormentado pero ¡en lucha por la libertad!, esteticista y anarquizante, casi de talante stirneariano: a lo sumo crítico de la cultura y

del arte de su época; mientras que el otro (Heidegger) sólo era leído en clave humanista, nihilista y existencialista (angustiada) hasta *Ser y Tiempo* del 1927, ignorándose ¡todo el Segundo Heidegger hasta 1976 y la acrisolada cumbre que supone *Tiempo y Ser* [de 1962] y los escritos que le siguen hasta la muerte del filósofo!; viniendo a ignorarse de paso la radical transformación que Heidegger realiza de la Fenomenología de Husserl por darse en Heidegger el giro a la Filosofía de la Historia como Ontología (de la Historia del ser en occidente), conducida por el hilo de la historia de la verdad ontológica, entonces se podía ignorar también, de paso, la crítica radical de Heidegger a la violencia antropocéntrica de la modernidad que cumple el destino transcendentista de la metafísica-ciencia-técnica como voluntad de poder. Y si esto no se podía ignorar, con los textos delante, una vez que sí se leyera a Heidegger y su asombrosa producción a partir de los Años 30, como crítica de toda violencia tecnocrática y diagnóstico del mal radical (explotador y colonizador) del *tiempo moderno óntico y su racionalización*, entonces mejor sería descalificarlo por completo en base a su implicación (no negable) en el Rectorado de la Universidad de Freiburg, ocupada por el Nacional Socialismo. Un cargo del que dimitió sin llegar a cumplir un año de gobierno, pero bastó para que le quitaran la cátedra y le condenaran a limpiar letrinas, apartado de toda enseñanza y de cualquier biblioteca. Hasta que fue rescatado primero por algunos sectores de Francia y luego ya, paso a paso, por la mejor filosofía crítica de las universidades de todas partes en el mundo, incluido Gianni Vattimo. La polémica sobre el nazismo de Heidegger sigue viva (en ella nos jugamos el futuro posible) pero cada vez son más las voces críticas que comprenden lo que yo llamo *El Ecologismo Ontológico*, *El Tradicionalismo Crítico* y *la Ontología Estética del Espacio-Tiempo del Ser*, junto con la *Teología de lo Sagrado Indisponible*. Instancias contra-violentas de *Feminismo Ontológico* que trabajan prosiguiendo la Izquierda Heideggeriana y la Izquierda Postmoderna, abiertas por el infatigable esfuerzo, la lúcida inteligencia y la justicia hermenéutico-políticas de mi maestro: el gran filósofo Gianni Vattimo, postmarxista y cato-comunista, nietzscheano-heideggeriano debolista, centrado con razón y conocimiento en lo principal: erradicar, desenmascarar, disolver, debilitar, nihilizar... las bases de toda legitimación de la violencia y en especial la que se había enroscado en la racionalización de la filosofía de la historia y la teología política de una modernidad que progresaría hacia la mera barbarie, como máquina de destrucción masiva y suicida, si no conseguimos que se dé la vuelta hacia el sentido del límite-alteridad y la *Segunda Ilustración* espiritual.

- 12 Para un detallado análisis y comentario filosófico a *Tiempo y Ser* recomiendo mi escrito: “Estudio Preliminar: Heidegger *hó Skoteinós* (el Oscuro): La ontología estética del espacio-tiempo tras la *Khere*”, incluido en el vol. colectivo de Teresa Oñate & Oscar Cubo & Otros Eds.: *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser*. Ed. Dykinson, Madrid, 2012. Para mi escrito, Ibid. pp. 21-112.

- 13 Hemos trabajado esas cuestiones, por ejemplo, en el libro colectivo de Gianni Vattimo & Teresa Oñate (Eds.): *Hermenéutica entre civilizaciones II. Politeísmo y Encuentro con el Islam*. Ed. Dykinson, Madrid, 2008. Véase mi texto: “Estudio Preliminar: *La Inocencia del Por-venir*”. Op. Cit. pp.9-63. Y de Gianni Vattimo en ese mismo volumen: “¿Ya sólo una estética puede salvarnos?”. pp. 63-76. Y “Hermenéutica, Política y Religión”. pp. 329-338/ En cuanto a *su hermano*, el libro colectivo de Gianni Vattimo & Teresa Oñate (Eds.): *Hermenéutica entre Civilizaciones I: El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*. Ed. Dykinson, Madrid 2007, puede consultarse de Gianni Vattimo el texto: “El Mito del Uno”. El Prólogo de este libro corresponde también a la misma problemática pluralista y no relativista: T. Oñate: “Hermenéutica y transhistoria: lo uno y lo múltiple en la hermenéutica actual”. Ibid. pp. 9-36.
- 14 Véase mi estudio: “La Contribución de Gianni Vattimo a la Hermenéutica del siglo XX”. En T. Oñate: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*. Ed. Dykinson, Madrid, 2009. pp. 407-442.
- 15 Para todo este epígrafe II, de Crítica Hermenéutica al Positivismo y al Historicismo, tendría que remitir a los lectores a una gran cantidad de obras de intervención filosófico-política (no sólo escrita sino también en soportes digitales y audiovisuales) por un lado de Gianni Vattimo y por el otro, de mi propia cosecha, remitiendo a Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Ricoeur, y los destacados miembros de HERCRITIA, incluidos los y las más jóvenes: www.catedradehermeneutica.org. Me ceñiré, para destacar un volumen vattimiano-ñatiano que contiene múltiples materiales esencialmente concernidos por tal problemática, esencial a la hermenéutica crítica, a mi segundo libro compilatorio, prologado por Gianni Vattimo: *El Retorno Teológico-Político de la Inocencia*. Ed. Dykinson, Madrid, 2010. Otros de los recientes trabajos colectivos de HERCRITIA, contienen escritos e intervenciones de gran interés, desde las mismas perspectivas: T. Oñate & David Cáceres & Paloma O- Zubía & Otros Eds.: *Crítica y Crisis de Occidente. Al encuentro de las Interpretaciones. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad V*. Ed. Dykinson, Madrid, 2015./ T. Oñate & Marco Antonio Hernández Nieto & José Luis Díaz Arroyo & Paloma O. Zubía: *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Ed. Dykinson, Madrid, 2016. Y los dos últimos volúmenes colectivos de HERCRITIA publicados: T. Oñate & Paloma O. Zubía & Ignacio Escutia & Otros Eds.: *Hermenéuticas del Cuidado de Sí: Cuerpo. Alma. Mente. Mundo*. Vol I. y Vol II. Ed. Dykinson, Madrid, 2017 y 2018.
- 16 Véase mi Introducción: “En el Nombre de Dios” al libro de Jesús Lozano Pino: *El Amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de Gianni Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*. Ed. Dykinson, Madrid, 2015. PP. XIII-XXVI. Jesús Lozano es uno de los discípulos de Vattimo y mío, al que cupo contar con el señalado honor de la presencia del filósofo italiano, en el tribunal de defensa pública de su Tesis Doctoral. En tal tesis se basa el ingente trabajo del referido volumen/. Por mi parte he proseguido la enseñanza



de Vattimo hasta sus raíces vivas greco-cristianas, lo cual multiplica desde dentro la post-secularización. La verdad es que yo como greco-cristiana hermenéutica sueño con un Pentecostés espiritual-comunitario de todas las religiones (que se han de saber interpretativas) de la tierra, que desde luego incluya las tradiciones sapienciales orientales. Véase para ello mi texto; “Grecia por ejemplo: Potencia, Poder y Posibilidad”, en AAVV: *El Faro Crítico: Los planos de la fortaleza (Filosofía y Poder)*. Ed. Amargord. Madrid, 2015

- 17 Para todo ello remito a mi texto audiovisual y on line: “Hermenéutica y *nóesis* en la postmodernidad: contra la violencia del in-mundo idiota y su desmesurado dolor”. En *Scienza hermántica. Revista internacional de filosofía*. Vol. 3, Nº 6. 2016. pp. 12-32. / Y también a mi texto: “Misterio sagrado: la medida (*métron*) y el límite (*péras*). Apuntes hermenéuticos a partir del Efecto Heidegger”. Capítulo para el libro de Alba Jiménez (Coordinadora): *Heidegger y la Tradición*. Ed. Comares. Granada, en Prensa.
- 18 Para todo lo que sigue me permito recomendar mi escrito: “Adiós al Nihilismo. Reflexiones en torno a la Teología Política de la Ontología Hermenéutica, a partir del Segundo Heidegger”. En el libro colectivo de Diego Bermejo (Coordinador): *¿Dios a la vista?* Ed. Dykinson, Madrid, 2013, pp. 397-452.
- 19 Nunca olvidaré (y lo he referido en varias ocasiones) cómo el día de su Lección Magistral de Despedida de la Universidad de Torino (al pasar a jubilarse); una universidad en la que Vattimo había sido Decano de la Facultad de Filosofía, mi maestro subió ágilmente a la tarima, muy guapo, con un traje italiano azul flexible y ligero de corte impecable, y justo tras las saluciones académicas de cortesía, disponiéndose ya a dar comienzo al discurso de su Conferencia: “Del Diálogo al conflicto”, bastante crítica con los usos y tentaciones demasiado complacientes de cierta Hermenéutica políticamente (demasiado) correcta, el maestro italiano se dirigió al público que abarrotaba el Aula Magna invocándolo en estos términos: “Porque Nosotros, nosotros Heideggerianos de Izquierdas...”. Y yo pensaba con tristeza cuanto había que recorrer todavía en España y Latinoamérica para que se entendiera con precisión ése rótulo cargado de porvenir, precisamente por parte de las Izquierdas marxianas; que en Italia, Alemania y Francia han hecho otro recorrido diferente, el cual les dota de una mayor (en este punto) libertad de criterio y de juicio. Muchos vectores confluyen en ello y entre ellos no es el menor que para la Hermenéutica escrita en Español (de una riqueza y hondura ontológico-política sin parangón en el mundo filosófico internacional) Heidegger haya tenido que pasar por ser un fenomenólogo en manos de mandarines administradores de su legado (e incluso de la Fenomenología) a menudo anclados en *Ser y Tiempo* y poco sensibles tanto a la crítica heideggeriana de La Modernidad como al hondo des-plazamiento histórico, ontológico y teológico que *Todo Heidegger* (como bien enseña Vattimo: una vez que se lea desde el Segundo Heidegger al Primero) introduce sabiamente, en esa antigua búsqueda de la verdad en el tiempo, que seguimos llamando: *Filosofía*. Para lo cual ha necesitado Heidegger de-construir

paso a paso los modos e hitos de instalación de la violencia ejercida en nombre de la razón por la historia de la metafísica occidental y su olvido del pensar del ser-tiempo, en base a poder abrir otra historia y un inicio otro para *Tiempo y Ser*. Después de la Modernidad, después de la *Kehre*: un Inicio Otro para la Historia de la Filosofía y la Filosofía de la Historia, menos violento: donde sí pueda darse el acontecer (*Ereignis*) del límite de la verdad (*alétheia*) del habitar (poética y filosóficamente) dejando *serenamente* venir y ser al ser. Entre los filósofos que sí han recibido esta impronta esencial del Segundo Heidegger (que retoma al primero de otra manera) escrita en la clave y el enclave esenciales de *otra filosofía de la historia del espíritu* están sin duda los hegelianos-hölderlinianos; algunos marxistas críticos que no se han quedado encerrados en el ateísmo y el agnosticismo militantes y se atreven a renombrar los sagrado indisponible y lo divino plural, y todos aquellos/as quienes obtienen la consecuencia histórica de la desembocadura hermenéutica de todo este proceso (que en realidad se remonta a una Filosofía en Grecia nunca recibida ni proseguida) en la Izquierda Postmoderna. La liberación del simbólico de los pasados posibles [pensemos también en el Medioevo espiritual desconocido, o en la complejidad del espacio ontológico Barroco que recuperan el Spinoza o el Leibniz de Gilles Deleuze, por ejemplo] tiene consecuencias teológico-políticas e históricas que sí favorecen y posibilitan las necesidades solidarias: postmarxianas y postcristianas, ecologistas, feministas, pluralistas, anticapitalistas, decrecionistas... que tanto nos urgen. Pero favorecen, en primer lugar que se abra y sostenga de modo tanto crítico como geopolítico la cuestión de la Filosofía de la Historia que afecta al contexto y al nexo de la verdad y a la cuestión del poder. Igual que conviene estudiar a Gianni Vattimo desde tales parámetros de izquierda heideggeriana y nietzscheana, conviene destacar el trabajo ingente que lleva a cabo el gran filósofo español Félix Duque, con alcance internacional, a partir de su profundo conocimiento del pensamiento europeo y en especial de la filosofía del espíritu de Hegel y de Heidegger. / Véase para la Lección: “Del Diálogo al Conflicto” de Vattimo, mi traducción en el libro colectivo que dedicamos a Vattimo en tal ocasión. De T. Oñate & Daniel Leiro & Otros Eds.: *El Compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Ed. Alderabán, Cuenca, 2010. pp. 23-34/ Conviene detenerse también en el artículo del filósofo argentino Daniel Leiro, en ese mismo libro: “Hacia una hermenéutica de la escucha. Comentario a la última lección de Gianni Vattimo en la universidad de Turín”. Ibid. pp. 35-61. Y mi Prólogo, escrito en estilo de crónica filosófica: “Rememorando el Porvenir”, Ibid. pp. 9-21. Recomendando encarecidamente la lectura de todos los autores/as de este libro histórico. / En cuanto a la obra ingente de Félix Duque, se puede ir haciendo camino con la lectura de un hermoso libro colectivo escrito en su honor. El de: Ángel Gabilondo, Antonio Gómez Ramos, Patxi Lanceros, Jorge Pérez de Tudela, Valerio Rocco, Eds.: *La herida del concepto. Estudios en homenaje a Félix Duque*. UAM-Editores, 2016.

- 20 Entre los libros de reconocimiento internacional dedicados a Gianni Vattimo ocupa un papel sobresaliente el Coordi-

nado por Santiago Zabala: *Weakening Philosophy. Essays in honour of Gianni Vattimo*. McGill-Queen's University Press. Montreal & Kingston. 2007. Hay trad. al español posterior en Ed. Anthropós. Barcelona, 2009. Y traducción al italiano en Garzanti. Milano, 2012. Para mi contribución: "The Rights of God in Hermeneutical Postmodernity", Op. Cit. pp. 369-386

- 21 Por *La Vía Griega de la Izquierda Postmoderna* hemos trabajado mucho desde la Hermenéutica Crítica. Remito aquí tan sólo a unos pocos textos míos o sobre mi obra como botón de muestra: uno de Félix Duque: "Grecia en la Postmodernidad y Vuelta", Prólogo al libro de Teresa Oñate: *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica*. Op. Cit. pp. 9-12/ Y recogidos en el mismo volumen mis estudios: "Pierre Aubenque. Proximidad y distancia del Aristóteles Dialéctico", Ibid. 263-309. Y "El criticismo aristotélico del siglo XX. Un cambio radical de paradigma", Ibid. pp. 309-324/ Véase también mi ensayo: "Grecia en la Postmodernidad. Diálogo Propedéutico para la Ontología del Presente", en el libro de Gianni Vattimo & Teresa Oñate & Otros Eds.: *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre Civilizaciones II*. Op. Cit. pp. 339-358 /Igualmente mi largo escrito: "De camino al Ser". Estudio preliminar al libro de Javier Aguirre Santos: *La Aporía en Aristóteles*. Ed. Dykinson, Madrid 2007. pp. 12-138/ En cuanto a mi ensayo: "Aristóteles y Vattimo: el conflicto de las racionalidades y la tradición del Debolismo", recoge una conferencia pronunciada en la universidad de Cuyo. Mendoza, Argentina, en el 2009 y fue publicada en Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica. Diretta di Gianni Vattimo e Gaetano Chiurazzi. Anno II, Número I. Roma, 2009. pp.49-68. Del mismo año data la Entrevista de Milagros Belgrano Rawson a Teresa Oñate: "Feminismos: Memorias de una (Ex) princesa griega" en <Revista Página 12. LAS 12> Buenos Aires, mayo 2009. En este último documento comento cómo me transformó el encuentro con Vattimo. Se puede encontrar en Internet. / Véase además mi escrito: "La vida eterna; algunas cuestiones de teología y ontología en la Hermenéutica Actual (In Memoriam Pepe Alonso)", en el libro colectivo de Isabel Luján y Carlos Cabrera (Coordinadores): *Pensamiento crítico y diálogo fe-cultura; Homenaje a Pepe Alonso*. Ed. Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, 2014. pp. 187-212/ Así como mi ensayo: "La Hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélico-heideggerianas)", en AAVV. García Norro, Juan José & Callejo Hernán, María José & Rodríguez García, Ramón: *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*. Ed. Escolar y Mayo, Madrid, 2014. pp. 265-282 / Destacadamente he de reenviar, por esta misma vía greco-hermenéutica, al estudio de mis dos escritos ya referidos sobre "Amor y Justicia en Paul Ricoeur I y II", contenidos en el libro colectivo de Teresa Oñate & José Luis Díaz Arroyo & Otros Eds.: *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos*. Ed. Dykinson, Madrid, 2016. pp. 423-458 y pp. 597-636. Por último remito a mi tercer libro compilatorio: *Paidéia Hermenéutica: Porque el fin del maestro es ver al alumno enseñando*. Dykinson, 2018, en prensa/ Para muchos de los otros textos míos que se han orientado por el mismo espíritu:

el de la actualidad de la hermenéutica ontológica griega en la postmodernidad, le bastará al lector/ a buscar en el aparato crítico de este mismo texto que estoy componiendo ahora para la Revista Pensamiento al Margen, 2018.

- 22 Hay de todos modos un problema, una diferencia *entre* Vattimo y yo en este punto y se puede resumir en que yo no considero legítimo (ni de "justicia hermenéutica") desvincular al Nietzsche y Heidegger helenistas [como tampoco a Gadamer y Pareyson y Ricoeur, o tampoco (antes) a Hegel-Marx y Hölderlin] de la heredad griega que reactualizan, volviendo al espíritu de la Grecia que nunca quedó atrás: La Grecia desconocida y no recibida, junto con "todo" lo no-pensado (*Um-gedachte*) y no-dicho (*Um-gesachte*), que se alberga en los textos de los ontólogos-teólogos griegos, sin cuyo retorno resultan el *Andenken* de la Hermenéutica Crítica y la *Pietas* de la Postmodernidad, sencillamente imposibles. Pues es gracias a recrear precisamente el suelo (y el sentido) de las raíces vivas de esa Grecia espiritual (en el sentido hegeliano) oculta o sepultada por nuestra propia historicidad occidental, pero que está en nuestro "origen" nunca susceptible de ser recibido por completo y renace trazando, por ello mismo también, formas y modos de un horizonte irrebasable, como la Hermenéutica Crítica procede en orden a delimitar las pretensiones autosuficientes de la Primera Ilustración y su olvido del Ser-Tiempo-Diferencia. Para ello, de camino hacia La *Segunda Ilustración* procede, La Hermenéutica Crítica rememorando, como hemos visto, los pasados posibles y las tradiciones hermenéuticas plurales y abiertas, no recibidas. Ello para empezar por los textos eminentes de los filósofos y poetas griegos que han logrado llegar hasta nosotros y en los que nos seguimos educando y aprendemos todos/as los occidentales a pensar-vivir en comunidades racionales e institucionales: éticas, históricas, dialógicas, y críticas. Instituciones sociales, democráticas y filosóficas. Cuestión que no resulta tan frágil como parece en cuanto reparamos en lo siguiente: en el siguiente punto esencial: que es en la ontología-teológica y en la poesía griega olvidada donde aprendemos la Filosofía afirmativa de Los Límites y de la Diferencia Ontológica. Donde aprendemos el Tiempo-Espacio sincrónico intensivo y complejo que enlaza las diferencias por la diferencia, situándolas en la apertura de respectividad comparativa del "a la vez" topológico (como en un archipiélago). Donde aprendemos las pluralidades enlazadas por el *Lógos* y los diversos ámbitos de lo que he denominado "La Tetralogía del Tiempo Griego" como criterio-*métron* que distingue (y pliega) lo extenso a sus condiciones intensivas indivisibles, recorriendo los modos plurales del ser que se da en el lenguaje de distintas maneras. Las que confluyen en la primacía del Acontecer de la Verdad (modal, no semántica, verdad ontológica: *Aléthiae*) como acción poética, en que el ser-lenguaje se retira y oculta a favor del don de lo manifestado, reservando lo otro-posible en la Ausencia que sí es. Y ahora en una sola comprensión: porque en la ontología y la poesía (trágica) griega, depositadas en los textos filosóficos griegos, aprendemos la henología de lo uno y lo múltiple así

—————>

como la ontología modal (acción y posibilidad, movimiento y potencia) del ser y el lenguaje del ser. Todo lo cual nos ha permitido después de Nietzsche y Heidegger; después de la primera y la segunda Guerras Mundiales, volver a pensar y no sucumbir al dolor, el terror y el espanto de la barbarie que progresa matando, tecnocráticamente. Ahora nos toca liberar a la propia técnica y devolverla a su esencia poética.

Que el Segundo Vattimo (tras la *Kehre* cristiano-kenótica del Creer que se Cree de 1996, y su desembocadura posterior en el Cato-comunismo Hermenéutico) acierte por poner el dedo en la llaga de la necesidad de interrogar a la Filosofía de la Historia y la Teología Política como contextos críticos inexcusables [lo cual está, por otra parte, en juego, desde Gadamer y la Escuela de Frankfurt y Ricoeur y Lyotard... explicitado en la Hermenéutica Crítica, así como en el nacimiento de la Postmodernidad Filosófica en tanto que cuestionamiento radical de la legitimidad de los Grandes Meta-relatos] no legitimaría ahora (menos que nunca) que Vattimo reprodujera el cristianismo hermenéutico italo-romano volviéndose a olvidar de Grecia y del Ser de Grecia otra vez. Nada legitimaría, en verdad, que se volvieran a saquear los tesoros sapienciales-teológicos y filosóficos (no dogmáticos) helenos, por mucho que se huyera después como un ladrón en la noche para olvidar quizá también dónde y cómo habían sido enterrados. Pero está claro (y lo estará cada vez más) que Nietzsche no es sin Heráclito ni Empédocles; igual que no es sin la poesía de la Tragedia Ática. Que Heidegger no es sin el Aristóteles Griego, Empédocles, Heráclito, Parménides y Anaximandro; que Nietzsche y Heidegger no son sin Hölderlin, ni Hölderlin es sin Antígona (por decirlo muy esquemáticamente); pero que Gadamer no es sin Hölderlin-Hegel-Nietzsche-Heidegger, Aristóteles y los Presocráticos, como tampoco es sin el Platón desconocido que Gadamer mismo nos redescubre y permite heredar... Pero ¿Y Ricoeur? ¿Es posible Ricoeur sin el Aristóteles Griego?... ¿Y Vattimo?... Ahora bien ¿es posible siquiera pensar el cristianismo sin el Lógos de Grecia? Yo soy partidaria, cada vez más, de un greco-cristianismo hermenéutico, que no se olvide de Alejandría. Pero ya lo saben: ¡Yo sueño con Pentecostés!

- 23 Véanse a este respecto con detalle y en integridad todos los textos que componen la monografía de Brais González Arribas y Teresa Oñate, ya referida: *La Postmodernidad: Jean Francois Lyotard y Gianni Vattimo*. Ed. Bonallettera Alcompas. Serie: Descubrir la Filosofía. Año 2015. Barcelona. Hay traducción al italiano, el portugués y otras lenguas. En este libro encontrará el lector/a un amplio estudio documentado sobre el Nietzsche y el Heidegger (y el Gadamer y el Pareyson) de Vattimo, así como la relación de todas las obras de Vattimo relevantes, hasta el momento de su publicación, en el año 2015.
- 24 Para la crítica de Platón mismo al mito político del tiempo genésico cosmogónico que utiliza su *Timeo* y se retoma (como motivo de crítica radical) en la ontología política de Aristóteles, rehabilitando al ser del tiempo sincrónico de Parménides, me permito recomendar mi estudio: "Parménides entre Platón y Aristóteles", en mi libro: *El Nacimiento*

de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente. Con la colaboración de Cristina García Santos. Ed. Dykinson, Madrid, 2004

- 25 Los lectores ahora no olvidarán las connotaciones de la *léthe* (obscura, velada, callada, tapada, olvidada) inserta necesariamente en la *a-létheia* del desvelamiento, des-encubrimiento de la verdad ontológica. No olvidarán al río del olvido: el río Létneo, uno de los ríos del Hades cuyas aguas, al beberlas, sumían en un olvido completo, una total amnesia. Pero tampoco podrán leer historicista, vectorial o cinéticamente la *a-létheia*, por lo cual no dejarán más "el olvido" atrás, sino que percibirán y escucharán a la vez lo oculto y el des-ocultarse, de modo tal que rectamente interpretarán a Heidegger (y a Parménides de Elea) dejando que irrumpa con la *a-létheia* una epifanía del misterio que se retira, se retrotrae, se difracta, se ausenta, a favor del don que se da y se vela *a la vez*. Mientras que la rememoración se orienta hacia el ser de la ausencia a la vez. De otra manera sería muy difícil explicar racionalmente el recuerdo. De ahí que quepa interpretar que la diosa que muestra al poeta la vía de la *alétheia* en el Poema Educativo (didaskálico) de Parménides, fuera *Mnemosyne*, diosa del río del mismo nombre, cuyas aguas al ser bebidas hacían recordar. Una diosa fluvial del Hades, el ámbito de los muertos, que, según los mitos sapienciales o simbólicos, que he llamado "mitos de comprensión" (no todos los mitos son relatos salvadores) era hermana gemela de Létneo.
- 26 Para todo ello remito a todos y cada uno de los escritos reunidos en el volumen colectivo de Teresa Oñate & Oscar Cubo & Otros Eds.: *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*. Ed. Dykinson, Madrid, 2012. Mencionaré algunos que me parecen especialmente pertinentes para el contexto de reflexión que ahora nos ocupa. El de Félix Duque: "Heidegger y la ética originaria", OP. Cit, pp. 113-128; el de Gaetano Chiurazzi: "Ontología de la in-actualidad", Ibid. pp. 139-148; el de Valerio Rocco: El naufragio de Heidegger tras la *Kehre* en la interpretación de Franco Volpi". Ibid. pp. 287-304; el de José Vidal Calatayud: "Heidegger, Volpi y la superación del nihilismo", Ibid. pp. 427-466; el texto de Rebeca Maldonado: "Las oscilaciones extremas del pensar del tránsito: antropomorfismo y rehusos", Ibid. pp. 635-656; el de Pavel Veraza: "La hermenéutica política de la ruptura del *Ge-stell* desde los tratados de la historia del ser". Ibid. pp. 657-680.
- 27 Para la difícil y apasionante cuestión de la necesidad de la No verdad y la interrogación del estatuto del Error (¿óntico, histórico, ontológico?) remito a dos textos míos: a) Mi primer libro, ya escrito en diálogo con Vattimo: *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo*. Ed. Alderabán, Madrid, 2000 y b) Uno de mis últimos artículos: "Nos dijeron la verdad pero no toda. Ética y ontología hermenéutica de la Post-verdad", Revista Éxodo nº 138, Madrid, abril 2017: *¿Y qué es la verdad? Contra los engaños de la Postmodernidad*, pp. 32-45.



BIBLIOGRAFÍA

Libros de Teresa Oñate con escritos de Gianni Vattimo y sobre Gianni Vattimo.

El Retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo. Alderabán, Madrid, 2000.

Hans-Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica. Dykinson, Madrid, 2005.

Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la Era Hermenéutica. UNED, Madrid, 2005.

Ética de las Verdades hoy, Homenaje a Gianni Vattimo. UNED, Madrid, 2006.

El Mito del Uno: Horizontes de Latinidad. Dykinson, Madrid, 2007.

Politeísmo y encuentro con el Islam. Dykinson, Madrid, 2008.

Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Con Prólogo de Félix Duque. Dykinson, Madrid, 2009.

El Retorno Teológico-Político de la Inocencia. Con Prólogo de Gianni Vattimo. Dykinson, Madrid, 2010.

El Compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Torino. Ed. Alderabán, Cuenca, 2010.

Acontecer y Comprender. 10 Años sin Gadamer. Dykinson, Madrid, 2012.

El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. Dykinson. Madrid, 2012.

Crítica y Crisis de Occidente. Al Encuentro de las Interpretaciones. Dykinson, Madrid, 2013.

La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo. Ed. Bonallettera Acompas. Barcelona, 2015.

Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo, Dolor. Justicia. Relatos. Ed. Dykinson. Madrid, 2016.

El Cuidado de Sí: Cuerpo, Alma, Mente, Mundo. Dos Vols. Dykinson, Madrid, 2017 y 2018.

MARCO ANTONIO HERNÁNDEZ NIETO
UNED

LA HYDRA DE VATTIMO: LOS (TRES) ORÍGENES O MÁSCARAS DE SU PENSAR, ENTRE TEORÍA Y PRAXIS

Hasta el momento no se ha abordado cómo, en sus comienzos, el pensamiento de Vattimo osciló embrionariamente entre al menos tres modos de articulación muy diferentes. Esas tres maneras de entender la filosofía vivida son las que permiten comprender buena parte de las posibilidades, perplejidades y problemas que después han caracterizado el pensamiento de Vattimo hasta el día de hoy. Dichas posibilidades y problemas, sin embargo, permanecen bastante obviados si se desvinculan de las tres máscaras en las que, en efecto, se ha desenvuelto siempre el pensamiento de Vattimo, a modo de tensión y vaivenes constantes entre teoría y praxis.

RELIGIÓN, POLÍTICA, FILOSOFÍA. ENTRE LO PERSONAL Y LO GENERACIONAL (1936-1959)

La tarea filosófica no surgió en Vattimo como una mera pasión de biblioteca, de filólogo o historiador. Él mismo explicita su propia relación vital con el pensamiento como “una vocación filosófica orientada a la política” (2012:112).

Para Vattimo, “filosofía es solo la finitud histórica en estado puro” (*ibíd.*: 117), y este modo de entender la *theoria* conlleva que su recepción de Nietzsche y Heidegger (núcleo de su propuesta filosófica) estará siempre *ligada*, en el sentido fuerte de la palabra, a su puesta en obra para la praxis, y para un contexto muy concreto de acción, de intervención en la historia.

En un tal contexto, literalmente, *crece* Vattimo. “*Sono un figlio delle istituzioni. Religiose, nel mio caso*” (2006:52), comenta Gianni Vattimo en su autobiografía, en un marco en el que la mención filial (“*figlio*”, “hijo”) no resulta casual ni figurada —no, al menos, en el plano “inconsciente”, o que vislumbramos desde una cierta “doble lectura” o de “*marges*”, al derridiano estilo—. Vattimo la encuadra en su circunstancia familiar, que estuvo marcada por las ausencias, y en el contexto doloroso de la posguerra (*ibíd.*: 17). “Viví tiempos muy difíciles. Sentí que las bombas me caían encima [*ho sentito le bombe cadermi*

addosso]. Las alarmas. A los cinco años ya iba a la escuela y recuerdo que un día en que debíamos correr hacia el refugio, yo tenía un zapato desabrochado y eso era un gran problema, porque había que correr y yo no era capaz de atarme los zapatos solo [*e io non ero capace di allacciarmi le scarpe da solo*]” (2008: 25 y 2006:18), y precisamente en uno de esos refugios él y su familia se salvaron, ya que su casa fue destruida. Él, su madre, su tía y su hermana se vieron obligados a emigrar a Calabria, con la familia de su padre (quien había muerto cuando Vattimo tenía pocos meses). Con el fin de la guerra regresaron a Turín (2008: 27 y 2006:20), en un final de década de los 40 y comienzo de los 50 marcado por el oscuro rigor posbélico. Reiniciado el rumbo en el Turín natal, con su hermana y su madre trabajando (y su tía independizada), Vattimo pasaba mucho tiempo solo y en la calle, y unas vecinas se deciden a llevarlo al oratorio: “no por fe, pues, sino por los compañeros y los juegos. Sin embargo, *fue un paso decisivo en mi vida [eppure, un passaggio decisivo nella mia vita]*” (2008: 65 y 2006: 52; cursiva nuestra). Por tanto, aquello que hemos denominado *circunstancia familiar marcada por las ausencias* daría mucho que hablar e interpretar. Por lo pronto, proporciona, ya desde un comienzo

—————>

(biográfico y bio-bibliográfico), una clave inconfundible para entender ese “*passaggio decisivo*” en el que Vattimo encuentra el cristianismo; y no tanto, nos dice, en sentido fideísta o místico (2012:110), sino, justamente, social (“compañeros, juegos”), de contexto, vida pública, acción y compromiso, de pertenencia a una comunidad en la que Vattimo siempre participará activamente, solo que de diferentes maneras según el momento vital e intelectual en el que se ha encontrado. En el momento *originario* al que estamos ahora prestando atención, es muy notoria la identificación del jovencísimo Vattimo con los valores y prácticas cristianos de las comunidades catocomunistas que el escenario turinés le ofrecía. Para empezar, la propia iglesia (cfr. 2008:66). Fundó junto a otros compañeros un “grupo Mounier”, que alberga buena parte de la experiencia generacional de Vattimo (cfr. *ibíd.*: 68), de un cierto humanismo cristiano y socialista.

La militancia catocomunista se había ido gestando muy temprano, por aquellas circunstancias familiares y personales a las que hemos aludido, y también desde el punto de vista espiritual, pues entrar en contacto con las instituciones religiosas fue factor decisivo en la *formación* de Vattimo como persona. De vuelta a Turín, en el colegio, Vattimo destaca especialmente la influencia de su maestro espiritual, “tomista, ultratomista”, Pietro Caramello (*ibíd.*: 29-40), pieza fundamental en la educación del jovencísimo Vattimo, una influencia determinante, en general, a escala vital (*ibíd.*: 29).

No cabe duda de que la integración de Vattimo en el catolicismo tras su regreso a Turín fue cabal y decisiva. Llegará a ser líder de grupos católicos juveniles (siempre con vocación transgresora, y que ciertamente de facto transgredía y suponía el señalamiento, si no en ocasiones la expulsión, de los mismos [cfr. *ibíd.*, cap. 17]), delegado diocesano de los estudiantes (con 18 años) y jefe del grupo Acción Católica en Torino. Tras el bachillerato, un Gianni Vattimo que alentaba estudiar pero que necesitaba trabajar para pagarse los estudios y, aún más radicalmente, para sobrevivir, hubo de compatibilizar su inicio como estudiante en la Facultad de Filosofía con una colaboración con la RAI, la cual acababa de comenzar en el año 54 sus emisiones, y que “había sido ocupada por los católicos, afortunadamente los católicos progresistas de la época” (*ibíd.*: 72), estando un turinés en la cúpula, Filiberto Guala. Este último buscó entre turineses católicos, y habilitó a Umberto Eco, Vattimo y Furio Colombo, primero como becarios, y posteriormente ya como contratados en la RAI. De modo que con 18-21 años (entre 1954-57) Vattimo continuó ejerciendo su vocación teológico-política en la vida pública turinesa, en este caso desde un medio tan influyente y vanguardista en aquel entonces como la radio, y en un momento particularmente interesante (2008:75), que de hecho por su permeabilidad a las novedades no tardaría demasiado en ser neutralizado por el *statu quo*. Vattimo, debido a ello, abandonará pronto ese contexto,

y a los 21 años su director espiritual consigue que trabaje de profesor de ética, valores, religión, etc. en la *Casa di Carità Arti e Mestieri* (*ibíd.*: 77), de donde finalmente sería expulsado por sus simpatías comunistas (*ibíd.*: 79-80). Vattimo recuerda especialmente su detención durante un piquete en 1959, que trascendió a conocimiento público en Turín y que le encasillaba e identificaba (también a él mismo, como “sí mismo”) inequívocamente a la izquierda del catocomunismo local, en un *summum* de vínculo teoría-praxis o intelectual-política en el que se entremezclaban los evangelios, la Constitución, el comunismo y la universidad (cfr. *ibíd.*: 80); y también recuerda con especial cariño y relieve su colaboración con la enseñanza ligada a grupos de inserción comunitaria, que continuó en diferentes escuelas y barrios (cfr. *ibíd.*: 78).

Es en este contexto vital y espiritual, de aquellos años de trabajo en la RAI y militancia teológico-política catocomunista, en el que hay que enmarcar la elección de Vattimo por la Filosofía. Es decir: no solo el hecho, el dato de que ya por aquel entonces fuera alumno de la facultad de Filosofía de la Università di Torino; sino la razón de ser de su interés por el pensamiento filosófico. Es el Vattimo católico de izquierdas el que, en tanto que consecuente con su activo compromiso y con inquietudes de militante, se desliza hacia la filosofía (y no al revés):

“en los años de universidad no sabía todavía muy bien en qué pensar. Me demoraba en el tomismo de Caramello y en la filosofía de Pareyson, leía a Emmanuel Mounier y a Jacques Maritain. Los leía, como muchos católicos de izquierdas de aquellos años, en búsqueda de un camino que me liberase de la mordaza entre el liberalismo capitalista y el comunismo burocratizado de la Unión Soviética. No quería que me confundieran con un liberal ni con un marxista. Y —como a Maritain— me interesaba, eso sí, criticar los dogmas de la modernidad”

(*ibíd.*: 33)

Es esa búsqueda, orientada, insistimos —y como tan bien se percibe en sus palabras— por una vocación práxica, es esa búsqueda *personal y generacional*, la que instiga su camino en la filosofía, desde un principio. Y también así habrá que entender sus más recientes alusiones al retorno a lo religioso y al catocomunismo. En 2003, retrospectivamente, en entrevista con Valeria Numerico, Vattimo es muy claro al respecto (cfr. 2011: 205). A nuestro entender, esto (cfr. también 2012: 106) caracteriza el modo en que Vattimo comprende la filosofía, la política y la religión. A las tres y sus respectivas tareas, que, mejor dicho, no son tres tareas distintas, sino un único fragor. Volvemos a subrayar la índole tanto *personal* cuanto *generacional* de este triple proyecto (filosófico y teológico-político) de Vattimo, que, según creemos,

caracteriza continuamente todo su itinerario filosófico, diferenciándose a veces más el calado filosófico en algunos momentos, en otros más el religioso y en otros más el político (aunque, de modo íntimo, nos parece, el triple hilo haya sido la vocación teórico-práctica constante). La siguiente retrospectiva, en este caso, del año 2000, también lo ilustra estupendamente:

“cuando leía novelas de aventuras a los doce años (...) comencé de inmediato a imaginarme envuelto en una empresa de *dimensiones histórico-emancipadoras*, quería que venciera la república en 1946 y quería que venciera la Democracia Cristiana en el 48. Tenía diez o doce años, y no obstante me daba cuenta de que estaba en juego algo importante en la Italia de aquellos años. Creo que podía ser, ante todo, antes de la reconstrucción de la posguerra, *el compromiso intensísimo de las conciencias religiosas con el proyecto político: la Democracia Cristiana* era esto, en aquella época. Luego, naturalmente, se convirtió en otra cosa, pero en aquella época la relación estaba muy clara.

En cierto sentido nací filosóficamente en esa perspectiva (...):

fundamentalmente me matriculé en filosofía porque me parecía que era la manera de continuar este discurso, también como figura profesional, académica. Hice la tesis sobre el concepto de hacer en Aristóteles, porque *me sentía comprometido* con la empresa de construir *un nuevo humanismo cristiano* contra los fariseos. Es el proyecto que también tenía Umberto Eco cuando estudiaba la estética de santo Tomás. ¿Qué sucedió después? Sucedió que ese propósito se concretó en una afinidad con los pensadores críticos de la modernidad y era evidente que era necesario llegar ahí. ¿Por qué alguien que estudió a Aristóteles se pone a estudiar a Nietzsche? Porque, habiendo estudiado a Aristóteles con el propósito de *encontrar una vía alternativa a la modernidad liberal-individualista*, eudemonista, etcétera, no puede no tropezarse con los críticos del individualismo moderno” (2012:109-110, cursiva nuestra).

Con su filosofía, Vattimo “continúa” (como dice el texto) una vocación práctica a la que ya había dado comienzo al final de su niñez, agitada y condicionada por la guerra, el exilio, las ausencias y la reconstrucción de una vida en un contexto de posguerra y de transición, de supervivencia en el proletariado, de compromiso de clase, en el que en ese momento la militancia católica tenía cierto peso a escala local, “micro”.

De ese modo, por ejemplo, la doble hélice Nietzsche-Heidegger (presupuesto capital, reiteramos, de la filosofía vattimiana), el problema de la memoria y la historia (una de sus temáticas intelectuales más brillantemente por él trabajadas) y el del círculo de la interpretación (otra extraordinaria aportación filosófica vattimiana) no son artefactos teóricos *a priori* de los que hubiéramos de derivar consecuencias prácticas, sino que, más bien al contrario, parecen ellos consecuencias *a posteriori* de un modo de entender el pensamiento como praxis que caracterizó a Vattimo desde su prematurísima juventud (no podríamos decir “niñez”, aunque cronológicamente y biológicamente no sería desacertado), en una militancia incipiente que no solo miraba a la izquierda, sino que *partía* de ella, y que empezó nutriéndose del personalismo, del humanismo cristiano, del neotomismo incluso, del existencialismo, del catocomunismo, y así pues, concretamente: de los ya mencionados Mounier o Maritain, de Ernst Bloch (que tiene una importancia enorme en Vattimo, aunque no se suele reparar en ello), o de los *exempla* que tuvo nada más y nada menos que como maestros reales, vivos y directos, en Turín, y de radical y probablemente inigualable importancia para él: Caramello (a quien ya hemos aludido), y el gran Pareyson (2008: 33 y 207-208) —este último, ejerciendo una influencia *determinante* a escala práctica para que Vattimo trabajase y ascendiera en la Universidad de Turín, y también ejerciendo un enorme peso en muchas de las “decisiones” conceptuales y filosóficas de Vattimo, apareciendo en *sutiles* momentos decisivos de sus obras—. En cualquier caso, nos parece palmario el hecho de que toda esta circunstancia personal y generacional en que estriba la relación teoría-praxis de su militancia catocomunista (entretejida con Bloch, Pareyson, Mounier, Maritain, Caramello) es y será siempre una arteria implícita de su propuesta, tal que la más explícita es la del nexo Nietzsche-Heidegger. Ahora bien, desde nuestro punto de vista el propio Vattimo señala con mucha claridad en diferentes momentos que justamente el nexo Nietzsche-Heidegger *recoge, vehicula, prosigue, profundiza, persigue y desarrolla* precisamente aquella militancia u orientación juvenil, la vocación práctica “de izquierdas”; así como, recíprocamente, la acción y la interpretación en la historia, el compromiso y la participación con y por los más débiles, son lo único que puede dar sentido a una construcción teórica como la del nihilismo nietzscheano-heideggeriano. Desde luego, y como ya hemos desarrollado en otros trabajos, creemos que es el *círculo hermenéutico* el que mejor puede comprender esta biunívoca relación (*compleja y henchida de perplejidades*) entre las dos hipótesis. Y curiosamente, el propio itinerario de Vattimo aparenta haber dibujado constantemente esos problemáticos círculos, teniendo

—————>

en cuenta que los pocos años en los que parece haber abandonado el cristianismo (aproximadamente las décadas de los 60 y los 70, y los primeros 80) son aquellos en los que fragua su diálogo más intenso con Heidegger y Nietzsche, tal que en el momento en que dicho diálogo llega a su esplendor es cuando nuevamente empieza a reaparecer con más fuerza su discurso teológico (primero) y teológico-político (después, y cada vez en mayor medida, hasta la actualidad). Sea como fuere, la circularidad “garantiza”, por así decir, que no hay saltos, y que la clave “Nietzsche-Heidegger” recoge en efecto, o “continúa” *problemáticamente* la clave “teoría-praxis”. Todo esto (con los enormes problemas que comporta) merece ser atendido con un debido detenimiento que excedería las proporciones de un *paper*. Pero por lo pronto, podemos anticiparlo ya en los textos autobiográficos que veníamos comentando, en los que Vattimo apunta que

“era católico. Desde los doce a los veinticuatro o veinticinco años. Pero sé que dejé de serlo cuando dejé de leer los periódicos italianos. *Mi compromiso [impegno] religioso estaba tan mezclado con mi compromiso filosófico y político* que, perdidos los contactos con la política italiana, ¡bum!, todo acabó, de forma indolora del mismo modo que había comenzado. Aunque en el camino se hubiera consumido *muchísima pasión*”

(*ibid.*: 49)

Esa pérdida de contacto tiene lugar al realizar su estancia en Heidelberg (donde conoce a Gadamer y su escuela, y a Löwith), habilitado por una beca Humboldt (cfr. *ibid.*: 50). Pero el cambio de aquella *máscara* había empezado en realidad poco antes, unos meses antes, en torno al año 58-59.

La *arteria* teoría-praxis de la militancia política y/o religiosa de Vattimo nunca tuvo cortes, sino diferentes modulaciones, formas de presentación, *máscaras* (que, como hemos anticipado, van y vuelven trazando ora círculos, ora vaivenes, reencuentros y tensiones internas, zozobras a veces muy implícitas y difíciles de advertir). En lo que respecta a los años 60, 70 y 80, Vattimo no abandona la militancia. Sino que fueron tres décadas en las que se concentró en gestar su propuesta filosófica del “*pensiero debole*”, desarrollando unas máscaras de acción política más sutiles y de escala “micro” (en vez de grandes proyectos de emancipación a la manera cristiana, socialista o comunista), en efecto “*deboli*”, acaso en sintonía con el espíritu del 68 y la “*new age*”; máscaras verdaderamente interesantes y decisivas, y que tienen que ver con su interpretación y prosecución del legado de Heidegger y de Nietzsche, en la “lectura conjunta” (2013: 146) que de ellos emprende.

¡“EL ORIGEN DE TODO”:

LA “CONVERSIÓN” A NIETZSCHE Y HEIDEGGER

A finales de los años 50, cuando ya va a concluir sus estudios de Filosofía, parece darse el “corte” con su cristianismo de juventud, coincidiendo justamente con su andadura filosófica (o con la gestación de la misma). Sin embargo, como igualmente habíamos anticipado, e independientemente del apagamiento de su entrega al cristianismo (que, por lo demás, no será un apagón ni definitivo ni muy duradero: a lo largo de los años 80 volverá poco a poco a esa ruta), donde no se producen “cortes” es, volvámoslo a subrayar, en la vocación práxica de Vattimo, que no solo no se ve atenuada con la irrupción de sus nuevas fuentes teóricas (Nietzsche y Heidegger), sino que estas últimas constituyen la (re)conversión filosófica de Vattimo, con la que este último da nuevo cauce a su militancia. Había empezado a estudiar Filosofía, no lo olvidemos, impulsado por dar continuidad a sus inquietudes religiosas y políticas juveniles. La tesis sobre Aristóteles la concluye en el 59. Pero justo antes de iniciar la estancia alemana, en verano, en un viaje a la montaña, en los Alpes italo-suizos, Vattimo empieza a leer a Nietzsche, por recomendación de Pareyson (2008: 33-34). Llevó consigo a los Alpes, así pues, la *II Intempestiva*.

La trama se complica (y se vuelve particularmente interesante): siguiendo el paso (*y al paso*) las declaraciones de Vattimo (nada ordenadas en su autobiografía, tal vez (?) por decisión literaria de Paterlini), reconstruyéndolas, parece que el “corte” (o, como mejor cabe decir, la *reconversión*) habría empezado incluso unos meses antes, con Heidegger. Entonces: ¿con Heidegger, o con Nietzsche? De nuevo, *círculo*, círculos en Vattimo. Dicho nexo y círculo en la “lectura conjunta” de Heidegger y Nietzsche cabe, pues, colocarlo en contexto, dándole relieve y retrayendo a su capital ubicación en el itinerario *militante* de Vattimo, al que se incardina de una manera inequívoca, enérgica, muy significativa:

“En verano, después de la licenciatura, me fui solo a la montaña —otra de las grandes pasiones que atravesará toda mi existencia— a un refugio a tres mil metros (...).

Por la mañana esquiaba, después comía, conversaba con un cornista de la Ópera de Viena que también estaba en el refugio y luego estudiaba a Nietzsche.

¡Un verano épico! Descubrí la crítica de Nietzsche al historicismo, sus reflexiones contra la modernidad y una imagen que resultará fundamental para mí: el hombre moderno se mueve en el jardín de la historia como en un almacén de máscaras [*maschere*] teatrales cogiendo ésta y aquélla.

El diciembre anterior había leído la *Carta sobre el humanismo* escrita por Martin Heidegger “contra” Sartre. Una iluminación, una auténtica conversión [*una vera e propria conversione*]. El giro [*svolta*] —mejor dicho, *el doble giro* [la doppia svolta], *junto con el descubrimiento de Nietzsche* — más importante de mi experiencia especulativa. Con toda seguridad, el origen de todo [*quella da cui ha preso origine tutto*].

Heidegger escribió: no estamos en un plano donde existe sólo el hombre, sino en el que existe en primer lugar y principalmente el Ser.

Esta historia del ser me intrigó porque parecía poder recoger mi herencia religiosa y, además, veía allí —no de modo tan evidente de forma inmediata, pero es ciertamente aquello lo que ya me cautivó [mi cattura]— una perspectiva filosófica, pero asimismo existencial y política, de libertad, de liberación.

Y ¿qué sucedió? Que mientras estudiaba a Nietzsche aparecieron dos grandes volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche. No podía seguir adelante con Nietzsche sin saber qué decía Heidegger.

Me enfraqué con [mi butto su] *Heidegger. Y ésta fue la segunda gran aventura erótico-filosófica de mi vida* [la seconda grande avventura erotico-filosofica della mia vita].

Leía a Heidegger en alemán, tomando notas, registrándolo todo sobre pequeñas hojas verdes del Banco San Paolo. Papel reciclado, en definitiva. Siempre he sido un fanático del papel recuperado.

Aún hoy conservo aquellas hojillas verdes con mis anotaciones” (2008: 34-35 y 2006: 25-26; las cursivas son nuestras).

La retrospectiva que hace aquí Vattimo no tiene desperdicio alguno. El orden en que menciona y relata los puntos de inflexión, el lenguaje que utiliza, los matices... La alusión a la “*illuminazione, conversione*” no resulta exagerada, sino que encaja perfectamente en unas líneas a las que, de hecho, da sentido por entero. Nietzsche y Heidegger eran el nuevo navío “existencial y político” de Vattimo, ocupando claramente el proyecto “de libertad, de liberación”, que antes había ocupado el catocomunismo y la democracia cristiana, y sus fuentes vinculadas al personalismo y existencialismo cristianos, el neotomismo, etc. Todo el fragmento alude constantemente a un vocabulario de, en efecto, reconversión, “*svolta*”, cambio de

rumbo, iniciático (“*quella da cui ha preso origine tutto*”). Hasta tal punto, que no resulta nada inocente ese campo semántico que apunta constantemente a pasiones y que acompaña todo el fragmento: “*passioni*”, “*esistenza*”, “*estate epica*”, “*immagine...fondamentale per me*”, “*illuminazione*”, “*vera e propria conversione*”, “*svolta*”, “*intriga*”, “*eredità religiosa*”, “*mi cattura*”, “*esistenziale*”, “*libertà*”, “*mi butto su*”, “*avventura*”,... Ni siquiera hemos de pasar por alto la última alusión al gusto (“fanático”) por el papel reciclado, y en concreto por “aquellas hojillas verdes” (“*quei piccoli foglietti verdi*”), que dice aún conservar. Todo el fragmento rezuma un romanticismo filosófico en la retrospectiva de una “conversión” que está a medio camino entre el cariz religioso y el cariz político. Por ello, también nos parece relevante, y no nada trivial, la alusión a “*la seconda grande avventura erotico-filosofica della mia vita*”, que obviamente, en el contexto de conversación con Paterlini para la realización de la biografía, es una de las típicas afirmaciones humorísticas e irónicas de Vattimo; pero que a nuestro entender, a la vez, cabe sin duda leer como *síntoma* de la rememoración de aquello que para Vattimo fue tan importante, sin parangón en su propia vida intelectual, allí a tres mil metros de altura (guiño evidente al Nietzsche de Sils-María, y al Zaratustra de las montañas, tan iniciáticos a su vez): *el descubrimiento iluminador de Nietzsche-Heidegger como corazón de su vida teórico-práctica*. Corazón, enamoramiento, eros, nexos: los dados entre Nietzsche y Heidegger (esa “*doppia svolta*”, ese doble giro conjunto), entre teoría y praxis. Por supuesto, la referencia sexual o amorosa al cornista de la Ópera de Viena, *justo en ese contexto*, aun no siendo voluntaria (o precisamente por ello), tampoco es casual ni carece de importancia... Unas páginas después, volvemos a leer una alusión al cornista, en el marco de aquel verano en la montaña, con Nietzsche (y con Heidegger), con Heidegger (y con Nietzsche): “el cornista de la Ópera de Viena ve cómo se ilumina mi rostro [*vede il mio volto illuminarsi*], no sólo por los rayos del sol. Sigue contándome su vida y me sonrío con los ojos” (2008: 42 y 2006: 31).

Vattimo enamorado. Rostros (“*volto*”) y giros (“*svolta*”), rostros girados y reencontrados cara a cara, mirada a mirada, en el lazo de eros; acontecimientos (*volta*).

Rostros que, en efecto, a su vez giran para encontrarse y remitirse el uno al otro, ya tan temprano, en 1959: son los rostros de Nietzsche y de Heidegger, esa “*doppia svolta*”, ese doble giro, esa mirada apasionada (que Vattimo explicita entre él y el cornista, pero que acaso es también la mirada entre Nietzsche y Heidegger, y entre Vattimo (aquí *voyeur*) y Nietzsche-Heidegger)

Aquella última hermosa observación de Vattimo, además, es la que cierra uno de los más bellos capítulos de su autobiografía, el número 8, que Paterlini titula “Épocas”, y en el que Vattimo explica, rememorando aquellos primeros encuentros con Heidegger en la mon-



taña, su interpretación de la comprensión heideggeriana de la historia. Es un contexto muy interesante e importante, porque en ese capítulo vuelve a aparecer todo el campo semántico de la conversión, del enamoramiento, de los acontecimientos y puntos de inflexión..., *de la iluminación*.

"Hay otra cosa que me emociona [*mi emozione*] y me hace sentir próximo a Martin Heidegger. (...) / Heidegger imagina la historia como relámpagos [*lampi*]. Iluminaciones [*illuminazioni*] repentinas, acontecimientos [*accadimenti*]. Dentro de estos relámpagos se articulan los tiempos. Épocas históricas. Pero la época es, en Heidegger, una suspensión [*sospensione*] del tiempo, una fractura instantánea [*frattura istantanea*] (...). Y el ser se ilumina [*si illumina*] de modos distintos en épocas diversas, épocas que no guardan continuidad entre ellas. El ser no es más que el iluminarse [*l'illuminarsi*], según las circunstancias [*di volta in volta*], de horizontes históricos determinados, sin continuidad visible entre unas épocas y otras"

(2008: 41-42 y 2006: 30-31).

Resulta sorprendente que justo ahí, justo en la siguiente línea, sea donde Vattimo continúa diciendo aquello de "*il cornista dell'Opera di Vienna vede il mio volto illuminarsi, non solo per i raggi del sole*", como colofón de un capítulo en que la palabra y el concepto fundamental (y más reiterado) es el de "iluminación", y que empezaba diciendo que precisamente esa teoría de la historia del ser en Heidegger le emociona y le hace sentirse próximo a él... Un Vattimo que en ese verano del 59 estaba, él mismo, experimentando ese acontecer de un relámpago, o de varios relámpagos, de toda una iluminación coral y existencial: no solo la iluminación "teórica" de la que hablan los textos heideggerianos, sino también la de Heidegger-Nietzsche como "conversión", y por supuesto la del cornista de la Ópera de Viena que le "sonríe con los ojos". Desde luego, sí, lo vemos claro una vez más: no exageraba lo más mínimo Vattimo al referirse a todo esto como "aventura erótico-filosófica", en el sentido de representar para él un acontecimiento fundamental, "*una sospensione del tempo, una frattura istantanea*", como dice él mismo de las "épocas" sobre las que versa la ontología heideggeriana de la historia. —También, desde luego, cabe ver todo esto a la inversa: su interpretación de Heidegger como una puesta en *teoría* de lo que él a nivel *práxico* y vital estaba experimentando; o incluso, tal vez, de su modo de experimentar mismo... El círculo, ya lo sabemos, está servido...; y estos textos autobiográficos, con sus hermosísimos deslices en el campo semántico de la conversión iluminadora e iniciática, ese círculo hermenéutico entre teoría y pra-

xis, no parece sino netamente confirmado. Recordemos, nuevamente —pues vale la pena—, cómo lo decía Vattimo, refiriéndose a su lectura de la *Carta sobre el humanismo* en el diciembre anterior:

"una iluminación, una auténtica conversión. El giro —mejor dicho, el doble giro, junto con el descubrimiento de Nietzsche— más importante de mi experiencia especulativa. Con toda seguridad, el origen de todo" ("*un'illuminazione, una vera e propria conversione. La svolta — anzi la doppia svolta, insieme alla scoperta di Nietzsche — più importante della mia esperienza speculativa. Sicuramente, quella da cui ha preso origine tutto*")

(2008: 34 y 2006: 25).

Del problema de la historia del ser que tal como se desenvuelve en el *Nietzsche* de Heidegger, dice Vattimo que, precisamente en aquel verano del 59,

"comencé a dar vueltas alrededor de este problema que se convertiría en el hilo conductor de todo mi trabajo filosófico. Pienso que Heidegger se contradice en esto; o al menos no llega a extraer todas las consecuencias de sus propias intuiciones. Precisamente sobre ello comenzó a establecerse —y sigue aún, hasta hoy— toda mi investigación y mi particular lectura e interpretación de Heidegger y, naturalmente, de Nietzsche"

(2008: 37).

Se refiere, como sabemos, a la particular lectura nihilista que emprende Vattimo de Heidegger, o lo que es lo mismo, sus tesis de un "Nietzsche, intérprete de Heidegger" (conforme a 2002: 269 y ss., en el célebre artículo homónimo de Vattimo del año 89). Lo dice el propio filósofo italiano, destacando el peso que todo esto poseyó para él: "para mí este fue un primer paso [*un primo passaggio*], un inicio [*un inizio*], aún no nombrado pero muy importante" (2008: 39 y 2006: 29). Vale la pena pensar (y es lo que ahora haremos) en todo lo que esto iba a conllevar a nivel existencial y político para Vattimo, y para la articulación de su propio pensamiento, desde luego impulsado *siempre* por su originaria vocación hacia la praxis y la libertad, pero ahora, tras la "*svolta*", con otros amigos, con otros amores...

"se respira buen aire, aquí arriba, a tres mil metros. El oxígeno parece a veces [*a volte*] embriagarte [*ubriacarti*]. Yo termino para siempre con toda forma de tomismo y me embriago de libertad [*e mi ubriaco di libertà*]"

(ibíd.).

LA “ACADEMIA” DE VATTIMO, O EL PURISMO PRE-DEBOLISTA: 1959-1968.

Lo que iba a venir a partir de “la conversión” es la germinación de la carrera académica del Profesor Vattimo. Son años en los que tiene lugar un profundo trabajo de Vattimo con los textos de Heidegger y de Nietzsche, lo cual le rentó un notable éxito profesional, a escalas local, nacional e internacional. Cuando retrospectivamente, en su biografía, dirige Vattimo la mirada a aquellos años, aparece muy claramente ese ingrediente de satisfacción por el éxito, y de cierta percepción “aurática” del ascenso en la escena académica.

Ello concuerda, además, y de hecho, con el tono de sus obras de aquellos años. Si leemos cualquiera de las cinco obras que publica en aquella década de los años 60 (sus primeros libros), nos encontramos con volúmenes extraordinariamente académicos, científicos, “de especialista”, de investigador “escolástico” que, sin ir más lejos, viene hoy día a configurar el estilo predominante de estudioso de la filosofía en el mundo occidental (conforme al modelo *paper*). El de aquellos años es un Vattimo que nunca jamás se volverá a mostrar a partir de la década ulterior, después del 68. En sus estudios, aparece como un talentoso especialista, más concentrado en la exégesis textual y científica que en una vinculación con el mundo. El arranque de esta nueva experiencia comienza en los Cursos 59-60 y 60-61, es decir, y en concreto, los de la estancia de Vattimo en Heidelberg. Su primer gran libro, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, elaborado durante aquella estancia alemana y publicado precisamente a su vuelta a Italia, será una obra académicamente extraordinaria, y a la vez extraordinariamente académica: purista, teoreticista. Aparecen ya muchos temas y modos vattimianos (el nexo Nietzsche-Heidegger, la impronta hermenéutico-ontológica, la crítica al historicismo, se empieza a insinuar la perspectiva de la *historia del ser* como clave de lectura de Heidegger, etc.), pero a diferencia de lo que será acostumbrado en otros textos más tardíos de Vattimo sobre Heidegger, aquí nos encontramos deslices puntuales hacia un purismo exacerbado, principalmente —y esto no es precisamente baladí—, en los dos últimos capítulos del libro, con una línea de interpretación que favorece una comprensión marcadamente elitista del *lenguaje del ser* (sentidos subjetivo y objetivo del genitivo) en Heidegger, tal que “il linguaggio comune è una sorta di linguaggio derivato e impoverito” (1963:147), frente al lenguaje “puro” y “originario” de la poesía. Y consecuentemente, Vattimo propicia una superposición jerárquica de las “aperturas del mundo” del *Geviert* y el *Ereignis* sobre la historia secular de los seres humanos y las acciones. Superposición que, como sabemos, en el Vattimo posterior desaparece, en favor, en cambio, de una traducción secularizada del ser en *historia del ser*, y del lenguaje del ser en multiplicidad de lenguajes —a los que el *Gestell* y la posmodernidad dan paso—.

La interpretación que en ese momento Vattimo ofrece de Heidegger es, en cierto sentido, algo “pre-debolista”, si se nos permite proponer tal expresión².

La peculiar circunstancia de su momento vital e intelectual (comienzo de su “ascenso científico”) unida a la proximidad que aún tenían las lecturas que habían marcado sus años precedentes (en torno al humanismo y personalismo cristianos), convertían su articulación teórico-práctica en un proyecto más de erudición y de docto estilo que de propósito revolucionaria. Aquí, al comienzo de los años 60, Vattimo ya ha dado un paso ligero (pero muy importante) de despegue con respecto al movimiento social. Ya está ejerciendo (o descubriendo) un modo nuevo de *entender* la militancia (aunque *aún no militando* desde él), desde un nuevo espacio: la Universidad, la publicación de libros, etc. A nuestro modo de ver, ese paso de despegue será ya irreversible. Y ello ha determinado muchos de sus vaivenes.

Con todo, vayamos al fondo del asunto, que es perceptible ya en este primer gran ensayo de Vattimo. Para ello, hay que tener en cuenta que la “alienación” en Marx, el “olvido del ser” en Heidegger y el “nihilismo” en Nietzsche remiten, según dice Vattimo precisamente en este punto (1963: 49), a la misma idea, a la misma vocación profética y de *compromiso* en y con la historia. Y justo a este respecto llegamos al meollo decisivo, a la pregunta decisiva que marcará a Vattimo a lo largo de todo su proceso de vaivenes, y a la cual, en *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, empezará dando una respuesta tan purista y de retroceso a la retaguardia: “ora, il nichilismo ha per Nietzsche radici storiche individuabili precisamente ed eliminabili mediante tecniche storiche?” (*ibíd.*, p. 50, cursiva nuestra). Lo cual es tanto como preguntar si la superación de la metafísica, o de la alienación, tiene o no una posibilidad de realización óntica (ahí el problema), histórica, real, concreta, empírica (ahí, de nuevo, el problema), etc. Para el Vattimo “purista” de la década de los 60, tanto Heidegger como Nietzsche no caen en lo óntico, en la realización histórica concreta de las posibilidades de salida de la metafísica (*ibíd.*), sino en algo

“che non si può attendere come un evento storico, nel senso usuale del termine (...). [La metafísica] non si supera con atti “storici” modificando delle realtà. In questa luce si deve vedere un'altra analogia nel destino di Heidegger e di Nietzsche: entrambi hanno in qualche modo avuto a che fare con il nazismo (...). La responsabilità di Heidegger, per ciò che riguarda i concreti atti storici, può parere anche più diretta: ma questo vuol dire che lui stesso ha potuto fraintendere per un momento il senso del proprio pensiero. Respetto a un pensiero che, come quello



di Nietzsche e di Heidegger, nasce proprio contro lo storicismo e la riduzione dell'uomo alla storia, il più grave fraintendimento è proprio il pretendere di misurarne i risultati sul piano delle realizzazioni storiche, il voler tradurre in formule concretamente e immediatamente applicabili un discorso che si rifiuta a una tale applicazione (...); proprio questo ridurre tutto alle sue applicazioni, questo vedere l'umanità dell'uomo come funzione di una situazione storica, sarebbe il segno e il carattere più grave dell'alienazione"

(*ibid.*: 51-52).

La interpretación que aquí Vattimo maneja tanto de Nietzsche, como de Heidegger, como —en tercer lugar— de la filosofía de la historia, es netamente disonante con respecto a la que adoptará posteriormente, a finales de la década, y hasta el presente. Esa disonancia se percibe a nivel de la relación entre teoría y praxis, donde posee, según deseamos proponer, su principal matriz. Ahora bien, es una disonancia que eclosiona por doquier: fijémonos bien en lo que dice Vattimo al respecto de las vinculaciones de Nietzsche y —sobre todo— de Heidegger con el nazismo. Es prácticamente una postura inversa con respecto a lo que adopta a día de hoy. A la altura de principios de los 60, no cabe para Vattimo sino una lúgubre lectura de toda relación de Heidegger y de su pensamiento con la praxis y con la política. Esa conexión entre la ontología heideggeriana y cualesquiera intervención en la historia le parece, a Vattimo, sencilla y llanamente un “malentendido”, y de hecho, el más grave posible (“il più grave fraintendimento”). Sobre todo a partir del año 74, Vattimo asegurará, en un vaivén “levógiro” (en este caso, ya sin retorno), cuán necesaria es esa medida en base a la piedra de toque de los logros históricos (“misurarne i risultati sul piano delle realizzazioni storiche”) que aquí, en cambio, está desechando por completo como el más notorio síntoma y la más evidente naturaleza de la alienación (“il segno e il carattere più grave dell'alienazione”). Cualquier intento de superar la metafísica poniendo las manos en la historia, en la acción, en la praxis, en la traducción y aplicación políticas, resulta vano y desencaminado: la metafísica, comenzaba diciendo aquel fragmento, “non si supera con atti “storici” modificando delle realtà”. De hecho, lo más confuso, alienante, metafísico e incluso asemejable a los peores totalitarismos, es poner los pies en la política —que es como ponerlos sobre arenas movedizas

Esta dirección niega rotundamente la mayor de cualquier operatividad política, práxica, mundana, y se recluye en la cientificidad de una ontología escolástica y trascendental a la que difícilmente quepa encontrarle relaciones con la vida cotidiana (dilatando *ad infinitum* el hiato entre praxis y teoría, entre vida y conocimiento).

Para explicarlo, por tanto, vemos razonable insistir en nuestra hipótesis del *academicismo de este primer*

Vattimo “pre-debolista”, que explicaría su postura, generalizada a lo largo de toda la década, en favor de una “non-definibilità storica” (*ibid.*, p. 52) del pensamiento nietzschiano-heideggeriano, es decir, de su propia filosofía también. Como veníamos comentando, su teoría del lenguaje y su estética son buenas muestras de ello, así como su interpretación de la filosofía de Heidegger y de los nexos con Hölderlin (*ibid.*: 230-231, 233, 236, así como 2008: 233 y ss.). A partir de la década posterior, Vattimo siempre mostrará mucha cautela, recelo y escrúpulo ante el peligro esteticista que conlleva ese tipo de enfoque.

Este “pre-debolismo” purista no hace sino confirmarse en los otros tres libros que Vattimo publica en la década. En *Ipotesi su Nietzsche* (1967) nos encontramos con una primera interpretación del filósofo alemán —incardinándolo, como siempre, en Heidegger (cfr. 2002: 110-112)—, centrada en la ontología de la temporalidad, en “una visión de la temporalidad diferente” (*ibid.*, p. 36), que es la apuesta filosófica a la que Vattimo se confía en este momento. Una vez más, y como en el caso de la interpretación de Heidegger, se trata de un Vattimo muy teórico, sin concesión alguna a una interpretación política (ni “micro” ni “macro”) (cfr. 2002: 77-81, 107, 122-125), y confiado a la tarea de la exégesis ontológica de “descubrir una estructura de la temporalidad diferente” (2002: 57; cfr. también las pp. 59-62, 73 y 122).

Así cabe entender igualmente, nos parece, *Poesia e ontologia*, también de 1967 (cfr. 1993, caps. III, VII, VIII y IX, así como pp. 53, 95-96, 103-104, 177, 181, 185-186, 202, en unos pasajes para cuyo análisis no disponemos de espacio). La década de los 60 fue innegablemente prolífica y decisiva para la carrera académica de Vattimo. En el mismo mes de julio de 1967 en el que, según se indica en las páginas iniciales de la primera edición de *Ipotesi su Nietzsche* en la editorial Giappichelli Editore (una edición, y una obra, ya difíciles de encontrar a día de hoy, incluso en las bibliotecas de Turín), se terminaba de imprimir dicha obra, está fechado y firmado por Vattimo también el Prefacio a su *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, que no obstante verá luz pública meses después, ya en 1968 (con 2ª ed. en 1986). Este libro sobre Schleiermacher, quinto publicado por Vattimo, y tal vez una de sus obras más desconocidas y menos recibidas, es un riguroso y denso trabajo de estudio sobre el filósofo alemán, que viene a adscribirse —como el propio Vattimo reconoce en el citado Prefacio— al mismo tipo de trabajo que venía haciendo en torno a Heidegger y Nietzsche, de manera que le sirve para consolidar su propia recepción, interpretación y reelaboración de la tradición hermenéutica o filosofía de la interpretación. Teniendo en cuenta que Pareyson era el gran representante de dicha tradición en Torino y en Italia, y que Schleiermacher es uno de los autores clásicos decisivos en el paso a la hermenéutica contemporánea, se vuelve fácil atar cabos y entender esta quinta obra de Vattimo

como un nuevo paso de índole formativa (para él mismo) y confirmativa (para él, ante la academia). Al igual que sucediera en las páginas finales de *Essere, storia e linguaggio in Heidegger y de Ipotesi su Nietzsche*, en este nuevo libro el debate con la filosofía hegeliana y con la metafísica está más que servido (cfr. v. gr. 1968: 28-32, 46-47 y 238-243). La defensa de la historicidad y la finitud, la preferencia por la interpretación y por el círculo hermenéutico, la posibilidad de mantener éste siempre abierto, la hermenéutica de la escucha, etc., son aquí ingredientes fundamentales que Vattimo “obtiene” de la lectura de Schleiermacher. Incluso, al final del libro, Vattimo apunta que *la filosofía de la interpretación* que Schleiermacher brinda hace poner en crisis el ideal hegeliano y racionalista de la fundamentación y del principio de razón, liberando así a la hermenéutica de toda ilusión o pretensión hegeliana y metafísica, “*all'estremo opposto della concezione razionalistica della conoscenza*” (1968:241), y dejándonos a la intemperie del círculo hermenéutico nunca clausurado (*ibíd.*: 239-242). Sin embargo, el tono general de la obra, y su propuesta, no van más lejos de ese entramado, una vez más, meta-filosófico, trascendental, casi epistemológico y relativo a la discusión (y fundamentación, mal que le pese) de campos de investigación y el saneamiento de las áreas de especialización filosófica a la que uno/a se adscribe. En este caso, la hermenéutica; y pareysoniana —como se ve en el penúltimo párrafo del libro (*ibíd.*, p. 243 y n. 26)—, con un guiño malicioso, ya de paso, hacia sesgos más ricoeurianos, por ejemplo (*ibíd.*, y n. 27).

En definitiva, debates profundamente intra-teóricos y “de especialistas”. Por lo demás, ni resto de implicaciones (ni de complicaciones) políticas, para una lectura “de izquierdas”, etc.; aunque poco a poco Vattimo ya parecía merodearlo —pero aún se trataba de obras con clara vocación académica; una vocación a la que el Vattimo subsiguiente, una vez se haya consolidado en la Cátedra de Torino, jamás volverá—.

CONCLUSIONES. LAS MÁSCARAS DE GIANNI VATTIMO

Las primeras incursiones de Vattimo en la praxis y también en la filosofía no han sido estudiadas con detenimiento hasta la fecha. Ello es de lamentar, ya que este Vattimo “originario” puede albergar detalles cruciales de cara a comprender y discernir mejor algunos problemas y características del pensamiento maduro de Vattimo, que por lo general son atendidos obedeciendo a tópicos, vaguedades, esquemas preconcebidos y sorprendentes elusiones acomodaticias.

Son tres los comienzos (o triple la raíz) del itinerario filosófico de Vattimo: la militancia político-religiosa, el descubrimiento del círculo hermenéutico (Nietzsche, Heidegger) y la especialización y ascenso académicos a nivel local, italiano, europeo y finalmente internacional.

Respectivamente: Vattimo como militante catocomunista, como apasionado filósofo pro-*debole* (o proto-*debole*) y como purista filósofo fuerte, pre-*debole*, eminentemente académico, a nuestro parecer palmariamente no debilista.

Estos tres orígenes, que se sucedieron en ese mismo orden mencionado durante poco más de los treinta primeros años de su vida (entre 1936 y 1968, aproximadamente), son a nuestro parecer hasta tal punto —en efecto— *orígenes* de su andadura que, en su producción intelectual posterior (precisamente la más conocida y exitosa, a partir de los años 70), esos tres movimientos sísmicos iniciales, inaugurales, tendrán una y otra vez “réplicas” en las décadas posteriores, generando en ocasiones, incluso, tensiones internas en su propuesta, visibles tanto longitudinal y retrospectivamente (cambios de viraje a lo largo de los lustros) cuanto transversalmente (contradicciones dentro de una misma obra o propuesta, teórica o teórico-práctica). Hay una constante tensión entre tres “Vattimos”, podría decirse: el prático militante, el teórico *debole* y el teórico fuerte. El político creyente, el filósofo contracultural y el científico de academia. Esa tensión va dando lugar entre 1974 y la actualidad a los diferentes giros, vaivenes y serias perplejidades en su itinerario.

A nuestro parecer, este enfoque de la triple raíz, origen o comienzo del pensamiento vattimiano (militante, nihilista y academicista), permite comprender y encarar, al menos, y por lo pronto, aspectos como los siguientes:

a) su sorprendente viaje a través de diferentes períodos intelectuales, con ocasionales oscilaciones verdaderamente bruscas y rocambolescas, dibujando una suerte de *vaivén constante* entre teoría y praxis, y entre *debolezza* y refortalecimientos (repliegues “dextrógiros”, estos últimos, obviamente no reconocidos por él ni por sus discípulos): compromiso militante originario (1936-1958), academicismo predebolista inicial (58-68), elaboración del manifiesto postmarxista nietzscheano (y heideggeriano) con pretensiones *macropolíticas* (68-74), nacimiento de un *pensiero debole* con extraordinaria y elegante sensibilidad micropolítica y contracultural (75-89), compromiso macropolítico con la socialdemocracia reformista y europeísta (años 90-2004) y nuevo giro al comunismo revolucionario y al catocomunismo fuertes y “macro” (2004-), combinando (!) esta última etapa desde 2008 con un replanteamiento contundente de la ontología hermenéutica nihilista en polémica con el nuevo realismo.

b) su *presunto* reencuentro con el cristianismo desde mediados de los años 80 (a partir del descubrimiento de R. Girard), y de un modo más evidente en los 90 (tras circunstancias familiares profundamente dolorosas). Este reencuentro y su articulación posterior en la forma de “catocomunismo” están repletos de gravísimos pro-



blemas teóricos, e importantes dificultades y titubeos a nivel práctico. En ocasiones, de una notoriedad casi escandalosa. Sin embargo, tomando como referencia el triple comienzo de Vattimo, todo esto puede comprenderse mejor. Por ejemplo, en el sentido de que el Vattimo de los últimos lustros sencillamente vuelve a aquella experiencia originaria (personal y generacional) de la militancia, en la que *lo político, lo religioso y lo filosófico estaban para él tan íntimamente imbricados*. Así concebida, la reformulación cristiana que propone Vattimo desde los 90 resulta una profunda, interesante y honesta explicación de la vocación de hacer convivir teoría y praxis que *ya desde un principio le motivó*; convivencia y coherencia que, justamente, es la que salta por los aires y se torna perplejidad cuando se leen textos como *Creer que se cree* (1996) o *Después de la cristiandad* (2002) sin estar prevenidos en el sentido que hemos señalado, el cual permite, como decíamos, *comprender* a Vattimo desde un punto de vista generacional —independientemente de que, como es por otro lado evidente, ese pathos generacional del Vattimo religioso-político ya difícilmente pueda tener recepción a día de hoy entre generaciones más jóvenes, y menos aún entre la experiencia de los *millennials*, ya muy alejada de lo que significó el nexo entre marxismo y cristianismo para toda una generación en Italia (y también, sin ir más lejos, en España).

c) el contraste entre el primer y segundo comienzo que hemos señalado aquí (por una parte) y el tercer comienzo (por otra), revela también diferentes facetas de *lo que se puede hacer con la filosofía*, en general, y con el legado de Nietzsche y de Heidegger, en particular, teniendo en cuenta que Vattimo es uno de los grandes especialistas a nivel internacional en el pensamiento de ambos filósofos alemanes (y con toda probabilidad el gran especialista en el nexo o “lectura conjunta” de ambas filosofías), y teniendo en cuenta que él mismo, como hemos dicho, a partir de los años 70 abandonó ya para siempre el academicismo o purismo pre-debolista. Dicho de otro modo, y dicho en medio del clímax del paradigma del paper que asfixia ya a la filosofía: la pregunta de *qué se pueda hacer hoy con el legado de Nietzsche y de Heidegger*, la pregunta de qué pueda significar “pensar después de Nietzsche y Heidegger” (subtítulo de una magnífica obra de Vattimo, de 1980), puede y quizá debe responderse hoy a través de ejercicios e intervenciones teórico-prácticos mucho más interesantes, influyentes y frescas que el *Ipotesi su Nietzsche, el Poesia e ontologia o el Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, buenos tratados “científicos” de Vattimo, muy eficaces... para incrementar la miopía (además de las bibliotecas y del ombligo de la academia). El propio Vattimo, como hemos señalado, más tarde (a partir de los años 70) transformará plenamente su modo de *interpretar* ambos legados, concibiendo desde entonces a Heidegger y a Nietzsche *desde una filosofía comprometida directamente con la*

praxis —lo cual es una de sus más maravillosas aportaciones—.

d) ¿Cuál es, en ese sentido, el *tipo de intelectual* que Gianni Vattimo representa? ¿Es un filósofo? Sabemos, desde Heidegger (pero también desde Nietzsche; y probablemente desde Hume, Giordano Bruno, Francisco de Asís, Ockham, Epicteto, Sexto Empírico, Heráclito) que la *filosofía* y la tarea de *pensar* no son, tal vez, la misma cosa. Vattimo ha sido, por lo demás y también (y precisamente), político. Y un intelectual muy presente en los medios de comunicación italianos y europeos. Sus artículos de periódico son excelentes. ¿Es Vattimo un ensayista? Sí nos parece éste un adjetivo bastante aproximado y fiel. Un ensayista dedicado a la tarea de pensar, para la praxis. Un creyente, por otro lado. Militante. Y un especialista de academia, traductor, catedrático. Pero desde luego, son todas estas muy diferentes y variadas facetas. Mirando el asunto con los ojos de Heidegger, Nietzsche, Hume o Francisco de Asís, la pregunta de quién es Gianni Vattimo se vuelve, en definitiva, *incómoda*. ¿Acaso Gianni Vattimo es una Hydra? (Una más, uno más de los múltiples monstruos académicos; los cuales, pese a todo, afortunadamente, suelen tener alguna que otra faceta sí dedicada al *pensar*, y nos proporcionan a veces ciertos momentos de eternidad, especialmente en las aulas). Lo cierto es que desde *El sujeto y la máscara*, Vattimo no ha dejado de apelar al *Zaratustra* una y otra vez, apremiándonos a *morder la cabeza de la serpiente*. Ahora bien, ¿qué cabezas de serpiente —¿de la Hydra?— morderemos, y cuáles no? ¿Se reproducirán después de arrancarlas? ¿Morderlas con fuerza, o con *debolezza*? ¿Con la elegante delicadeza de un gesto y de una tarea micropolítica, de estelas marcusianas y sesentayochescas? ¿O con las vastas, toscas e ineficaces maneras macropolíticas de socialismos más o menos reales o ideales? ¿Qué son la “izquierda hermenéutica”, y el “comunismo hermenéutico”? El propio Vattimo no ha dejado de oscilar en un vaivén constante de posibilidades, de cabezas de Hydra, a través de las cuales, a buen seguro, Nietzsche y Heidegger *sí nos pueden aún* decir algo... Pero... ¿El qué? Y: ¿con qué máscara? ¿*De veras será la de la filosofía*? ¿O en cambio la de la militancia? Y... ¿qué izquierda? ¿Qué filosofía? ¿Qué praxis? ●

NOTAS

- 1 Este trabajo se realiza con ocasión de un contrato de investigador FPI-UNED en el Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED.
- 2 Para un recorrido por este “pre-debolismo” de Vattimo en su libro del 63, proponemos, al menos, las siguientes referencias: 1963, pp. 147-149, 154-155, 171-176, 189, 198-199, 206, 215-217, 229 y 231.



BIBLIOGRAFÍA

- Vattimo, Gianni (2013). De la realidad. *Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder.
- Vattimo, Gianni (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder.
- Vattimo, Gianni (2011). *El socialismo, o sea, Europa*. Barcelona: Bellatera.
- Vattimo, Gianni y Paterlini, Piergiorgio (2006). *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti Editore
- Vattimo, Gianni y Paterlini, Piergiorgio (2008). *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, Gianni (2002). *Ipotesi su Nietzsche*, incluido en *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, Gianni (1993). *Poesía y ontología*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Vattimo, Gianni (1968). *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. Milano: Mursia.
- Vattimo, Gianni (1963). *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Torino: Filosofia.

ALBERTO MARTINENGO

Escuela Normal Superior, Pisa, Italia.

LA POLÍTICA COMO FILOSOFÍA PRIMERA¹

El encuentro entre el pensamiento débil de Gianni Vattimo y la política no es un punto de inflexión radical de su reflexión, sino el consecuente desarrollo de su original inspiración. Su interpretación de Friedrich Nietzsche y de Martin Heidegger señala en la historia no sólo el punto de partida de la filosofía, sino también la referencia a la que debe regresar cuando encuentre sus nociones-clave: ser, verdad, acción. El ensayo se ocupa en particular del papel que asume la historicidad en la "teoría de la racionalidad" de Vattimo, que tiene su verdadero fundamento en la acción política.

Desde la mitad de los años noventa en adelante, la reflexión de Gianni Vattimo experimenta una transformación evidente, que a primera vista puede parecer inesperada. Sus textos encuentran cada vez más frecuentemente problemas de naturaleza política y, a veces, parecen abandonar las intenciones filosóficas iniciales de su pensamiento. La política no es solamente el campo en el cual Vattimo mide las consecuencias de su filosofía, sino que también es el terreno en el que su pensamiento parece encontrarse finalmente “en casa”. Se podría ser incluso más radical y sostener que la acción política representa el verdadero punto de llegada de su filosofía.

PENSAR A PARTIR DE LA HISTORIA

En realidad, para quien conoce todo el arco de su actividad intelectual, la elección de Vattimo no es ciertamente sorprendente: por muchas razones, el Vattimo profesor universitario y filósofo es desde el principio un hombre *engagé*. La autobiografía *No ser Dios*, escrita con Piergiorgio Paterlini (2008), lo cuenta bien subrayando la participación en las luchas por los derechos civiles, en una fase de la historia italiana – aquella de los años setenta – que es en cierto modo efervescente, pero en la cual Vattimo asume posiciones, incluso más

avanzadas y “escandalosas”, ligadas a la experiencia de la homosexualidad. *No ser Dios*, restituye la imagen completa de un intelectual comprometido por filósofo en la *polis*. Del asociacionismo católico de la posguerra hasta a los dos períodos como parlamentario europeo, pasando por el Turín de las listas civiles de 1993, Vattimo interpreta un doble papel, en el que la confrontación con el debate filosófico de finales del siglo XX (y con Martin Heidegger, en particular) es una parte integrante de su modo de pensar el presente. El acercamiento a la filosofía de Heidegger ocurre casi por casualidad. Vattimo cultiva sobre todo un interés por Friedrich Nietzsche. Pero es una mirada nacida a su vez de una serie de contingencias, la que le alejan de su atención inicial por la Escuela de Frankfurt: “Pero Adorno..., lee algo más actual, estudia a Nietzsche”, le aconseja Luigi Pareyson (Vattimo y Paterlini, 2008: 34). En el ínterin, sin embargo, aparece el *Nietzsche* de Heidegger y la elección deviene obligatoria: “No podía seguir adelante con Nietzsche sin saber qué decía Heidegger. Me enfasqué con Heidegger. Y esta fue la segunda gran aventura erótico-filosófica de mi vida” (Vattimo y Paterlini, 2008: 35).



A partir de Nietzsche y de Heidegger, Vattimo inmediatamente obtiene un principio: que es la hipótesis de que el presente en el cual estamos ubicados y actuamos lleva consigo la marca del pasado del cual proviene. Ésta es la soldadura entre la filosofía y el compromiso en la polis: tanto el pensamiento filosófico como la acción política, tienen la tarea de interpretar el presente. El verbo "interpretar" debe entenderse naturalmente, al menos en italiano, de acuerdo con todo el espectro de sus significados: la filosofía comprende y, por tanto, interpreta la realidad; la política actúa, a su vez, interpretando un papel en la realidad (como cuando se dice que un actor que interpreta un personaje en un asunto determinado). La lectura de *izquierda* que Vattimo habría propuesto de Nietzsche y de Heidegger hasta los años sesenta tiene especialmente este significado: el pensamiento nietzscheano y heideggeriano no propone una descripción del presente, o de la muerte de Dios, o del advenimiento de la era de la técnica; sino que es más bien la *respuesta* – es decir, la tentativa de corresponder – a una contingencia histórica con la cual la filosofía está llamada a rendir cuentas. Este rendir cuentas es, precisamente, al mismo tiempo, el espacio para comprender, pero también para actuar políticamente: si se limitase a ser comprensión, sin acción, repetiría, de hecho, el modelo metafísico por el que el filósofo es aquél que contempla la realidad sin entrar en ella, es decir, con una mirada *from nowhere*.

Pensar y actuar en la historia: ésta es, por tanto, la fórmula a la que se puede referir la intención originaria de Gianni Vattimo. Se podrían reconstruir con precisión todas las etapas de este recorrido. Por ejemplo, sería interesante volver a leer en perspectiva *El sujeto y la máscara*, el libro sobre Nietzsche que Vattimo publica en 1974, allí el tema de la liberación, que hace de trasfondo a todo el trabajo, está en el centro de una constelación de conceptos que van de la dialéctica al materialismo, de la tradición a la decadencia, de la moral a la violencia. Los puntos de referencia teóricos – Hegel, Marx y Freud entre otros – hacen de Nietzsche un pensador de la historia, cuyas preguntas-clave tocan la estructura y el "sentido" de la modernidad, su origen, el destino del racionalismo occidental, la ilusión y la desmitificación, el desenmascaramiento. Con categorías no-nietzscheanas, se podría decir que el problema de Vattimo es aquél del desencanto del mundo, de su alcance progresivo o regresivo, y del modo en que la modernidad posterior a la Ilustración acoge los resultados de la destrucción de la subjetividad.

El sujeto y la máscara tiene el mérito de abrir una nueva fase de la discusión sobre Nietzsche en Italia porque trae a nuestro país las posiciones más avanzadas del *Nietzsche renaissance* europeo². Para Vattimo, sin embargo, Nietzsche es sólo una de las coordenadas

para leer la historia de Occidente. La otra está precisamente representada por Heidegger. La interpretación de la modernidad se profundiza a partir de estos dos puntos de referencia y marca una etapa importante con la publicación de *El Fin de la Modernidad* (1985). Aquí el objetivo de Vattimo es, de hecho, "aclarar la relación que vincula los resultados de la reflexión de Nietzsche y de Heidegger [...] con los discursos más recientes sobre el fin de la época moderna y sobre la post-modernidad" (Vattimo, 1987, p: 9). En particular, el papel de Heidegger es proporcionar "rigor y dignidad filosófica" a la retórica, no siempre consistente, sobre lo posmoderno. Se trata, en suma, de utilizar las tesis heideggerianas sobre la historia de la metafísica occidental como una lupa para releer algunos tópicos que la posmodernidad, en particular la francesa, deja no indagadas. La tarea de la filosofía (de Nietzsche, de Heidegger, de Vattimo mismo) es problematizar – en lugar de simplificar – los diagnósticos según los cuales lo moderno habría agotado su propia razón de ser y los pronósticos que apuestan por la apertura de un escenario histórico completamente nuevo, finalmente libre de las contradicciones de la modernidad. Las cosas no son así para Vattimo. Y un análisis que contextualice el fin de la modernidad en la estela de la historia de la metafísica es fundamental para no incurrir en la ingenuidad de una línea divisoria entre el antes (moderno) y el después (posmoderno). No es casual que en estas páginas emerja por primera vez el tema de la proveniencia histórica de la cual hablábamos al comienzo. Los principios en los que hoy la tardo-modernidad ya no cree son el resultado de un proceso de desintegración de la tradición: por ejemplo, la muerte de Dios de la que habla Nietzsche o el fin de la metafísica que pronostica Heidegger. De ahí la necesidad de "escuchar" y "pertenecer" hasta el fondo a la historia de la modernidad (según el étimo común de los dos verbos alemanes) para entender los rasgos nihilista y – sobre todo – transformarlos en principios para proyectar el futuro.

En 1994 aparece *Más allá de la interpretación*, que representa otro nódulo importante de la reflexión de Vattimo sobre estos temas. Lo indica bien el ambicioso subtítulo, *Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*³: se trata, de hecho, de un equilibrio de la hermenéutica filosófica que también propone una refundación "más radical". Vattimo parte de una crítica más profunda de lo que en los años ochenta se recogió bajo la etiqueta de hermenéutica: temas, autores, procedimientos y palabras clave que han alargado la amplitud hasta casi tomar un papel crítico en el debate filosófico. En resumen, de acuerdo con Vattimo, la hermenéutica filosófica corre el riesgo de convertirse en un par de lentes neutras a través de las cuales se pierda su inspiración original.

Más allá de la interpretación es, por tanto, un libro proyectual, pero también un ejercicio de autocritica con respecto al debate de la década anterior, de la cual Vattimo ha sido el protagonista, no sólo en Italia. Las fortunas de la hermenéutica filosófica a menudo han coincidido – reconoce Vattimo – con su transformación en una vasta e indistinta *koiné* de autores continentales. Para Vattimo es una deriva alarmante precisamente porque la hermenéutica como *koiné* (en lugar de como tradición filosófica de confines estrechos y definidos) renuncia a ser una mirada concentrada en el presente, o sea pierde aquello que Vattimo mismo había identificado como lo esencial de la filosofía de Nietzsche y de Heidegger.

Vattimo no considera por esto que la hermenéutica filosófica de los años ochenta deba dejarse de lado. Al contrario, dar un paso "más allá de la interpretación" significa revitalizar su inspiración perdida de corte nihilista (Vattimo, 1995, cap. 1). La continuidad con *El fin de la modernidad* es evidente incluso en el uso de la noción de "vocación nihilista", que utiliza numerosas veces en ambos textos. Pero en el volumen de 1994 hay una novedad importante. Por una parte, la hermenéutica se confirma como una lectura de la actualidad a partir de la historia, es decir, a partir de un horizonte de eventos (pasados) que dan sentido al presente. Por otra, sin embargo, a esto se agrega una mayor sensibilidad en las confrontaciones del futuro: el pasado ofrece herramientas para pensar el presente pero, al mismo tiempo, permite a la filosofía proyectar una acción dirigida al mañana. En otras palabras, la filosofía es un proyecto sobre el mundo orientado a su transformación.

Esta teorización del futuro, como lugar en el que la acción se proyecta, se volverá cada vez más central en la reflexión de Vattimo y habría requerido un profundo replanteamiento de Nietzsche y el nihilismo. En *Más allá de la interpretación* el problema de la hermenéutica es el riesgo de devenir una simple descripción del fin de la filosofía, en competencia con todas las retóricas de la crisis que, fuera o dentro de los límites de la reflexión filosófica, proponen descripciones análogas. Por el contrario, la elección que Vattimo pretende relanzar es el abandono de un punto de vista "panorámico" (por tanto, objetivante y descriptivo) sobre la historia de la filosofía occidental. En esta decisión, el nihilismo nietzscheano juega un papel determinante: Nietzsche es obviamente un filósofo de la crisis; pero para Vattimo es, sobre todo, un pensador del futuro más que del pasado, según una línea interna a su reflexión, que va de las *Consideraciones intempestivas* a *La Gaya ciencia* y al *Zaratustra*. Precisamente en la segunda *intempestiva* – por ejemplo, en la distinción entre las tres formas de historia, monumental, anticuaria, y crítica – Vattimo encuentra el punto de partida para una consideración del "fin de la modernidad" que estimu-

le a la filosofía y no se limite a la contemplación de las ruinas de esa tradición. En Nietzsche, como en Vattimo, la historia crítica, aquélla que interesa a la vida, es precisamente una historia que quebranta los límites de lo que está dado, para abrir al hombre a la acción. Dentro de este esquema, Vattimo encuentra todas las razones para leer la categoría de nihilismo no como un *impasse* en el cual la modernidad se desmorona y se derrumba sobre sí misma: la modernidad repensada en sentido nihilista puede convertirse en un nuevo punto de partida a través del cual operar activamente sobre la tradición.

ARGUMENTAR A PARTIR DE LA HISTORIA

Aquí la cuestión de Vattimo se vuelve delicada y no es casual que su elección de rechazar la hermenéutica en clave nihilista haya sido criticada con frecuencia. Pero si se lee este nódulo *a posteriori*, es decir, considerando el modo en que Vattimo la habría usado posteriormente, hasta los trabajos más recientes, su decisión puede ser comprendida en todo su alcance. El punto está bien claro en las páginas de *Más allá de la interpretación*: Vattimo habla de la comprensión histórica como de un acto hermenéutico que tiene la pretensión de racionalidad; de hecho, la misma hermenéutica filosófica "prueba" la propia validez" como teoría solamente "refiriéndose a un proceso histórico" (Vattimo, 1995: 157). Hasta aquí no hay nada nuevo respecto a la línea ya trazada en *El fin de la modernidad*. Pero Vattimo aclara inmediatamente que la validez de la hermenéutica depende de "una reconstrucción [de la historia] que muestra cómo la "elección" por la hermenéutica – contra, por ejemplo, el positivismo – es preferible o está más justificada" (Vattimo, 1995: 157). En otros términos, colocar la filosofía bajo el signo del nihilismo significa "meter mano" a la historia, de acuerdo con la intención ya expresada por Nietzsche. Pero en Vattimo hay algo más, porque para él "la reconstrucción interpretativa de la historia" tiene la pretensión de ser "una actividad racional – es decir, en la cual, se puede argumentar y no sólo intuir, *fühlen*, *Einfühlen* etc." (Vattimo, 1995: 158). Así que meter mano a la historia no significa, de hecho, "contarse historias" para justificar teorías: eso no tiene nada que ver con la tentativa de reconstruir una historia con el objetivo de "hacerla ir al final" en modo conveniente a la teoría que se pretende sostener, como si se tratara de una profecía auto-cumplida. La insistencia de Vattimo en la reconstrucción "racional" y "argumentada" apunta a otra cosa. Se podría representarla así, incluso sobre la base de la historia crítica nietzscheana: el pasado es un conjunto de continuidad y discontinuidad, en gran parte alternativas entre sí, de acciones y consecuencias contradictorias, pero también de casualidad e imprevistos. La enfermedad



histórica denunciada por Nietzsche consiste entonces en la ilusión de reconstruir la historia en su totalidad, como si fuera posible dibujar un mapa que corresponda punto a punto con el pasado. Esto es imposible, no sólo debido a las limitaciones asociadas con la pretensión de un conocimiento total, sino - más radicalmente - porque conocer la historia como un todo significaría dar un sentido unitario a lo que no se puede reconducir a una única cadena de causas y efectos. Secundar la pretensión de conocer la historia - como si se tratara de abrazar un objeto con la mirada - implica que se haga de la historia una especie de "teoría de la multiplicidad": una mirada pura *from nowhere* que contempla las infinitas conexiones de los eventos. Por el contrario, reconstruir el pasado impone elecciones selectivas y, al mismo tiempo, obliga a encontrar buenas razones que las sostengan.

Por eso, cuando se dice que la hermenéutica filosófica se funda en una determinada comprensión de la historia, para Vattimo significa exactamente esto: la hermenéutica no es el resultado de "la historia en general", sino que nace dentro de una conexión específica de eventos de los cuales proporciona, al mismo tiempo, una razón. Se trata obviamente de una fundación circular, en el sentido del círculo del que hablan todos los autores clásicos de la hermenéutica filosófica y, por último, precisamente Heidegger. Pero la apelación a las buenas razones que lo respaldan tiene la intención de contrarrestar la sospecha de una arbitrariedad incontrollable. Ya que se coloca en la historia - como cualquier teoría filosófica - la hermenéutica no pueden pretender representar, de una vez por todas, el curso histórico, elevándose a sí misma a conclusión absoluta de aquel recorrido: la comprensión histórica, como recuerda Gadamer, nunca puede resolverse en autotransparencia. Por otro lado, todavía debe mantener la pretensión de ser una teoría - y no una narración privada de razonabilidad - por lo que articula sus propias razones dentro de la contingencia histórica en la que se encuentra.

Aquí el discurso de Vattimo tienta cuestiones que se podrían definir como de naturaleza epistemológica y que están bien presentes en otros autores de la *koiné* hermenéutica del siglo XX. Esto es lo que Paul Ricoeur discute al abordar la distinción entre la historia y la narración, desde *Tiempo y narración* (1983-'85) y después, con mayor radicalidad, en *La memoria, la historia, el olvido* (Ricoeur, 2003, segunda parte, cap. 3). Para Ricoeur, el trabajo historiográfico no consiste solamente en la investigación de campo o de archivo. El pasaje decisivo consiste en la "escritura de la historia", es decir, en la fase a través de la cual eventos, episodios, casualidad y contingencias se reúnen en una historia dotada de sentido. En esto, el historiador realiza una operación jugada sobre el binomio figura-fondo: determinados

momentos se ponen de relieve y se relacionan entre sí, mientras que otros se colocan fuera de foco porque se juzgan irrelevantes. Es un trabajo de fundación de la ciencia histórica similar a aquello que Vattimo aclara para la hermenéutica filosófica. Con un elemento más, que es útil evidenciar: no se trata solamente de seleccionar, sino también de integrar los elementos seleccionados -es decir, conectarlos precisamente. Esta operación de integración es de tipo *narrativo*, es decir, funciona en analogía con lo que se hace cuando se narra una historia (o se escribe una novela, se pone en escena un drama, se compone la trama de una película). La referencia a la narración es importante: según Ricoeur, de hecho, hay un rasgo común entre la historia y la narrativa de ficción que consiste precisamente en este "dinamismo integrador que de una variedad de eventos recaba una historia, una y completa" (Ricoeur, 2004, segunda parte, cap. 3). Esto no significa, sin embargo, reconducir la historia a la ficción o viceversa, sino encontrar en otra parte el principio de su diferencia. En la perspectiva de Ricoeur, tal principio está en una teoría de la referencia: la historia y la narrativa de ficción llevan consigo la pretensión de referirse a un mundo, pero - usando un juego de palabras - son diferentes los mundos a los que se refieren.

Para Ricoeur, la diferencia entre una referencia que se desarrolla en dirección del mundo real y otra que, sin embargo, articula mundos imaginarios sigue siendo, en suma, insuperable. Para decirlo en términos muy esquemáticos, en *Tiempo y narración* la narrativización de la experiencia del mundo no produce nunca efectos de fabulización de la realidad, porque esto iría contra las mismas premisas de su hermenéutica. Pero ésta no es la última palabra de Tiempo y narración sobre la cuestión, ya que es como si en la reflexión de Ricoeur sobre la narración siempre estuviera en la obra una doble estrategia, que por una parte reafirma la neta distinción entre los dos mundos, pero por otra descubre su más profunda complicidad. Desde un punto de vista estructural, operando como un dinamismo integrador de casos diversos, cualquier tipo de narración es un proceso de "síntesis de lo heterogéneo". Los diferentes fragmentos de la experiencia temporal de un sujeto (o de más sujetos que interactúan) se conducen a una estructura integrada que desvela sus conexiones, respecto a la diáspora que éstos ofrecerían espontáneamente. Ahora, la diferencia fundamental (pero también la única) entre la narrativa histórica y la narrativa de ficción se encuentra en el hecho de que la segunda puede permitirse una libertad que a la primera no le está garantizada: aquélla de poder/deber parar el proceso de integración de los resultados parciales, en el sentido de que toda narrativa de ficción es un mundo en sí mismo concluido que tendencialmente no se comunica con las otras narraciones de ficción, es decir, no tiene la pretensión de perte-

necer a la misma estructura integrada de experiencias, subyacente en otras historias. Si la inscripción de la experiencia temporal dentro de un horizonte superior al sujeto funciona del mismo modo en los dos tipos de narraciones, para Tiempo y narración es, sin embargo, obvio que la temporalidad de una narrativa de ficción comienza y termina (tendencialmente) con el inicio y el fin de aquella narración específica; por el contrario, el horizonte temporal de un determinado evento histórico es exactamente el mismo en el que se colocan todos los otros eventos históricos. El mundo temporal de Clarissa Dalloway no es el mismo mundo temporal de Zeno Cosini, mientras que obviamente el mundo al que pertenece Julio César es el mismo al que pertenece Napoleón (Ricoeur, 2009, sec. II, cap. 5).

La sensibilidad por temas de naturaleza epistemológica es menos evidente en Vattimo: el problema de Ricoeur es el estatuto de la narración, en las dos versiones de la ficción y de la historiografía; aquél de Vattimo es, en cambio, la forma argumentativa de la hermenéutica, en sus pretensiones de reconstruir una historia. Sin embargo, la confrontación entre las dos posiciones no es impropia y ayuda a poner de manifiesto la cuestión en todas sus implicaciones. Para ambos, la pregunta es: ¿bajo qué condiciones puede una determinada reconstrucción del pasado decirse verdadera o falsa? En ambos casos, la respuesta reafirma neta – e incuestionablemente – la diferencia entre la historia y la ficción. La historia se narra: no se demuestra como un teorema, ni se prueba como un experimento. Y éste es un punto firme. Sin embargo, en su propio estatuto, la narración de la historia tiene recursos capaces de sostener demostraciones o soportar pruebas, si bien en un sentido diferente respecto a las matemáticas o a la física. Éstas son declaraciones básicas – y tal vez triviales – pero merecen una explicación. La veracidad de la narración de un evento histórico se basa en su capacidad de insertarse dentro de una continuidad, constituida por otros eventos y otras narraciones. Éste es el criterio de credibilidad que, de diferentes formas, ponen en tela de juicio Vattimo y Ricoeur: una narración histórica es creíble si y sólo si se sitúa en el *contexto* de lo que la precede y la sigue. La misma naturaleza de la historiografía como ciencia es determinante en este sentido: los historiadores trabajan dentro de comunidad y con protocolos que no son ni más ni menos científicos que los de las ciencias exactas. Simplemente son otros. Cuando los historiadores discuten o ponen a prueba hipótesis, las verifican o las falsifican en base a criterios que se podrían definir como de "adecuación contextual": entre las versiones de un acontecimiento (pocas o numerosas) que respetan los datos disponibles, se debate en torno a cuál se demuestra más adecuada para conectar diferentes momentos del pasado y – plausiblemente – para incluir el mayor número.

Vattimo lo afirma muy claramente: "La hermenéutica no piensa que el sentido de la historia sea un hecho "que se trata de reconocer" o de encontrar en algún lugar. Lo cual no significa que en la historia no haya hechos, sino que los hechos no hacen la historia, es decir, no hablan hasta que un historiador no lo ordena – del mismo modo que un científico ordena los datos que recopila de sus experimentos. El acto que pone en orden los hechos de la historia es la construcción de un hilo conductor que debe ser sostenido (o refutado) en modo tan convincente como debe serlo una teoría científica. Pero *Más allá de la interpretación*, da un paso más, que va más allá de la epistemología ricoeuriana. Mientras que para Ricoeur el objetivo es la fundación de la ciencia histórica, para Vattimo se trata precisamente de encontrar un fundamento para la hermenéutica filosófica. El paso más allá de las cuestiones de epistemología de la historia consiste, por tanto, en la aplicación de aquellos mismos criterios también a la filosofía.

La crítica de Vattimo a la *koiné* hermenéutica se funda aquí. La *koiné* hermenéutica parece pretender que su propia validez sea trans-histórica: como queriendo decir que la hermenéutica es la teoría definitiva que consagra la pluralidad de las interpretaciones y, por tanto, potencialmente, del conflicto entre los puntos de vista entre los cuales es imposible discriminar. Por el contrario, la hermenéutica nihilista que Vattimo sostiene afirma algo sensiblemente diferente, que se puede resumir así: la hermenéutica es una teoría de la verdad (o falsedad) de las interpretaciones que opera en términos históricos, o sea deriva de una evaluación contextual de las pretensiones de verdad. La primera posición – la que Vattimo propone superar – consiste en la tesis según la cual la verdad es esencialmente interpretación: una tesis que *Más allá de la interpretación* refiere a la "generalización, en la mayor parte del pensamiento contemporáneo, de la temática kantiana de la función trascendental de la razón, con el decisivo añadido del "descubrimiento" existencialista de la finitud del ser-ahí" (Vattimo, 1995, p. 46). La segunda posición – que abraza Vattimo – cuestiona, sin embargo, la "esencia" interpretativa de la verdad" y se pregunta si ésta no sea auto-contradictoria: "Si estos argumentos no quieren presentarse como descubrimiento metafísico de la verdadera estructura objetiva de la existencia humana, ¿cómo intentarán argumentar su propia validez?", se pregunta Vattimo. La respuesta va en la dirección indicada: "Lo que el pensador hermenéutico ofrece como "prueba" de la propia teoría es una historia, [...] y quizá también, además, en el sentido de una "fábula" o de un mito, ya que se presenta como una interpretación (que pretende validez hasta que la presentación de una interpretación competente

—————>

que la desmienta) y no como una descripción objetiva de hechos" (Vattimo, 1994: 46).

PERTENECER A UNA HISTORIA, ACTUAR EN LA HISTORIA

Vattimo piensa, en suma, en la posibilidad de una narración histórica que argumente a favor de una posición teórica. La narración y la argumentación son dos registros del discurso que no son necesariamente coincidentes, más bien, en muchos sentidos configuran formas y objetivos distintos⁴. Pero es evidente que toda narración, si no tiene sólo la finalidad estética de satisfacer el gusto del oyente / lector, se plantea como objetivo convencer acerca de la sensatez de los propios contenidos. Con mayor razón esto sucede cuando la narración no es ficticia sino histórica: narrar significa entonces, al mismo tiempo, mostrar razones para sostener una determinada configuración de los eventos a los que se refiere.

Desde este punto de vista, la posición Vattimo respecto a la narración implica una constelación de nociones que se pueden sintetizar así: la hermenéutica reivindica *razones* en virtud de las cuales *argumenta* tener tras de sí una *historia* a la cual *pertenece* y que, por tanto, la *funda*. Reitera ahora Vattimo: "La hermenéutica como teoría sólo puede legitimarse coherentemente mostrando que ella misma, a su vez, no es otra cosa que una interpretación hermenéuticamente correcta de un mensaje que proviene del pasado, o, en cualquier caso, de "otra parte", a la que, en alguna medida, ella misma desde siempre pertenece" (Vattimo, 1995: 155). *Argumentación y pertenencia* son las dos claves a través de las cuales la hermenéutica avanza sus propias pretensiones de preferibilidad. En esencia, se ha dicho que la hermenéutica no es una descripción *from nowhere* de la naturaleza interpretativa de la verdad, sino que se presenta como el resultado de una historia (el fin de la modernidad y de la ilusión de la objetividad). Por lo tanto, la hermenéutica se piensa a sí misma y al mundo a partir de una determinada conexión histórica a la cual *sostiene pertenecer*. Entre las diversas historias de la modernidad, sin embargo, hay una competencia que la hermenéutica no disuelve - es justo repetirlo - en base a referencias objetivas que la convierten en la única descripción posible de lo moderno. En cambio, se limita a ofrecer *argumentos* en apoyo de su propia narración de lo moderno, es decir, de su propio modo de reconstruirlo.

¿Se trata nuevamente de una fundación circular? Naturalmente, sí, pero mirándola desde la perspectiva correcta se comprende el sentido. La hermenéutica filosófica sostiene la propia pertenencia a una historia, más que a otra. Y sobre la base de esta pertenencia, discute cuestiones de naturaleza filosófica, moral, estética, política, etc. Pero la fundación circular no es

un límite, sino que es *literalmente* todo aquello que la hermenéutica filosófica puede hacer si se aplica a sí misma el principio de la universalidad de la interpretación. No por casualidad, éste es el viejo problema de la fundación de las ciencias históricas, que Wilhelm Dilthey planteaba y que Hans-Georg Gadamer situaba en el corazón de la hermenéutica contemporánea. Pero con Vattimo toma un giro inesperado y trae el discurso al corazón de las cuestiones políticas.

Desde *Creer que se cree* (1996) en adelante, en efecto, Gianni Vattimo parece adquirir una nueva conciencia de la circularidad entre argumentación y pertenencia histórica. El volumen de 1996 es substancialmente la reivindicación del vínculo entre la hermenéutica filosófica y la tradición religiosa, que en el caso de Vattimo se declina en el sentido de la pertenencia al cristianismo y al catolicismo en particular. No se trata para nada de una adhesión confesional, sino más bien del reconocimiento de que la "historia de la interpretación" nace en un contexto religioso signado por la secularización del cristianismo. La relación entre Vattimo y el catolicismo pone en cuestión muchas referencias y otras tantas preguntas: por ejemplo, sería justo preguntarse si la hermenéutica filosófica no pueda estar vinculada más estrechamente con otras confesiones cristianas (*in primis* la tradición reformada, por la centralidad de la libre interpretación de las Escrituras), o incluso con la matriz hebraica, que otros autores hermenéuticos reivindican con fuerza. Pero el verdadero punto no es concordar o disentir con la conexión con una específica confesión religiosa. Más bien es fundamental entender el aspecto formal de la cuestión: la hermenéutica está situada *concretamente* en una continuidad histórica, que debe tomar un aspecto concreto y reconocible - que, en el caso de Vattimo, es aquél de la experiencia religiosa cristiano-católica - con esto no se excluye, sin embargo, que otras situaciones específicas (religiosas o no religiosas) sean posibles.

Éste es el punto, expresado en el modo más claro: Vattimo elige una pertenencia religiosa (cristiano-católica) en virtud de la cual articular una narración de la historia en cuyo interior se dan razones en favor de la hermenéutica filosófica. El énfasis no está puesto en la pertenencia religiosa, sino en la elección. En otras palabras, la hermenéutica de Vattimo fácilmente podría haber preferido otra pertenencia: por ejemplo, política, o simplemente cultural o, a su vez, filosófica. Y entre las "diferentes genealogías", Vattimo elige una. El punto significativo del discurso de Vattimo después de *Más allá de la interpretación* es, en suma, la idea de que la hermenéutica se funda no en base a *cualquier conexión histórica*, sino a partir de su versión particular y específica, que se distingue de todas las otras.

¿Cuál es entonces el principio que consiente distinguir las diversas reconstrucciones históricas? La

hermenéutica de Vattimo evoca una especie de *primado epistemológico*: una determinada historia de la modernidad es preferible en la medida en que es más "resistente" que las reconstrucciones alternativas que puedan serle opuestas. Su resistencia coincide con su inclusividad: porque la hermenéutica es capaz de dar razón de un número significativo de declaraciones históricas en las cuales hoy en día nos reconocemos, entonces se puede suponer que ésta encontrará en su camino menos ocasiones de falsificación, respecto a todos los otros modelos explicativos. A esta conclusión Vattimo llega después de *Creer que se cree*. Éste es el caso de *Vocación y responsabilidad del filósofo* (2000), en particular de los tres capítulos centrales del volumen, donde la confrontación con la dimensión lógico-argumentativa del discurso filosófico es nuevamente central. Aquí la solución se reformula en términos aún más explícitos: "Prefiero la lógica que lleva mejor a la conciencia de la pluralidad de las lógicas, y a la conciencia de que estoy en una época, en un mundo en el cual se prevé la pluralidad de las lógicas. El discurso que abarca todo esto, y que consigue hallar un hilo conductor, incluyendo todo esto, *este es el discurso preferible*" (Vattimo, 2012a: 95).

Es la cuestión más delicada en torno a la que trabajan los desarrollos más recientes de la hermenéutica filosófica de Gianni Vattimo. Si, de hecho, la historicidad de la interpretación no puede ser un callejón sin salida de la argumentación, sino un recurso positivo, esto depende principalmente de las consecuencias extra teoréticas que se derivan: si no hay de su parte ningún argumento de naturaleza descriptiva, la hermenéutica no puede sino sostenerse sobre razones pragmáticas de sostenibilidad. A partir del año dos mil, el interés político originario de Vattimo reaparece ahora con toda su fuerza. Esta vez no lo hace (solamente) como un dato biográfico. Una especie de hilo rojo conecta libros como *El socialismo o sea, Europa* (2004), *Ecce comu* (2007) y *Comunismo hermenéutico* (2011): la reconstrucción a la cual la hermenéutica somete la historia es ya de por sí un acto pragmático; la lectura nihilista de la modernidad es *tout court* una "elección política". Es *Vocación y responsabilidad del filósofo* la que anticipa el camino. Se trata de la idea, implícitamente benjaminiana, según la que cualquier confrontación con la historia (y por lo tanto también aquello que la hermenéutica instituye en las confrontaciones con la modernidad) se produce bajo la enseña de una aporía insuperable: la escritura del pasado es necesariamente *escritura "partidista"*, es decir, deriva de una toma de posición a favor o en contra de una clase específica de sus actores concretos. Escribe Vattimo: "Yo no me he puesto a mí mismo, y el hecho de estar puesto por otros me transmite herencias que son mi única disponibilidad de cara al mundo, mi único patrimonio, al que debo

atenerme" (Vattimo, 2012a: 72). Pero hacer cuentas con el pasado significa reconstruir la heredad y también "ver si no hay alguna *historia de los débiles* y relegados que haya que recuperar" (Vattimo, 2012a: 72).

La referencia a los débiles, cuyas historias olvidadas, de algún modo, requieren ser rescatadas, es decisiva en el plano filosófico-político. ¿Por qué una historia de los débiles, en vez de la de los ganadores? La respuesta está para Vattimo en el mismo principio marxista de la fuerza representativa del proletariado, que da un contenido muy fuerte a la noción de "historia inclusiva". Son precisamente las historias de los vencidos las que tienen mayores posibilidades de definirse como "generalmente válidas" y, por tanto, para aspirar al grado máximo de credibilidad. Si aquella de los vencedores es indudablemente una historia selectiva, orientada hacia la auto-legitimación, las historias de los vencidos no son necesariamente el opuesto simétrico. Y no lo son - al menos hasta que la suerte de la historia no se invierta, transformando a los vencidos en vencedores - por un motivo muy obvio: los vencidos de la historia son también aquéllos que han experimentado del modo más tangible las razones de los otros, que se han impuesto a ellos por la fuerza; por lo tanto, en una especie de inmunización por contacto en las confrontaciones de las razones absolutas, precisamente los vencidos parecen ser los más proclives a una reconstrucción inclusiva del pasado.

Comunismo hermenéutico es la conclusión esperada - y perfectamente coherente - de este recorrido. Es un punto de llegada deliberadamente provisional, pero el tema de la democracia bloqueada, que ocupa la primera mitad del volumen, es la confirmación sustancial. La línea que Vattimo sigue, junto con Santiago Zabala, consiste en la individuación de las presiones conservadoras que congelan el progresismo democrático: la mayor de las cuales es - en sentido marxista - la tendencia de las clases dominantes a mantener el *status quo*, es decir, el sistema capitalista que se presenta como narración final de la historia. La elección a favor de un modelo descriptivo de molde rígidamente marxiano no es asumida a la ligera y es también el aspecto más criticado de *Comunismo hermenéutico*. Sin embargo, la argumentación es consistente: de hecho, las democracias liberales han traicionado el ideal de liberación que las animaba; y esto ha sucedido precisamente en la medida en la cual han devenido la "narración de los vencedores", una narración que, como tal, es apologética tanto como lo fue la traducción política de la metafísica. La radical oposición a las teorías del fin de la historia, que *Comunismo hermenéutico* lleva adelante, se construyó en el nombre de la misma "pluralización" de las historias que animaba la "vocación nihilista de la hermenéutica", o sea la marca de la hermenéutica de Vattimo de

→

Más allá de la interpretación en adelante. Esta historia no va bien - parece decir Vattimo a propósito de las democracias liberales - porque se autoproclama como la única posible; pero lo hace sin someterse al escrutinio de las "otras historias" que, una vez más, requieren ser por lo menos pensadas. Dar voz a las otras narraciones se traduce así, en los escritos más recientes de Vattimo, en un compromiso político que la hermenéutica consigna a aquéllos que creen en la transformación de la modernidad occidental. ●

NOTAS

- 1 La traducción del texto desde el original italiano ha sido vertida al castellano por Paloma O. y Zubía.
- 2 Corriero, 2007, segunda parte (con referencias también a M. Cacciari y E. Severino).
- 3 Subtítulo presente en la edición italiana.
- 4 V. el cuadro muy detallado que ha proporcionado Ferry, 2004, y sobre los mismos temas Lingua, 2012

— ● —

BIBLIOGRAFÍA

- Corriero E.C. (2007), *Nietzsche oltre l'abisso. Declinazioni italiane della "morte di Dio"*, Turin: Marco Valerio.
- Ferry, J.-M. (2004), *Les Grammaires de l'intelligence*, París: Éditions du Cerf.
- Lingua, G. (2012a), *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di Jean-Marc Ferry*, Pisa: ETS.
- Ricoeur, P. (2003). *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid: Trotta.
- Ricoeur, P. (2004). *Tiempo y narración*. Vol. I México, D.F.: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2009). *Tiempo y narración*. Vol. III. México, D.F.: Siglo XXI.
- Vattimo, G. (1989) *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*, editorial Península. Traducción de Jorge Binagui.
- Vattimo, G. (1995) *Más allá de la interpretación*, editorial Paidós. Traducción de Pedro Aragón Rincón.
- Vattimo, G. (1987) *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*, editorial Gedisa, segunda edición. Traducción de Alberto L. Bixio.
- Vattimo, G. (2012) *Vocación y responsabilidad del filósofo*, traducción de Antonio Martínez Rui.
- Vattimo, G. (2011) *El socialismo o sea, Europa. Reinventar la democracia un nuevo instrumento de revolución*. Editorial Bellaterra.
- Vattimo, G. (2009) *Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Editorial Paidós. Traducción de Rosa Rius Gatell y Carmen Castells Auleda.
- Vattimo, G. y Paterlini, P. (2008). *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, Paidós. Traducción de Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda.
- Vattimo G. y Zabala, S. (2012b). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Editorial Herder. Traducción de Miguel Salazar.

MIGUEL GRIJALBA UCHE

UNED

HACERNOS CARGO DE LOS DÉBILES. EL REGRESO DEL PENSAMIENTO LIBERTARIO Y COMUNISTA COMO EXPRESIÓN DEL DEBOLISMO EN VATTIMO

Este artículo expone el regreso a un pensamiento comunista de G. Vattimo basándome en la lectura de los textos políticos del autor, *Nihilismo y emancipación*, *Ecce comu* y *Comunismo hermenéutico*. La intención de este texto es señalar y definir la posición de Gianni Vattimo para comprender cómo desemboca su pensamiento en una hermenéutica política nihilista y de izquierdas. Vattimo propone un comunismo ideal, libertario, que acepta las críticas al dogmatismo de Marx, un comunismo hermenéutico de los débiles, de los que no están satisfechos con principios establecidos e impuestos y que reclaman nuevos derechos e interpretaciones.

LA IZQUIERDA COMO EMANCIPACIÓN Y LIBERACIÓN.

Este texto nace del estudio de las obras políticas de G. Vattimo: *Nihilismo y emancipación* (2003), *Ecce comu* (2007) y *Comunismo hermenéutico* (2011), habida cuenta que el comunismo hermenéutico es una cuestión que interesa, particularmente, al filósofo en su última etapa. Este comunismo no debe entenderse en sentido fuerte de la tradición marxista (como resultado de la razón histórica) sino como horizonte ideal. El objetivo de este trabajo es demostrar que el comunismo hermenéutico es parte del debolismo y se prolonga en la política, porque éste es expresión del rechazo de toda relación de poder, para lo cual Vattimo se sirve del nihilismo.

Para Vattimo, el ocaso del sujeto moderno cartesiano y kantiano sufre un giro emancipatorio al eliminar el monopolio de la verdad única que ha utilizado desde siempre toda clase de totalitarismo y dogmatismo. Para él son violentas todas las pretensiones que se fundan en una verdad monolítica del ser, siendo breve el paso del poseer la verdad a imponerla. Su ontología débil no es sino una forma de presentar una crítica a estas legitimaciones del poder político (Vattimo 1986: 9) porque es el arma contra los autoritarismos y apunta a una sociedad tolerante donde se aceptan verdades plurales y transitorias. La hermenéuti-

ca es la base política para la aceptación de una pluralidad de visiones conflictivas, de las historias de otras culturas, estilos de vida y diferentes éticas que pueden convivir si no se consideran excluyentes.

En 2007 escribe *Ecce comu* donde critica al marxismo ortodoxo pero volviendo al comunismo, sabiendo que ha muerto el sujeto histórico de éste pero ha nacido, en cambio, un proletariado minimalista, sin conciencia de clase ni organización. Vattimo propone un comunismo libertario, rechazando al comunismo real de Lenin y Stalin, así como al Marx positivista, el cual debería ser leído a través de la crítica antimetafísica que propone Heidegger para evitar caer en el historicismo. Vattimo intenta devolver el pensamiento a los débiles de la historia y a los que nunca tuvieron voz. El futuro de la democracia, para Vattimo, es romper el círculo protegido por EEUU y el sistema económico de las multinacionales.

En *Nihilismo y emancipación* (2003) propone un federalismo en la Unión europea como ejemplo de integración de diferencias y coexistencia de interpretaciones diferentes. Vattimo apuesta por una revolución sin armas ni violencia, es decir, una revolución débil de régimen socialista no estalinista. Y, por último, en *Comunismo hermenéutico* (2011), el comunismo liber-

—————>

tario logra su objetivo si rechaza a la metafísica, a la verdad objetiva y acepta una concepción hermenéutica de la sociedad. Aboga por el ejemplo latinoamericano, sin precisar sus peculiaridades, que son los regímenes que más se acercan a esta visión debilitada del mundo.

En su vínculo con el mundo histórico y social, Vattimo se preocupa por la vida cotidiana la cual, bajo las influencias de la concepción de vida de Lyotard o de cotidianidad, habitar y mundo de Heidegger, está excesivamente influida por una ciencia y una tecnología altamente desarrolladas y que han hecho inhabitable el mundo. La “falta de emergencia” heideggeriana para explicar la situación política y social en que nos encontramos se explica por la “falta de acontecibilidad” en un mundo totalmente administrado por la creciente tecnificación de los partidos políticos y la pérdida de soberanía popular. Su hermenéutica nihilista, de corte heideggeriano, trata de una experiencia interpretativa de la verdad de una determinada época, que nace de nuestra condición de arrojados al mundo y pertenecientes a una lingüisticidad heredada (1986: 67).

Vattimo reconoce que ha cambiado de idea política, tras su aproximación a la tradición alemana de autores como Lukács, Bloch o Marcuse que fue lo que le fomentó la radicalización de su pensamiento, y convirtió su filosofía nietzscheana-heideggeriana en un pensamiento de vocación revolucionario, en un intento por responder con un distanciamiento ético del movimiento del 68, de sostener el hilo de la emancipación del ser mediante una disolución progresiva de los absolutos. Lo que necesitamos, dice, es debilitar y liberar de los residuos cientificistas todos los aspectos autoritarios del socialismo real (Vattimo 2009: 38 y 56).

HERMENÉUTICA POLÍTICA NIHILISTA DE G. VATTIMO.

En *Nihilismo y Emancipación* Vattimo entiende la emancipación por vía del nihilismo, es decir, liberarnos de vínculos que atenten contra nuestra autonomía y nos impidan nuestra propia identidad. Una identidad condicionada por la situación del hombre mismo arrojado al mundo, como decía Heidegger, y posicionado en ciertas estructuras sociales. Vattimo realiza un viraje a la izquierda de Heidegger desde la hermenéutica nihilista asumiendo una impronta ético-política que se enfrenta a la metafísica de una verdad única. Así, para Vattimo, el pensamiento débil como intento de reducción de la violencia mediante la construcción de leyes basadas en el consenso y la negociación, tendría su expresión tanto en el pensamiento y en la política, como en la religión, habida cuenta que el autor no para de problematizar la dicotomía teoría-praxis (Vattimo, 2004: 169).

La política está tomando conciencia del fin de la metafísica, de la verdad objetiva. Y este fin va de la mano del fin de la modernidad y el reconocimiento de la naturaleza interpretativa de las descripciones (Vatti-

mo 2009: 140). De ahí que insista en que la alternativa se da en los márgenes de la sociedad, en los débiles.

CRISIS Y CAPITALISMO. PENSAMIENTO DÉBIL COMO RESPUESTA DESDE LA IZQUIERDA.

La crisis económica del 2008 demostró que los Estados dependen de los mercados financieros y que el objetivo era preservar dicho sistema a costa de los contribuyentes sin evitar las políticas violentas del FMI (2009: 84). El objetivo estadounidense fue mantener el sistema financiero vigente y la consolidación de los bancos gracias a un debilitamiento de las economías nacionales agravando la recesión (2009: 87). La economía neoliberal aumentó inevitablemente la cantidad de desechos del capitalismo (pobres, débiles y oprimidos), una idea que recuerda a la de la historia olvidada de los perdedores y oprimidos que como ruinas han quedado al margen de los vencedores dictada por W. Benjamin.

Los débiles que surgieron de esa crisis vieron una falta de transformación de su presente estado de cosas. Habitaban aquellos lugares donde la historia prosigue en unas guerras ilimitadas de baja intensidad (2009: 91). Muchos estados en el mundo han sido sometidos a un aislamiento forzoso por medidas liberales, culturales y financieras de las democracias, por el FMI, por encontrarse fuera del mundo neoliberal aún cuando la amenaza de esos países sea mínima. Por otro lado, la transformación del mercado supuso un incremento de las desigualdades. Entre las numerosas consecuencias del empobrecimiento mundial está la sobreurbanización y reubicación de las poblaciones (2009: 94) convirtiendo al planeta en un sumidero de ciudades-miseria pero donde sus residentes son la fuerza de trabajo necesaria para la economía neoliberal. Y tuvieron que levantar muros epistemológicos ante el miedo a los actos de resistencia o ante el temor a la reaparición de ideologías anticapitalistas, vinculadas a movimientos religiosos, anarquistas, nihilistas, al populismo o al resurgimiento del marxismo. La sociedad de dominación persigue su verdad en forma de violencia, realismo, objetivismo, cientificismo, para quienes la política se ha convertido en la culminación del ideal liberal de objetividad de la ciencia (Vattimo, 2012: 26).

El pensamiento débil es el pensamiento de los débiles, nos dice Vattimo en clara influencia benjaminiana, de los que no están satisfechos con principios establecidos e impuestos y que reclaman nuevos derechos e interpretaciones (Vattimo, 2009: 157).

Este pensamiento plantea una ética de la tolerancia: hacer una interpretación de la cultura que tome como modelo la historia del ser de Heidegger pero con el propósito de debilitarlo ya que la única racionalidad que podemos aceptar es la que entronca con una tradición que ha trabajado en la reducción del poder. Esta idea guarda enorme correlación con la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Esta filosofía aparece como un pensamiento

que se propone demostrar que el yo individual necesita de la alteridad del otro para alimentar su propio ser en la pluralidad que nos rodea (una idea que entronca con Levinas, y su Otro con respecto a un sistema que lo tenía oprimido, y con Ricoeur aunque con la diferencia en éste de la radicalidad de la afirmación del sí-mismo). De esa manera propone que el logos viene del sujeto negado, de los pueblos o regiones olvidadas y marginadas y no de una posición establecida (centro).

La filosofía de la liberación de Dussel se comprende como un pensamiento desde la frontera, la alteridad económica, política e intelectual. Esta situación (de exterioridad y marginalidad) se caracteriza por una serie de opresiones y dominaciones por parte del centro hacia la periferia. Por lo señalado, la filosofía de la liberación parte como mensaje crítico subversivo, en clara crítica a Vattimo y a su ontología hermenéutica propia del eurocentrismo egocéntrico y su nihilismo como experiencia de la cultura de Occidente.

Los conflictos del siglo XXI no se deben al retorno de la historia, como dice Fukuyama, sino a los fines de los Estados liberales, nos recuerda Vattimo, y a sus imperativos sistémicos: competencia, maximización del beneficio y acumulación (2009: 76). De modo que las nuevas guerras se van a librar contra las partes más débiles, pobres y oprimidos, es decir, los márgenes de la historia, los desechos del capitalismo como diría Derrida. Estos Estados liberales son indispensables para justificar la guerra y se impondrán donde quiera que su marco no esté presente, suponiendo la exclusión de los sistemas culturales y políticos de los Estados invadidos (Vattimo: 81). El capitalismo se ha desarrollado al obligar a otros a hacer lo impuesto, autorizado a mandar en virtud del derecho divino o natural. Para el pensamiento débil, sin embargo, los seres humanos tienen que aprender a vivir sin legitimaciones ni valores previos. La vena anárquica de la hermenéutica de Vattimo supone no la desaparición de todas las reglas sino de que exista una única regla que guíe a todas las prácticas. El comunismo hermenéutico de Vattimo se limita a su función social y la esencia filosófica de la hermenéutica (influenciada por Nietzsche, Heidegger y Gadamer) lucha contra la conservación de leyes, valores y principios naturales.

La sociedad tolerante resultante de este proceso es aquella donde los logros vienen de una pluralidad de conversaciones y no por imposiciones. Para ello hay que dejar de lado creencias fundacionales, normas legitimadoras y principios tradicionales que nos aseguraban el vínculo con la verdad, naturaleza o dios. No hay relativismo de puntos de vista, sino la imposibilidad de dar primacía a una sobre las demás. Lyotard fue uno de los pioneros de llamar a la interpretación, emancipación (2009:144). La disolución de los absolutos impone la supervivencia de la especie humana y la admisión del comunismo como el horizonte de toda liberación del hombre, nos dice Vatti-

mo (2009: 152). La filosofía debe atender a la necesidad de recomponer la experiencia de una humanidad que vive la fragmentación, la división del trabajo, la especialización del lenguaje y las transformaciones tecnológicas de nuestro mundo (Vattimo 2004: 105). En consecuencia, se hace necesaria una política de emancipación que nace de una idea de corrección histórico-cultural de las diferencias (2004: 119).

Para ello, el nihilismo supone la disolución de toda estructura fuerte: tradición religiosa, secularización de autoridad política, fragmentación de la racionalidad central, pluralización de universos culturales contra la idea de un curso unitario de la historia (2004:120). También incluye no reabrir el camino de pertenencias e identidades en términos de razas, etnias o sectas, disolución de toda violencia, una relación diferente con la naturaleza y la ecología, el consumismo exagerado, el vacío de los significados existenciales, el hastío de las sociedades opulentas (2004: 122).

Pero G. Vattimo siempre fue un fiel defensor de la Unión Europea porque parecía que el ideal europeo era el sustituto válido del marxismo con una capacidad emancipadora comparable a éste (Vattimo, 2009: 16). Todo valor del proyecto europeo se basa, nos dice, en su artificialidad (es decir, se materializa en democracia sin pasar por una fase violenta) y su antinaturalismo radical por ser la rebelión de los proletarios débiles. Así, Europa será un proyecto de construcción política de libre adhesión de ciudadanos y Estados de pleno derecho (Vattimo, 2004: 139). Todo lo demás, nos dice nuestro autor, llega tarde: euroescépticos con una visión naturalista de la historia y de la política, Europa de las naciones o Europa de los católicos, Europa del enfrentamiento entre fuertes y débiles. Un programa político de izquierda y socialista debe identificarse con un proyecto de integración europea, una legislación común y una economía capaz de desarrollarse saliendo del dictamen de EEUU y manteniendo un modelo social de solidaridad entre clases y generaciones, eficacia de justicia, seguridad, calidad de vida colectiva, defensa de lo público, etc. (Vattimo, 2009: 19-20). Es válida, para nuestro autor, la sinonimia entre socialismo y Europa. Europa debería ser la tercera vía, nos defiende Vattimo, encajando con los países no alineados encabezados por Brasil, defendiendo un futuro pacífico y unas propias condiciones económicas y culturales de supervivencia. Una postura, la de Vattimo, opuesta al realismo metafísico con sus imposiciones políticas y económicas que también ha sido criticado por N. Klein, E. Meiskins o J. Stiglitz.

La izquierda no significa reivindicar derechos naturales sino el reconocimiento a la proyectualidad, construir el propio destino a través de la creatividad, siendo la diferencia marcada por la compasión ante los trabajadores frente al flujo del capital financiero, la deslocalización de la producción que provocó una selección darwiniana del



desarrollo medida en términos de PIB y que no contempla la desesperanza de los individuos y sus familias (Vattimo, 2004:150). A todo ello se añade la proletarización informática e informativa mediante el control de la vida privada haciendo que la vida de todos sea cada vez más intolerable (Vattimo, 2009: 49). Lo concerniente a la vida (de la concepción al nacimiento, manipulación genética, trasplante de órganos, enfermedad y muerte) debe tratarse por la legalidad y no por preceptos morales o creencias (Vattimo, 2004: 128). Además, una política de izquierdas debe añadir políticas de educación pública y gratuita, medicina pública eficaz, asistencia efectiva a los ancianos, financiación pública (2004:131).

La política de izquierda defendida por Vattimo también incluye la acogida a los inmigrantes, permisos de residencia controlados, acuerdos con otros Estados, pactos de ciudadanía (2004:133). Y se hace necesario repensar las organizaciones internacionales representativas (ONU, OTAN) para introducir una organización de justicia supranacional. Vattimo defiende un Estado democrático mundial, claramente utópico, al que nos dirigimos al desarrollar estructuras federales como las de Europa (2004:135). Debemos combatir las violaciones de los derechos humanos, el colonialismo, el imperialismo militar americano, la violencia y las torturas. La política institucional que mejor se adapta a esta visión política de la ética es la democracia, la decisión argumentativa de decidir qué es lo mejor y lo peor, la negociación y búsqueda del consenso (2004:136).

En conclusión, los esclavos de la caverna platónica son hoy en día los débiles, culturas, estados subdesarrollados y ciudadanos oprimidos que se niegan a someterse al desarrollo racional de la ciencia, ciudades miseria que no forman parte del capitalismo neoliberal de la democracia (Vattimo 2012: 38). Así, el cometido de la historia es tomar posesión de la tradición de los oprimidos, mediante un proceso de comunismo hermenéutico (2012: 59), que vamos a pasar a analizar.

COMUNISMO HERMENÉUTICO

Lo que pretende Vattimo es recuperar el aspecto ideal del comunismo para aspirar a una sociedad libre de relaciones de poder y de estructuras de propiedad. Una sociedad justa no es perfecta si no se gestionan opiniones diversas, donde no todos los intereses son iguales y donde no prevalece la diferencia de clase, de riqueza o de poder. El comunismo libertario observa que la explotación indefinida de los recursos planetarios lleva a la destrucción de la vida humana, constata la existencia de límites del desarrollo y diferencia entre calidad de vida humana y productividad del sistema (Vattimo, 2009: 65). La crítica al capitalismo no viene, por tanto, desde un comunismo que haga mejor las cosas sino que es una economía distinta capaz de asegurar una vida buena a un mayor número de personas. A ello debemos tener en cuenta el peso a nivel internacional del referente de

EEUU que tiende a convertir nuestras democracias en protectorados unidos por la lucha contra el terrorismo internacional y el control de los ciudadanos (2009:157).

A los fracasos más evidentes del mercado, Vattimo propone un comunismo ideal, libertario, que acepta las críticas al dogmatismo de Marx. Se puede y se debe volver al comunismo tras la experiencia de la URSS, nos recalca nuestro autor. Porque un proyecto de emancipación sólo puede fundarse en la búsqueda de la igualdad y la cultura política, el valor de la vida como simple hecho biológico, la capacidad de escuchar y el respeto a la libertad de cada cual. Este comunismo ideal valora una empresa común y tiene en cuenta las experiencias latinoamericanas que los reformistas europeos han suprimido. Por el contrario, el sistema norteamericano es una traición a la democracia a favor de la plutocracia donde no se separan los resultados electorales de las presiones que se ejercen sobre los ciudadanos por los medios de comunicación (2009:127).

Bien es cierto que el propio Vattimo considera que el marxismo no ha logrado, hasta el momento, transformar al mundo. Con el triunfo del capitalismo, el comunismo perdió tanto su poder efectivo como sus reivindicaciones metafísicas. Y autores como Laclau consideran que esta derrota no sólo ha sido en la praxis sino también en el plano intelectual. Por eso, Vattimo defiende un postmarxismo como posmodernidad de izquierdas que prime la crítica sobre ideologías concretas, recupere al sujeto individual y acerque la política a la ética. Inevitablemente se enfrentará a M. Ferraris para quien esta idea de posmodernidad supone la primacía de los oligopolios informativos que expresan al poder, la verdad es propiedad de grupos de poder y la razón es instrumental.

El pensamiento débil de la hermenéutica vattimiana se convierte en el pensamiento de los débiles buscando alternativas mediante el debilitamiento de nuestra forma de pensar objetivista. Los débiles son el desecho del capitalismo y del realismo metafísico, lo que Derrida denominó los márgenes de la política, partes inservibles y objetos miseria. Para los vencedores (Searle, Kagan, Fukuyama) la política es la culminación del ideal de objetividad, ellos son los portadores del conocimiento verdadero o de procedimientos democráticos (2009:173). Autores franceses como Derrida y Baudrillard rebatirán las contradicciones teóricas y los intereses neoliberal-cristianos de Fukuyama. Vattimo, en otro contexto, propone un comunismo sin esencias ni absolutos. Se trata sólo de un ideal de sociedad equitativa, una sociedad que debilite progresivamente la violencia como dialéctica. Un comunismo como espectro, más definible por lo que no quiero que por lo opuesto. Y no quiero, dice Vattimo, clases sociales, desigualdad económica, una Europa dominada por banqueros, una Iglesia castradora, despilfarro en armas mientras se retira la asistencia sanitaria, etc. ¿Qué une comunismo y hermenéutica? La disolución de la Metafísica y la deconstrucción de las demandas objetivas de verdad, del ser.

Pero, como apunta Colletti, sesenta años de dictadura y persecución, ausencia total de democracia política y un Estado todopoderoso que se confundía con la forma partido bastaban para poner en cuestión la idea de un socialismo que se había imaginado de una manera opuesta: autogobierno de las masas, desplazamiento del “reino de la necesidad” al “reino de la libertad”, extinción del Estado, profundización de la democracia. Desde los “nuevos filósofos” franceses (A. Glucksmann, B. Henri-Lévy), que impugnaban al marxismo bajo la hipótesis de que en Marx ya estaban inscriptos el gulag y el estalinismo, hasta P. Anderson, que negaba la existencia de una crisis universal de la teoría marxista aduciendo que sólo había “crisis del marxismo” en la Europa latina (fundamentalmente Francia, Italia y España), las respuestas fueron muchas y diversas. L. Althusser declaraba una crisis en la teoría, Lucio Colletti creía en una crisis en la política marxista y N. Bobbio y L. Paramio hablaban de la crisis de ciertos marxistas. Surgieron también preguntas estrechamente vinculadas con las de los movimientos del 68, sobre todo, en lo referido a los reclamos de articulación entre igualdad y libertad y el descentramiento del ámbito productivo como único escenario donde se libra la lucha contra la explotación. De esto último se derivaba la necesidad de reconocer otras formas de dominación, cuyas luchas eran protagonizadas por: la juventud, los desocupados, los intelectuales, los homosexuales, las mujeres, los locos.

Según Vattimo, este ideal comunista es una interpretación porque él es parte interesada, sólo que admitiendo que no establece una sociedad sin conflictos, que las razones del conflicto no son verdad frente a error sino interpretación contra otra interpretación. Marx soñaba con que la revolución tendrá lugar cuando la explotación capitalista resulte intolerable. Pero, en las nuevas condiciones de trabajo, el trabajador prefiere perder libertad individual a cambio de disfrutar de ventajas materiales del capitalismo. Así, nos dice Vattimo, con estas condiciones retorna el sueño de los bárbaros, que decía Nietzsche, que nos obligarán a una reestructuración de nuestros modos de vida y consumo, cuando el ciudadano se dé cuenta de lo intolerable de la situación (2009:175-176).

El comunismo es, para Vattimo, la salida del sistema capitalista que ha llevado a la proletarianización de las clases medias. El comunismo no tiene grandes posibilidades de instaurarse en un futuro previsible, aunque se constata el fracaso del capitalismo y de las democracias formales (Vattimo, 2012: 177). El esfuerzo es hacer que la izquierda no desaparezca y visibilizar sus responsabilidades. En este punto es básico el internacionalismo del comunismo, el no resignarse a la paz americana sino a las experiencias de gobiernos anticapitalistas, como en América Latina. Vattimo es comunista porque es debolista, reconociendo el error de industrialización de Stalin. Las acciones del estado soviético (industrialismo con imposición de industria pesada contra el desarrollo del agro, desplazamientos de

poblaciones, sacrificio, muerte y crimen, control popular) no se pueden justificar, pero también fueron consecuencia por el asedio en el que desde el principio las potencias capitalistas encerraron al estado soviético. Comunismo soviético y capitalismo occidental comparten, curiosamente, el mismo ideario de industrialización forzada de la sociedad. Pero el socialismo ha muerto reducido, en los sistemas socialdemócratas industriales, a un capitalismo de Estado que da muestras de no poder ir al mismo ritmo que el capitalismo.

En este mundo que nos estrangula se puede creer en un comunismo sin el mito del desarrollo, un comunismo que no instaure una economía socialista dirigida científicamente (2012:188). Vattimo desea hacer algo por los demás: creer en una posible emancipación con la disolución del humanismo, que es cómplice del neocapitalismo triunfante. Se hace preciso un anarquismo que una la disolución de subjetividades pequeño-burguesas y el programa comunista (2012:190). Vattimo confía en poder construir algún elemento de socialismo en medio de una sociedad capitalista, siendo la democracia la forma más eficaz y corrupta de conservación del capitalismo moderno. Pero la izquierda no puede aspirar a constituir una mayoría y los problemas como la igualdad, el laicismo o la política exterior quedan en la penumbra. Se hacen menos verosímiles las promesas respecto de la escuela, la vivienda, los derechos civiles. Por eso hay que emanciparse y esa es la idea de Vattimo. Evidentemente, la ética se relaciona con la política en cuanto que desarrollo de la vida buena, pero se trata de una ética atendiendo al otro. Se trata de discutir lo que es mejor entre los actores sociales y de ponerlo en práctica. Es un ethos sin metafísica ni trascendencia. Por ello la elección del ethos se sitúa en una comprensión histórico-social que se atiene al otro que es diferente a mí pero igual al mismo tiempo.

Así, Vattimo afirma la necesidad histórica de recuperar el comunismo sin arrastrarnos por la lógica de guerra del capitalismo armado (2012:193). La sociedad sin clases, capaz de vivir en paz, debe interpretarse sin imposición de verdad única, sin dominio (Vattimo 2009, p.89). Pero la izquierda ha sufrido una degradación al permitir llevar al poder a gobiernos conservadores o alinearse con partidos moderados y burgueses. Es decir, las democracias han acatado las demandas del sistema bancario y financiero, han defraudado a los contribuyentes con los rescates y han apoyado intervenciones militares que han servido para conservar el capitalismo y las corporaciones globales (2009: 95).

El comunismo debe servir no como programa político, sino como un movimiento que abraza la causa del decrecimiento como única manera de salvar a la especie humana, negándose a seguir los dictados del capitalismo. Los reformistas de izquierda necesitarán el apoyo de movimientos fuertes de disidencia social, por ejemplo, los gobiernos



nuevos latinoamericanos. Éstos son gobiernos alternativos que quieren incrementar el poder económico, político y social así como limitar el excesivo poder capitalista de las multinacionales. Los movimientos sociales europeos siguen con esperanza la renovación socialista de Sudamérica, una alternativa a la falta de urgencia del capitalismo (2009:110). El comunismo débil crece en Sudamérica. Los medios de comunicación internacional lo han calificado de perverso, violento y antidemocrático pero supone una alternativa al capitalismo global. No sólo beneficia a los débiles, sino que difiere de la alternativa soviética tanto en el empleo de medios electorales democráticos de acceso como en la descentralización burocrática estatal. Latinoamérica ha sido la oposición más radical a la reestructuración neoliberal americana (Vattimo, 2012: 196). EEUU quiere recuperar el control de Sudamérica no sólo por los recursos naturales, sino por imponer su modelo social, económico y democrático en el mundo. No hay duda de que lo hacen por temor a las formaciones políticas extracapitalistas así como el ejemplo democrático de esos países comunistas, al estilo de la resistencia cubana. Son una semilla de la resistencia filosófica y política frente a las formas conservadoras realistas ayudadas por la manipulación desmesurada de los medios de comunicación.

Frente a Sudamérica, Europa es una democracia protegida dentro de la economía capitalista de EEUU y no puede modificar su política más allá de ciertos límites. No pueden, por ejemplo, ampliar sus gastos en sanidad o educación si se impone una política de reducción de gasto público. La única forma de ir viviendo es resignación y escepticismo, consolidar el carácter profesional de la clase política, porque la democracia pierde todo valor atractivo. Nos encontramos ante una sociedad que está amenazada por quien no comparta su estilo de vida, sus ideales y sus expectativas consumistas. Los medios de comunicación son falseados y manipulados, con sobrecarga de información y desinformación que precisa la sociedad de consumo, nos dice Vattimo. Sólo que ahora las masas son el nuevo proletariado, aunque desconozcan su conciencia de clase y no sean una clase en sentido marxista. Las masas de las que se refiere Vattimo se aproximan más a las multitudes de A. Negri que se movilizan para defender las condiciones básicas de vida del planeta y a los pobres del mundo, y sin llamar a la revolución a diferencia de Alain Badiou.

Vattimo propone, en definitiva, un anarcocomunismo, dos ideales que subvierten el orden actual y lo destruyen. Evolución, y no revolución, porque la violencia no tiene futuro. Debemos crear una hegemonía que tome el poder con elecciones y que constate que no hay verdades eternas que trascienden la historia. Con el anarcocomunismo recobramos la fe en una transformación radical de nuestro orden actual, habida cuenta de la desigualdad social, económica y militar causada por el capitalismo amenazante a todo proyecto de transformaciones sociales. Hay formas

de resistencia pasiva, explica Vattimo, como boicot, huelga, manifestaciones contra instituciones agresivas que pueden ser tan efectivas si participan multitudes de ciudadanos y que difieren de revueltas armadas del pasado. Porque, a medida que crece la inestabilidad, aumenta la posibilidad de revolución mundial dado que las fuerzas del capitalismo son demasiado poderosas.

CONCLUSIONES

Vattimo es comunista porque es debilista, reconociendo el error de industrialización de Stalin. Porque un proyecto de emancipación sólo puede fundarse en la búsqueda de la igualdad y la cultura política, la negociación y el respeto a la libertad de cada cual. El comunismo es, para Vattimo, la salida del sistema capitalista.

La izquierda no significa reivindicar derechos naturales sino el reconocimiento a la proyectualidad. Un programa socialista y de izquierdas es expresión de una integración europea para salir del sometimiento americano y mantener un modelo social atento a la solidaridad de clases y generaciones. Vattimo defiende el volver a ser comunistas, catocomunistas, aunque con el tiempo ha ido sustituyendo el catolicismo por el cristianismo de las primeras comunidades con adhesión al mensaje evangélico.

El pensamiento débil es el pensamiento de los débiles, nos dice Vattimo, de los que no están satisfechos con principios establecidos e impuestos y que reclaman nuevos derechos e interpretaciones. Se trata de propiciar áreas de libertad para los sujetos débiles. Vattimo entiende la emancipación por vía del nihilismo, es decir, liberarnos de vínculos que atenten contra nuestra autonomía y nos impidan nuestra propia identidad. Así, el cometido de la historia es tomar posesión de la tradición de los oprimidos.

Vattimo confía en poder construir algún elemento de socialismo en medio de una sociedad capitalista, siendo la democracia la forma más eficaz. La sociedad sin clases debe interpretarse sin imposición de una verdad única. La izquierda repensada necesitará el apoyo de movimientos de disidencia social, gobiernos alternativos que quieren limitar el excesivo poder capitalista de las multinacionales. Latinoamérica ha sido la oposición más radical a la reestructuración neoliberal americana.

El socialismo ha quedado reducido en los sistemas socialdemócratas industriales, a un capitalismo de Estado que da muestras de no poder ir al mismo ritmo que el capitalismo. Puede que sólo la postmodernidad pueda ayudarnos a pensar una revolución que no pretenda crear un nuevo orden establecido. Vattimo propone, en definitiva, un anarcocomunismo para recobrar la fe en una transformación radical de nuestro orden, habida cuenta de la desigualdad causada por el capitalismo amenazante a todo proyecto de transformaciones sociales.



BIBLIOGRAFÍA

- Althusser, Louis (1978/1982). "El marxismo como teoría 'finita'". En: Vacca, G. *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*. México, Folios Ediciones, pp.11-21
- Anderson, Perry (1980). "¿Existe una crisis del marxismo?". *Dialéctica*, vol. 9, pp.145-158
- Baudrillard, J. (1993). *La ilusión del fin: la huelga de los acontecimientos*. Barcelona, Anagrama.
- Benjamin, W. (2008). *Tesis para una filosofía de la Historia*. México, Ítaca.
- Bilbeny, N. (1990). "La crisis del marxismo y su incidencia en la ética". *Enrahonar*, vol. 16, pp. 123-133.
- Bloch, E. (2017) *¿Despedida de la utopía?* Madrid, Ed. Machado.
- Bobbio, Norberto (1978/2001). *Ni con Marx ni contra Marx*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 243-251.
- Buci-Glucksmann, C. (1978/1979). "¿Crisis del marxismo o crisis del reformismo?". En: Althusser, L. *La crisis del marxismo*. México, Universidad Autónoma de Puebla, pp.59-61.
- Colleti, L. (1979). "El problema de la política". En: Althusser, L. *La crisis del marxismo*. México, Universidad Autónoma de Puebla, pp. 35-53.
- Derrida, J. (1995). *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta.
- Derrida, J. (2008). *Márgenes de la filosofía*. Madrid, Cátedra.
- Dussel, E. (1998). *La Ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México, UAM.
- Dussel, E. (2007). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. México, siglo XXI.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. México, F.C.E.
- Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Fukuyama, F. (1992). *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta.
- Glucksmann, A. (1978). *Los maestros pensadores. Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche*. Barcelona, Anagrama.
- Hardt, M., Negri, A. (2005). *Imperio*. Barcelona, Paidós.
- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Ed. Siglo XXI.
- Lukács, G. (1987). *Historia y conciencia de clase y estética*. Madrid, Ed. Magisterio.
- Lyotard, J.F. (2006). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.
- Paramio, L., Reverte, J. (1979). "¿Crisis del marxismo o crisis de los filósofos?". Althusser, L. *La crisis del marxismo*. México, Universidad Autónoma de Puebla, pp.79-91.
- Poulantzas, N (1978/1979). *Estado, poder y socialismo*. México, Siglo XXI.
- Rodríguez, G. (2016). "Salvar la revolución. Problemas para pensar la revolución en la posmodernidad a la luz de la obra de Gianni Vattimo". *Sémata*, vol.28, pp. 57-76.
- Rorty, R. (1999). *Forjar nuestro país: el pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós.
- Searle, J.R. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona, Paidós.
- Vattimo, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, Península.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto*. Barcelona, Paidós.
- Vattimo, G., Rovatti, P. A. (1998). *El pensamiento débil*. Madrid, Cátedra.
- Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación*. Barcelona, Paidós.
- Vattimo, G. (2007). *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa.
- Vattimo, G. (2008). *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona, Paidós.
- Vattimo, G. (2009). *Ecce comu, cómo se llega a ser lo que se era*. Barcelona, Paidós.
- Vattimo, G., Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona, Herder.

FRANCISCO JOSÉ MARTÍNEZ

Catedrático de Metafísica en UNED

ACTUALIDAD DEL COMUNISMO. VATTIMO Y MÁS.

Nos proponemos replantear la hipótesis comunista, es decir, la idea de que la subordinación del pueblo a la clase dominante no es inevitable¹, otra forma de decir que la democracia radical es posible, tras un periodo de derrotas históricas en las que el triunfo del capitalismo más salvaje parecía inevitable. Sin embargo, los últimos años hemos asistido al relanzamiento de la idea de comunismo, lo que conlleva inexorablemente un juicio histórico sobre las experiencias políticas que se han acogido a ese rótulo para caracterizarse. Se trata, pues, de relanzar la idea del comunismo, más allá de las experiencias históricas autodenominadas comunistas, asumiendo sus ideales y analizando las causas de su derrota.

No hay siglo nuevo ni luz reciente. / Sólo un caballo azul y una madrugada.

(FGL, "Nocturno del hueco")

El comunismo en el que pensamos es, en efecto, una forma de sociedad libre también (o, ante todo) de aquello que Heidegger denomina la metafísica; es decir, de la pretensión de fundamentar las acciones humanas y las relaciones sociales sobre un conocimiento "objetivo" de lo "real".

(Vattimo, Ecce Comú)

¿Qué significa el comunismo en el siglo XXI? En primer lugar, crítica al capitalismo, crítica de una sociedad injusta que está desarrollando sus contradicciones. El ideal de una sociedad de mayor igualdad, libertad y fraternidad. La pasión de la acción política, el reconocimiento de la necesidad de la acción colectiva. La defensa de la causa de los pobres y los oprimidos. Lo que ya no significa es un orden social como el tipo soviético, un orden económico de una planificación total y colectiva: me parece que ese experimento ha fallecido. El comunismo como motivación continúa vigente; como programa, no.

(E. Hobsbawm)

CONTEXTO

En los últimos años G. Vattimo vuelve al comunismo debido a varios motivos: en primer lugar, la vuelta a sus orígenes juveniles de cristiano de izquierdas; en segundo lugar, el descrédito del socialismo que siguió a la caída de los países llamados del socialismo real; en tercer lugar, el enmarcarse en la renovación del interés por la idea de comunismo, presente en las reflexiones de autores como Negri, Badiou y Žižek, entre otros; por último, la repulsa frente a la guerra contra Irak de 2003.

Esta vuelta al comunismo, en Vattimo, no es una mera fenomenología de la realidad en clave sociológica sino más bien en una ontología de la actualidad. Una 'ontología de la actualidad' que, retomando a Foucault, se opone a una 'analítica de la verdad' al insistir en el carácter histórico, situado, de este tipo de reflexión. Ontología aquí está tomado en el sentido heideggeriano de un pensar del ser en el doble sentido, objetivo y subjetivo, del genitivo más que en el de ser una mera teoría de los objetos posibles. Y actualidad que para nuestro autor es un contexto postmoderno caracterizado por el descrédito de los grandes relatos y el hundimiento de la metafísica occidental entendida como el olvido del ser en provecho de los entes, y como una filosofía y

una política de las descripciones con una idea de la verdad como objetividad verificada, inserta en una época, la moderna, sometida al predominio de la imagen del mundo o del mundo como imagen. Esta ontología de la actualidad está incrustada en la historia y su motivación no es tanto responder a cuestiones teóricas sino plantear la problemática histórica actual. Sus motivaciones son pues exógenas y no meramente endógenas al pensamiento. Dicha ontología pretende responder a llamadas de la realidad y no solo resolver problemas teóricos, problemas del pensamiento puro. Ir más allá de la fenomenología en este contexto significa para Vattimo ir más allá de la fenomenología eidética que convierte la filosofía en una serie de ontologías regionales abandonando la ontología fundamental, motivo central éste del desacuerdo entre Husserl y Heidegger.

La metafísica, en tanto que representación-descripción de lo que es, suele ser la ideología de los vencedores que aspiran a conservar la realidad tal como es; frente a esto los débiles ensayan nuevos tipos de pensamiento no representativos, hermenéuticos, que reinterpretan la realidad buscando sus líneas de fuga y las fisuras por las que se pueda introducir cambios.

—————>

Vattimo piensa, en la estela de Heidegger y de forma paralela a, por ejemplo, Derrida, que dicha metafísica occidental no puede ser simplemente eliminada, ni superada sino sólo torsionada, debilitada, incorporada. En nuestra época no estamos completamente liberados de la metafísica, sino que más bien estamos convalecientes de la misma. Somos post-metafísicos en el sentido de ‘metafísicos en tiempo pasado’, es decir, individuos que han sido metafísicos y que no se han recuperado completamente. La relación con la metafísica no es de negación-asunción-superación (*überwunden*) sino más bien de *Verwindung*, es decir de distorsión irónica, de un pequeño cambio de dirección del movimiento, de aceptación- resignación, junto con un debilitamiento en el sentido de abandono de las ideas fuertes de verdad y fundamento. La actualidad postmoderna se da en el horizonte del nihilismo que ya vislumbró Nietzsche, en tanto que el hundimiento de los grandes valores.

El pensamiento débil, idea fuerza del pensamiento de Vattimo, se basa en el rechazo de una idea fuerte de verdad; en el debilitamiento de la creencia en los absolutos, las verdades y los fundamentos; y en la propuesta de una ética sin principios (fuertes) y una política sin verdad (definitiva) (Vattimo & Zabala, 2012: 155). El pensamiento débil es un resultado, es el resultado de un debilitamiento del ser fuerte de la metafísica: «debilitamiento debía significar también un hilo conductor emancipador en la historia del ser: Occidente como tierra del ocaso de la perentoriedad de las supuestas “leyes naturales”, como lugar en el que se afirma la herencia cristiana del Dios débil, que se encarna, ya no como señor sino como hermano» (Vattimo, 2009a: 44). El pensamiento débil no sería posible sin la *kenosis*, encarnación de Dios como descenso, como autodisolución por amor. En esta última fase de su pensamiento Vattimo relaciona de forma intrínseca el debilitamiento del ser con una relectura del cristianismo basada en la idea de un Dios débil, un Dios que se encarna mediante un proceso de *kenosis*, de descenso ontológico de la divinidad hacia la humanidad, de una especie de autodisolución del Dios padre en el Dios hijo a través del amor. Ni que decir tiene que este desenlace del pensamiento de nuestro autor es muy problemático. Primero por la idea de cristianismo que defiende y sobre todo por unir de forma casi necesaria el debilitamiento hermenéutico del ser de origen heideggeriano y gadameriano con la tradición cristiana. Ese giro teológico se compadece mal con la crítica de la noción de fundamento, ya que es muy difícil plantear una idea de Dios que no funcione, de alguna manera, como fundamento ontológico y óntico de todo lo que existe. Una ontología que se vuelve a presentar como ontoteología, aunque sea de nuevo cuño, no se ve como puede romper con la tradición occidental, que precisamente ha sido categorizada de esta manera por Heidegger, el inspirador principal de Vattimo.

Vattimo enfrenta a la metafísica como ciencia de las descripciones objetivas la Hermenéutica como *koiné*, como lenguaje franco de nuestra época basado en la centralidad de la interpretación: «solo hay hechos si nosotros los comprendemos como acontecimientos o sucesos a cuya creación contribuimos, como intérpretes, de una manera determinada» (Vattimo & Zabala, 2012: 137). Frente a una situación se pueden tener dos actitudes: la podemos concebir como un dato a conocer de forma objetiva o como un mensaje que tenemos que interpretar y transformar.

El giro hermenéutico desplegado por Vattimo toma el pasado no como *vergangen*, como clausurado, sino como *gewessen*, como un haber sido que todavía se presenta como posibilidad a recuperar: el *Dasein* mientras es, no será nunca pasado, sino ya sido; esta concepción del tiempo considera la historia abierta al futuro, como algo que no puede resumirse mediante un conocimiento verdadero que lo clausure y concluya (Vattimo, 2010:16). El criterio hermenéutico de verdad no es tanto la correspondencia de un enunciado con las cosas como el consenso sobre los presupuestos de que se parte para valorar dicha correspondencia (2010: 30). Frente a la mera teoría descriptiva, propia de la metafísica clásica, productora de conservación, neutralización y violencia sobre los hechos, la hermenéutica es práctica y activa, produce la novedad, ya que se muestra como una «forma de contemplar al ser como un legado que jamás es considerado información definitiva» (Vattimo & Zabala, 2012: 142). La metafísica occidental en tanto que ideología funcional a unas sociedades dominadoras ha defendido un criterio de verdad que se impone como violencia, es conservadora bajo el pretexto del realismo y busca el triunfo en la historia (2012: 26). En cambio, para la hermenéutica el ser es historia y nunca una estructura objetiva eterna, «inmutable, ahistórica y geométrica» (2012: 28). Tener en cuenta la diferencia ontológica de raíz heideggeriana entre el ser y los entes significa suspender la pretensión de validez del ente tal como se da de hecho en nuestra situación histórica, permitiendo la apertura histórica de la misma, dado que nunca un ente dado agotará la potencialidad del ser² (Vattimo, 2010: 49).

La apuesta en la que se basa el comunismo hermenéutico es la crítica de una metafísica entendida como la ciencia de las descripciones de la realidad que se despliega a través de una verdad impuesta de forma violenta, un realismo conservador que niega cualquier novedad y una historia que ha sido la historia de los vencedores. Frente a esta tradición dominante en occidente el comunismo hermenéutico se basa en una idea de verdad como interpretación, como diálogo y no como imposición; en una realidad abierta que no se agota en lo actualmente dado; y en una historia rememorativa que recupera los márgenes y a las víctimas.

Un elemento clave de la hermenéutica es su rechazo de la verdad como correspondencia en beneficio de una noción de verdad como apertura y develamiento, en la estela heideggeriana de la *aletheia*. La verdad no se refiere tanto a la coincidencia de un enunciado con un estado de cosas dado sino más bien a los consensos sobre los presupuestos de que se parte para evaluar dicha correspondencia concreta (2010: 30). La verdad se basa en los acuerdos previos sobre los modos de evaluar en cada caso concreto cómo aplicar los criterios de correspondencia. Nos movemos en el seno de paradigmas históricos, correspondientes más o menos al espíritu objetivo hegeliano, constituidos por la articulación de unos conocimientos asumidos colectivamente, unas expectativas acerca de lo que es posible y de lo que no lo es y unos criterios de verificación o falsación de las proposiciones (2010:118). Este tipo de verdad hermenéutica es una especie de metaverdad que sirve de marco para la verdad como correspondencia. En cada caso hay que aplicar un criterio y esos criterios son producto de consensos o presupuestos previos que no se discuten en ese momento, sino que se consideran como válidos y se aplican directamente. Las verdades de la vida cotidiana se suelen basar en los juicios de los sentidos; las verdades científicas suelen exigir un apartado matemático y experimental muy sofisticado y a veces contraintuitivo. Las verdades históricas surgen del análisis de documentos y monumentos. Las verdades artísticas surgen de la aplicación de juicios de gusto históricamente situados, etc. En cada caso existe un presupuesto previo del tipo de operaciones cognitivas y prácticas que hay que realizar para comprobar la correspondencia de los hechos con sus representaciones, de la cosa con el intelecto, como decían los medievales.

La aplicación política de esta idea de verdad exige la búsqueda democrática de consensos sobre el qué hacer en cada caso más que la explicitación e imposición de una verdad dada que solo los expertos conocen y que todos los demás tienen que aceptar. La idea de que una noción intuitiva de lo que hay que hacer en la esfera política es accesible a todos los hombres y no solo a los sabios se puede ver en el Protágoras platónico (*Protágoras*, 320d-321d) donde Prometeo reparte entre los hombres la sabiduría práctica pero no la sabiduría política que estaba en poder de Zeus y por esta carencia eran incapaces de fundar ciudades y de permanecer unidos. Viendo Zeus que la especie humana iba a desaparecer por no poder vivir unidos los hombres envió a Hermes para repartir el pudor y la justicia, bases de la convivencia humana y al preguntarle Hermes ¿Reparto la justicia y el pudor (*aidos*) entre los hombres, de forma desigual o bien las distribuyo entre todos? Respondió Zeus: “Entre todos, y que todos participen de ellas; porque si participan de ellas solo unos pocos, como ocurre con las demás artes, jamás habrá ciuda-

des. Además, establecerás en mi nombre esta ley: Que todo aquel que sea incapaz de participar del pudor y de la justicia sea eliminado, como una peste, de la ciudad”. Aquí Platón, y contra su propia visión (elitista y tecnocrática) expuesta en *La República*, defiende el carácter democrático de las bases políticas de la convivencia humana: la justicia y el pudor.

Vattimo propone en la deriva teológica de sus últimas obras interpretar esta idea democrática y no elitista de la verdad en el sentido paulino, expuesto en Efesios 4, 15-16, según el cual se da un tránsito de la verdad a la caridad en el sentido de pasar de la búsqueda y la imposición posterior de un fundamento estable al ideal evangélico del respeto al otro basado en el amor entendido como *ágape* (ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ: manteniendo la verdad, pero en el amor, 2010:32)

COMUNISMO HERMENÉUTICO FRENTE A DEMOCRACIA EMPLAZADA

La propuesta del comunismo hermenéutico surge como una alternativa a las actuales democracias que Vattimo denomina, inspirándose en la noción heideggeriana de Ge-Stell (armazón, Chasis, marco), la ‘estructura de emplazamiento’ que mediante la objetividad de la ciencia y de la tecnología enfrenta al ser humano con un poder que éste no es capaz de controlar³, ‘democracia emplazada’, es decir dependiente de un contexto ontológico dominado por la técnica moderna y sus formas de poder correspondientes.

Nuestro autor trata de dotar de un contenido político a la hermenéutica en tanto que arte práctica opuesta a una teoría vista como conservación de lo vigente, neutralización de las posibles alternativas y violencia sobre las disidencias. Al no limitarse a describir, la interpretación puede apoyar la emancipación por no adaptarse al estado de cosas objetivo. El paso de la hermenéutica al primer plano de la política tiene que ver con el descrédito de la metafísica y con la pérdida de confianza en los discursos científicos y racionales como única fuente de verdad. La política ya no puede estar basada en fundamentos científicos o racionales sino solo en la interpretación de la realidad que descubre en la misma virtualidades y potencialidades inéditas, en la apertura a la historia como repertorio no clausurado de desarrollos posibles y no desplegados y en la sensibilidad para el acontecimiento como ruptura inesperada con la realidad vigente (Vattimo & Zabala, 2012:13). Frente a la imposición de una única verdad científica y racionalmente fundamentada se abre la necesidad de establecer una auténtica discusión democrática entre las diferentes alternativas. El reconocimiento de la contingencia supone el abandono de la creencia en leyes históricas inexorables, lo que no es óbice para seguir defendiendo la existencia de leyes

—————>

tendenciales y probabilísticas en la historia humana. La hermenéutica al superar la mera descripción implica al intérprete en el conocimiento y además considera el ser como un legado que se transmite históricamente, lo que impide considerarlo nunca como definitivo y cerrado, como una estructura objetiva eterna. La hermenéutica en tanto que pensamiento débil y no basado en fundamentos propone «una ética sin principios y una política sin verdad» (2012: 155), lo que significa si rebajamos el efectismo del eslogan, una ética contingente sin principios fijos ni definitivos, con una vigencia limitada en el tiempo, y una política también de la contingencia y el azar que no se siente apoyada ni justificada por una verdad teórica previa e indiscutida. En resumen, se trata de insistir en el carácter situado de nuestra teoría y de nuestra práctica, cuya validez es limitada a unos marcos espacio-temporales y culturales concretos, lo que no quita para que dentro de esos marcos limitados sus afirmaciones y prescripciones sean completamente vigentes.

La posibilidad de un comunismo hermenéutico se basa en que ambos procesos, la hermenéutica y el comunismo, son resultados del hundimiento de la metafísica en tanto que política de las descripciones y resultado necesario de la historia. Frente a la idea de la ‘democracia emplazada’ como culminación de la historia siguiendo el modelo de Fukuyama y como fundamentada en una idea del ser como presencia, como descripción objetiva del estado de cosas presente, se presenta el comunismo como un espectro, nunca efectivo, pero siempre rondando.

La Política de las descripciones dominante en la actualidad se basa, como hemos dicho, en:

a) la violencia de la verdad, ya que el ideal de la verdad-totalidad comprende en sí un trasfondo de violencia al imponerse sobre todas las visiones alternativas (Vattimo, 2010: 13). La metafísica objetivista basada en la idea de la verdad como correspondencia prepara el advenimiento de una sociedad de la organización total sin alternativa posible (2010: 128). Por ello, el final de la verdad es el comienzo de la democracia, ya que al obligarnos a conversar y buscar de forma cooperativa una verdad con minúscula, fruto del acuerdo y la convención más que del fundamento en una realidad objetiva e indiscutible, nos exige entrar en el juego de las mayorías y minorías que conversan (Vattimo & Zabala, 2012: 38). Frente al diálogo en el sentido platónico, es decir el que enfrenta a un sabio con un ignorante al que se va conduciendo hacia una verdad objetiva que el maestro ya conoce se defiende la conversación democrática defendida por Rorty en la que todos los participantes están al mismo nivel y donde la verdad obtenida es un acuerdo contingente y continuamente revisable, es el resultado del juego de las infinitas interpretaciones. Vattimo retoma el verso de *Holderlin*, “Fiesta de la

paz”, comentado a su vez por Heidegger, donde se dice: “muchos dioses (celestes) nombró el hombre desde que somos un diálogo, una conversación, y podemos oír unos de otros”, en el que recalca que la conversación que somos, la conversación que nos constituye ya que nos permite oírnos los unos a los otros, instituye no un solo dios sino muchos dioses⁴.

b) la naturaleza conservadora del realismo, que con su sumisión a lo dado impide el surgimiento de cualquier alternativa al pensar que lo real agota el campo de lo posible y que lo real es siempre lo racional, en la estela del Hegel más conservador.

c) la historia de los vencedores que olvida y elimina las voces de los vencidos en aras de una historia única que se erige en dominante no solo sobre el presente sino también sobre el pasado y sobre el futuro.

Frente a esta democracia emplazada que propugna una política realista basada en la descripción de la realidad, Vattimo propone la idea de un comunismo hermenéutico, de un comunismo débil, liberado de su fundamentación en una filosofía de la historia fuerte como a veces se ha presentado el marxismo. Tanto el hundimiento del socialismo real como la actual crisis del capitalismo exigen, según Vattimo, para su comprensión un giro hermenéutico del marxismo (2012:172) que permita una nueva concepción del comunismo. Ya que el comunismo real ha muerto, viva el comunismo ideal (Vattimo, 2009a: 40). Un comunismo débil, hermenéutico, no autoritario, ya que precisamente el autoritarismo comunista derivaba de la creencia marxista en la existencia de una verdad objetiva de la historia, del Estado y hasta de la esencia humana (Vattimo, 2009a:41) y de la idea de que los dirigentes del partido en tanto que detentadores de dicha verdad, estaban autorizados para imponerla a todos los demás. Frente a este autoritarismo del comunismo clásico, el comunismo libertario, auténticamente soviético, no se da sin el nihilismo y el rechazo a la metafísica en el que la hermenéutica puede surgir (2009a: 119-120). El giro hermenéutico del marxismo pone en el centro la subjetividad y rompe con la idea de una verdad objetiva única como base de la política y garante de su éxito.

Este comunismo ideal retoma la exigencia marxiana de transformar el mundo y no solo de observarlo en el doble sentido de conocerlo de forma «objetiva» y de someterse a su «verdadera» estructura, asumida como norma moral (Vattimo 2010:122). Este comunismo supone una relación activa con el pasado en el sentido benjaminiano (y heideggeriano) de no darlo por clausurado sino de mantener vigentes las aspiraciones de los vencidos en la historia.

La vuelta al comunismo que Vattimo propone en los últimos tiempos no es solo a un comunismo débil, hermenéutico, sino también a un comunismo articulado con el cristianismo, a un cierto ‘catocomunismo’, que le

permite entroncar con su experiencia juvenil de católico de izquierda. Si el primer giro, el giro hermenéutico, puede ser aceptable o incluso imprescindible, el segundo giro, que podríamos denominar 'giro teológico', es mucho más discutible. Para nuestro autor la recobrada esperanza en el comunismo va unida a "una renovada adhesión al mensaje evangélico, o, más en general, a la predicación de la fraternidad que está presente en todas las grandes religiones" (2009a, 10). Vattimo une el futuro del comunismo con el futuro de la religión. Tanto el socialismo como la anunciación cristiana son "antinaturalismos radicales" (2009a:17). Vattimo interpreta Occidente, en la estela de *Holderlin*, como la tierra del ocaso, del abandono de las leyes pretendidamente naturales, pero también como el lugar en el que se afirma la herencia del dios débil que se encarna más como hermano que como señor (2009a: 44). Pero esta doble visión es contradictoria, por un lado, el pluralismo politeísta de los dioses griegos con su humanismo naturalista, por otro el dios cristiano, centrado en Cristo. Pero no podemos olvidar que el cristianismo frente a su matriz judía modula su monoteísmo mediante la figura de la Trinidad en la que junto al hombre-dios Cristo y al Espíritu entendido como amor, está la figura del Padre, creador omnipotente, que se debilita en Cristo al hacerse hombre, pero que también se mantiene como el Señor además del Padre, como se ve en las palabras que Cristo pronuncia en la cruz ('Señor, Señor, ¿por qué me has abandonado?' y 'Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu') en las que junto con la confianza respecto del Padre se une el reproche por el abandono como Señor. Todas estas complejidades del mensaje teológico cristiano no pueden olvidarse en una concepción del dios cristiano como solo amor, de un dios en el que se resalta la dimensión fraterna olvidando la dimensión paterna y señorial, heredada del judaísmo y nunca eliminada del todo.

El comunismo propuesto por Vattimo es anarquista en el sentido de que más que un proyecto positivo y cerrado de sociedad es el intento de socavar la realidad existente, de romper con los principios (*archai*) dominantes. Nuestro autor retoma la idea de anarquía de la interpretación que hace Rainer Schürmann⁵ de Heidegger en el que destaca su carácter antifundacionalista, su crítica del fundamento. En ese sentido la ontología de la actualidad que está en la base del comunismo anarquista de Vattimo nos exige, ser conscientes del carácter situado de nuestro pensamiento y, por lo tanto, rechazar la pretensión del mismo a la validez definitiva debido a una escucha del ser consciente de que dicho ser no se dice nunca del todo y que, por lo tanto, siempre hay que estar abierto al ser no dicho. Ser no dicho del cual forman parte esencial las voces de los vencidos a las que permanecía tan atento Walter Benjamín y sin tener en cuenta las cuales es imposible pensar el comu-

nismo, que tiene que ser redención de los humillados y ofendidos sidos y no solo futuro esplendoroso y reconciliado para los por venir. El pensamiento postmetafísico que puede dar origen a la ontología de la actualidad que buscamos ha de ser un pensamiento 'rememorante' (*andenkend*), pero que rememora no tanto un arcaico misterio mítico y original sino las perdidas voces de la historia en tanto que siguen gravitando sobre nuestra actualidad mediante su gadameriana 'historia efectual' (*Wirkungsgeschichte*).

Vattimo en su catacomunismo se basa en un cristianismo *kenótico*, nihilista que separa la verdad de la caridad, como vimos antes, que va de la verdad (metafísica, basada en principios y fundamentos) a la caridad (en sentido paulino) y a la solidaridad (en el sentido de Rorty), entendidas como respeto y apertura al otro. Un cristianismo no religioso basado más en el amor a la tradición en la que se está y que nos constituye que en la presunta verdad transmitida por dicha tradición. Un cristianismo entendido como "la fe en el carácter ineludible de cierta textualidad que nos es transmitida". (Vattimo 2010: 86) Un cristianismo que aligera su carga dogmática para reforzar su carga práctico-moral, su apuesta por la caridad. (2010: 93)⁶

A partir de la disolución de la metafísica en tanto que proyecto fundacional de los primeros principios y de un cristianismo no dogmático ¿qué hacer? No se puede responder esta pregunta a partir de cualquier esencia eterna, sino que toda respuesta a la misma exige una relectura de donde estamos para arriesgar la dirección hacia dónde ir. La inserción en una tradición que ha producido la disolución de los principios conlleva una ética (postmetafísica) cuyo primer paso consiste en un distanciamiento crítico respecto de las propias posiciones, lo cual no supone caer en el relativismo. Si siguiendo a Nietzsche pensamos que el mundo verdadero ha devenido fábula, eso nos impide absolutizar cada fábula concreta y más específicamente nuestra propia fábula. Esta ética postmetafísica, no fundacionalista, tiene que ser una ética de la finitud, una escucha de la herencia recibida que no desvaloriza todos los valores de la misma por igual, sino que hace una selección entre los mismos y decide cuáles está dispuesto a preservar y desplegar y cuáles abandona o pone en sordina. Estos principios aceptados tiene que ser considerados como una herencia cultural contextualizada e historizada y no como principios o esencias eternas; son, en el sentido heideggeriano, histórico-destinales (*geschichtlich-geschicklich*), es decir son históricos por su origen pero para nosotros operan como un destino que asumir o rechazar de forma crítica; son tenidos como normas racionales obtenidos mediante la discusión y la argumentación que la reconstruye y los sustrae a la violencia de los principios últimos y de las



autoridades que las imponen (2010: 112). No se trata tanto, pues, de los contenidos, sino de la forma de relacionarse con los mismos, con la forma de aceptarlos y de transmitirlos.

CONCLUSIONES

Si se repasan las diversas posibilidades de recuperación del comunismo propuestas últimamente tendríamos por un lado las que siguiendo a Badiou apuestan por una idea de comunismo como algo externo al Estado, como Acontecimiento, por otro la propuesta del catocomunismo de Vattimo que comparte con la anterior un cierto tinte teológico y, por último, la propuesta de Hardt y Negri basada en una relectura de los *Grundrisse* marxianos que es la que me parece más ajustada al espíritu de Marx.

La idea de comunismo de Badiou está basada en una idea de Acontecimiento como ruptura radical con todos los estados de cosas del mundo agrupados bajo la idea de Estado que designa el estado de la situación tal como se da en un momento determinado. Desde este punto de vista se considera que la condición para poder hacer política es mantenerse a distancia del Estado y de la política del Estado⁷. Por otra parte, al insistir en el carácter de imposibilidad del Acontecimiento, en su carácter de imprevisible y de indeducible de las leyes del mundo, pienso que se le dota de un halo místico y teológico en la estela de las lecturas peores (por teológicas) de Benjamin. Si se piensa que cada momento es valioso porque puede ser la pequeña puerta por la que entre el Mesías⁸, la revolución queda limitada a esperar esa llegada imprevisible y sobre todo totalmente independiente de la acción humana. Por su parte el 'catocomunismo' de Vattimo se presenta como un comunismo ético no basado en el conocimiento científico sino en la interpretación, no en una verdad última sino en una conversación permanente, apoyado en un catolicismo desmitologizado, que recoge la tradición de los vencidos. Pienso que estas dos versiones del comunismo son idealistas y hacen concesiones innecesarias a la teología, tomándola en serio y no de forma metafórica como hizo Benjamin, que la utilizó como antídoto contra el objetivismo y el determinismo del marxismo, tanto de la Segunda Internacional como de la Tercera, para resaltar el carácter contingente y azaroso de la acción política y el papel de la subjetividad en la lucha revolucionaria, pero no en sentido literal.

Frente a estas dos posiciones, las de Badiou y la de Vattimo, que se pueden integrar en lo que podríamos denominar la vertiente kantiana del marxismo, nosotros vamos a defender las posiciones de Hardt y Negri, que se inscribirían en la vertiente hegeliana del marxismo en el sentido de que no tratan de oponer a la realidad un ideal abstracto de comunismo sino que a partir del análisis de la situación real vigente tratan

de identificar sus tendencias más favorables a los de abajo y de desarrollarlas. Para estos autores el sentido de la historia de la lucha de clases es el comunismo, (al menos en tanto que posibilidad creadora, lo alternativo es la barbarie) entendido como "el movimiento real que deroga el actual estado de cosas", como ya decía Marx en *La Ideología Alemana*, y se trata de insertarse en dicho movimiento ya en marcha, ya que no hay un afuera del mismo (contra lo que piensan Badiou, Virno y tantos otros). El materialismo histórico en tanto que 'inmanentismo de la subjetividad', es consciente de que, aunque no hay un afuera del mundo en el que vivimos dentro de dicho mundo hay modos de subjetividad alternativos que son sujetos de resistencia y potenciales actores de nuevas formas de vida en común. Esta visión tiene en cuenta las reflexiones marxianas sobre el desarrollo de las fuerzas productivas y especialmente el carácter esencial que en dicho desarrollo tiene la aplicación en la producción de la ciencia y la técnica, lo que Marx denomina "general intellect", entendimiento general. Esta idea de comunismo parte de la superación de la oposición entre capitalismo y socialismo, en el sentido de la oposición entre público y privado, en beneficio del comunismo entendido como el despliegue y protección de lo común. Se trata de analizar cómo los actuales procesos económicos invierten en cierto sentido el movimiento histórico que dio lugar al nacimiento del capitalismo privilegiando la riqueza móvil, simbolizada en el dinero acumulado como capital, frente a la riqueza inmóvil basada en la propiedad de la tierra. Dicho cambio histórico supuso el cambio de la forma de explotación del trabajo excedente, se pasó de la renta de la tierra al capital como explotación del trabajo asalariado. De forma paralela, la gran industria impuso sus criterios al resto del apartado productivo en la época de la subsunción formal del trabajo al capital y al conjunto de la sociedad cuando la subsunción se hizo subsunción real.

Para Negri y Hardt nuestra época se puede caracterizar por los términos de producción inmaterial o biopolítica aludiendo al predominio del conocimiento y los afectos en el proceso productivo y a la idea de que en la actualidad la explotación no se limita al tiempo de trabajo sino que se extiende al conjunto de la vida del individuo, es decir, se da un dominio político sobre la vida como tal y no sobre uno solo de los aspectos, el directamente productivo, como sucedía en los momentos iniciales del capitalismo cuando éste ejercía solo una subsunción formal y parcial sobre el tiempo y la vida de los individuos. En la actualidad el objeto del trabajo es más bien un sujeto, ya que consiste en productos del entendimiento y del corazón a la vez, en relaciones sociales y en formas de vida, lo que justifica de hablar de biopolítica, o sea del control político sobre la vida en todas sus formas, individuales y colectivas. El ob-

jeto último de la producción capitalista, pues, no son mercancías sino relaciones sociales y formas de vida. En la actualidad se da el predominio de lo inmaterial sobre lo material, de lo reproducible sobre lo irreproducible y de lo compartido sobre lo exclusivo, lo que exige replantearse cualquier consideración sobre la meritocracia individual como criterio de justicia y considerar lo común y colectivo como el concepto clave de la época, más allá de la mera oposición entre privado y público. Lo común tiene dos aspectos: lo común natural, es decir la tierra en sentido amplio, el territorio, el aire, las aguas, etc., y lo común artificial, es decir, los productos del trabajo y de la creatividad humana, es decir, los lenguajes naturales y científicos, los afectos, etc. Las actuales relaciones de propiedad se han convertido en una rémora para una producción cada vez más colectiva y cada vez más difícil de privatizar. Los intentos de privatizar los resultados colectivos de la producción tienen unos efectos negativos sobre la productividad y la eficacia productiva. Los intentos de privatizar lo común están reproduciendo mecanismos parecidos a los que Marx describe como los propios de la acumulación primitiva, basados en la desposesión de los individuos de los bienes comunes, como las tierras, los pastos, los bosques, etc. Esta expropiación de nuevo tipo se hace mediante la forma de renta, invirtiendo el proceso histórico que dio nacimiento al capitalismo mediante el paso de la renta de la tierra al salario como medio de explotación preferente. Carlo Vercellone⁹, entre otros, habla del paso actual de la ganancia a la renta en contraposición al paso de la renta a la ganancia en los orígenes del capitalismo. Este proceso es paralelo al que supone el paso del capital como motor interno del proceso productivo y estructurador del mismo a su actuación como mero factor externo que se apropia de forma indirecta (a través de la extorsión de una renta) de un proceso productivo cada vez más autónomo respecto de dicho control capitalista. La justificación del beneficio, de la ganancia capitalista, como pago por el esfuerzo organizativo del capital es cada vez más difícil. El carácter vampírico del capital respecto del proceso productivo real es cada vez más evidente. El actual proceso de financiarización de la economía se inserta en este proceso general de paso de la ganancia a la renta, ya que los mercados financieros ejercen un control externo y a distancia de los procesos productivos reales expropiando lo común.

Este proceso de predominio de lo común, tanto en sus aspectos materiales como en sus aspectos inmateriales, en la producción junto con el carácter cada vez más externo del control del capital sobre un proceso de producción cada vez más autónomo es la base material sobre al que se puede pensar de nuevo la idea de comunismo. En resumen, para Hardt: “Si unimos estos dos conceptos -que la producción capitalista depende cada

vez más de lo común y que la autonomía de lo común es la esencia del comunismo- nos damos cuenta de que las condiciones y las armas para un proyecto comunista están hoy más disponibles que nunca. Ahora tenemos por delante la tarea de organizarlo”¹⁰, y para Negri: “el comunismo está hoy más cerca de nosotros (lo cual no significa que esté a la vuelta de la esquina) porque, a medida que la fuerza laboral cambia con la metamorfosis cognitiva, se hace cada vez más difícil traducir y transformar el trabajo excedente extraído de ella en ese superávit que el capital organiza en ganancia. El trabajo cognitivo es terriblemente indigesto para el capital”¹¹.

Esta es la base real de la apuesta actual por el comunismo: el hecho de que los procesos productivos se hacen cada vez más autónomos del control del capital y el surgimiento de subjetividades resistentes y alternativas que pugnan por constituirse como multitud, como un sujeto político alternativo capaz de hacer pasar el comunismo en sí, ya activo en nuestra sociedad, al comunismo para sí, conscientemente asumido como forma de vida liberada del capital, al menos de forma tendencial. El comunismo no será un acontecimiento imprevisible que nos sucede, sino el resultado consciente de organizar las formas alternativas de producción y de vida ya presentes en nuestras sociedades. ●

NOTAS

- 1 A. Hounie, (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Barcelona, 2010: 14.
- 2 Convendría recalcar el aroma hegeliano de dicha visión, ya que también para Hegel ningún momento ni ninguna figura agota la totalidad, que solo se consigue al final mediante la reabsorción-conservación-superación de los distintos momentos en la totalidad del proceso. Y esto se da tanto en el nivel de las figuras de la conciencia cuya exposición se muestra en la *Fenomenología*, como en los distintos momentos del concepto como se ve en la *Lógica*.
- 3 Este carácter externo, extraño e incontrolable de las producciones humanas en relación al propio hombre que Heidegger denomina Ge-Stell y que él atribuye a la técnica moderna en general ya fue denunciado por Marx a través de sus nociones de alienación y de fetichismo. Con la ventaja de Marx sobre Heidegger que el primero historiza esta situación y la refiere al capitalismo y a la propiedad privada y no la ontologiza de forma ahistórica como hace Heidegger. La necesaria objetivación de la esencia humana a través del trabajo y de la técnica sólo es alienante y está alienada en el capitalismo, pero quizás no en el comunismo, en tanto que Marx considera esta noción como “completo naturalismo = humanismo, como completo humanismo = naturalismo; es la verdadera solución del conflicto entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, la solución definitiva del litigio entre

—————>

existencia y esencia, entre objetivación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre individuo y género. Es el enigma resuelto de la historia y sabe que es la solución". Si le quitamos a este texto su excesivo optimismo dialéctico, de raigambre todavía hegeliana, lo importante es que deja abierta la posibilidad de otra relación entre el hombre y la naturaleza que no sea el 'emplazamiento' o la alienación del hombre respecto a sus propios productos sino una relación más pacificada, más serena, en el sentido en que el último Heidegger utiliza esta noción (*Gelassenheit*).

- 4 Se nos hace difícil de conciliar esta apelación al politeísmo de *Holderlin*, con su pluralismo axiológico y ontológico, con la reivindicación del último Vattimo de un 'catocomunismo', basado en la idea del dios judeo-cristiano que por muy deconstruido y debilitado que se presente no deja de ser único.
- 5 Cf. R. Schürman, *Heidegger from Being to Acting. From Principing to Anarchy*, Indiana Univ. Press, Bloomington, 1987.
- 6 Pero si dejamos reducida la religión, en este caso el cristianismo, meramente a su enseñanza moral, ¿Dónde queda su especificidad? Ya que casi todas las morales dicen lo mismo y son las diferentes dogmáticas las que permiten distinguir las religiones. Como muy bien explícita el caso de Espinosa, postular una religión racional, común a todos, es la mejor manera de disolver las religiones concretas, históricas.
- 7 Este alejamiento del Estado entendido como la categoría de éxodo la utiliza también Paolo Virno, en tanto que "la defección de masas fuera del Estado, la alianza entre el *general intellect* y la Acción política, el tránsito hacia la esfera pública del Intelecto". El Éxodo posibilita la fundación de una República y no ya un Estado y la acción política del Éxodo se puede entender como una 'sustracción emprendedora' o como una 'despedida fundadora', una huida en busca de una nueva tierra donde vivir libremente. El éxodo es un ejercicio activo de la huida más que de la protesta, por recurrir a las categorías que popularizó A. Hirschman. Esta categoría de Éxodo se relaciona de forma esencial con otras como: Desobediencia, Intemperancia, Multitud, Sóviet, Ejemplo, Derecho de Resistencia y Milagro. El Éxodo no es ignorancia de la ley sino su descrédito y rechazo consciente, es obra de la Multitud y no del Pueblo, se articula en formas de democracia directa como el soviético y actúa a través del ejemplo desarrollando formas de desobediencia civil y, por último, se inscribe en una temporalidad que no es la historicista sino que retoma las intuiciones de Benjamin sobre la posible interrupción del transcurso temporal por parte de la revolución que se presenta en la Tesis XIV como "un salto dialéctico... bajo el cielo libre de la historia", como "la conciencia de hacer saltar el continuum de la historia" (Tesis XV), como "el signo de una detención mesiánica del acontecer" (Tesis XVII). Este mesianismo permite a Virno acudir a la imagen del Milagro para aludir al hecho del Éxodo. El éxodo en tanto que Acción política es un nuevo comienzo que interrumpe el proceso histórico introduciendo la novedad, el devenir en terminología deleuziana. Dicha Acción es en cierta manera un milagro ya que como éste es inesperada y sorprendente, pero no viene del cielo, sino que surge en el ámbito definido por la interacción entre la Acción política, el Trabajo y el Intelecto lo que la convierte, más bien, en una "espera imprevista" (Cf. P. Virno, *Virtuosismo y revolución: la acción política en la era del desencanto*, Traficantes de sueños, Madrid, 2003 y F.J. Martínez, "El éxodo como categoría política" en prensa).
- 8 En el Nuevo Testamento hay varias alusiones a esa espera de la intervención salvífica en la historia, a la que hay que esperar con atención, pero en la que no se puede influir de ninguna manera. Por ejemplo, Juan V, 2-4: "Hay en Jerusalén, junto a la Probática, una piscina que se llama en hebreo Betesda, que tiene cinco pórticos. En ellos yacía una multitud de enfermos, ciegos, cojos, paralíticos, esperando la agitación del agua. Porque el Ángel de Señor bajaba de tiempo en tiempo a la piscina y agitaba el agua; y el primero que se metía después de la agitación del agua, quedaba curado de cualquier mal que tuviera". La intervención salvífica es azarosa y sólo queda esperar y aprovechar la ocasión. Igual sucede con la parábola de las vírgenes prudentes y las vírgenes necias en Mateo 25, 1-13 donde las vírgenes esperan al novio; mientras las prudentes llevaban aceite y pudieron rellenar las lámparas las necias no lo hicieron y fueron expulsadas. En todos estos casos la iniciativa es sobrenatural y a los humanos solo les queda el estar atentos para aprovechar una ocasión en cuya preparación y aparición no participan. La iniciativa histórica queda sustraída a los hombres y transferida a unas potencias desconocidas e incontrolables. Una visión tal no me parece la más apropiada para dirigir una actividad política.
- 9 Cf. C. Vercellone, "Lavoro, distribuzione del reddito e valore nel capitalismo cognitivo", en *Sociologia del lavoro*, N° 115, 2009: 31-54 y «Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistémica del capitalismo cognitivo», en A. Fumagalli. y S. Mezzadra, (dir), *Crisi dell'economia globale*, Ombre Corte, Verona, 2009: 71-99.
- 10 Cf. M. Hardt, "Lo común en el comunismo" en A. Hounie, (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Barcelona, 2010: 144.
- 11 Cf. T. Negri, "El comunismo: algunos pensamientos sobre el concepto y la práctica" en A. Hounie, (comp.), *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Barcelona, 2010: 162.



BIBLIOGRAFÍA

- Hardt, M. (2010) "Lo común en el comunismo", *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Barcelona.
- Hounie, A. (comp.) (2010) *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Barcelona.
- Negri, T. (2010) "El comunismo: algunos pensamientos sobre el concepto y la práctica", *Sobre la idea de comunismo*, Paidós, Barcelona.
- Schürman, R. (1990) *Heidegger on Being and Acting: From Principles to Anarchy*, Indiana University Press, Estados Unidos.
- Vattimo, G. (2009a) *Ecce Comú. Cómo llegar a ser lo que se era*, Paidós, Buenos Aires.
- Vattimo, G. (2009b) "Interpretación, diálogo, dominio", (disponible en internet): <http://blog.eternacadencia.com-ar>.
- Vattimo, G. (2010) *Adiós a la verdad*, Gedisa, Barcelona
- Vattimo, G.; Zabala, S. (2012) *El comunismo Hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Herder, Barcelona.
- Vercellone, C. (2009) "Lavoro, distribuzione del reddito e valore nel capitalismo cognitivo", *Sociologia del lavoro*, N° 115, Italia, pp. 31-54.
- Vercellone, C. (2009) "Crisi della legge del valore e divenire rendita del profitto. Appunti sulla crisi sistémica del capitalismo cognitivo": *Crisi dell'economia globale*. A. Fumagalli. y S. Mezzadra (dir), Ombre Corte, Verona, pp. 71-99.
- Virno, P. (2003) *Virtuosismo y revolución: la acción política en la era del desencanto*, Traficantes de sueños, Madrid.

D. MANUEL LARIO BASTIDA

Universidad de Almería

VATTIMO Y LA POLÍTICA POSMODERNA: EL CASO DEL EZLN

Este artículo pretende explorar algunas características de la filosofía posmoderna según las aportaciones de Gianni Vattimo, uno de sus más destacados representantes. En especial, se estudiarán sus posiciones políticas izquierdistas, al reivindicar un comunismo débil, hermenéutico. En su concepción política, Vattimo presta especial atención a América Latina y, en ese contexto, se analizará el caso del EZLN, uno de los primeros movimientos sociales y políticos calificados de posmodernos.

“Solo mediante el socialismo marxista se puede alcanzar este ideal del liberalismo: una sociedad que permita la existencia de diversas comunidades, grupos, creencias. (...) Se puede argumentar que esta idea es divisiva, pero a mí me parece todo lo contrario: se trata de partir de las divisiones realmente existentes, para poder alcanzar una sociedad mejor”.

Gianni Vattimo (Hernández R., 2006, p.30)

“Detrás de nuestros pasamontañas está el rostro de todas las mujeres excluidas. De todos los indígenas olvidados. De todos los homosexuales perseguidos. De todos los jóvenes despreciados. De todos los migrantes golpeados. De todos los presos por su palabra y pensamiento. De todos los trabajadores humillados. De todos los muertos de olvido. De todos los hombres y mujeres simples y ordinarios que no cuentan, que no son vistos, que no son nombrados, que no tienen mañana. Detrás de nosotros, estamos ustedes.”

Mayor Ana María, del EZLN (1996)

La figura filosófica de Vattimo es esencial por aportaciones como el pensamiento débil y su lugar en la conformación de la llamada posmodernidad filosófica. Si bien para la izquierda clásica es un autor incómodo y polémico al no partir de Marx, Lenin o Gramsci, sino de Heidegger y Nietzsche. Doxográficamente cabe señalar en la evolución de Vattimo diversas etapas. Oñate señala tres fases, si bien complejamente relacionadas. En la primera, desde los años sesenta hasta los noventa, destacaría una lectura debolista, débil, del Nietzsche nihilista, crítico de la metafísica positivista, y su concepción del mundo como un conflicto de interpretaciones. Es una lectura marcada por el *giro lingüístico* y el marxismo crítico del 68, que también aplica a las reflexiones de Heidegger sobre el nihilismo nietzscheano, negando toda metafísica anterior, lo que daría lugar a la hermenéutica nihilista (González Arribas, 2016: 8-21).

Esa perspectiva permitiría afrontar la crisis de la modernidad de los años ochenta ante el empuje del posmodernismo, que afirma el fracaso de los grandes mitos modernos, la racionalidad y el progreso, negando tres de sus aspectos básicos: el impulso de universalizar su modelo social, la aspiración moderna

de desentrañar el funcionamiento social y la posibilidad utópica de un mundo mejor. Con ello, se abandonan las grandes narrativas modernas, esas *fábulas a la luz de la ciencia* (Lyotard, 2000: 10) y se afirman lo diferente, lo local y lo lingüístico, al modo de Austin o Wittgenstein, que adquirirá mayor relevancia en la naciente postura crítica, reflexiva y hermenéutica, interrogante de los valores y los objetivos sociales (p.28-34). Aquellos metarrelatos, especulativos o emancipatorios, básicos en la legitimización social y cultural moderna, pierden valor por el impacto de las nuevas tecnologías, el auge del neoliberalismo sobre el keynesianismo, la caída del comunismo y el auge del consumismo individualista (p. 73). La mirada multidisciplinar de Jameson parte de un *populismo estético* que describe la naciente sociedad *postindustrial, de consumo, de los media, de la información, electrónica* (Jameson, 1991: 11-14) bajo el imperio del nuevo capitalismo multinacional, donde opera un nuevo campo de juego económico y político que exige una nueva cartografía social, unos mapas cognitivos explicativos de las nuevas relaciones sociales. Para conformarlos, Jameson sigue las indicaciones de Althusser sobre

—————>

ciencia e ideología y de Lacan sobre lo simbólico, para conseguir una cultura política pedagógica que devuelva a los sujetos una representación renovada y superior de su lugar en el sistema global (1991:117-120).

Frente a la modernidad en crisis, Vattimo propuso debilitarla y distorsionarla, creyendo que la naciente *torre de Babel* comunicacional posibilitaría una mayor libertad. En *La sociedad transparente* (1990), celebra la pluralidad y la fragmentación social, impulsadas por unos medios de comunicación que no hacen la sociedad más transparente, consciente e ilustrada, sino más compleja y caótica. En ese “caos” reside la esperanza emancipatoria (1990:75-78), al propiciar la disolución de los *puntos de vista centrales de los grandes relatos por la emergencia de múltiples fabulaciones*, “más rigurosas cuando menos se impusiera como definitivo un determinado sistema de símbolos, una determinada narración” (1990:108-110).

El segundo Vattimo surgiría con *Creer que se cree* (1996) donde, desde su *catecomunismo* de base, defiende una religión sin dogmas, sumisión ni superstición, un cristianismo hermenéutico, el asambleario e histórico de las escrituras, equiparable a un comunismo humano, sin dogmas, dictaduras del partido o ateísmo impositivo, (Teresa Oñate en: González Arribas, 2016: 27). La conexión cristiana y comunista se facilita por la modernidad secularizada y el aporte de la caridad paulina, la simpatía por los débiles, desamparados y olvidados. Para el turinés, la hermenéutica era ya una *koiné* con múltiples interpretaciones, conservadoras o emancipadoras, capaz de desplazar al marxismo. Frente a esa indefinición, intenta superar la escisión entre la filosofía y las políticas emancipatorias, con el ecologismo y el rechazo al desarrollo a cualquier precio. Así, sustituiría el ideal de igualdad por el de la reducción de la violencia, posibilitando el diálogo entre los sectores sociales plurales, para evitar que resurjan los fundamentalismos, las “identidades fuertes, paternidades tranquilizadoras y a la vez amenazadoras”, con “la reapertura del camino de las pertenencias y de las identidades en términos de etnias, familias, razas, sectas, etcétera” (Vattimo, 1996:75-84). Las conclusiones de su *razón débil* serán, básicamente, tres: su crítica de todo absolutismo apostando por el diálogo y una razón no dogmática, para defender la democracia; su ética izquierdista favorable a los débiles; y su crítica a la modernidad ilustrada o a la creencia unilateral en el progreso, que justificaría cualquier aberración para cumplir con su pretendido objetivo final.

VATTIMO Y LA POLÍTICA POSMODERNA

La posmodernidad política va a ser, como ocurre con otras nociones en corriente circulación (de manera evidente con el “populismo”), imposible de definir con un

significado unívoco, coexistiendo lecturas contrapuestas, de derechas a izquierdas, de sus implicaciones¹. Para Vattimo, la política posmoderna es favorable a un cambio sociopolítico a favor de la pluralidad de sujetos sociales que, por razones étnicas, de clase, sexuales o institucionales, son la sede de una pluralidad de antagonismos y de otras tantas reivindicaciones libertarias. Un antagonismo del campo de la diferencia, no asimilable ya a la única noción clasista, decimonónica, marxista, de las clases subordinadas. Al contrario, para Žižek, la posmodernidad puso las bases filosóficas para una plataforma teórica basada en la despolitización de los individuos, en la sublimación de la subjetividad del ser y en el rechazo de cualquier noción ligada a la razón. Para él, dichos planteamientos, aunque no defendiesen al liberalismo en sí, no impulsarían una oposición radical a éste, facilitando así su ascenso mundial.

El que estamos considerando tercer Vattimo es el de la radicalización política, curiosamente coincidente con su mayor implicación en la política institucional como europarlamentario en dos legislaturas. En este Vattimo, encontramos ya la conjunción del pensamiento débil con la crítica anticapitalista marxiana. Marx pasa a ser una de las referencias de Vattimo para la construcción, más allá de los horrores del socialismo real, de una política transmetafísica, de un comunismo hermenéutico con un programa pacifista, antifundamentalista, democrático y libertario (González, 2016: 356-357).

De forma manifiestamente explícita en este *último Vattimo*, aunque siempre presente en su biografía, la filosofía es una forma de hacer política. Desde fundar un periódico, *Il Vitelloni*, en su época de estudiante de instituto a participar en la asociación estudiantil Acción Católica o su apoyo a las huelgas de la FIAT, lo cierto es que su estudio de la filosofía se basó en su interés por la religión y la política, desde su peculiar simbiosis entre cristianismo e izquierdismo: era “un cristiano un poco heterodoxo (...). Si no fuera cristiano, no sería comunista”¹. En 1968, pasó de un *anticapitalismo romántico* a declararse maoísta: “El 13 de marzo de 1968-inolvidable. Me desperté maoísta. Escribí una nota (...) que titulé “Por qué Mao”. Punto” (Vattimo y Paterlini, 2009: 83). Después, se acercó a Negri y a Autonomía Operaria, para mantenerse al margen del juego del poder, pero se alejó por su *comprensión* de la violencia política. Y ya en los setenta, fue miembro del Partido Radical, se posicionó contra el autoritarismo terrorista de las Brigadas Rojas y fue amenazado por estas. Detestaba una revolución leninista violenta, le “espantaba la idea de sufrir cuarenta años de guerra, y luego cuarenta más de estalinismo” (Hernández, 2006: 25).

Ya en los ochenta, se atempera su radicalidad acercándose a la socialdemocracia. Colaboró con el Oli-

vo, concurrió a las elecciones europeas con el Partido Democrático de la Izquierda (PDS) y elegido europarlamentario en 1999. En 2004, afirmaba que deseaba acabar su mandato creyendo todavía en una democracia verdaderamente social y cultural, pero le resultaba cada día más difícil, porque también flaqueaba su simpatía con el PDS: mientras este culminó su viaje al centro, Vattimo se radicalizaba más a la izquierda. De hecho, se incorporó al Partido de los Comunistas Italianos (PdCI), pero no revalidó su puesto en el Parlamento Europeo. Reflexiona sobre ello en la reedición ampliada de *El socialismo, o sea Europa* (2011), donde, tras una implacable crítica anticapitalista, analizaba cómo organizar una sociedad democrática radical y muestra su desencanto con las instituciones europeas, especialmente tras la crisis de 2008 y su defensa de los recortes y la austeridad. También ajusta cuentas con las izquierdas italiana y europea, “seudorreformistas, seudoprogresistas y seudosocialistas” (Vattimo, 2011: 11-12), incluyendo a Zapatero y su reforma del artículo 135 constitucional. Si acusa al PD de “centrista”, de defender “un progresismo de pega, que acepta sin rechistar el programa de un capitalismo compasivo, al estilo de Bush, Blair, Schroeder” (2011:39-40), por el contrario, defiende las políticas izquierdistas de los gobiernos venezolano o boliviano. Reafirma la imposibilidad de una revolución violenta en occidente y su evolución hacia una izquierda minoritaria, que condena con tristeza la complicidad europea con el capitalismo norteamericano. Mantiene su esperanza en que el proletariado no europeo culminaría el plan inconcluso de los revolucionarios del 68 (Oñate y Zubía, 2006: 62). Desde entonces, Vattimo defenderá un *comunismo débil, hermenéutico y anárquico* (González Arribas, 2016: 361) en libros como *Ecce Comu: cómo se llega a ser lo que se era* (2009) o *Comunismo Hermenéutico. De Heidegger a Marx* (2012).

En *Ecce Comú*, recuerda que siempre fue “catecomunista”, donde lo católico cede paso al cristianismo disidente de los palacios vaticanos, con “las esperanzas de comunismo que ya pertenecieron a la fe y la práctica de las primeras comunidades cristianas” (2009: 9-11). Propone un comunismo “ideal” que salga del capitalismo y la democracia “normal” y construya otra subversiva, no violenta ni revolucionaria. La primera parte del libro narra el “progresivo” retorno de Vattimo a ese ideal del comunismo débil hermanado con el cristianismo, purificados ambos de cualquier integrismo dogmático y asumiendo la democracia liberal. Así, renuncia a la pretensión autoritaria soviética de considerar la economía política como una ciencia natural que permite la planificación rígida de la economía (2009:16), y creará sinónimos el socialismo y Europa frente al imperialismo y el militarismo agresivo norteamericano (2009:20). La segunda par-

te de *Ecce comú* son una veintena de artículos en los que da razones para volver a ser comunista, critica los efectos del 11-S o las invasiones de Afganistán e Irak como ejemplos de la pretensión metafísica capitalista de imponer a todo el mundo, con la violencia de las armas, la globalización neoliberal y su concepción de verdad y libertad. Explica el impulso de volver a ser comunista porque el poder capitalista “se ha hecho intolerable y, por lo tanto, suscita (o puede suscitar) la rebelión del “proletariado” mundial” (2009:79). Un proletariado que debería apostar, una vez anatemizado el comunismo soviético, por un anarcocomunismo basado en los mecanismos democráticos, al modo de Chávez o Lula, gobiernos con “las características de un régimen ‘soviético’ todavía no estalinista, pero auténtico” (2009:112). Unos gobiernos que considera alternativos, no-universalistas, anticapitalistas efectivos al encarnar un empeño por la felicidad de la mayoría. Su comunismo será el ideal de una sociedad justa, nunca perfecta y acabada, regida con instrumentos democráticos, un comunismo libertario sustentado en el nihilismo y el rechazo de la metafísica, basado en una concepción hermenéutica de la sociedad. Un comunismo no previsible en un futuro próximo, pero al que se debe dar una oportunidad, atendiendo a los signos de los tiempos y actuar tras “escucharlos y descifrarlos”, para permitir la transición ante el fracaso capitalista (2009:120-125).

En marzo de 2009, se celebró el simposio “Sobre la idea del comunismo” en la Birkbeck School of Law londinense. Organizado por Costas Douzinas, Alain Badiou y Slavoj Žižek, fue un encuentro que partía de una tesis sumamente polémica: desde Platón hasta ahora, el comunismo es la única idea política digna de un filósofo. Según Hounie, el ideal comunista subsiste y sobrevive a los fracasos, desde la revolución bolchevique hasta la revolución cultural china o el estallido militante en los años sesenta y setenta, “como un espectro que regresa una y otra vez”, con una persistencia que Žižek sintetiza con la frase: “Inténtalo de nuevo. Fracasa de nuevo. Fracasa mejor” (Hounie, 2010:15). En su intervención, Vattimo precisa que la experiencia soviética fue un comunismo metafísico porque fue un comunismo de guerra, obligado a usar “muchos de los modelos del capitalismo”, como el ideal de desarrollo a cualquier precio, por encima de la libertad. Para Vattimo, por metafísica debe entenderse la “imposición violenta de una supuesta evidencia objetiva: verdad, ideal humano, leyes “naturales” de la sociedad, de la economía...” (2010:210). A ese comunismo real, opone su concepción débil como alternativa frente esos dos modos de producción enfrentados, violentos y autoritarios. Para alcanzarlo, “es inútil pensar en la revolución como toma instan-

—————>

tánea y violenta del poder. El sistema es infinitamente más fuerte". Es más necesaria una política que, "sin renunciar a las pocas ventajas de la sociedad liberal y democrática, sepa actuar además de manera subversiva" (2010:210), combinando lo electoral con la acción en las plazas para que la democracia no quede bloqueada en lo institucional.

De este modo Vattimo prefigura la sensibilidad emergente con la indignación de 2011. Piensa que la democracia formal fuerza a la izquierda y al sindicalismo a la complicidad sistémica: hoy "se convoca a las izquierdas a salvar a los bancos, es decir, al sistema capitalista, por el bien de los trabajadores". Para evitarlo, aboga por una insumisión, casi anarquista, que no instaure "su sistema, una constitución, un modelo positivo "realista" que se construya con los métodos tradicionales de la política" (2010:211)³.

EL COMUNISMO HERMENÉUTICO Y AMÉRICA LATINA

La relación de Vattimo con América Latina comenzó en 1993 con su polémica con el argentino-mexicano Enrique Dussel, comentada por este en *Posmodernidad y transmodernidad, diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo* (1999). Dussel revisa desde América Latina la historia universal, de-construyendo el papel de Europa, que de ser periferia se constituye en centro mundial tras la conquista americana de 1492. Una Europa como quintaesencia de la modernidad, con una acumulación originaria de capital justificada en su superioridad intelectual y moral, en el eurocentrismo colonial. Para formular un contradiscurso pensado desde los excluidos, subraya que mientras él parte desde *la violenta modernización del bárbaro americano*, Vattimo lo hace del capitalismo tardío (1999:35). lo que cree eurocentrico y falto de una praxis constructora y liberadora. Comparte la crítica de Vattimo a la modernidad, pero invita a ir más allá, desde la práctica de la periferia colonial, hacia la transmodernidad, un proyecto liberador de las víctimas de la modernidad, esa "justificación de la violencia irracional contra la periferia en nombre del proceso civilizador" (1999:39). Dussel afirma una Ética de la Liberación, reconociendo la dignidad negada de la alteridad, que aproveche lo positivo de la modernidad y avance hacia esa transmodernidad apoyada en una razón ético-originaria, previa, anárquica, que reconoce en el otro un ser libre, más allá del sistema (1999:39-40). Por ello, Dussel critica los límites helenocéntricos de las filosofías del Norte: "los posmodernos no han comenzado el proclamado real diálogo con otras culturas" (1999:57). Concluye exigiendo una utopía vital, una transmodernidad planetaria, una nueva civilización que incorpore los valores de los "bárbaros", de los de "afuera", que redefina las relaciones de la hu-

manidad con la naturaleza "como recreación ecológica y las interpersonales como justicia cultural, política y económica" (1999:63).

Casi dos décadas después, Vattimo y su discípulo Zabala actualizan su propuesta política con *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx* (2012). Dedicado a Castro, Chávez, Lula y Morales, es una defensa del pensamiento débil puesto al servicio de los *desechos del sistema*, los débiles y marginados. Afirman que mientras la metafísica, al postular sólo una verdad objetiva, representa y defiende los intereses de los ganadores de la globalización, de los que quieren "conservar el mundo como es, el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas" (2012:12). Inspirados en Rorty o Derrida, defienden que los poderosos imponen su verdad con violencia: no es casual que el segundo capítulo se titule "Capitalismo armado", porque este mantiene su control con la fuerza militar. Vattimo y Zabala defienden como alternativa crítica y resistente una sociedad con mayor igualdad, libertad y democracia. Reivindican el espectro del *Manifiesto* de 1848 y, aunque abjuren de la experiencia soviética, afirman, parafraseando a Heidegger, que "sólo el comunismo puede salvarnos", porque es "el horizonte de toda liberación posible para el ser humano" (2012:168).

Lejos de la práctica de izquierda reformista europea, cómplice del sistema (2012:175), consideran encarnado ese espectro en las *democracias comunistas* latinoamericanas, como la Venezuela de Chávez, la Bolivia de Morales, el Brasil de Lula o la Cuba de Castro. Unos gobiernos que, frente al capitalismo, privilegian el bienestar de la población y sus necesidades sanitarias, educativas y de servicios básicos; que abogan por el decrecimiento ecológico y no implican revoluciones violentas, porque la obtención violenta del poder "sería socialmente contraproducente", ya que "el acceso comunista al poder todavía puede suceder en el marco de las reglas formales de la democracia" (2012:178). Aunque Chávez o Morales fueran elegidos en las urnas y enfrentaran el analfabetismo o la marginación social, los medios occidentales los tacharon de dictadores. Provocadoramente, preguntan: "Chávez: ¿Un modelo para Obama?", respondiéndose afirmativamente (2012:188). Para conseguir ese ideal, descartan los métodos violentos, y apuestan por formas de resistencia pasiva no violentas, apoyadas en "multitudes reales de ciudadanos, como en Latinoamérica". Por ello, los dos filósofos parafrasean a Marx y concluyen afirmando que los intelectuales hasta ahora "tan sólo han descrito el mundo de maneras diferentes; ha llegado el momento de interpretar el mundo" (2012:198).

En otro trabajo, Vattimo afirma que si se habla de posmodernidad en América Latina, espera "que sean

ellos los que nos obliguen a cambiar, a alterar la fortaleza de occidente”, una labor de los “bárbaros del sur capaces de librarnos de la decadencia europea” (Oñate y Royo, 2006, p.68). En el pluralismo posmoderno del siglo XXI, hay que transitar de la verdad a la caridad: si la verdad es construida con el consenso y el respeto de la libertad individual y de las diversas comunidades que conviven en una sociedad libre, el ideal de la caridad cristiana es una “invitación a construir una sociedad más sincera y, por tanto, más libre, democrática, amiga” (2006:80).

Aunque el comunismo real, fracasado, ha muerto, sigue bien viva la aspiración de una sociedad libre de dominación y explotación, igual que la promesa marxista de felicidad frente a la imperante sociedad de mercado que reduce todo a mercancía. Por ello, “no podemos no llamarnos marxistas. Marxianos antes que marxistas”. Tras la caída del muro, persiste “la exigencia de acogerse a un comunismo sin economía estatalizada, sin dictadura del proletariado”, sin el dogmatismo de Marx, ni “las desviaciones autoritarias del socialismo real” (Vattimo, 2016: 8). La lucha de clases existe hoy y la ganan los dominadores. Para vencer, sólo Marx es insuficiente, pero sin él no se puede entender el capitalismo triunfador. Es preciso volver a ser comunistas no dogmáticos con el ideal de una sociedad justa “que admita transformaciones y renovaciones desde abajo mediante los instrumentos de la democracia”. Un comunismo “siempre perfectible, nunca definitivo”, porque en las sociedades coexisten opiniones y conflictos, proliferan las diferencias. De ahí, un comunismo diferente, dialógico, abierto al disenso y la controversia, que mezcle “comunidad e individualidad libre, sin anular el derecho a las diferencias y a la pluralidad” (2016:10-11).

Para conocer sus posturas políticas actuales, es muy recomendable leer *Making communism hermeneutical* (2017), trabajo muy hermenéutico en su objetivo y metodología, donde diversos filósofos, politólogos y científicos sociales discuten las propuestas de Vattimo y Zabala y ellos contestan a cada uno de los ensayos. Así, reafirman que el comunismo débil se concreta en las prácticas de los gobiernos de izquierda latinoamericanos, que el siglo XXI no es un siglo revolucionario, sino que hay que actuar en los parlamentos, porque lo electoral es inevitable y central en las políticas progresistas. De hecho, destacan su alegría por el triunfo de fuerzas como Podemos en Europa, interpretado como un efecto de esas políticas latinoamericanas, de las que sus dirigentes serían admiradores y colaboradores (2017:14-15).

Las ideas de Vattimo y Zabala, especialmente las relativas a la relación entre los movimientos sociales y el Estado, así como su papel en los cambios sociales, son discutidos por diversos autores. Así, Mazzini y

Glyn-Williams advierten que, tras su apoyo a Chávez o Morales, hay un *gran escepticismo sobre el potencial de los movimientos sociales que no buscan apoderarse de los aparatos del estado* (2017: XVI). Asimismo, Vattimo y Zabala reafirman su creencia “en la necesidad del “partido” y del “líder carismático” (2017:125) y en que, si los movimientos se convierten en un partido solvente, pueden impulsar agendas triunfadoras hacia sus estados, como muestran las experiencias latinoamericanas frente a la inoperancia de Occupy Wall Street o la candidatura de Bernie Sanders en Estados Unidos (2017:136). Frente a lo defendido por Negri y Hardt en *Imperio*, que defienden la acción horizontal y el alejamiento del poder estatal de los movimientos sociales, ambos arguyen que estos, *para ser efectivos, tienen que transformarse en partidos políticos, es decir, convertirse en parte del aparato estatal* (2017:152). De hecho, acusan a Negri y Hardt de volver a la metafísica con sus nociones de *multitud o bienes comunes* (2017:180).

La afirmación de Vattimo y Zabala de que Chávez es un mito para la izquierda global sorprende mucho a Glyn-Williams, al ser contradictoria con su postura teórica favorable a *anarquizar el comunismo para hacerlo débil*. Más inaudito todavía, si cabe, si pensamos en la “comprensión” de Vattimo hacia las prácticas del régimen castrista cubano, al que considera un modelo democrático frente a los sistemas europeos (Hernández, 2006: 27). Por ello, Glyn-Williams los acusa de relegar a un segundo plano a los movimientos sociales que impulsan el cambio social y político, privilegiando a esos *líderes dirigentes míticos*, lo que exige una revisión crítica de la dinámica entre los movimientos y sus respectivos gobiernos (Vattimo & Zabala, 2017:183). Si no se hace así, se arriesgan a considerar a los pueblos latinoamericanos como beneficiarios pasivos de gobernantes benevolentes, propiciando una asimetría de capacidades contraria a la interpretación igualitaria y anárquica que su comunismo débil preconiza. Piensa que, en realidad, Vattimo y Zabala dudan de la eficacia de las expresiones de poder popular como la lucha militante insurgente, defendida por Zibechi o Holloway, que prefieren conseguir la *dispersión del poder a través de una red de estructuras organizativas “horizontales” no estatales, al modo de los zapatistas* (2017:184).

Al contrario, Vattimo y Zabala, afirman que los movimientos deben mantener una relación dialéctica con los estados para alterar sus prácticas. Curiosamente, aunque reconocen que sus alabanzas a Chávez o Morales son exageradas, afirman que están motivadas por el contraste entre su evidente compromiso frente al ejemplo de líderes europeos como Renzi. De hecho, subrayan la importancia de esos líderes caris-



máticos capaces de ganar los parlamentos frente al trabajo de los movimientos sociales (2017:192).

Por otro lado, es destacable que Martin Woessner relacione el comunismo débil con la teología de la liberación, por nociones como el amor, la caridad, la solidaridad, la imparcialidad y la justicia. Así, el comunismo sería convincente, pero ello dependería, ante todo, del impulso ético que lo anima (2017:47-48). Como reconocen Vattimo y Zabala, *de manera similar a la teología de la liberación, también nos atrae una preocupación ética, religiosa y política por los débiles* (2017:51).

¿EN QUÉ MEDIDA ES EL EZLN “POSMODERNO”?

Tras su inopinada aparición pública en Chiapas el 1 de enero de 1994, la caracterización del EZLN ha sido muy discutida por los especialistas. *The New York Times* lo calificó pronto como *la primera revolución posmoderna del siglo XXI*. Así, sería expresión de la primera revuelta contra la globalización neoliberal y, aunque ellos declinen esta definición, el antecedente del movimiento por otra globalización que surgiría cinco años después en Seattle. Una característica básica ha sido su identidad política indefinida, su estar abiertos a modificaciones y cambios y no seguir una estrategia predefinida (García Agustín, 2011:55), su *caminar preguntando*. Han hecho del rechazo a la toma del poder y su apuesta por la ciudadanización de lo político una de sus señas de identidad. Por el contrario, sus críticos han resaltado su carácter antidemocrático y autoritario como fuerza armada opuesta a la vía electoral.

Su antiguo portavoz, el subcomandante Marcos, declaraba en 1996 al poeta argentino Juan Gelman que *el futuro del zapatismo está en su lenguaje*. Destacaba así que su actuación discursiva era el elemento central de su insurgencia política: su discurso es, desde sus inicios, su principal dispositivo contendiente, lo que algunos identifican como claramente posmoderno. La potencia de su discurso se basó, para su éxito inicial, en la sorpresa de su novedad y frescura, en su inclasificable mezcla intertextual que provocaba un efecto de indefinición y su permanente invitación al diálogo con todo tipo de interlocutores. Es un discurso plástico, flexible, que combina elementos indígenas con mitos del nacionalismo mexicano, en un contexto paradójicamente muy cosmopolita, en el que las reflexiones sobre la metacomunicación o la presencia de la ironía, la metáfora, la intertextualidad o el humor conviven con la narración de cuentos e historias míticas. Muy pronto, ese uso de las palabras “cargadas de verdad” como arma, esa *batalla semántica*, fue calificado de posmoderno por la academia. Ya en mayo de 1994, Burbach afirmaba que el zapatista era un nuevo

movimiento social posmoderno, que no se plantea tomar el poder ni proclamar el socialismo, sino que llama a la sociedad civil a transformar México (Burbach, 1994:113). En 1995, Ana Carrigan afirmó que la primera revolución tras la guerra fría es posmoderna al levantar un espejo no sólo para los países latinoamericanos con minorías indias, sino para todo el mundo (Carrigan, 1995: 97-98). En México, fue Gabriel Zaid quién primero los calificó, críticamente, así, calificando al EZLN como una “guerrilla universitaria” posmoderna que busca “llamar la atención, producir noticias en la capital, más que la mera supervivencia o el avance militar”, como un “departamento de producción teatral de un noticiero”. Consciente de la imposibilidad de victoria armada, intenta convencer como espectáculo: “por eso “edita” su realidad presente y futura, para producir su victoria” (Burbach, 1994:22-23).

Múltiples estudiosos profundizarán en este aspecto discursivo. Alejandro Raiter e Irene Muñoz dirán que, más que posmoderno, es un discurso emergente que mantiene la iniciativa en la lucha discursiva por el poder. Es un discurso efectivo al apartarse de las formas textuales izquierdistas clásicas, cambiar el dispositivo de enunciación y las formas de negociar el valor de los signos ideológicos. Ese discurso polemiza con el dominante en el campo cultural del capitalismo tardío. Asume con eficacia crítica algunos rasgos de la “condición posmoderna”, como la pluralidad de múltiples destinatarios; la búsqueda de la universalidad constituyendo un sujeto opuesto al poder; la renovación del discurso público con una atmósfera de realismo mágico que conjuga viejos y nuevos relatos para dar nuevo valor-sentido a viejos signos ideológicos que los preceden; el tono irónico, la falta de solemnidad o el reconocimiento de la incertidumbre ante el futuro y la teoría (Raiter & Muñoz, 1999: 26-37).

Para Yvon Le Bot, inventan un nuevo discurso retroalimentado por su éxito: “El zapatismo es un lenguaje que sabe que es leído, eso le da más libertad, más posibilidades de construir su discurso” (Le Bot, 1997: 350). Para Gabriela Coronado, es un conjunto de textos polifónicos, con una producción interétnica de voces indígenas y mestizas en diálogo con la sociedad mexicana (Coronado, 2002: 362). Laura Hernández considera este discurso más poético que político, pleno de paradojas, inversiones y metáforas, basado en la parresía foucaultiana, fundando en la rectitud de sus palabras su ética, perdida en la política mexicana. Consigue así un discurso, según Foucault, “tan útil como una bomba y tan bello como un juego de artificio” (Hernández, 2011: 28). Dussel insiste en resaltar la potencia ética de las *palabras verdaderas*, basada en el reconocimiento de la dignidad indígena y alabando su democracia comunitaria (1995).

Algunos, siguiendo a Michel de Certeau, ven el zapatismo como una “toma del poder de la palabra”, im-

plicando para los indígenas “mostrarse ellos mismos como sujetos de palabra”, unos indios que “más que empoderarse, se empalabraron” (De la Peña, 2004: 26). Algo similar plantea Raimundo Mier, que habla de una *toma del lenguaje*, en el que la insurrección fue “una estrategia para devolver su sentido a las palabras”, de manera que “el acto militar aparece como un acto de fundación del lenguaje” (Mier, 1995: 155-156). Para Anne Huffs Schmid (2004), el EZLN es una “guerrilla discursiva” que rompe las convenciones políticas al apostar por el poder de la palabra. De su discurso emana la identidad estratégica de una alianza entre los diferentes, una nueva subjetividad que construye lo indígena y lo mexicano como identidades colectivas, frente a la imposición del encajonamiento identitario. Apostaron por la metáfora para generar nuevos sentidos y comprendieron que lo discursivo es, más allá de las palabras, una cuestión de dramaturgia, una representación paradójica: la clandestinidad pública versus la visibilidad enmascarada, un movimiento armado y vertical convocando a una movilización civil, no violenta y horizontal. Es una lógica del contrasentido, casi caótica, que usa múltiples repertorios.

Este híbrido textual de discursos modernos y multiculturales forma un *totum* posmoderno que combina y aprovecha múltiples manifestaciones culturales: el atuendo, los comunicados, la música, la pintura, la fotografía, la publicidad, el teatro o el cine. Destaca su vertiente literaria, resuelta con eficacia por Marcos no sólo en cuentos o novelas, sino en los comunicados: Vázquez Montalbán afirma que “es un maestro en el juego literario posmoderno de la utilización del *collage* y la intertextualidad entre dos culturas literarias, la indígena y la latinoamericana” (Vázquez Montalbán, 1999: 209). Asevera que el zapatismo es posmoderno por “su ubicación en el tiempo, una revolución después de la revolución, también por su sincretismo cultural y lingüístico”, como “una marcha constructiva de una nueva idea de progreso (...) que retoma el discurso de otra modernidad” (1999: 145-147). Es un discurso dialógico muy pendiente de la recepción y plenamente consciente de la utilización de los medios. Marcos recuerda que ahora son el arma fundamental y que, por ello, lo que han hecho “es meternos a hurtadillas a la casa del poder y hemos tomado esa arma (...) con la ventaja que esta arma no mata, no destruye, habla, explica, muestra” (1999: 170).

Para sus críticos, ese EZLN como un movimiento “posmoderno” que lucha más con los medios e internet que con las armas es un mito, pues obvia su violencia real. Krauze afirma que el mérito de Marcos, ese *populista fracasado*, no está en su discurso, un “eficaz cóctel posmoderno en el que cabe todo”, sino en su cuidada puesta en escena, en su preocupación por lo espectacular: Marcos sería “un cineasta que espera-

ba cambiar la máscara por la cámara” (Krauze, 2011: 470). Otros afirman que sus textos son “parte de una calculada estrategia política”, en la que Marcos pasaría del “discurso socialista al indigenista y de ahí al altermundista: el discurso de la diferencia. Muy posmoderno” (García, 2005, p.40). Vargas Llosa califica esa *fugaz revolución posmoderna* de “mera representación sin contenido ni trascendencia, montada por un experto en técnicas de publicidad” (2012: 52-53). Octavio Paz niega su posmodernidad mientras alaba su eficacia textual y teatral, donde no prima la razón, sino la emoción propia del púlpito y el mitin: “Triunfo de la literatura: gracias a su retórica y a su indudable talento teatral, (...) Marcos ha ganado la batalla de la opinión” (1994: 57). Más allá del discurso, en el plano político, otros opinan que difícilmente se puede calificar de posmoderno a un ejército rebelde de campesinos autodefinido como el producto de quinientos años de lucha, que se legitima en la constitución vigente para exigir la renuncia presidencial, así como el contenido de su pliego de trece demandas, encaminadas a insertar digna y plenamente a los indígenas en la modernidad democrática, (Nugent, 1995: 130).

En este debate académico, destaca la opinión de Pablo González Casanova, doblemente autorizada por su reconocido bagaje intelectual y su compromiso con la causa indígena. Tras dos décadas formando parte del cada vez más reducido grupo de intelectuales acompañantes del zapatismo, como Luis Villoro o Luis Hernández, el EZLN, de forma sorpresiva e inédita, lo nombró su *comandante Pablo Contreras* y miembro de su Comandancia General, en abril de 2018. En un trabajo de 2009, celebró que un movimiento indígena, contando con líderes intelectuales de gran nivel, posmodernos y constructivistas, planteara un nuevo proyecto de democracia universal partiendo de la cultura maya y de un gran conocimiento de la cultura occidental y la filosofía moderna y posmoderna, con alternativas muy serias, herederas de las luchas democráticas, como el gobierno de las mayorías que respetan el “pluralismo religioso, político, ideológico, cultural, y con la participación y representación de los pueblos y las etnias en la toma efectiva de decisiones del gobierno” (González Casanova, 2009: 219-220). Según don Pablo, el zapatista es un movimiento posmoderno, original y creador porque aprovecha las experiencias de anteriores proyectos socialdemócratas, nacionalista-revolucionarios y comunistas, sin repetir sus errores; que se apropia de lo útil de la revolución técnica y científica actual y sus implicaciones conceptuales, icónicas, pragmáticas, comunicativas y dialógicas. Un movimiento capaz de releer un proyecto universal desde lo local y nacional, y que, descreído de cualquier saber único, huye de los particularismos,

—————>

por hermosos y útiles que resulten (2009:244-245). Así, las declaraciones zapatistas combinan originalmente la narrativa maya del Viejo Antonio, el indígena que desde el ahora usa el pasado para leer el futuro, con las utopías dialécticas de Durito, ese improbable escarabajo antisistémico, trasunto de un caballero andante posmoderno (2009:337). Aunque no es insurreccional, marxista, reformista o anarquista, “reconoce la validez de muchas categorías descubiertas por esos movimientos y por otros anteriores, como los liberales y patrióticos de nuestra América”. Basado en el pensar y hacer colectivo de los pueblos indios, formula un pensamiento crítico original, incluyendo palabras y mímicas intertextuales, elementos del posmodernismo europeo y norteamericano, “en sus manifestaciones más creativas y radicales, que son y serán incluidos en los textos y contextos del buen gobierno” (2009:350). Como los posmodernos radicales, aclaran: “Somos partidarios de las diferencias, no de las desigualdades” (2009:157).

García Agustín (2011) disecciona esa disputa intelectual, distinta y alejada de la expresión teórica de las bases zapatistas, desde los críticos como Petras, Bartra, Borón o Žižek, hasta los más partidarios como Zibechi, Rodríguez o Holloway. El debate central es el poder y sus instituciones, la relación entre sociedad civil y política. Negri, como Spinoza, distingue entre *potentia* (poder comunitario) y *potestas* (poder estatal) y el zapatismo privilegia la *potentia*, el *poder-hacer de su mandar obedeciendo* (2011:61), lo que Evo Morales llama *poder obedencial*, institucionalizado en un nuevo tipo de estado completamente diferente al moderno capitalista (Dussel, 2011:12).

Del otro lado, son emblemáticas las críticas de Žižek al zapatismo. En especial, en *La Revolución Blanda* (2004), donde el esloveno censura las resistencias políticas emergentes en los noventa por no ser realmente anticapitalistas. Estas corrientes, como el zapatismo o el movimiento antiglobalización, y pensadores, como Negri o Klein, se equivocarían al defender lo heterogéneo, lo diverso, lo multicultural, el desprecio al poder o la movilización de la creatividad local y la autoorganización. Para Žižek, caen en una trampa capitalista ya que, si su tendencia original fue la centralización homogeneizadora, ahora esta se invierte y su supuesto antagonismo se convierte en su modo de operar. Según Žižek, un movimiento social debe constituirse con la unión de explotados y marginados para derrocar al capitalismo. Por ello, critica a esos “nuevos movimientos sociales” que no se enfrentan al capital mundial y no le oponen una alternativa radical, ocupándose de lo sectorial y no de lo general, dejando que el capitalismo satisfaga algunas demandas sin verse cuestionado.

Žižek ataca a esos “falsos críticos de la izquierda” por construir una revolución blanda, que no rompe

con la subyugación, una *revolución sin revolución*. Como muestra destacada, critica al EZLN por su ambigüedad política al apostar por no tomar el poder, sino por una *convivencia marginal dentro del sistema*. Analizando su discurso, concluye no sólo que Marcos muestra gran apego a una resistencia marginal poco productiva, sino que lemas tan conocidos como *Marcos somos todos*, son indicios de una retórica fascista: “Cuanto mayor es el potencial poético de Marcos en tanto oposición, como voz crítica de protesta virtual, mayor sería el terror de Marcos como líder real” (Žižek, 2004:46). Para Žižek, tomar el poder es esencial: no basta con resistir, hay que conquistar el estado y actuar desde ahí. Por eso, la afirmación zapatista de preferir la rebeldía a la revolución³ es un anatema para él, que le acusa de no atacar al capitalismo y reorientar la lucha hacia las prácticas cotidianas, para “construir un nuevo mundo” idílico, que socavaría al estado y el capitalismo hasta que se derrumbaran. El zapatismo plantearía rehuiría al estado creando nuevos espacios fuera de su control, lo que para Žižek implica aceptar el triunfo capitalista y su control del estado. Tras alabar la toma del poder de Chávez como modelo, ridiculiza a Marcos usando un apelativo derechista, al llamarlo *subcomediante*⁴ que no amenaza a nadie, comparándolo con Bill Gates, que sí sería un verdadero resistente al Estado (Žižek 2007: 7). Así, en mi opinión, Žižek obvia otros elementos revolucionarios del zapatismo, como su insurgencia armada, garante de la expropiación de la tierra a los latifundistas, el autogobierno comunitario efectivo, la producción colectiva de bienes o el desarrollo económico autónomo del mercado.

Por el contrario, Walter Mignolo, que considera la posmodernidad cómplice, por eurocentrica, de la invisibilidad epistémica y política de las cosmovisiones subordinadas o periféricas, concibe el zapatismo como una revolución teórica que produce nuevos sentidos desde los bordes, desde el choque cultural del pensamiento indígena y el marxismo-leninismo, ambos *traducidos y transformados*. Para él, el zapatismo se niega a ser universalizado como teoría global, apostando por hacer de la fragmentación un proyecto universal, un conocimiento de frontera, desde el horizonte colonial de la modernidad. Para ello, integra los conocimientos de los pueblos indios, considerados subalternos. Lo interesante es que lo hacen considerando el movimiento una intervención teórica más que sólo un acontecimiento histórico reducido a “objeto” de estudio. No se trata de pensar “teorías” que ayuden a comprender la “realidad”, sino encontrar la teoría “en” la realidad. Una forma de *enacción* que redefine la democracia como *mandar obedeciendo* y se apoya como elemento central en la dignidad indígena, en lo comunitario más que en el individuo, comba-

tiendo la *colonialidad* del poder (Mignolo, 1997: 1-7). Así, el zapatismo, articulando lo clasista con lo étnico, produce un conocimiento fronterizo que piensa el mundo a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenarlo en dicotomías.

En una línea similar, Dussel cree que la calificación como posmoderno del EZLN es mercadotecnia, y lo inscribe en la transmodernidad; es decir, en la *irrupción de culturas universales en desarrollo, que asumen los desafíos de la modernidad y de la posmodernidad europea y norteamericana, pero que responden desde otro lugar, desde su negada subalternidad* (Dussel 2005: 17). Un movimiento capaz de desarrollar un poder autónomo y autogestivo con su “poder obedencial” (Dussel, 2013:46). En esa misma línea, otros lo creen ejemplo destacado del pensamiento y la política postcolonial o decolonial (Quijano, 2008: 113-120), porque usando la experiencia indígena resignifican la izquierda (Ahumada 20016: 13), con un voluntarismo que exige un profundo cambio cultural, una revolución personal, social, política y cultural que acaba con las subordinaciones, las dependencias, el verticalismo, el autoritarismo y la violencia como ejes del funcionamiento social, creando una autonomía personal y colectiva, con un poder colectivo con nuevos principios éticos (Olivera, 2004:15). Los zapatistas practicarían, así, una suerte de “marxismo tojolabaleño”, un “retaguardismo” que va “preguntando y escuchando”, en lugar del vanguardismo leninista que va “predicando y convenciendo” (Grosfogel, 2008:213). Los zapatistas construyen su autonomía sin adecuarla a ningún modelo teórico, un proceso con errores y obstáculos que les obligan a repensar con la deliberación colectiva, desplazando la autoridad de dirigentes únicos, generando lazos sociales de apoyo y aprendizaje mutuos, todo un ejemplo de liberación decolonial política, económica y epistemológica (Harvey, 2016:15-23), de un “pluriversalismo transmoderno decolonial” (Grosfogel, 2008).

¿Y el EZLN, qué opina? Los zapatistas, en sus textos publicados, no se identifican, en modo alguno, como posmodernos. Al contrario, manifiestan que la posmodernidad es una “moda” pasajera propia de los poderosos, *los de arriba*, refiriéndose a ella despectivamente. Se niegan a ser encasillados en cualquier categoría política, porque sería un intento fallido de catalogar una realidad cambiante: “somos muy escurridizos. Somos tan escurridizos que no nos podemos explicar ni nosotros mismos” (Marcos en Vázquez Montalbán, 1999:146-147). Por ello, no se consideran faro ni vanguardia de ningún tipo e insisten en su singularidad, en su capacidad de pensar las historias locales no como meros regionalismos, sino como historias locales negadas por la modernidad. Así, al no identificarse con ninguna de las corrientes mayoritarias

de la izquierda, sea marxista o anarquista, son atacados por las corrientes más ortodoxas de ambas *confesiones*. Pese a su deliberada indefinición, considero que la práctica y la reflexión zapatista se inscriben más en la decolonialidad trasmoderna que en el posmodernismo previo. Me parece evidente que el zapatismo renueva y resignifica las prácticas subversivas precedentes con la revalorización y recreación de las prácticas sociopolíticas indígenas y los saberes ancestrales mesoamericanos, que impregnan los siete conceptos del *mandar obedeciendo de su buen gobierno*. El zapatismo considera que *todos los énfasis son necesarios y están imbricados, interconectados e interdependientes*, como un rizoma que supera esquemas caducos, jerarquías y oposiciones binarias y polarizadas, superando la tradición filosófica occidental (Marcos, 2014: 22).

Un ejemplo destacado de esa transmodernidad decolonial lo encontraríamos en su defensa del empoderamiento de las mujeres, que no es “una más” de sus prioridades, sino la esencia de su propuesta política. Su singular apuesta por la igualdad de género fue inequívoca antes del levantamiento de 1994, como muestra la aprobación de la Ley Revolucionaria de las Mujeres de 1993, la *primera revolución zapatista*: según Marcos, “el primer alzamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas”⁵. Ese *feminismo*, tan otro que ni se llama así a sí mismo, entró muy pronto en contradicción con el feminismo hegemónico, ciudadano, occidental e ilustrado, que cuestionó los procesos de afirmación y construcción indígenas (Padierna, 2013), como mostraron sus críticas a dicha Ley, rechazada que por limitada, no feminista y por intentar aprovecharse del feminismo e incorporar a las mujeres a un EZLN patriarcal, violento y militarista. Marcos criticó este choque entre las feministas de la ciudad y las zapatistas porque aquellas, ignorando los deseos de las indígenas, pretendieron, con una actitud propia de la intelectualidad del Norte, la *imposición de las teorías del centro en la realidad de la periferia* (Marcos, 2008:66)⁶.

Al contrario, las indígenas han impulsado cambios en lo cotidiano, lo comunitario y lo nacional, con lo que “la contribución de las zapatistas al feminismo ha sido mayor que la del feminismo al zapatismo” (Vuorisalo-Tiitinen, 2011: 263). Ahora, son un referente del emergente feminismo descolonial, arraigado en las comunidades, sustentado en la ciudadanía étnica y que, al atender a la diversidad contextual del ser mujer en su reivindicación de derechos como indígenas, diferencian dentro de la categoría mujer (Hernández y Suárez, 2008; Olivera, Gómez y Palencia, 2004). Un feminismo que integra la discriminación sexual en el sistema social de dominación y de desigualdad junto

—————>

al racismo y el clasismo, orientando la crítica hacia la dominación interna en las comunidades oprimidas (Santos, 2010:159-160), en el que destaca su propuesta de inclusión de los hombres de la lucha conjunta para el cambio social (Mota, 2015:272-274). Así, la impronta política y epistémica zapatista interpela al feminismo, al que le exige una reflexión crítica, un proceso de descolonización sobre sí mismo, en especial en el discurso crítico que constituye poderes y subordinaciones legitimadas por la academia hegemónica, que no da cabida a la diversidad, la multitemporalidad y la pluriversidad, como otras experiencias del mundo y sustento de saberes y anclajes de un horizonte civilizatorio no capitalista (Millán, 2014: 9).

EL DESCONOCIMIENTO DE VATTIMO DEL ZAPATISMO

Pese a la definición comunista posmoderna de Gianni Vattimo y su atención esperanzada en la izquierda de América Latina, es muy sorprendente que no encontremos ninguna opinión suya sobre el zapatismo, un movimiento social al que muchos consideran posmoderno por su indefinición política y el destacable aspecto discursivo de su lucha, su crítica al marxismo ortodoxo, con sus preferencias autonomistas fundadas en su subjetividad cultural indígena y subalterna y su querencia por la democracia comunitaria, sus influencias cristianas, o, finalmente, por su apuesta, al modo nietzscheano, por la rebeldía frente a la revolución, una idea tan cara para Vattimo⁷. Llamativo porque es un conjunto de elementos definitorios que deberían merecer, a priori, su especial agrado y atención. Este aspecto es muy destacable si revisamos el libro *Making Communism Hermeneutic* (Glyn-Williams y Mazzini, 2017), donde algún autor califica la *Primera Declaración de la Selva Lacandona* como un documento de la importancia del *Manifiesto Comunista* o considera que los zapatistas marcaron un nuevo punto de partida para la justicia social y la democracia en América Latina, transformando su imaginario político como antecedentes de Chávez o Morales (Mendieta, 2017:5-6); también otros consideran que crean, con Marcos alejado del líder clásico, una nueva noción de poder posmetafísico, desde abajo, abierto a las discrepancias, un poder colectivo de los débiles, esencial para cualquier emancipación (Glyn-Williams, 2017:185). Pese a la evidente pertinencia de esos cuestionamientos directos, Zabala y Vattimo no responden a ninguno, con lo que no podemos saber su opinión sobre el EZLN.

De forma indirecta, por otras afirmaciones, se podría aventurar que el zapatismo no sería mucho de su agrado y arriesgar algunas posibles razones para ello. En primer lugar, hay que señalar que las referencias al ideal comunismo hermenéutico de Vattimo, encar-

nado en las democracias radicales latinoamericanas, no alcanzan a países como México o Colombia, a los que considera demasiado cercanos, geográfica o políticamente, a Estados Unidos; el turinés sigue considerando a México como el verdadero patio trasero de Estados Unidos, donde no considera posible ninguna posible práctica alternativa como la zapatista⁸. En segundo lugar, pese a su evidente y duradera práctica no violenta⁹, el carácter armado del EZLN constituiría un obstáculo casi insalvable para Vattimo, tan opuesto a todo tipo de violencia coercitiva, incluida la revolucionaria. En tercer lugar, se situaría la postura autonomista por la ruptura y el distanciamiento zapatista del aparato de poder estatal, contradictoria con la definitiva apuesta de Vattimo por lo electoral y lo parlamentario, lo que haría imposible e indeseable la traslación de la experiencia zapatista a otros escenarios. En cuarto lugar, considero plausible la idea de que Vattimo compartiría las críticas de Žižek al zapatismo, como su tajante rechazo al vanguardismo organizativo leninista, por chocar con las apreciaciones de Vattimo sobre la importancia del partido y de los líderes providenciales, frente a la apuesta, tan contradictoria con su inicial carácter militar, por la horizontalidad asamblearia y participativa del buen gobierno zapatista. En quinto y último lugar, me arriesgaría a cuestionar hasta qué punto es cierta la apuesta de Vattimo por trasponer los límites conceptuales y políticos eurocéntricos y occidentales al apostar por un giro al Sur americano. Pienso que, más allá de su admiración por los regímenes izquierdistas latinoamericanos, ésta se basa en su apuesta por los más débiles, tan ausente en la socialdemocracia del Norte, obviando lo peculiar y sustantivo de la aportación indígena, comunitaria y subalterna, propia de esos movimientos, constituidos como gobierno, en el caso ecuatoriano o boliviano, o no, como en el de los indígenas mexicanos. Se trataría, en última instancia, de la diferencia del comunismo posmoderno, hermenéutico, pero eurocéntrico, con la postura, aunque sea involuntaria y no reivindicada, más trasmoderna o *descolonial* del zapatismo.

Así, este evidente desencuentro, desconocimiento o divorcio, todavía por investigar en profundidad, de Vattimo con el zapatismo se podría ilustrar con una afirmación jocosa, muy derridiana, del subcomandante Galeano, el *finado* Marcos, en alusión al supuesto posmodernismo zapatista: “Diálogo de ruptura en una pareja posmoderna: “No eres tú. Es el contexto”¹⁰. ●

NOTAS

- 1 Como bien se sabe, hay por ejemplo quien mantiene que el populismo político en Estados Unidos está representado tanto por Trump como por Bernie Sanders y, para otros, también lo sería el mexicano López Obrador. De

- igual modo en filosofía, en torno a la política postmoderna, podría defenderse que mientras la antipolítica de Baudrillard niega que la política pueda cambiar la sociedad, en el otro extremo, Foucault, Lyotard, o Rorty afirman perspectivas políticas emancipadoras.
- 2 No deja de ser curioso que afirme esto cuando era eurodiputado, pues desde 2009 a 2014 lo es con la Italia de los Valores, del centrista juez Di Pietro, con el que estuvo cómodo al poder representar sus posturas comunistas cuando la izquierda radical italiana no tenía ni un diputado. Sobre el Movimiento Cinco Estrellas, manifestaba en 2013 que era un interesante movimiento populista aunque no compartía su antipolítica, al que en 2014 se ofreció como candidato siendo rechazado por haber sido ya dos veces europarlamentario. En las italianas de 2018, en un giro sorprendente, declaró preferir votar, como mal menor, a Berlusconi antes que a Grillo (Irene Savio, 2018: “Berlusconi, el moderado”. *El Periódico*, 28 de enero).
 - 3 “Frente al revolucionario, que aspira a cambiar el mundo desde arriba tras tomar el poder, el rebelde renuncia a la toma del poder y promueve un cambio desde abajo, donde no se transmuta en dirigente político sino que es un permanente rebelde social” (I. Ramonet (2001). *Marcos, la dignidad rebelde*. Valencia: Cybermonde, 52-53).
 - 4 Aunque Žižek atribuye el término “subcomediante” a amigos izquierdistas mexicanos, en realidad lo acuñó el político derechista del PAN Diego Fernández de Cevallos y empleado por los medios de la extrema derecha mexicana.
 - 5 Comunicado del EZLN: “Carta de Marcos sobre la vida cotidiana en el EZLN”. 26-1-1994.
 - 6 “En los primeros meses posteriores al inicio de nuestro alzamiento, un grupo de feministas (así se autodenominaron) llegaron a algunas de las comunidades zapatistas. No, no llegaron a preguntar, a escuchar, a conocer, a respetar. Llegaron a decir lo que debían hacer las mujeres zapatistas, llegaron a liberarlas de la opresión de los machos zapatistas (empezando, por supuesto, por liberarlas del Sup), a decirles cuáles eran sus derechos, a mandar pues” (Marcos, 2008:66).
 - 7 Vattimo reivindica la idea de revolución de Derrida o Deleuze, similar a la de Nietzsche: una revolución “que no tomaba formalmente el poder porque tomarlo significaba reconstituir el orden... era siempre una forma de contestación y de revolución permanente en el interior de todos los órdenes” (Oñate y Royo, 2006:37). Obsérvese la similitud con la distinción de Marcos entre el rebelde y el revolucionario citada en la nota 2.
 - 8 “El caso de México me da curiosidad porque se supone que es un país de Latinoamérica que yo normalmente no incluyo en la zona, pese a hablar español, porque está en el medio. Es decir, está demasiado cerca de los Estados Unidos para ser un país de Latinoamérica”. Rafael Toriz (2015): “El festín de la diferencia o la realidad en el misterio”. Nexos, 4 de julio.
 - 9 “La fuerza de los zapatistas radica en la no violencia: su originalidad, en la invención de una nueva relación entre violencia y no violencia. El crecimiento de una violencia contenida y reprimida durante décadas, o siglos desemboca en una estrategia de no violencia armada al servicio de una producción de sentido, de una invención simbólica y política”(Marcos, en Le Bot, 1997:115).
 - 10 Comunicado del EZLN: “Sobre Homenaje y Seminario. El SubGaleano”. 19 de marzo 2015.

— ● —

—————→

BIBLIOGRAFÍA

- Burbach, R. (1994). "Roots of the Postmodern Rebellion in Chiapas". *New Left Review*, 205, 113-124
- Carrigan, A. (1995). "Chiapas the first postmodern revolution". *The Fletcher Forum of World Affairs*, 19:1, 71-98
- Coronado, Gabriela (2002). "La voz india del discurso zapatista". En B. Hodge, H. Saettle & R. Lema (coord.), *Discurso, sociedad y lenguaje: una anamorfosis en el nuevo milenio* (356-383). Madrid: Lincoln Europa
- De la Peña, Luis (2004). "La voz alzada: la rebelión discursiva del zapatismo". *Rebeldía*, 16, 25-31
- Dussel, E. (1995). "Sentido ético de la rebelión maya de 1994 en Chiapas". En N. Chomsky, S. Tiguera, H. Díaz-Polanco, E. Dussel & R. Díaz, *Chiapas insurgente. 5 ensayos sobre la realidad mexicana* (107-125). Tafalla: Txalaparta
- Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad, diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: UIA-ITESO
- Dussel, E. (1999). "Palabras preliminares". En K. Vanden; A. Hufschmid & R. Lefere (Eds.), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura* (9-16). México D.F.: UNAM
- Dussel, E. (2005). "Transmodernidad e interculturalidad. Interpretación desde la Filosofía de la Liberación". Sitio web de la AFYL, Asociación de Filosofía y Liberación
- García Agustín, O. (2011). "Poder y cambio social. Discusiones teóricas a partir del zapatismo". En K. Vanden, A. Hufschmid & R. Lefere (Eds.), *El EZLN y sus intérpretes. Resonancias del zapatismo en la academia y en la literatura* (55-102). México D.F.: UNAM
- García Ramírez, F. (2005). "Muertos incómodos, de Paco Ignacio". *Letras Libres*, 80
- González Arribas, B. (2016). *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Ginni Vattimo*. Madrid: Dykinson
- González Casanova, P. (2009). *De la sociología del poder a la sociología de la explotación. Pensar América Latina en el siglo XXI*. Buenos Aires: CLACSO
- Hernández, L. A. (2011). "Ethos y parresía. El discurso político del subcomandante Marcos (EZLN) en el marco de "La Otra Campaña". *Signos Lingüísticos*, 14, 9-29
- Hernández, R. (2006). "Conversando con Vattimo". *Temas*, 46, 23-30
- Hernández Castillo, R. A. & Suárez Navaz, L. (coord.) (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra
- Hounie, A. (Comp.) (2010). *Sobre la idea del comunismo*. Buenos Aires: Paidós
- Hufschmid, A. (2004). *Diskursguerrilla: Wortergreifung und Wider-Sinn. Die Zapatistas im Spiegel der mexikanischen und internationalen Öffentlichkeit*. Heidelberg: Synchron Publishers
- Jameson, F. (1991). *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Barcelona: Paidós
- Krauze, E. (2011). *Redentores. Ideas y poder en América Latina*. Barcelona: Debate
- Le Bot, Y. (1997). *Subcomandante Marcos. El sueño zapatista*. Barcelona: Anagrama
- Lyotard, J.F. (2000). *La condición posmoderna*. Madrid: Anaya
- Marcos, S. (2014). "Feminismos en camino descolonial". En M. Millán (Coord.) *Más allá del feminismo: caminos para andar* (15-34). México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales
- Subcomandante Marcos (2008). "Parte II, La lucha de las mujeres, ¿del centro a la periferia?". Escuchar al Amarillo, el calendario y la geografía de la diferencia. En *Planeta tierra y movimientos antisistémicos* (65-74). San Cristóbal de las Casas: CIDECI/Unitierra
- Mazzini, S. & Glyn-Williams, O. (Edits.) (2017). *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*. Cham: Springer
- Mier, R. (1995). "La invención de los horizontes políticos: la palabra zapatista". *Dimensión Antropológica*, 5, 147-177
- Mignolo, W. (1997). "La revolución teórica del Zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas". *Orbis Tertius*, 2(5), 1-12
- Millán, M. (Coord.) (2014). *Más allá del feminismo: caminos para andar*. México, D. F.: Red de Feminismos Descoloniales
- Mota Díaz, L. (2015). "La alternativa zapatista frente a las políticas hegemónicas de "equidad de género". *Oxímora, Revista internacional de ética y política*, 7, 263-275
- Nugent, D. (1995). "Northern Intellectuals and the EZLN". *Monthly Review*, 47, 130
- Olivera, M., Gómez, M. y Palencia, D. D. (2004). *Chiapas, miradas de mujer*. San Sebastián: PTM-Tercera Prensa
- Oñate y Zubía, T. & Royo Hernández, S. (2006). *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: UNED
- Padierna Jiménez, M. P. (2013). "Mujeres Zapatistas: la inclusión de las demandas de género". *Argumentos*, 73-26, 133-142
- Paz, O. (1994). "Chiapas: hechos, dichos, gestos". *Vuelta*, 208, 55-57

- Raiter, A. & Muñoz, I. (1999). "El discurso zapatista, ¿un discurso posmoderno?". En A. Raiter & J. Zullo, *Lingüística y política* (25-42). Buenos Aires: Biblos
- Santos, B. de S. (2010). *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*. Quito: Ediciones Abya Yala
- Vargas Llosa, M. (2012). *La civilización del espectáculo*. Madrid: Alfaguara
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona-México: Paidós
- Vattimo, G. (1996). "Hermenéutica, democracia y emancipación". *Leviatán*, 63, 75-86
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa
- Vattimo, G. (2009). *Ecce comú*. Buenos Aires: Paidós
- Vattimo, G. (2010). "¿Comunismo débil?". En A. Hounie (Comp.) *Sobre la idea de comunismo* (209-212). Buenos Aires: Paidós
- Vattimo, G. (2011). *El socialismo, o sea Europa*. Barcelona: Bellaterra
- Vattimo, G. (2016). "Prólogo. Nuevamente el espectro". En D. Fusaro. *Todavía Marx. El espectáculo que retorna* (7-12). Madrid: El Viejo Topo
- Vattimo, G. & Paterlini, P. (2009). *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona: Paidós
- Vattimo, G. & Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder
- Vázquez Montalbán, M. (1999). *Marcos, el señor de los espejos*. Madrid: Santillana
- Vuorisalo-Tiitinen, S. (2011). "¿Feminismo indígena? Un análisis crítico del discurso sobre los textos de la mujer en el movimiento zapatista 1994-2009". Tesis doctoral. Helsinki: Universidad de Helsinki
- Zaid, G. (1994). "Chiapas: la guerrilla postmoderna". *Claves de razón práctica*, 44, 22-34
- Žižek, S. (2004). *La revolución blanda*. Buenos Aires: Atuel/Parrusía
- Žižek, S. (2007). "Resistance is Surrender". *London Review of Books*, 29 (22), 7

FRANCA D'AGOSTINI

Universidad estatal de Milán

APOLOGÍA DE LA HERMENÉUTICA

COMENTARIOS Y OBSERVACIONES AL
MARGEN DE “APOLOGÍA DEL NIHILISMO”
Y “LA VOCACIÓN NIHILISTA
DE LA HERMENÉUTICA”¹

El artículo está focalizado en la que posiblemente sea la idea central del proyecto político-filosófico de Vattimo: la idea de que la concepción hermenéutica de la verdad debe ser la guía para el uso público de la filosofía. Tras una breve introducción sobre las recientes desventuras de la tradición hermenéutica, el análisis se desarrolla en tres partes. Primero, presento mi aproximación al pensamiento de Vattimo y examino el ensayo “Apología del nihilismo”; segundo, presto atención a “La vocación nihilista de la hermenéutica”; en tercer lugar, sugiero tres cuestiones que parecen no ser resueltas en la perspectiva de Vattimo, e intento dar respuesta a ellas a la luz de una nueva toma de medida de la hermenéutica como propuesta de una “reconstrucción de la racionalidad”.

En lo que sigue me propongo examinar cómo se justifica la idea central de la propuesta político-filosófica de Vattimo: la idea de que el enfoque hermenéutico de la verdad constituye la guía para todo uso público (político) de la filosofía. El discurso se desarrolla en tres partes: en la primera presento el punto de vista a partir del cual tiendo a leer los escritos de Vattimo y examino el ensayo “Apología del nihilismo” (1985)²; en la segunda examino, en particular, “La vocación nihilista de la hermenéutica” (1994)³; en la tercera aísló tres cuestiones abiertas en las secciones previas y evalúo algunas posibles consecuencias de aquella “reconsideración de la racionalidad” que se expresa en la relación hermenéutica-nihilismo.

INTRODUCCIÓN

La hermenéutica ha representado una oportunidad perdida de la filosofía continental del siglo XX. Todas las perspectivas filosóficas cuando se convierten en “tradiciones”, y en ello hospedan diversos programas, corrientes, puntos de vista, se arriesgan a perder su especificidad, o incluso se transforman en su contrario. En la apertura de *Más allá de la interpretación* (1994) Vattimo señalaba que precisamente esto y tal vez algo

más estaba sucediendo en esos años a la hermenéutica: una especie de “dilución” de su significado originario.

Hablo, sin embargo, de *oportunidad perdida*, en primer lugar, porque la filosofía continental -europea- no ha disfrutado de la “resistencia canónica”, de la que ha podido valerse la filosofía analítica. En el doble proceso de *globalización y especialización* de la filosofía a la que hemos asistido en las últimas décadas, la filosofía analítica ha tenido que trabajar en su propia deriva post-analítica. Sin embargo, las reacciones de los filósofos analíticos en dicho proceso han tenido y tienen una autoridad de la que la hermenéutica - por su propia naturaleza y por sus propios contenidos filosóficos - nunca ha podido disfrutar.

Por otra parte, que algo se haya perdido en la historia reciente de la hermenéutica es una impresión confirmable a muchos niveles. Si Vattimo debía enfrentar en 1994 “la dilución del significado filosófico” de la hermenéutica, nosotros debemos más bien afrontar lo que podríamos llamar su *objetivo declive*, en gran parte debido a un extravío o una serie de extravíos hermenéuticos, interpretativos. Hoy en día - especialmente en la cultura de habla inglesa - bajo el título de 'her-



menéutica' (con referencia al movimiento filosófico con este nombre), figuran formas de dogmatismo anti-realista, o de relativismo metafísico, que tienen poca relación con el significado originario de la filosofía de la interpretación. Todavía está muy activa la imagen que de la hermenéutica había dado Rorty en *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979), como una especie de amable "conversación" de "diletantes informados", en oposición al profesionalismo de los filósofos analíticos. Una imagen que contribuía a remover las cartas. El contacto hermenéutica-posmodernismo, y la deriva de la experiencia posmoderna americana (señalada en la famosa *beffa Sokal*), contribuyeron ulteriormente a volver confusa la imagen. Por último, el golpe final se produjo a causa del descrédito en que cayeron las tradiciones emergidas de la fenomenología heideggeriana, por las verificadas relaciones de Heidegger con el nazismo.

Y, sin embargo, el programa hermenéutico ha sido y sigue siendo una contribución de importancia esencial para comprender el uso (público-político, pero también científico) de la filosofía. En particular, la racionalidad hermenéutica sigue siendo el tipo de racionalidad que mejor puede orientar la *práxis*. Diré en adelante algo más sobre este argumento, pero mientras tanto será suficiente considerar que en un mundo hiper-comunicativo e hiper-informativo, la idea de una conciencia hermenéutica en general (es decir, la capacidad de comprender textos y discursos evitando lecturas cerradas, dogmatismos apriorísticos, subestimaciones, anacronismos, etc.) parece ser de primera necesidad. Más precisamente: la concepción de la verdad que transmiten Gadamer, Ricoeur, Pareyson y sus continuadores parece ser la única respuesta no dogmática y no impositiva a la "explosión" del lenguaje y del significado producido por los viejos y nuevos *media*. En esta perspectiva, el "giro hermenéutico" impreso por Gadamer a la tradición del trascendentalismo sigue siendo un gran recurso de la filosofía contemporánea, de cualquier orientación.

Por tanto, haría falta una apología de la hermenéutica a título rehabilitativo y una sistemática reconsideración de sus significados originales, que han desembocado en una perspectiva de primera importancia, si no "*la koiné*" de la cultura de finales del siglo XX. Una operación compleja que requerirá un gran esfuerzo de reflexión colectiva.

En este texto me limito a considerar cómo se justifica la idea central de la propuesta político-filosófica de Vattimo: la idea de que el enfoque hermenéutico de la verdad constituya la guía para todo uso público de la razón. Por lo que concierne a la teoría de la verdad, seguramente los mejores recursos son ofrecidos principalmente por la filosofía analítica; pero con respecto al uso del concepto de verdad, o más precisamente de

la función conceptual que expresamos con el predicado 'es verdadero', la concepción hermenéutica sigue siendo, considero, insuperable.

La justificación de estas tesis para Vattimo se presenta de acuerdo a la relación entre hermenéutica y nihilismo. Por lo tanto, examinaré cuidadosamente dos de los textos principales sobre el tema: "Apología del nihilismo" (1985) y "La vocación nihilista de la hermenéutica" (1994). Ambos fijan el marco preliminar dentro del cual se encuentran otras tesis de Vattimo, precisadas en escritos posteriores los cuales mencionaré.

LEER LA FÁBULA COMO VERDAD

REVISIÓN DE LA LÓGICA

Y RECONSTRUCCIÓN DE LA RACIONALIDAD

El problema central de la obra filosófica de Vattimo se puede interpretar como un intento de responder a la pregunta: ¿cómo puede ser caracterizada (si puede serlo) la racionalidad occidental, en este particular momento de su historia? Las nociones de "hermenéutica", "nihilismo", "pensamiento débil", "posmodernismo" sirven a Vattimo para dar un retrato *geschichtlich* (utilizando el término en el sentido que Vattimo extrae de Heidegger) de la razón.

Naturalmente, en este retrato – precisamente en cuanto *geschichtlich* – entran dialógicamente los otros 'retratos' que nos preceden y nos acompañan, en particular: aquél de la dialéctica hegeliano-marxista (en sus desarrollos negativos, frankfurtianos), aquél "explosivo" de Nietzsche (en sus desarrollos diferencialistas, franceses), aquél 'ontológico-fundamental' de Heidegger y su versión urbanizada en la hermenéutica de Gadamer. Pero que la pregunta anterior defina el proyecto filosófico de Vattimo es repetidamente declarado por él, por ejemplo en el segundo apéndice de *Más allá de la interpretación*, titulado "La reconstrucción de la racionalidad", pero también en tiempos más recientes, por ejemplo, en *Diálogo con Nietzsche* (2000) y *De la realidad* (2012).

Lo que he tratado, sin embargo, de enfatizar en mi trabajo de interpretación de los escritos de Vattimo⁴, es que en el centro de este proyecto se coloca un problema "lógico", incluso en el sentido específico en el que los filósofos de la lógica contemporáneos entienden el término, más exactamente un problema de verdad.

El concepto de verdad está en la base de cualquier "lógica", incluso entendida en sentido estricto, como "teoría formal del razonamiento válido". La concepción *alética* de la lógica corresponde a un punto de vista antiguo, pero orienta todavía – más o menos explícitamente – la lógica contemporánea: incluso lógicos de inspiración no propiamente 'aristotélica', como W.V.O. Quine, la comparten. Por otro lado, se trata de una concepción que el mismo estaba listo para compartir. En

su escrito *Sobre verdad y mentira en sentido extra-moral* Nietzsche reconoce claramente que es un errado concepto de verdad el que hace que los seres humanos hayamos producido aquel conjunto de “órdenes” y “es-
tantes conceptuales” que caracteriza nuestro uso lógico del lenguaje. En particular, matizando, para tener lógica (en cualquier acepción) se necesita *verdad categórica*: las premisas que asumimos en el razonar deben ser categóricamente verdaderas. Puedo asignar valores de verdad probable o verdad 'vaga' a mis premisas, puedo admitir enunciados ni verdaderos ni falsos (valores no designados) puedo incluso admitir a veces enunciados tanto verdaderos como falsos – los lógicos de hoy admiten todo esto – pero debe haber una fuerza, una obligación, o más bien una *constricción* (la *logical constraint*, de hecho) que nos lleve de las premisas a la conclusión, y esta fuerza es una fuerza *alética*, o sea depende de la cantidad de verdad⁵ que asignemos a nuestras premisas, y de cómo entendamos y utilicemos tal verdad.

Ahora el problema surge porque esta categoricidad, aunque lógicamente necesaria, no es de ninguna manera una disposición del lenguaje-logos que normalmente usamos y en el cual habitamos. Las verdades de las cuales disponemos son en su mayoría incompletas. Incluso en las mejores condiciones de análisis, las verdades completas son abstractas o convencionales (son verdades lógicas, matemáticas, tal vez filosóficas); las mismas verdades científicas pueden ser categóricas, pero sólo de manera contingente (ya que como científicos debemos prever posibles revisiones y complementaciones), algunas verdades empíricas (fenoménicas) tiene la fuerza de la evidencia, pero una evidencia que apenas trata de defenderse y decirse como tal se debilita. Por tanto, cualquier consideración honesta de la verdad como programa o promesa de la razón debe reconocer que, como escribe Vattimo en *Adiós a la verdad* (2009), al hablar de verdad:

Ocurre un poco como con el heliocentrismo: todos seguimos diciendo que el sol “se pone” aunque es la tierra la que se mueve (de hecho) (Vattimo, 2010:11).

Sobre esto no es fácil estar de acuerdo con Vattimo. Y sin embargo el mayor fiel a la estricta idea de objetividad científica o filosófica habría también de admitir que hay algo de verdadero en esta visión *escéptica* de la verdad.

Se presenta en este punto, en cualquier caso, el tema de fondo de la reflexión sobre el nihilismo, en Vattimo como en otros pensadores: ¿es posible verdaderamente decir adiós a la verdad? ¿Qué pretensión de verdad podría anticipar una despedida así? ¿Qué tipo de pensamiento y de lenguaje podría defender – sin servirse de lógica y de verdad – la racionalidad de esta elección? Al menos a partir de Aristóteles sabemos que si no es imposible, es al menos difícil deshacerse del concepto de verdad, visto que el lenguaje en el cual nos movemos se basa firmemente en la relación de ade-

cuación y conformidad entre lenguaje (o creencias) y mundo, que expresamos con el predicado 'es verdadero'. Decir adiós a la verdad significaría revolucionar por completo el sistema lógico-argumentativo en el que se establece y se sigue desarrollando el uso de la razón. Y lo que es aún más grave: para decir la necesidad de una revolución de este tipo sería necesario hacer uso del sistema mismo.

He aquí, entonces, que la *logische Frage*, la cuestión de la lógica, central de muy diversos modos para Heidegger y los neokantianos (y por lo general problemática clave en las discusiones de la segunda mitad del siglo XIX, después de Hegel) deviene en primer lugar la cuestión de la verdad categórica y de su frágil poder normativo. Sin esta fuerza, sin normatividad inferencial, no hay ningún tipo de razón, ni dialéctica ni anti-dialéctica, ni diferencialistas ni hermenéutica, y no hay ni siquiera, bien mirado, la “razón” nihilista, es decir, la crítica racional de la razón.

Creo que la “reconstrucción de la racionalidad” en la que Vattimo ha pensado, con el tiempo, está específicamente orientada a la elaboración de ese antiguo y siempre nuevo problema, que el mismo Aristóteles (como diré mejor más adelante) caracteriza en términos de la *inevitabilidad* y a la vez *fragilidad* (o incompletitud) de la verdad. Precisamente desde este punto de vista, mirar la cuestión de la racionalidad desde la perspectiva de la *logische Frage* permite entender que la relación entre *lógica* y *política* establecida de un modo muy perentorio en la tradición del marxismo permanece activa y operante en el modo en el que Vattimo entiende la noción de 'pensamiento débil', 'hermenéutica', 'posmodernidad'.

APOLOGÍA DEL NIHILISMO

El tema que subyace en la “Apología del nihilismo” es lo que Nietzsche llama el “nihilismo consumado”, o sea la asunción nihilista del nihilismo. Para Vattimo (como para Jaspers, Heidegger, Löwith), el nihilismo no es una posición teórica, o una filosofía. Si lo fuese debería ser una teoría que defiende la tesis “nada existe”, “nada es verdadero”, pero como se sabe, al menos desde el “libro” de la *Metafísica* de Aristóteles, tesis similares se apartan de sí (son *self-defeating*): en el momento en el que las sostenemos, no las estamos sosteniendo. Con la palabra 'nihilismo' más bien se indica una condición del espíritu, o incluso una *situación cultural* y una situación que nos obliga en la forma de un destino. Vattimo mantiene que el problema del nihilismo es comprendido como “un problema *geschichtlich*, en el sentido de la conexión que establece Heidegger entre *Geschicht* (Historia) y *Geschick* (Destino)” (Vattimo, 1987:27).

Esa situación-destino es aquella en la cual Nietzsche afirma que “el hombre rueda desde el centro hacia



la X", pero también la situación desde la cual Heidegger provocativamente declama que "del ser ya no hay nada". Es la situación de la "muerte de Dios", en la que "los valores supremos se devalúan", pero, retornando de nuevo a Heidegger, es también allí donde el ser se consume, en cuanto se transforma completamente en el valor. Desaparición de los valores supremos, entonces, y a la vez disolverse del ser en el valor. Comprendemos esta configuración - dice Vattimo - cuando interpretamos el valor como *valor de cambio*:

el nihilismo es así la reducción del ser a valor de cambio (...) sólo allí donde no está la instancia final y bloqueadora del valor supremo Dios, los valores se pueden desplegar en su verdadera naturaleza que consiste en su posibilidad de convertirse y transformarse por obra de indefinidos procesos (1987:24-25)

En el momento en el que se devalúan los valores "supremos", o sea, el ser y Dios (cuestión que sin embargo no pondría fin al proceso de comprobación de lo verdadero), los valores mismos se liberan. La muerte de Dios es la liberación de Dios de las cadenas que le hacen el ser supremo; el ocultarse del ser en el valor es la liberación del ser mismo de los vínculos prácticos que le atan al atolladero de la presunta "realidad" (de la actualidad de las cosas a disposición de los seres humanos).

Vattimo examina las posiciones que la cultura filosófica del siglo XX ha propuesto frente al *fatto* y al destino del nihilismo. La recuperación del "valor de uso" en el marxismo humanista, la defensa de las "ciencias humanas", el descubrimiento de "las cosas mismas" en la fenomenología, lo "místico" wittgensteiniano, parecen reacciones dominadas por un "*pathos* de la autenticidad", que sería rubricable en la forma de una desastrosa tentativa (pasiva, resentida, en términos nietzscheanos) de contrarrestar el nihilismo. La noción de nihilismo consumado constituye entonces una propuesta diferente, más propiamente la idea de que "la consumación del ser en valor sea el evento que finalmente hace posible, y necesario, para el pensamiento, darse cuenta de que el nihilismo es nuestra única *chance*" (1987:30-31)

Así, pues, la idea básica, la asunción del nihilismo, el decir sí al proceso que va cumpliéndose, nos pone frente a un nuevo paradigma de pensamiento en el que estamos llamados a operar. Se diga posmodernidad o de otra manera, ello no cuenta en realidad. Lo que cuenta es que no se pretenda detener el movimiento liberador de los valores reivindicando un "fundamento" del que debemos reapropiarnos.

Pero en este punto sin embargo Vattimo necesita distinguirse del nihilismo "afirmativo" de los lectores franceses de Nietzsche, especialmente de Deleuze. Vattimo lee la propuesta de Deleuze en *Diferencia y*

repetición (1968) como una "glorificación" del mundo surgido de la disolución del "mundo verdadero" y, por tanto, como una forma de nihilismo incompleto, que tiende a usar la fábula como "verdadera" verdad, y rendir como valor la ausencia de valores. La glorificación de los simulacros y de las copias (tras la desaparición de los originales) no es una verdad más auténtica que aquélla abierta por la metafísica; "la autenticidad - lo propio, la reapropiación - ha perecido ella misma con la muerte de Dios" (1987:29)

La propuesta de secundar al nihilismo sugerida por Vattimo va por tanto en una dirección diferente. Aquello que tenemos en frente se puede interpretar como la apertura de "nuevas posibilidades de lo simbólico puestas a disposición de la técnica, de la secularización, del "debilitamiento" de la realidad que caracteriza la sociedad moderna tardía" (1987:30-31). No se trata de proclamar el devenir-arte (*techne*) del mundo. Por el contrario:

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. (Ibíd.)

La aceptación y la escucha del nihilismo abren una línea de interpretación más profunda a la del supuesto heideggerianismo, una escucha y secundamiento de la "esencia de la técnica". Heidegger — escribe Vattimo — insiste sobre el hecho de que "la esencia de la técnica no es algo técnico, y es a esta esencia a la que debemos prestar atención" (1987:32). Tampoco le pertenece a la esencia de la técnica precisamente su ser discurso, fábula, lenguaje:

También la técnica es fábula, es saga, mensaje transmitido; verla en esta relación la despoja de sus pretensiones (imaginarias) de constituirse en una nueva realidad "fuerte" que se pueda aceptar como evidente o glorificar como el *ontos on* platónico (Ibíd.)

Del ser, y del proceso de "des-realización", producido por la civilización tardo-moderna, Vattimo se mueve así hacia el lenguaje, y la peculiar visión del logos-razón como asunto a la vez histórico y lingüístico que es característica de la hermenéutica de Gadamer.

LA ÉPOCA DEL NIHILISMO Y LA "CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE LA VERDAD"

Hacia el final de los años ochenta, en la *Ética de la interpretación* (1989) Vattimo observaba que la hermenéutica de modesta variante, 'urbanizada' por el heideggerianismo se había convertido en una especie de

koiné, el idioma común de la cultura occidental. Más tarde, en el primer capítulo de *Más allá de la interpretación* (1994) Vattimo piensa que la omnipresencia de la hermenéutica parece haberse realizado a costa de una dilución de su significado *filosófico original* (Vattimo, 1995:37). Se trata, ahora, de repensar este significado y, ante todo, si en *El fin de la modernidad* la apelación ontológica heideggeriana venía resuelta a favor de Gadamer y de la universal lingüisticidad de la experiencia. Se trataría más bien ahora de recuperar la ontología, es decir, el discurso fundamental sobre nuestra situación histórica. Como Vattimo ya escribía en 1985: “la ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su “evento”, el cual sucede en el “historizarse” suyo y nuestro” (Vattimo, 1987:11)

Es necesario entonces conservar el aspecto ontológico del discurso hermenéutico. Por otra parte, esto también está en la dirección de cuanto entiende Gadamer en *Verdad y método*, donde la hermenéutica deja de ser técnica o teoría de la interpretación de textos y discursos para convertirse en *el modo mismo en el que la verdad se concede precariamente a la escucha humana*.

Verdad y método, nota Vattimo, parte del problema de la verdad en las ciencias humanas, y “termina por construir una teoría general de la interpretación que hace coincidir con cualquier posible experiencia humana del mundo” (Vattimo, 1995:40). Que esto tenga que ver con un (nuevo) modo de concebir la verdad es el *quid* del discurso, lo que la hace una perspectiva *filosófica* y no una simple teoría de la cultura:

La generalización de la noción de la interpretación hasta hacerla coincidir con la misma experiencia del mundo es, en efecto, el fruto de una transformación en el modo de concebir la verdad que caracteriza a la hermenéutica como *koiné*, y que pone las premisas para aquellas “consecuencias” filosóficas que aquí se trata de ilustrar

(1995:41)

Este nuevo modo de concebir la verdad caracteriza la actitud del nihilismo consumado. Y es precisamente allí donde debe inaugurarse, según Vattimo, la recuperación de la filosofía de la interpretación, sustrayéndola de su “dilución”, pues si:

no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo. Mientras esta tesis es común a todos aquellos que se encuadran en la hermenéutica (...) las implicaciones que comporta en el plano de la concepción del ser son menos generalmente reconocidas; de ahí nace (...) la

vaguedad de la hermenéutica que roza, y, a veces supera, las fronteras de la vacuidad y de la obiedad, hasta llegar a dar la impresión de que está realizando un trabajo deliberado para exorcizar su aportación filosófica

(Ibidem).

¿Cuáles son, entonces, las implicaciones del vínculo o de la “identidad” de verdad (V) e interpretación (I)? La consecuencia más decisiva según Vattimo es –se diría– el “segundo orden”. La ecuación $V = I$ no es otra cosa ella misma que una I, se entiende que no es la verdad última y definitiva de nuestra experiencia acerca de la verdad.

Lo que reduce la hermenéutica a genérica filosofía de la cultura – escribe Vattimo – es la (a menudo implícita, no reconocida) pretensión, totalmente metafísica, de presentarse como una descripción finalmente verdadera de la (permanente) “estructura interpretativa” de la experiencia humana

(1995:43).

Por el contrario la hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica. No puede pensarse metafísicamente como una descripción de una determinada estructura objetiva del existir, sino sólo como respuesta a un envío, lo que Heidegger llama *Ge-Schick*.

Corresponde a esta apelación histórica contingente⁶ la esencia y, por así decirlo, “la lógica” del discurso hermenéutico:

Las razones para preferir una concepción hermenéutica de la verdad a una concepción metafísica se encuentra en la herencia histórica de la que arriesgamos una interpretación y a la que damos una respuesta (...) El anuncio de la muerte de Dios es verdaderamente un anuncio, o, en nuestros términos, la anotación de un curso de eventos en los que nos hallamos involucrados, que no describimos objetivamente sino que interpretamos arriesgadamente

(1995:44).

Su significado es una confirmación del todo “laica” del mensaje religioso:

Dios parece una hipótesis demasiado extrema, bárbara, excesiva; además, ese Dios [...] es también el que ha prohibido siempre la mentira; por lo tanto, son sus mismos fieles, por obediencia,



los que desmienten el embuste que él mismo es:
son los fieles los que han asesinado a Dios

(1995:44).

“Matar” a Dios no es la operación de los fariseos que obedecen a reglas mentirosas de manera oportunista, distorsionadas, sino el acto necesario de parte de los fieles para permanecer fieles a sus enseñanzas.

El pasaje 22 de *Más allá del bien y el mal*, en el cual Nietzsche declara que la idea de la reducción de los hechos a interpretaciones es ella misma el fruto de una interpretación, es interpretado como un paradigma del presente nihilista, diagnóstico esencial del momento presente:

El “mundo verdadero” que se convierte en fábula [...] no deja de hecho sitio a una verdad más profunda y digna de consideración; deja sitio al juego de las interpretaciones, que se presenta filosóficamente, a su vez, sólo como una interpretación

(1995:44-45).

La cuestión es típicamente lógico-metodológica. Se trata de entender cuál sea la propuesta que la hermenéutica ofrece al lenguaje filosófico, y aclarar el peculiar “método” del nihilismo consumado:

Si la hermenéutica [...] se piensa coherentemente nada más que como una interpretación, ¿no se verá ineludiblemente atenazada por la lógica nihilista característica de la hermenéutica de Nietzsche? Esta “lógica” podría resumirse diciendo que no hay reconocimiento de la esencial interpretatividad de la experiencia de la verdad sin la muerte de Dios y sin fabulaciones del mundo, o, lo que aquí es lo mismo para nosotros, del ser. En otros términos: no parece posible “probar” la verdad de la hermenéutica si no es presentándola como respuesta a una historia del ser interpretada como el acaecer del nihilismo

(Vattimo, 1995:45).

Como se ve, la cuestión de la categoricidad requerida por nuestros razonamientos-discursos es resuelta con el recurso a la categoricidad normativa de las narraciones, de los sucesos-eventos a los que somos arrojados, y que constituyen nuestro pro-yecto:

Lo que el pensador hermenéutico ofrece como “prueba” de la propia teoría es una historia (...) y quizá también, además, en el sentido de una “fábula” o de un mito

(1995:46).

La hermenéutica se legitima, por lo tanto, sobre la base de un “cuento de la modernidad”:

La hermenéutica, si quiere ser coherente con su propio 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. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara ‘lógicamente’ una cierta salida.

(1995:48).

“Nihilismo” significa en Nietzsche la “devaluación de los valores supremos” y la fabulación del mundo. Pero ¿en qué sentido se debe hablar de nihilismo también para la hermenéutica heideggeriana? (1995:50). La idea de fondo de la “izquierda heideggeriana” es la de permanecer fiel a la diferencia ontológica, a la necesidad de no reducir el ser a los entes en la lectura de una historia del ser como historia de un “largo adiós”. Así dice Vattimo:

Si se puede hablar de ser (...) se busca dentro de las aperturas heredadas (...) en las que el estar-ahí, el hombre, es ya arrojado en su proveniencia. Principalmente, éste es el sentido nihilista de la hermenéutica: si no pensamos que la transición de la metafísica de la presencia a la ontología de la proveniencia es la corrección de un error, sino el acaecer del ser mismo, indicación de su “destino”, entonces la tendencia al debilitamiento (...) que este curso manifiesta es la verdad del nihilismo de Nietzsche, el sentido mismo de la muerte de Dios, es decir, de la disolución de la verdad como evidencia perentoria y “objetiva”: hasta el momento los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo.

(1995:52).

TRES PREGUNTAS

Muchas cuestiones siguen en suspenso, e indicaré tres.

1) Todo el desarrollo del discurso de Vattimo presupone la idea de que “haya” en realidad el hecho del nihilismo, y que haya su destino. ¿Existe verdaderamente este “hecho”? ¿Qué intentamos al revelarlo y describirlo?

2) Se presupone que hay una actitud “justa” respecto a tal hecho, o sea la aceptación, si bien no entusiasta y “glorificante”, sí al menos de *secundamiento* (lo que Vattimo expresa en varios lugares con *Verwindung*), del mundo convertido en fábula, de la desaparición de Dios,

del predominio del valor de cambio. ¿Quién debería asumir esta actitud? ¿Los filósofos, o los seres humanos? Y si primeramente los filósofos, ¿se trata en realidad de una “enseñanza” que se debería impartir a los seres humanos en la época del nihilismo consumado?

3) Asistimos a la “disolución de la verdad como evidencia perentoria y objetiva” y la razón a la que hacemos ahora referencia es una “nueva” forma de razón, que se aleja de la descriptividad de la razón filosófica tradicional. ¿Es realmente así? La razón como tal, y especialmente la razón filosófica, ¿ha sido realmente aquella entidad dotada de verdad “perentoria y objetiva”? El ser ¿ha sido verdaderamente, para los filósofos, una entidad “fuerte”, una especie de “término último” similar a Dios?

Vattimo ha dado, en parte, respuestas a estas preguntas. Pero respuestas sustancialmente disolutivas. En particular, la respuesta afirmativa a la pregunta 3 (si el ser de la metafísica clásica es “fuerte”, y ha sido fuerte y descriptivo el lenguaje de la filosofía) ha llevado a veces a Vattimo a compartir al menos en parte la idea de que en el deshacerse de la “verdad perentoria” fuera necesario deshacerse de la filosofía misma. Una posición, como se sabe, que en algún punto Heidegger mismo asume, contraponiendo “filosofía” y “pensamiento”. En cuanto a la segunda pregunta, la respuesta, por supuesto, implica la idea de filosofía pública, o más precisamente la desembocadura política del trabajo filosófico, pero una desembocadura que es también una especie de “salida” de la filosofía, y que es lo que Vattimo ha entendido de hecho durante un determinado período⁸.

Sugiero en cambio respuestas no disolutivas a las tres preguntas.

En cuanto al primer punto, 'nihilismo' es sin duda uno de los posibles nombres para designar un estado objetivo del presente: un estado que hoy es, si es posible, aún más claro y evidente de cuanto podría hipotetizar la ontología de la actualidad de Vattimo, Foucault, Adorno, Heidegger, o Hegel mismo. Desde cierto punto de vista, de hecho, es filosóficamente inevitable observar el presente (como hace Nietzsche) describiéndolo en términos del emerger cada vez más evidente del problema de la verdad, la verdad como problema.

La problematicidad de la verdad consiste, como he mencionado, en su poder normativo: la lógica, la razón, es decir, el orden del lenguaje, son sus criaturas naturales. Y es inevitable medirse con tal orden. Como ya he indicado, las formas lógicas, en cuanto se presuponen vehículo de verdad, guían las creencias, y por tanto con esto cada (buena o mala) acción y deliberación racional. Este poder normativo, por otra parte, constituye un enorme riesgo, dado que se trata de algo inherentemente vuelto a la autodisolución: hablar de verdad (categórica) significa sobre todo hablar de un sol que 'se

pone' cuando todos sabemos que no se pone de hecho.

En la práctica, la palabra “verdad” constituye algo así como una promesa no mantenida. Y con el crecimiento de la información y comunicación a la que asistimos, esto es cada vez más obvio y evidente para todos. En este sentido, el “hecho” del nihilismo, la persuasión colectiva de la imposibilidad de tener verdad, se da, sociológicamente hablando. Y se da también - tal vez incluso más claramente - su hermano gemelo, lo que los lógicos contemporáneos llaman el *trivialismo*: la idea de que todo es verdadero, y, ya que todo es verdadero, también es verdadero que nada lo es, y que cualquier cosa no lo es (una idea que ha sido considerada la contraseña de la “condición posmoderna”).

Sin embargo, desde este punto de vista, mi respuesta a las preguntas del punto 3 es negativa. La palabra y el concepto de “filosofía” (y la propia palabra *aletheia*) se afirman en la lengua griega, precisamente, en relación a una situación análoga a la nuestra. Se trataba de aclarar la auto-contradicción implícita en el nihilismo y en el trivialismo sofisticados, en cierta medida 'restaurando' la 'dignidad' de la verdad, y la necesidad del “algo es verdadero y algo no lo es”. Pero ¿qué verdad era 'restaurada' por la filosofía? Más precisamente, en lo que nos concierne: ¿qué uso del concepto de verdad define el uso filosófico? Es en este punto en el que, en mi opinión, la “concepción hermenéutica de la verdad” puede dar un paso adelante respecto a Hegel o Adorno, la filosofía francesa de la diferencia, y también - creo - respecto a Heidegger, pero un paso adelante que es en realidad un gran paso hacia atrás. El debilitamiento del concepto de verdad está implícito en la idea misma de una promesa que es imposible de mantener, y que, sin embargo, constituye la estructura, la estructura ósea misma, de la razón, y por lo tanto, siempre que estemos y queramos estar en la razón (en la filosofía), necesitaremos tenerlo en cuenta y utilizarlo. Y honestamente si lo usamos, será necesario concebirlo teniendo en cuenta su debilidad.

Pero la idea de que la debilidad (hermenéutica) de la verdad sea algo “nuevo” no creo sin embargo que sea compartible. De hecho me parece que Hegel tenía razón: la dialéctica de la verdad (la lógica doble que la distingue) estaba ya claramente presente en el giro platónico-aristotélico que crea la filosofía, en respuesta al formalismo, al nihilismo y al trivialismo de los sofistas. Los conceptos de ser y verdad nunca han sido tan “fuertes” como Vattimo parece creer. El mismo Platón como se sabe, no es concebible como un teórico del mundo verdadero a-dialéctico: la idea de un “Platón escéptico”, como recuerda Hegel, estaba bien presente en sus seguidores. Del mismo modo Aristóteles insiste claramente en la debilidad ambigua de la verdad en el segundo libro de la *Metafísica* al decir que la filosofía,

—————>

“la ciencia de la verdad”, es una ciencia difícil, ya que es imposible conocer en modo totalmente apropiado la verdad y, sin embargo, también es imposible no conocerla (Aristóteles, 1998).

Naturalmente, esta imagen de una filosofía (una razón) desde el principio 'nietzscheana' nos enfrenta también a una nueva interpretación del punto 1, o sea, del nihilismo y el trivialismo de la época presente. También nos abre a una idea diversa de la relación entre filosofía y política. Pero no es este el lugar para abordar el tema.

Más bien, me gustaría considerar brevemente una objeción que podría hacerse a mi reconstrucción. Parecería, en efecto, que la idea de defender una “concepción hermenéutica de la verdad”, como retrato de la razón en la época del nihilismo, se habría relativamente abandonado en los últimos escritos de Vattimo. Y se puede pensar, por ejemplo, en *Adiós a la verdad*. Ya he citado el pasaje de este texto en el que Vattimo compara la idea de verdad a la idea de la “puesta de sol”, y lo he interpretado como subrayado de la *promesa incumplida*. Hay varios puntos del libro que se pueden discutir, pero me gustaría destacar aquí que esta posición de Vattimo – por otra parte consistente y compartible, como he sugerido – no cambia el marco esbozado en los ensayos de los años ochenta y noventa.

Como para Nietzsche, también para Vattimo (y para toda la tradición filosófica, vale decir) el concepto de verdad representa ante todo un problema y, también como para Nietzsche, se trata de un problema de vastísimas dimensiones, el cual es esencial y de primordial importancia tratar. Esto ocurre principalmente debido a la categoricidad que es necesaria para hablar honestamente de verdad y que se encuentra bien lejos de estar a nuestra disposición. Así que cuando hablamos de “verdad” hablamos más bien de “una cuestión de interpretación, de puesta en acción de paradigmas que, a su vez, no son “objetivos” (Vattimo, 2010:18).

Pero, no de modo muy diverso a Nietzsche, Vattimo no se desembaraza de hecho del concepto de verdad, sino que en cambio presenta una teoría de la verdad de orientación, podríamos decir, neo-platónico-agustiniana: “el ser verdadero es más bien la luz dentro de la cual nos aparecen los objetos o, mejor aún, el conjunto de presupuestos que nos posibilitan la experiencia” (2010:25). Este es el concepto de verdad como “apertura” defendido por Heidegger en *De la esencia de la verdad*⁹: una visión semejante “abre una vía para una más adecuada consideración de la sociedad mediática actual, al menos, al cortarle toda legitimidad a la pretensión de proveer la “verdad” verdadera y concentrar la atención en los transfondos, en lo “no dicho” que subyace en toda pretensión de objetividad” (2010:19). “Más adecuada” en este caso no debe entenderse en el sentido de *adequatio* como verdad, sino en un sentido

de adecuación *ética*¹⁰, es decir, tal como la entiende San Pablo cuando escribe: *veritatem facientes in charitate*. La verdad como *pietas* entonces se coloca más allá de la cuestión de la objetividad supra-humana, e invierte lo verdadero como la autenticidad en el sentido de *ale-théuontes*, de aquéllos que hacen la verdad (*veritatem facientes*), siendo verdad (2010:30).

Esta aproximación teórica, como he sugerido, no agota lo que podríamos decir a propósito del concepto de verdad. Sí creo no obstante que desde aquí debería comenzar una posible “rehabilitación” de la hermenéutica de derivación heideggeriana, rehabilitación en un sentido que permitiría una hermenéutica de nuevo activa y universalmente pensada por lo que es y ha sido. ●

NOTAS

- 1 La traducción del texto desde el original italiano ha sido vertida al castellano por Paloma O. y Zubía.
- 2 Perteneciente a *El Fin de la Modernidad*.
- 3 Se encuentra dentro de *Más allá de la interpretación*.
- 4 Por ejemplo, entre los escritos más recientes: F. D’Agostini, “Vattimo’s Theory of Truth”, in S. Benso, B. Schroeder, eds., *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. New York: Suny Press 2010; “Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: las razones fuertes del pensamiento débil” in G. Vattimo, *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Herder Editorial, Barcelona 2012 (trad. A. Martínez Riu).
- 5 Con “cantidad de verdad” se hace referencia a una estimación de la verdad para la cual, junto a los valores categóricos 1 y 0, son valores permitidos otros intermedios también relevantes, por ejemplo, 0.9, 0.8, 0.7, etc.
- 6 Contingente, término modal utilizado siempre por Vattimo en la justa medida, no quiere decir “no-necesario” en el sentido de “no-objetivo” sino que remite a aquello que, siendo, podría ser de otro modo o, incluso, no ser.
- 7 Por ejemplo en el ya comentado *El Fin de la Modernidad*, en pp. 49-50.
- 8 Al respecto G. Vattimo, “Caído en la política”, en *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Herder Editorial, Barcelona 2012: 108-111.
- 9 Texto que, si bien no fue publicado hasta 1943, pertenece al giro de la esencia de la verdad gestado ya desde inicios de la década de los años treinta.
- 10 Dice Vattimo que: “Deberemos reconocer la validez del discurso sobre la verdad como apertura contra la verdad como correspondencia” (Heidegger, 2001: 28).

— ● —

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1998) *Metafísica*, Gredos, edición trilingüe con traducción al castellano de Valentín García Yebra, LIBRO II: 993a 30 - 993b 30, pp. 84-87.
- D'Agostini, F. (2010) "Vattimo's Theory of Truth", in S. Benso, B. Schroeder, eds., *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. New York: Suny Press;
- D'Agostini, F. (2012) "Dialéctica, diferencia, hermenéutica, nihilismo: las razones fuertes del pensamiento débil" in G. Vattimo, *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Herder Editorial, Barcelona (trad. A. Martínez Riu).
- Vattimo (2012) "Caído en la política" en *Vocación y responsabilidad del filósofo*, Herder Editorial, Barcelona, pp. 108-111.
- Vattimo, G. (1987), *El Fin de la Modernidad*, "Apología del nihilismo", traducción de Alberto L. Bixio.
- Vattimo, G. (1995), *Más allá de la interpretación*, "La vocación nihilista de la hermenéutica", traducción de Pedro Aragón Rincón.
- Vattimo, G. (1991), *Ética de la interpretación*, editorial Paidós, traducción de Teresa Oñate.
- Vattimo, G. (2010), *Adiós a la verdad*, editorial Gedisa, traducción de María Teresa D' Meza.
- Vattimo, G. (2002), *Diálogo con Nietzsche*, editorial Paidós, traducción de Carmen Revilla.
- Vattimo, G (2013), *De la Realidad*, editorial Herder, traducción de Antoni Martínez Riu.
- Heidegger, M. (2001), *De la esencia de la verdad*, editorial Herder, traducción de Elena Cortés y Arturo Leyte.
- Nietzsche, F. (2005), *Más allá del bien y del mal*, editorial Alianza, traducción de Andrés Sánchez Pascual, séptima reimpresión.
- Nietzsche, F. (1996), *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*, traducción de Luis ML. Valdés y Teresa Orduña, 3ª edición.

CARLOS PAIRETTI

Instituto Superior N° 23 Elisa Damiano

HERMENÉUTICA DE LA DISOLUCIÓN EN GIANNI VATTIMO EN EL HORIZONTE DE LA TECNOCIENCIA

Este artículo reconstruye una interesante crítica de Gianni Vattimo a la pragmática trascendental de *Kar-Otto* Apel. Se trata de la objeción que Vattimo dirige contra la postura de Apel quien intenta exorcizar las tendencias desfundantes de la hermenéutica contemporánea, ejemplificadas de modo eminente en la línea maestra de Heidegger y Gadamer.

En el esfuerzo de individualizar los rasgos más originales y revolucionarios de la hermenéutica, Vattimo coloca la teoría de la comunicación de Apel en el vórtice de la constelación *Ge-Stell*, dentro del cual, como se verá, se hace insostenible la exigencia de una fundamentación última con arreglo a inyectar normatividad a los juegos lingüísticos históricos concretos.

INTRODUCCIÓN

En la crítica a la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel que aquí reconstruiré, se pueden individualizar dos momentos en el pensamiento de Vattimo, cada uno vinculado con un énfasis particular que él imprime a su propia perspectiva hermenéutica¹. Este pensamiento hermenéutico comporta un doble sentido, a saber: de un lado estimula la disolución de la realidad y, del otro, acompaña esta disolución. El primer sentido atañe al denodado esfuerzo de Vattimo por interpretar la realidad a la luz de las conclusiones nihilistas de Nietzsche y Heidegger, respectivamente, sin perder de vista la originalidad de la hermenéutica de Gadamer. Este aspecto se puede identificar claramente en un artículo del año 1977 en el que aparece, por primera vez, una discusión profunda del pensamiento de Apel, se trata de: *introduzione all'edizione italiana, in K. O. Apel, Comunità e comunicazione*. Vattimo realiza, en este lugar, una aguda crítica a la postura de Apel e indirectamente a la de Habermas, destacando que ambos autores hacen caso omiso a la tendencia a la desfundamentación que caracteriza a la hermenéutica contemporánea. Retomará la quintaesencia de este artículo pocos años más tarde en 1981², con un trabajo intitulado “*Los resultados de la hermenéutica*” correspondiente al libro *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Para

ser más precisos, en estos artículos, Vattimo busca especificar los rasgos “más originales y revolucionarios de la hermenéutica” (Vattimo, 1992: 85), esto es, su tendencia a la desfundamentación, ejemplificada de modo eminente, según su opinión, en “la línea maestra de la hermenéutica contemporánea como se define en la obra de Heidegger y de Gadamer” (Vattimo, 1992: 102).

Luego, por otro lado, puede identificarse el segundo aspecto de su hermenéutica disolutiva, que se vincula a la importancia que otorga al *Ge-Stell* heideggeriano, esto es, al evento científico técnico, el cual representa no sólo el último momento de la metafísica, sino también el primer paso para su superación. La inquietud de Vattimo por delinear un pensamiento hermenéutico como el que estamos presentando, se refleja en el siguiente comentario:

“El documento más significativo que la obra del Heidegger de la madurez proporciona para comenzar a pensar más articuladamente en términos de fundamentación hermenéutica me parece que es su meditación sobre la esencia de la técnica y sobre todo la noción de *Ge-Stell*”
(Vattimo, 2004: 29).

—————→

En el contexto de este enfoque pueden colocarse dos artículos, uno “*Ciencias humanas y sociedad de la comunicación*”, perteneciente al libro *La sociedad transparente*. El otro “*¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?*”, correspondiente al libro *Ética de la interpretación*. Sendos artículos colocan la teoría de la comunicación de Apel en el vórtice de la constelación Ge-Stell, dentro del cual, como se verá, se hace insostenible la exigencia de una fundamentación última con arreglo a inyectar normatividad a los juegos lingüísticos históricos concretos. Junto a estos artículos existen muchos otros que, de manera asistemática, y no tan específicamente, asumen esta reflexión de crítica disolutiva al pensamiento de Apel, y profundizan cuestiones no desarrolladas en los ya mencionados.

Si bien es cierto que el alcance ético-normativo de la estructura lingüístico-hermenéutica de la experiencia es una exigencia común a Apel y Habermas, sin embargo, esta tarea es la que en el plano filosófico ha sido desarrollada, sobre todo, por Karl-Otto Apel (Vattimo, 1992: 92). Esta indicación justifica el hecho de que Vattimo nunca pierda de vista el pensamiento de Apel, toda vez que reflexione sobre el sentido de la hermenéutica contemporánea.

LA CRÍTICA DE VATTIMO A LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL DE KARL-OTTO APEL

El objetivo de Vattimo es discutir una de las direcciones del discurso hermenéutico —la teoría de Karl-Otto Apel— cuya propuesta se resuelve, según su opinión, finalmente, en la reducción de algunos de los contenidos más originales y revolucionarios de la hermenéutica a la tradición metafísica que, “cabalmente, ella se había propuesto criticar y superar” (Vattimo, 1992: 85). Con esta indicación Vattimo deja asentado que su intención no es otra que la de asumir hasta el fondo el carácter abismal de la hermenéutica, o si se prefiere, “la vocación constitutiva de la hermenéutica de poner en crisis la noción de fundamentación” (Vattimo, 1992: 88). Con arreglo a dar curso a esta teorización, pone su atención en la obra de Gadamer para realizar una afirmación contundente sobre su concepción de la hermenéutica, a instancias de la cual se estructura buena parte de su crítica a Apel, veamos:

“Esta tendencia de la hermenéutica a la desfundamentación está además ejemplificada de modo inminente en la elaboración que Gadamer da, en *Verdad y método*, de la noción de verdad y de experiencia de verdad”

(Vattimo, 1992: 88-89).

Nótese que esta indicación remite al núcleo esencial de *Verdad y método*, ante todo, a aquella constatación que se asocia con el redescubrimiento de la experiencia de la verdad en contextos extrametódicos, vale decir que escapa al influjo de las ciencias positivas. En principio, “experiencia de la verdad” en Gadamer tiene el sentido asignado por Hegel: ciencia de la experiencia de la conciencia.

Vattimo subraya que lo importante de esta experiencia es fundamentalmente que el encuentro con la cosa produce en el sujeto una efectiva modificación. Se trata, pues, de un evento que transforma la conciencia, la desplaza y la disloca. Por consiguiente, si esta *Erfahrung* (experiencia) “se toma en serio, y se lleva hasta sus últimas consecuencias, representa un radical elemento de desfundamentación” (Vattimo, 1992: 89). Despejando cualquier tipo de equívoco vinculado a la posibilidad de que esta experiencia se identifique con un sujeto dialéctico de tipo hegeliano, Vattimo destaca que esta experiencia de verdad se sustrae a todo tipo de comprensión dialéctica definida por Hegel. Incluso, añade, que así logra sustraerse también al encuadre típico de un proceso constructivo, acumulativo, identificador; la verdad entendida como “dislocación”, no se fundamenta en ninguno de los sentidos que este término tiene en la tradición filosófica (Cfr. Vattimo, 1992: 89). Toda la fuerza de esta concepción de la verdad por dislocación, radica en que ella lleva efectivamente al sujeto “fuera de sí”, le involucra en un juego que trasciende a los jugadores arrojándolos a un horizonte más comprensivo que transforma sus posiciones iniciales. A esta luz, según Vattimo, “la reivindicación hermenéutica de una experiencia extrametódica de la verdad se resuelve, una vez más, en un movimiento de desfundamentación” (Vattimo, 1992: 90). Otro texto de Vattimo presta peso adicional a esta reflexión:

“Acaece la verdad, más bien, según el modelo de la noción hegeliana de experiencia como *Erfahrung*, como ser modificados por un cierto encuentro, con aquello que podemos llamar ‘hacer experiencia’ (no: ‘experimentos’) (...) Para Gadamer, sin embargo, no es tan decisivo el proceso de objetivación y reificación que ha golpeado la esencia misma del hombre en el mundo moderno, cuanto la rotura de la continuidad de la tradición”

(Vattimo, 1977:14-16).

Con todo, a pesar de que Vattimo ve en la teoría de Gadamer esta tendencia a poner en crisis la noción de fundamento, sin embargo, expresa que “no es fácil decir hasta qué punto juegan elementos que tienden, más que a reconocer, a exorcizar este movimiento” (Vattimo, 1992: 90). No obstante, más allá de esta duda, se trata para Vattimo de una posición interpretativa que él mismo prefiere defender ante la obra de Gadamer. Ahora bien, en quien sí se puede identificar, sin lugar a dudas, un enésimo esfuerzo de exorcizar las tendencias desfundantes de la hermenéutica, es en Karl-Otto Apel.

Como es sabido, Apel, inspirándose en Kant, ha acuñado la expresión “transformación semiótica del kantismo”, y lo que entiende por tal transformación es, en términos muy generales, el hecho de que los “*a priori* que hacen posible la experiencia se han revelado, a través de las diversas vías de la filosofía del siglo XX, como hechos del

lenguaje y no como estructuras fijas de la facultad cognoscitiva” (Vattimo, 1992: 91). Frente a esto, Vattimo hace dos observaciones importantes: primero, “si bien la transformación semiótica modifica profundamente el kantismo, sin embargo, no lo modifica tanto como para evitar que, al fin, la operación se resuelva en una transformación kantiana de la semiótica y de la hermenéutica” (Vattimo, 1992: 91), y, en segundo lugar, fue Heidegger quien en el siglo XX “ha concebido la existencia del hombre como un ser-arrojado, que es un ser arrojado por el y en el lenguaje” (Vattimo, 1992: 91). Incluso más, el mundo del ser-ahí no es sino la relación que éste despliega a través del lenguaje. Lo que equivale a decir “que existir coincide con el poseer una ‘competencia’ lingüística, cualquiera sea” (Vattimo, 1992: 91). Sobre esta base puesta por Heidegger tiene lugar la tesis de Gadamer, una de las más características de la hermenéutica contemporánea: “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”³. Por consiguiente, se trata, pues, de hacer cuentas con el problema de la lingüisticidad en la hermenéutica de Gadamer.

Frente este problema, Apel ha formulado reservas y objeciones inspiradas ante todo en:

“La exigencia de que la “lingüisticidad” de los horizontes dentro de los cuales, solamente algo se da “en cuento algo” fuera más explícitamente reconocida como dotada de todos los caracteres propios del trascendentalismo kantiano, es decir, en primer lugar, de su alcance *normativo*”

(Vattimo, 1992: 92).

Esta exigencia de evidenciar el alcance normativo de la estructura lingüístico-hermenéutica de la experiencia, es un esfuerzo que Apel desarrolla toda vez que intenta contrarrestar los riesgos de *Misserstehen*⁴ (el malentendido que ya, para Schleiermacher es la condición normal de partida de toda operación interpretativa), con arreglo a asegurar una comunicación sin opacidades, sin interferencias, entre los individuos, las épocas y las sociedades. Apel procede tematizando en función normativa el *a priori* de la comunidad ilimitada de comunicación que se realiza a sí misma teórica y prácticamente *in the long run*, si bien de un lado aplaza la meta de la interpretación a un futuro infinito; del otro nos exime de una confianza ciega en una filosofía autosuficiente (Cfr. Apel, 1985: 206). Queda patente, pues, la pretensión de Apel de inyectar normatividad –si se nos permite la expresión– a los horizontes finitos y a expensas de ellos, de modo que puedan insertarse dentro del límite ideal de una verdad absoluta de interpretación. Añade al respecto que la hermenéutica normativa no necesita poner en manos de un “historicismo relativista la relación innegable de la interpretación con un sujeto en sí mismo histórico que, mediante su interpretación, altera la situación de modo irreversible” (Apel, 1985: 205). Dicho en términos de Wittgenstein, a quien Apel asigna un papel central, se trata de la imposibi-

lidad de poder jugar un juego lingüístico solos; vale decir, “cualquiera que use un lenguaje, hasta el más arbitrario, juega según reglas de cuya observancia responde siempre ante un interlocutor al menos ideal” (Vattimo, 1992: 93).

La “transformación semiótica del kantismo”, entonces, según el sentido otorgado por Apel, acentúa fuertemente el aspecto constructivo o, sin más, fundativo de la hermenéutica⁵. A juicio de Vattimo, este acento constructivo-normativo de la hermenéutica, que, dicho sea de paso, ha distinguido siempre a la hermenéutica tradicional, pierde de vista aquel reclamo a la *finitud* que, al menos a partir de Heidegger, era privativo de toda filosofía cuyo centro se asociaba al fenómeno de la interpretación (Cfr. Vattimo, 1992: 95). En efecto, esta *finitud* o los juegos lingüísticos descritos por Wittgenstein, no han de ser vistos como posibilidades ideales a realizar, inscriptas, como quiere Apel, dentro del juego lingüístico trascendental de la comunidad ilimitada de comunicación, sino que son un hecho ya actual. A favor de la *finitud*, Vattimo subraya que nosotros tenemos una *Sprache*, un lenguaje y por tanto un mundo, sólo porque, como dice Hölderlin, somos un *Gespräch*, un diálogo (Cfr. Vattimo, 1992: 94). Tal diálogo no se deja subsumir por completo dentro de las normas, medidas, criterios de juicio y de acción, establecidos por la pragmática trascendental con vistas a conferir validez ética a los históricos juegos de lenguaje. A este problema de la validez se liga de manera muy estrecha el de la opacidad que Apel, a su modo, intenta erradicar de la hermenéutica, al postular que, “una vez individualizada la comunicación ilimitada como norma, está, en efecto, también abierta la vía para reconocer las causas históricas de la opacidad que se opone a su pleno desplegarse” (Vattimo, 1992: 95).

Si esto es así, el diálogo hermenéutico antes que como hecho actual, se da en los diálogos históricos concretos como norma y posibilidad ideal por realizar. De lo que se trata, entonces, es de no olvidar, contra esta acentuación del sentido constructivo de la hermenéutica defendido por Apel, su característica tendencia a la desfundamentación. En otros términos, en la base de la propuesta de Apel se encuentran dos conceptos difíciles de conciliar con los presupuestos de la hermenéutica elaborados sobre todo por Heidegger, y lo que es peor, estos resumen los dogmas fundamentales del racionalismo moderno, a saber: la idea de continuidad originaria (Hegel) y la idea del sujeto autotransparente (Descartes) (Cfr. Vattimo, 1992: 95). Ante esto, Vattimo expresa su absoluto desacuerdo con Apel toda vez que este pretende explicar los orígenes de la condición de malentendido, con arreglo a defender la controvertida idea de que la continuidad –la comunicación no perturbada– es el estado normal de la existencia. En efecto, el sujeto que vive en este estado de continuidad y transparencia es el del “socialismo lógico” de Peirce⁶. El interrogante aquí es el siguiente: ¿es legítimo modelar el sujeto humano y eventualmente la propia sociedad,

—————>

de acuerdo con el ideal del científico en su laboratorio, con vistas a alcanzar una objetividad “pura” con arreglo a la consecución de un diálogo ilimitado? Según Vattimo la asunción por parte de Apel del sujeto científico como ideal, es justificada por este en base al hecho de que, en el mundo moderno, con el enorme desarrollo de las ciencias sociales, “cada vez más la sociedad se ha convertido en sujeto-objeto de ciencia. (...) el sujeto del posible consenso en la verdad de la ciencia no es una ‘conciencia en general’ extramundana, sino la sociedad histórico-real” (Vattimo, 1992: 96), que, por otra parte, puede ser comprendida adecuadamente al ser considerada como sujeto virtual de la ciencia, esto es, “en referencia al ideal, por realizar, de la comunidad ilimitada de comunicación” (Vattimo, 1992: 97).

De cara a todo lo indicado, la preocupación fundamental de Vattimo a la hora de efectuar una crítica disolutiva a la transformación semiótica del kantismo se centra en el ideal de autotransparencia que Apel defiende, asociado a las pasiones y a las diferencias entre los sujetos que entran en el proceso comunicativo. Acerca de esto observa lo siguiente:

“Este ideal de autotransparencia que asigna a la comunicación social y a las ciencias humanas un carácter no sólo instrumental sino de alguna manera final y substancial, en el programa de emancipación, se redescubre hoy por todas partes en la teoría social. Desde este punto de vista, resulta emblemático el pensamiento de autores como Jürgen Habermas y Karl Otto Apel”

(Vattimo, 1990: 97-98).

Vale decir, que los intereses, opciones y la *finitud*, deben posponerse con vistas a que el proceso comunicativo de la comunidad ilimitada de comunicación quede asegurado. Una vez más, el ideal de la continuidad y de la autotransparencia del sujeto “reniega completamente de uno de los puntos relevantes de la hermenéutica filosófica, al menos en su sentido heideggeriano, justamente la *finitud* del sujeto” (Vattimo, 1992: 97). Aunque, más que de *finitud*, Vattimo, cree que es mejor hablar de desfundamentación. De este modo —dice— se reconoce la constitución esencialmente *ab-gründlich* (abismal-infundada), de la existencia, tal como *Ser y tiempo* la ha teorizado. En otras palabras, no puede malentenderse u olvidarse el nexo fundación-desfundamentación sin que la teoría de la interpretación pierda su específica originalidad, entrando, así, en horizontes filosóficos típicos de la tendencia a la “reconstrucción” (Apel y Habermas) de la hermenéutica contemporánea.

Frente a la tendencia a la fundación última de la pragmática trascendental, Vattimo invoca los puntos centrales de la analítica existencial de *Ser y tiempo*, ante todo, aquel del carácter proyectual de la existencia. Los entes se dan al ser-ahí, es decir, vienen al ser, sólo en el hori-

zonte de un proyecto. El ser-ahí se encuentra ya-siempre devuelto a una totalidad de retornos, y esta totalidad, en efecto, se da al ser-ahí sólo como familiaridad con un sistema de *significados*. Este es, agrega Vattimo, el sentido del párrafo 17 de *Ser y tiempo*, sobre retorno y señal (Véase Heidegger, 2004: 90-97). En otras palabras:

“En su conferir significado a las cosas al interior de su proyecto, el hombre no parte de cero, usa el lenguaje de su cultura y a su manera.(...) Para Heidegger, el hecho que la interpretación, con la cual la existencia misma se identifica, pueda darse sólo sobre la base de una precomprensión de la cual el sujeto no dispone, sino que más bien dispone de él (el lenguaje, esto es, cierta cultura, etc.), significa que quien arroja, en el proyecto arrojado, es el ser. Las cosas son sólo en cuanto son insertadas e iluminadas por el proyecto del hombre; el hombre, sin embargo, proyecta e ilumina conexiones de significados sólo en cuanto es él mismo iluminado por ‘otro’; este otro es el ser, el cual no es más pensado, así, como una suerte de sustrato estable del acaecer, sino como el acaecer en sí mismo. El ‘medio’ en el cual acaece esta iluminación del hombre por parte del ser es el lenguaje. En los escritos de Heidegger, el lenguaje es indicado como ‘la casa del ser’. (...) El hombre habla un lenguaje, pero en realidad no dispone de él; es el lenguaje quien dispone del hombre, marcando las líneas de su posible experiencia de las cosas, delimitando las alternativas, etc.”

(Vattimo, 1977: 10-11).

A su vez, esta constitución hermenéutica de la existencia toca su punto radical, al ser subsumida por la *hermenéutica de la disolución vattimiana*, en la elaboración del ser-para-la-muerte tematizado por Heidegger. En efecto, el ser-ahí se constituye como una totalidad hermenéutica sólo anticipando decididamente la posibilidad de no-ser-ahí-más. Esto implica que el pensamiento que interroga por el verdadero sentido del ser, sólo lo consigue si se abre a la llamada del *Ab-grund*, de la ausencia de fundamento. Expresado de otro modo, la pregunta sobre el sentido del ser no puede ser respondida si se omite la transformación del sentido, esto es, que el “sentido del ser el ser-ahí se encuentra llamado en una dirección que lo despoja, lo desfundamenta y lo hace saltar a un abismo que es el de su constitutiva mortalidad” (Vattimo, 1992: 101).

Este significado del ser-para-la-muerte, es exigido por Vattimo también para aquella función trascendental del lenguaje que se despliega en la transformación semiótica de la filosofía. Sin embargo, Apel, enfatiza justamente la función trascendental del lenguaje, quedando enmarcado así dentro del cuadro del pensamiento metafísico de la fundación. Y, por tal razón, a juicio

de Vattimo, Apel sería un representante de la metafísica que olvida la *finitud* constitutiva de la existencia⁷. Este olvido, para decirlo en otros términos, significa que la radical historicidad, en la perspectiva de Apel, no tendría sino una función negativa; a la luz de la estructura *a priori* de la comunicación ilimitada, esta *finitud* constituye una opacidad a superar. Ante esta tendencia a la depuración de cualquier pertenencia a la historia, Vattimo, señala que esta radical historicidad, no es nunca un *a priori* estructural estable, sino antes bien, un horizonte construido por transmisión y mediación de concretos mensajes lingüísticos. La historia, desde el punto de vista de Gadamer, “es historia de la transmisión de mensajes lingüísticos, de la constitución y reconstitución de horizontes de comunicación que son siempre, y de vez en vez, hechos de lenguaje” (Vattimo, 1992: 92). Estos se articulan en una continuidad *das selbe*, “el mismo” (Cfr. Heidegger, 1990: 61-97) –para decirlo con vocabulario del Heidegger tardío–; *das selbe*, recuerda, acaso, las semejanzas de familia teorizadas por Wittgenstein. En efecto, lo Mismo, que Heidegger distingue de *Gleiche* (lo igual), se diferencia de este último en la medida en que no es entendido como una generalidad, como un *telos* que los distintos momentos históricos concurren a preparar. Lo Mismo, es la mismidad del anuncio de mensajes, es ese reenvío constante de mensajes que atraviesa la historia, escapando a la tentación de ver en estos mensajes aquello no dicho, un algo por decir, intentando luego buscar la necesaria conexión con lo no dicho precedente (Vattimo, 1999:157). Por tanto, lo dicho en un determinado horizonte histórico-finito debe conservar su carácter contingente, para evitar así desembocar en la trama de conexiones guiadas por la necesidad, que rige en el esquema de la fundamentación defendida por Apel.

Tomando en consideración todo lo dicho hasta aquí, puede decirse que la doctrina del *a priori* de la comunicación no parece un desarrollo legítimo de la hermenéutica, dado que no desenvuelve su elemento característico, la filosofía de la *finitud*. En efecto, buscando hacer justicia al valor de la *finitud*, o mejor, del ser-para-la muerte, Vattimo tras la huella de Heidegger, contrapone al pensamiento de la fundamentación, un pensamiento *An-denken* (rememorante), como un remontarse *in infinitum*, como salto en el *Ab-grund*. De modo que, si es posible “reapropiación” alguna, esta ya no puede entenderse en el sentido de la toma de posesión (de los principios) de lo real que es propio de la fundamentación, sino, en el sentido de la suspensión a través de la desfundamentación, de las pretensiones de urgencia de los horizontes históricos particulares que crean agotar el sentido del ser. Por consiguiente, esta reapropiación, no mira sólo a la estructura de los mensajes, a la ‘forma’ de su comunicabilidad, sino que presta atención a sus contenidos de vez en vez diversos, determinantes como tales, en su concatenarse, para nuestro ser histórico (Cfr. Vattimo, 1992: 103-104).

De lo que se trata, una vez más, es del sentido del ser que es entendido por Vattimo en concordancia con Heidegger, como *Ge-schick*, destino-envío, o *Ueberlieferung*, transmisión (Cfr. Vattimo, 1991: 160-161), de mensajes histórico-lingüísticos que nos llegan, no sólo del pasado, sino, y en atención al prefijo colectivo *Ge*, de las otras culturas, etnias, etc., contemporáneas a nosotros o, para decirlo de otra manera, pertenecientes a nuestra constelación histórico-destinal. El sentido del ser para nosotros, entonces, queda definido por la constante apelación y respuesta a esa llamada que damos desde nuestro horizonte radicalmente histórico, a través del pensamiento rememorante que nos liga a la finitud como mortalidad.

LA DISOLUCIÓN DE LA FUNDACIÓN HERMENÉUTICA EN EL HORIZONTE *GE-STELL*

Resta indagar ahora, sobre la base de esta crítica a la pragmática trascendental apeliana, el segundo aspecto de esta *hermenéutica disolutiva*, esto es, aquella especial capacidad que Vattimo le asigna a la hermenéutica de acompañar la disolución de lo real provocada por el evento científico técnico, o lo que es igual, aquello que Heidegger ha denominado *Ge-Stell*. En otras palabras, el acontecimiento que implica la tecnociencia, es el marco privilegiado para el desarrollo de la *hermenéutica de la disolución*, puesto que esta se muestra como un pensamiento capaz de dar cuenta de una noción de ser no ya identificada con la presencia.

A propósito de esto, es muy importante advertir, esta es mi contribución discutible, que si se omite la incidencia del *Ge-Stell* sobre la perspectiva filosófica de Vattimo, se corre el riesgo de no hacer justicia a la radicalísima novedad de este fenómeno para la configuración disolutiva de su concepción hermenéutica. Incluso más, en función de la creciente atención prestada por Vattimo al *Ge-Stell*, del interés prestado a su llamada e interpelación, sin condenarla ni condenando los resultados de estos desarrollos, bien puede calificárselo, con Franca D’Agostini, como filósofo de la técnica (Vattimo, 2011: 48). Una enésima observación del pensador italiano acerca de la importancia de asumir radicalmente este fenómeno, respalda lo que acabamos de indicar, veamos:

“El *Ge-Stell* ha de ser recorrido; esto es, hay que vivir hasta el fondo como destino la experiencia de la disolución del sujeto que nos impone el mundo en el que estamos arrojados”

(Vattimo, 2013: 181).

Para la prosecución de tal objetivo, el *Ge-Stell*, será visto por Vattimo, principalmente desde su aspecto comunicativo, a instancias del cual se propone liquidar definitivamente cualquier tendencia a la fundación de la hermenéutica, en este caso, defendida por Apel. Vattimo empuja el núcleo central de los argumentos de Apel al vórtice mismo del *Ge-Stell*, dentro del cual de manera



dramática pondrá en evidencia, ante todo, las serias dificultades con las cuales tropieza la comunidad ilimitada de comunicación, toda vez que intente reconducir la pluralidad babélica del mundo actual, a una comunicación no opaca, libre de desigualdades.

Ahora bien ¿qué entiende nuestro autor por *Ge-Stell*? Lo *Ge-Stell*, es, siguiendo su criterio de traducción, “*imposición*” (Vattimo, 1999: 161), ante todo, del mundo de la producción planificada. No obstante, en este contexto, Vattimo acentúa el hecho de que esta “*imposición*” se asocia con la progresiva disolución del “principio de realidad” causada por la sociedad de los *mass-media*. Y precisamente en esta disolución vislumbra nuestras *chances* de emancipación. ¿En qué sentido? Pues bien, en la medida en que los *mass-media* “se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*: de visiones del mundo” (Vattimo, 1990: 79). Este es, a todas luces, el argumento incontestable contra la proposición y defensa de un sentido unitario de la historia. Por otra parte, “la intensificación de las posibilidades de información sobre la realidad en sus más diversos aspectos vuelve cada vez menos concebible la idea misma de una realidad” (Vattimo, 1990: 81). Este sentido de pérdida de la realidad, resulta esencial para la hermenéutica. A favor de esta disolución Vattimo apunta:

“Asumiendo su propio destino nihilista, y remitiéndose a una ontología de la reducción —que lleva hasta el extremo la idea heideggeriana de un ser que no puede darse ya como presencia, sino sólo como huella o recuerdo (no pudiendo, de este modo, hacer las veces de ningún fundamento autoridad o soberano)—, la hermenéutica escapa a un riesgo que no parece del todo sorteado por la ética de la comunicación”

(Vattimo, 1991: 222).

Lo que cuenta aquí es ver cómo a la luz de este aspecto comunicativo, el ideal ético-normativo de la comunidad de comunicación será disuelto, como asimismo el sujeto científico de *Pierce* que se encuentra a la base de la pragmática trascendental. ¿Qué significa esto en términos disolutivos? Sobre todo, aunque también entre otras cosas, que la autotransparencia a la que el conjunto de los *media* conduce, se reduce únicamente a poner de manifiesto la pluralidad de los mecanismos y armazones internos con que se construye nuestra cultura. Este mundo cada vez menos unitario, no puede ser asumido de manera coherente por un sujeto modelado de acuerdo al ideal de la objetividad, como quiere Apel, porque, merced a los efectos de los *media* ya no es posible ocultar el carácter plural de los relatos, los cuales, a su vez, actúan como elementos liberadores frente a la más nimia posibilidad de postular algo así como un metarrelato sobre la transparencia (Cfr. Vattimo, 1991: 110). Formulado de manera radicalísima, el mundo del *Ge-Stell* al que Vattimo apela para disolver

definitivamente los presupuestos fundativos de la comunidad ideal de comunicación, es aquel en el que “no existen hechos, sino interpretaciones”, según las palabras de Nietzsche, para quien, además: el mundo verdadero, al final, se ha convertido en fábula. Por consiguiente, en este mundo, en absoluto tranquilizador, la figura del *Uebermensch*, ultrahombre⁸, esencialmente diverso del sujeto científico de *Pierce*, es el “nuevo sujeto humano capaz de vivir sin neurosis”, esto es, ser capaz de asumir hasta el fondo su constitutiva y radical opacidad.

A propósito de la figura del ultrahombre, Vattimo observa que en nuestras actuales condiciones de existencia signadas por el acontecimiento comunicativo, donde la vida carece de la estabilidad propia de aquellas sociedades de desarrollo lento que hemos dejado a nuestras espaldas, ya no es posible vivir algo así como un arte de vivir. La tradicional concepción de sabiduría, anota:

“Se vincula, por una lado, a la idea antigua de lo verdadero como aquello que no cambia (Aristóteles llamaba a la esencia *to ti en einai* —lo que el ser era—), por otro lado, a la convicción que la vida es precisamente algo fundamentalmente estable en sus caracteres más profundos. Es posible aprender el arte de vivir justamente porque, en el fondo, los problemas y sus soluciones son, *grosso modo*, siempre, los mismos”

(Vattimo, 2002: 198).

Está visto que esta idea de sabiduría es impracticable en el horizonte caótico del mundo actual, la vida con su variedad de formas ya no es algo uniforme que se pueda contener en una sabiduría. A su vez, esta disolución de la realidad, de los valores, de lo estable, involucra al yo, toda vez que este deviene un ultrahombre que vive irónicamente su propio sí mismo. Por consiguiente, quizás la característica más notable de este sujeto “plural” sea la capacidad de “vivir la propia interpretación del mundo sin necesidad de creerla verdadera en el sentido metafísico de la palabra, en cuanto arraigada en un fundamento cierto e incommovible” (Vattimo, 2002: 203). Vattimo aclara que esta experiencia de interpretar en primera persona por parte del ultrahombre, no va en detrimento de los vínculos sociales, en todo caso, aún contra la letra de Nietzsche, cabe pensar la fisonomía de este sujeto como un “ultrahombre de masas”, que, además, vive la moderación como alguien que ya no necesita los principios últimos (comunidad ideal de comunicación) para violentarse a sí mismo.

Finalmente, en atención a este sujeto hospitalario, capaz de escuchar voces múltiples, se pregunta: ¿Será ésta una alegoría nietzscheana susceptible de interpretarse como una referencia y experiencia de la caridad? (Cfr. Vattimo, 2002, 2005). Por tanto, si existe un “principio” capaz de cultivar el reconocimiento recíproco entre los interlocutores, este no pareciera ser otro que la caridad, toda vez que esta vehiculiza un diálogo sin violencia,

esto es, dispuesto no tanto a la escucha de las reglas de la comunicación con sentido regulado cuanto a la apertura respetuosa de lo diferente. Así, pues, a través de esta crítica al sujeto que recorrimos sumariamente, se hace visible aquella plausible hipótesis heideggeriana sobre el *Ge-Stell* como “el “primer relampaguear del *Ereignis*, que despoja al hombre y al ser de las determinaciones que les prestó la metafísica; ante todo las cualificaciones de sujeto y objeto” (Vattimo, 2013: 179).

Entre los múltiples elementos propios de la pragmática trascendental de Apel, que Vattimo intenta disolver en el contexto de la tecnociencia, vista desde su dimensión comunicativa, cuenta sobre todo, la noción de diálogo. Vattimo propone una hermenéutica conversacional contrapuesta a una dialógica. Mientras que para Apel la razón es, esencialmente, dialógica, para Vattimo, no es otra cosa que conversación. No obstante, para que esta declinación se haga efectiva, es indispensable comprender y asumir que el *Ge-Stell* es ese ámbito de oscilación, dislocación y transitividad, que implica una puesta en crisis constante de todo aquello que pretenda erigirse como una realidad inmutable. Por tanto, también el lenguaje, o mejor, las palabras que aspiren nombrar esta realidad de modo definitivo, corren una suerte semejante. Vattimo cita con frecuencia aquel verso de George que Heidegger glosa en su ensayo *La esencia del lenguaje*: “Un *es* se da donde la palabra se rompe”. Ello implica que, sólo si se interpreta la palabra sin agotarla, la palabra tiene algo que decirnos, de ese modo se logra escapar al cerco tendido por el *Grund* (fundamento), cuya tendencia a la total explicitación, busca agotar la palabra dejándola sin nada más para decirnos (Vattimo, 2002: 122-123). En este orden de cosas, “los mundos históricos son las aperturas concretas, los concretos y de vez en vez diversos contextos de significado, lenguajes, en los cuales las cosas vienen al ser” (Vattimo, 1992: 69). En este lenguaje, la palabra deviene auténtica, no tanto porque sea capaz de nombrar al ser de una vez por todas, sino, porque de acuerdo a lo que quiere Heidegger, al nombrar al ser permanece fiel a la diferencia. Dicho de otro modo, en el horizonte mismo de lo *Ge-Stell* se produce una abrupta ruptura del nexo lenguaje-realidad, lo cual pone dramáticamente en evidencia que no disponemos de un lenguaje definitivo para nombrar definitivamente el ser.

Vattimo reclama aquí, el discurso de Heidegger acerca del pensar poetizante, cuyos argumentos se muestran adecuados para pensar este problemático nexo ser-lenguaje de cara a la prosecución de una conversación hermenéutica. Se trata, en cualquier caso de tornar a esta hermenéutica progresivamente más permeable a la fuerza originaria y creadora de la poesía (Cfr. Vattimo, 2002: 120). Puesto que, la fuerza inaugural de la poesía, no es otra cosa más que la desfundamentación del orden de los significados que constituye el mundo: “el continuo y siempre renovado embestir del lenguaje contra sus propios límites extremos, donde naufraga en el silencio” (Vattimo, 2002: 82). Precisamente aquí, la conversación hermenéu-

tica apoyada en la fuerza original y creadora del lenguaje poético, es promovida por Vattimo, en el relampaguear del *Ereignis*, como modo de entrar en relación con las diversas aperturas del mundo.

En línea de continuidad con lo anterior, el diálogo con vistas a la preservación de la verdad, es asediado por la conversación, toda vez que, “en el intercambio conversacional la verdad no se presupone, sino que queda descartada desde el principio” (Vattimo, 2012: 41). No se trata, como dice Vattimo, de conducir un diálogo mostrando argumentos necesarios de tipo ostensivo —te muestro que—, sino de una apertura al otro sobre la base de discursos edificantes del estilo: no te parece que sería mejor si (Cfr. Vattimo, 2013: 118). A diferencia del ideal comunicativo de la pragmática de Apel, vehiculizado a través de la noción de diálogo, “la conversación jamás es aquello que nosotros nos proponíamos conducir, sino una situación en la cual nos vemos inmersos a medida que se desarrolla” (Vattimo, 2012: 41). Sin embargo, para que la conversación continúe—usando una expresión de Rorty—es esencial despedirse de cualquier verdad presupuesta de antemano. De allí que, para el filósofo de Turín, toda interpretación que se precie de humana, implica siempre un paso de la verdad a la caridad o, si se prefiere, un declinar de la propia posición. Debajo de esta indicación palpita el corazón de una sentencia muy significativa de Gadamer: *La posibilidad de que el otro tenga razón es el alma de la hermenéutica*⁹.

Sólo un pensamiento hermenéutico disolutivo puede responder a la apelación del *Ge-Stell*, que, en última instancia, se da como un llamado a la conversación articulada siempre en virtud de la *Ueberlieferung*, del juego de transmisión de mensajes, tomados ellos en su conjunto como un darse de algo en cuanto algo, suspendidos en un movimiento de transpropiación. Desde luego, claro está, sin poder buscar hilos conductores, ni legitimaciones en estructuras suprahistóricas, siempre arriesgándonos en la interpretación que, únicamente puede ser auténtica, si se asume en su radical carencia de fundamento.

CONCLUSIÓN

A título de cierre, quisiera realizar breves observaciones sobre esta vocación de la hermenéutica a la desfundamentación en relación con el *Ge-Stell*. En el vórtice mismo de este fenómeno, no tiene sentido seguir hablando de una elección por parte del hombre, que no sea la elección de la “espera” y de la “preparación” de (o para) un nuevo advenimiento del ser. Este *Ereignis* del ser, del cual el *Ge-Stell* es sólo una parte integrante, ha disuelto toda relación sujeto-objeto que la metafísica les había prestado al hombre y al ser. De allí que resulte muy difícil postular algo así como una comunidad ideal de comunicación, habida cuenta de que el esquema metafísico que la sostiene se ha revelado insuficiente con vistas al desafío de hacer cuentas con este acontecimiento. Y, lo que es peor, todo intento de proponer una alternativa diferente, corre el

—————>

riesgo de desembocar en un acto de violencia interpretativo, marcado por la metafísica de la continuidad (Hegel).

En cualquier caso, Vattimo se esfuerza en descubrir modos renovados de pensamientos destinados a poner cotas a esta disolución. En este orden de cosas, nuestro autor, afirma que pese a ello, la metafísica no nos deja huérfanos, esto es, no arrancamos de cero. Antes bien, con las reglas del juego que están a nuestras espaldas, tenemos una relación *Verwindung* (reapropiación distorsionada). En efecto, la disolución de todos los valores y principios, mirada desde el punto desde el “nihilismo activo” de Nietzsche, implica la posibilidad de inaugurar una historia diferente. Se trata, pues, de iniciar un diálogo intersubjetivo, devenido ahora conversación hermenéutica, consciente de que la propia *finitud* no puede imponerse a los demás como aquella perspectiva privilegiada sobre el ser de lo real, sin cometer un acto de injusticia, y por qué no, de silenciamiento de las diferencias. Todo ello se asocia directamente con el acontecimiento técnico signado, fundamentalmente, por su dimensión comunicativa-informativa, gracias al cual hemos tomado conciencia de manera problemática y definitiva sobre las *Weltanschauungen*, multiplicidad de visiones del mundo. Esta situación trasparente dramática y paradójicamente la imposibilidad de reducir a una unidad, el emplazamiento babélico en el que el *Ereignis* nos ha lanzado.

Así, pues, si ya no existe una historia única, un único y privilegiado punto de vista sobre la realidad, es esperable que tampoco siga existiendo una verdad exclusiva que, con procedimientos metafísicos, ostente subsumir la multiplicidad de modos de estar en el mundo. Por tanto, la hermenéutica con tendencia a la desfundamentación, según la explicitamos en este trabajo, logra asumir la verdad como *Erfahrung*, siguiendo en esto a Gadamer, toda vez que se muestra como un pensamiento capaz de establecer una conversación signada por el anarquismo, el relativismo y la debilidad, que el diálogo al estilo de Apel intenta exorcizar, al momento de regular los acuerdos intersubjetivos. A este respecto, Vattimo advierte sobre lo siguiente: “No nos ponemos de acuerdo en función de una verdad previa, sino que, en virtud del acuerdo, decimos que hemos encontrado alguna verdad”. ●

NOTAS

- 1 Véase Pairetti, C. (2017). *Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo*. Rosario, Ciudad Gótica.
- 2 Esta fecha corresponde a la primera edición del mentado libro. Sin embargo, en este trabajo utilizaré la fecha de edición del texto que dispongo.
- 3 Véase para esto “*Historia de una coma*” en (Vattimo, 2000, 63-66), aquí Vattimo señala lo siguiente: “cuando traduje *Verdad y método* se presentó el problema de traducir la frase: ‘Sein, das vertanden werden kann, ist Sprache’, es decir, si debía escribirla con la coma o sin ella. Siempre sostuve que debía escribirse con la coma, aunque en alemán se escribiera con

ella solo por razones gramaticales, y en rigor en italiano la coma debiera quitarse. Planteé el problema a Gadamer y este me dijo que no estaba de acuerdo y que había el peligro de interpretar mal la frase (por ejemplo, en el sentido de que se supone que hay un ser que se comprende, y que no es lenguaje). Bien mirado, el único modo de librarse del relativismo para Gadamer podría ser justamente interpretar realmente la frase en este sentido, a saber: el ser, en su sentido más general, tiene la propiedad de ser comprensible, en cuanto es lenguaje. Y no: sólo aquel ser que pueda ser comprendido es lenguaje. De este modo se mantiene la distinción entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza; y sobre todo se supone que hay un ser ‘en sí’ que subsistiría fuera de toda comprensión lingüística. Pero decir esto significaría volver a aquella metafísica ‘realista’ que Heidegger critica y que Gadamer tampoco puede aceptar”, (Vattimo, 2000: 64).

- 4 “Schleiermacher considera que normalmente vivimos en una situación de malentendido, y que la comprensión debe, por lo tanto, ser buscada a propósito”, (Vattimo, 1991:150).
- 5 Vattimo señala que la teoría de la comunidad ilimitada de comunicación (Apel, Habermas) es una forma de un regreso al significado técnico de la hermenéutica, o una forma de reivindicación de sus implicaciones teológicas (Ricoeur), pero como quiera que sea, parece hoy, sobre todo, retomada y discutida la temática filosófica de la interpretación, (Cfr. Vattimo, 1992: 94).
- 6 Según Peirce, apunta Apel, lo real puede pensarse con sentido como lo que tenemos que conocer de hecho definitivamente. Este proceso cognoscitivo entendido semióticamente, reclama un sujeto acorde a esta exigencia, y, Peirce, lo encuentra en la comunidad sin límites definitivos, capaz de incrementar definitivamente el conocimiento (Cfr. Apel, 1985: 181). Esta comunidad ilimitada, que era en la filosofía de Peirce una comunidad de investigadores, se convierte en la pragmática trascendental en una comunidad ideal de argumentantes. El sujeto trascendental kantiano, queda así sustituido por un nosotros argumentamos, por una intersubjetividad que representa el punto supremo en la reflexión (Cfr. Apel, 1998: 21).
- 7 Si los “contenidos” de los mensajes que se transmiten a través del alternarse de las generaciones es irrelevante; lo que cuenta, en la perspectiva de Apel, es su forma, que tiene con ellos la típica relación metafísica de universal a particular.
- 8 Vattimo aclara que prefiere el término “ultrahombre” al más usado “superhombre”, para traducir el *Ueberschensch* de Nietzsche, alega que la finalidad es acentuar la trascendencia de este tipo de hombre con respecto al hombre de la tradición. La incapacidad de captar esta trascendencia y novedad parece ser común a la mayor parte de intérpretes que se han dado a la filosofía de Nietzsche. Esta incapacidad está cerca ante todo, y paradójicamente, de la lectura nazi de Nietzsche. (Cfr. Vattimo, 2003: 283)
- 9 Gadamer durante la discusión pública el 9 de julio de 1989 en Heidelberg, con ocasión de las Jornadas sobre los problemas fundamentales de la hermenéutica. (Cfr. Grondin, 2002: 179).

— ● —

BIBLIOGRAFÍA

- Apel K. O. (1985). *La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Madrid, Taurus.
- Apel K.O. (1985). *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid, Taurus.
- Gadamer, H. G. (2002). *Verdad y método vol. I*. Madrid, Editora Nacional.
- Gadamer, H. G. (2002). *Verdad y método vol. II*. Madrid, Editora Nacional.
- Giorgio, G. (2006). *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano, FrancoAngeli.
- Grondin, J. (2002). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona, Herder.
- Heidegger, M. (2004). *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (1990). *Identidad y diferencia*. Barcelona, Anthropos.
- Heidegger, M. (2004). *El ser y el tiempo*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2008). *Die Kehre*. Córdoba, Alción Editora.
- Heidegger, M. (2003). *La pregunta por la técnica y otros textos*. Madrid, Editora Nacional.
- Nietzsche, F. (2009). *La voluntad de poder*. Madrid, Edaf.
- Nietzsche, F. (2004). *La gaya ciencia*. Buenos Aires, Gradifco.
- Pairetti, C. (2013). *El sentido débil-irónico de la interpretación*. Rosario, Ciudad Gótica.
- Pairetti, C. (2017). *Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo*. Rosario, Ciudad Gótica.
- Pairetti, C. (2009). *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo. Nihilismo y hermenéutica. Prólogo de Gianni Vattimo*. Córdoba, EDUCC.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona, Gedisa.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona, Herder.
- Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona, Herder.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Buenos Aires, Paidós.
- Vattimo, G. (2004). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. México, Gedisa.
- Vattimo, G. (2003). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona, Península.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona, Paidós.
- Vattimo, G. (2002). *Introducción a Heidegger*. Barcelona, Gedisa.
- Vattimo, G. (1977). *Introduzione all'edizione italiana, in Karl-Otto Apel. Comunità e comunicazione*. Torino, Rosenberg & Sellier, pp.VII-XXXII.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- Vattimo, G. (1999). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, Altaya.
- Vattimo, G. (1995). *Más allá de la interpretación*. Barcelona, Paidós Ibérica.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Buenos Aires, Paidós.
- Vattimo, G. (2003). *Nihilismo y emancipación, ética, política, derecho. Santiago Zabala (Compilador)*. Barcelona, Paidós.
- Vattimo, G. (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona, Herder.

EL MERCADO ENTRE ESPECULACIÓN Y PRAXIS. SOBRE EL SIGNIFICADO HISTÓRICO-DINÁMICO DE LA DESREALIZACIÓN¹

En la segunda edición de “La sociedad Transparente” (2000) Gianni Vattimo revisa su tesis sobre el poder emancipatorio de las nuevas tecnologías comunicativas atribuyendo al mercado una resistencia realista frente a tal instancia emancipatoria, en cuanto propone una imagen de la realidad edulcorada y carente de conflictos. En el presente texto se discute críticamente esta tesis, sosteniendo que el mercado no es en absoluto una instancia realista, sino un factor desrealizante, y que precisamente esto provocó la crisis financiera del 2008. El mercado es desrealizante por especulativo y, por tanto, porque es metafísico. Frente a la forma especulativa de la desrealización hemos de reevaluar, como Vattimo hace en otros textos en manera más próxima a Heidegger y Gadamer, su significado práctico en cuanto des-actualización: des-actualizar significa reconducir la realidad a sus condiciones de posibilidad, y entonces de este modo a una condición crítica capaz de operar transformaciones sobre ella.

Es un rasgo típico, y filosóficamente muy estimulante, de la filosofía de Gianni Vattimo aquél de hacer corresponder a sus tesis ontológicas los análisis socio-políticos del mundo contemporáneo. Así la tesis ontológica de la progresiva acción de desrealización de la hermenéutica, es decir de su vocación nihilista, del debilitamiento y del aligeramiento de la presencia y positividad del texto, siempre está coordinada y sostenida con determinadas lecturas de la sociedad contemporánea, de acuerdo al “impresionismo sociológico” que Vattimo infiere de Max Weber. El giro ontológico —en el sentido del ser— del ser fuerte de la metafísica al ser débil de la interpretación está en efecto para Vattimo favorecido por el desarrollo de las nuevas tecnologías *mass-media*, cuya difusión ha producido un “aligeramiento” de lo real favoreciendo el multiplicarse de numerosas y diversas “agencias interpretativas”.

En la nota a la segunda edición de *La Sociedad Transparente* (2000), Vattimo escribe en efecto que «la “mediatización” de nuestra existencia nos pone frente a la posibilidad de transformaciones radicales del modo de vivir la subjetividad», lo que es índice de una transformación más profunda, o mejor de «verdaderos y

propios giros en el “sentido del ser”»² (Vattimo 1990:3). E incluso retomando críticamente las tesis expuestas en la primera edición (1989), a la luz de algunos acontecimientos políticos que han caracterizado los años noventa del siglo pasado y que han concernido en particular a la realidad italiana (la llegada del berlusconismo, que ha mostrado cuánto los *mass-media* pudieron incidir en la vida política, haciendo nuevamente actual la desconfianza adorniana en sus confrontaciones), a pesar de la conciencia de las dificultades a las cuales ha ido contra su precedente optimismo respecto al potencial emancipativo de los *mass-media*, Vattimo se disocia todavía de una lectura demonizante, defensiva y nostálgica del mundo *mass-mediático* y reafirma su aproximación filosófica de fondo. La función positiva y emancipadora de los *mass-media* consiste en su poder “desrealizante”. Como se verá en el capítulo sobre la “desrealización” y sus límites que viene aquí añadido al final del libro, se busca una vía de escape de los nuevos problemas —sobre todo “políticos”— planteados por el desarrollo de los media y de su peso social, precisamente impulsando más adelante la idea de que sea el sentido mismo del ser, de la realidad, que es modificado en

—————>

el mundo mediático, o al menos puede ser modificado, en dirección de una menor sumisión a los prejuicios de lo que Heidegger llama metafísica (1990:3-4).

El capítulo adjunto propone pues una ontología política que tiene en el concepto de desrealización su punto focal, y que tiene en Nietzsche su autor de referencia. Aquí me propongo examinar, de una manera en buena medida crítica, algunas tesis de Vattimo en este texto, sobre todo en referencia a la relación entre hermenéutica, medios de comunicación, desrealización y mercado.

La “desrealización” es para Vattimo la operación nihilista que transforma lo real en ficción. Si las nuevas tecnologías de la información han impreso un punto de inflexión al sentido del ser de la metafísica es porque han permitido “aligerar” lo real introduciendo elementos de “irrealidad”, de ficción: lo real de este modo se disuelve en sus interpretaciones y en el mundo caótico de la información. La función emancipadora de la hermenéutica y de las tecnologías mass-mediáticas consiste en su contribución a esta disolución. Para Vattimo esta operación tiene un valor altamente positivo, liberador: la tesis gadameriana «el ser que puede ser comprendido es lenguaje», que Vattimo entiende en manera restrictiva, es decir, como identificación completa entre ser y lenguaje, es el síntoma de un “giro ontológico”, es decir, del aligerarse de cualquier perentoriedad e inmediatez, de la desaparición de un sentido fuerte de lo real, a favor de una liberación de las interpretaciones, que devienen de este modo su única verdadera “sustancia”. La frase de Nietzsche “no hay hechos, sólo interpretaciones, y esto es también una interpretación”, que Vattimo ama repetir, es sólo otra manera de expresar este mismo concepto: la disolución de lo real (del ser) en sus interpretaciones (en el lenguaje).

La emancipación entonces no consiste en alcanzar una dimensión más real, más auténtica o más verdadera, sino en la multiplicación, en la proliferación babélica e incluso caótica de las perspectivas, que hace que la sociedad contemporánea sea más emancipada, no en cuanto más transparente —es decir más cercana al ideal de la autotransparencia representado por el espíritu absoluto hegeliano, que todavía permanece como *telos* ideal de la acción comunicativa habermasiana— sino en cuanto más compleja, opaca, diversificada. «Sólo con esta condición puede la hermenéutica presentarse como la filosofía de la sociedad de la comunicación generalizada; y ésta es, después de todo, su única posibilidad de argumentarse como una teoría de alguna manera “verdadera”» (Vattimo 1990:107).

La afirmación del carácter interpretativo de las mismas nociones de realidad y de verdad es, por tanto, la consecuencia del giro ontológico provocado por las nuevas tecnologías, y el nuevo “sentido del ser” que

gracias a éstas se abre camino más allá de la metafísica de la presencia. La hermenéutica «no puede sino seguir hasta el final la deriva “desrealizante” vislumbrada por Nietzsche» (1990:107), aquella que habla de la transformación del mundo en fábula. La desrealización es la conciencia de que el mundo es “un juego de interpretaciones” y nada más» (1990:109)³. El sentido de la desrealización es, por tanto, la fabulación del mundo, donde la interpretación contribuye a través de la elaboración de constructos ficticios, “irreales”, que ni tienen verdad ni pretenden ser verdaderos⁴.

En el ensayo añadido a la segunda edición de *La Sociedad Transparente, Los límites de la desrealización*, Vattimo trata de hacer un análisis de las causas que, respondiendo a la exigencia “conservadora” «de encontrar todavía un límite a la desrealización» (Vattimo 2000:109), han impedido, en la década transcurrida desde la primera edición de la obra, que las tecnologías de la comunicación explicasen todo su potencial emancipador. Este análisis introduce un nuevo punto de vista en sus consideraciones ontológicas y socio-políticas: el de la economía. La economía —o más bien, el mercado— es de hecho el factor que, según Vattimo, ha detenido el proceso desrealizante de los *mass-media*, porque el mercado tiende a anular del todo el conflicto y a proyectar una sociedad de estetización difusa, de “tranquila perfección” que responde al canon de belleza clásica como armonía, lejana de las instancias anti-clasicistas, desconcertantes, impactantes del arte de vanguardia.

Lo que estoy tratando de argumentar es que, en la estetización difusa, aquello que nos afecta negativamente nos hace sentir la necesidad de un “límite de la desrealización” así como la ausencia de toda conflictividad; y que esta ausencia tiene una explicación que en conjunto se puede resumir bajo el término “exigencias del mercado”. Es la preocupación de servir al mercado (de los bienes verdaderos y reales, pero también, por ejemplo, del consenso político, en el caso de la propaganda), lo que impide a los *mass-media* aceptar en toda su amplitud, y con su conflictividad, la experiencia estética, como de hecho está configurada en el arte de nuestro siglo. Pero el mercado, con sus leyes, es una instancia absolutamente realista (2000:113-114).

El mercado sería pues para Vattimo la instancia realista que impide la proliferación de interpretaciones e inhibe consecuentemente el potencial emancipador de los *mass-media*. En el mundo contemporáneo las leyes de la economía actúan como una «referencia segura a la realidad» (2000:113-114), que no deja actuar libremente la desrealización de los *mass-media*, y por tanto de las interpretaciones. De ahí la exigencia de liberar la economía de los «residuos realistas» del mercado.

En este punto, creo que la lectura que Vattimo hace de la economía de mercado es al mismo tiempo pro-

blemática e intrigante debido a que es necesario comprender qué debe entenderse por “residuo realista” del mercado. Voy a tratar de explicar en primer lugar por qué esta lectura me parece problemática y, después, por qué en cambio me parece plausible entendida de otra manera. Me parece problemática porque, bien mirado, el modo en que Vattimo describe el mercado resultaría más adecuado a la publicidad: de hecho, es efectivamente en la publicidad donde se plantea la exigencia de una suavización de los conflictos, de su domesticación, presentando una «esteticidad masificada que cubre como un gran velo rosado el mundo de las mercancías» (2000:112). Básicamente es la publicidad (como equivalente al mundo de los *mass-media*, aquél de la industria cultural, por decirlo con Adorno) la que a mi parecer reprimiría y ocultaría el conflicto. Por el contrario, creo que si hay un punto altamente conflictivo en la economía, éste es precisamente el mercado: lugar de una lucha feroz por la supervivencia, arena de una voluntad de poder sin límites, en el cual se manifiesta a menudo una violencia cínica e inhumana.

Atribuir al mercado la tendencia a limar las asperezas, a suavizar las relaciones, para que todo sea brillante y apolíneo, parece totalmente incomprensible incluso teniendo en cuenta el hecho de que lo real, en toda la tradición filosófica, e incluso en el psicoanálisis, ha sido siempre concebido más bien como resistencia e impacto⁵, como límite que impide el total desacoplamiento del principio de placer. Esto se explica porque en el fondo de este análisis de Vattimo se encuentra la exigencia de hacer pasar el mundo de la economía –el capitalismo– como metafísica, es decir, como instancia “realista”, y el mundo de los *mass-media*, de las interpretaciones, como no metafísica, es decir, como instancia desrealizante. Pero que este análisis, que esta idea del mercado como instancia realista, no funciona se evidencia tan pronto como se echa un vistazo a la situación económica actual, y en particular a las razones de la crisis en la que vivimos. En el mundo, las exigencias del mercado –lo que Vattimo llama “realidad del mercado”– son exactamente las exigencias de eliminar cualquier límite, esto es, cualquier obstáculo a su ilimitada expansión, a su irrealismo metafísico.

Tal como es admitido unánimemente por diversos economistas, desde Paul Krugman a Joseph Stiglitz y a Luciano Gallino (Krugman 2009; Stiglitz 2010; Gallino 2011) la crisis de 2008 fue causada por la sistemática e implacable desconexión entre la economía virtual y la economía real⁶. En particular, Gallino ha descrito de una manera extremadamente lúcida el desvío entre la masa de dinero virtual circulante en el mundo y su base real: en 2008 el volumen del comercio de derivados, es decir, de aquellos productos financieros que se basan en otros productos financieros, era 21,4 veces superior

al PIB mundial. «Basta este dato», escribe Gallino, «para comprobar, por un lado la completa separación funcional y estructural de la economía financiera de la economía real y, por otro, el dominio abrumador adquirido por la primera sobre la segunda» (Gallino 2011:134). Este dinero virtual se ha producido a través de instrumentos financieros tales como las hipotecas subprime, derivados, titulizaciones, futuros, todos instrumentos de la llamada “finanza creativa”. Si en la fórmula del capitalismo industrial, que Marx expresa como $D1-M-D2$, el dinero era funcional respecto a la producción de una mercancía, en el capitalismo financiero, en el cual la fórmula se abrevia en la forma $D1-D2$, toda producción es completamente depuesta y el dinero se crea ahora exclusivamente desde el dinero (2011:7).

En la fase financiera del capitalismo, el capital ya no es funcional en relación a la *poiesis* (es decir a construir casas, nuevos medicamentos, nuevas tecnologías, nuevos puestos de trabajo), sino a la producción de un valor ficticio a partir únicamente de sí mismo⁷. Es, en este sentido, que esta fase del capitalismo puede decirse “especulativa” y por tanto metafísica en el sentido kantiano del término⁸. La especulación absoluta, escribe Gallino, es, de hecho, «el comercio del dinero hacia sí mismo, separado, no sólo de cualquier finalidad productiva, sino también de cualquier consideración sobre los parámetros fundamentales de la economía o de un determinado sector productivo o una empresa determinada» (2011:7), es decir de la economía real. Por lo tanto, esta estructura presenta todas las características de la especulación filosófica: es reflexiva, absoluta y totalizante. Su lugar de elección es la bolsa, lugar de una *autopoiesis* reflexiva del dinero, como en un juego de espejos potencialmente infinito.

La pretensión del capital de desvincularse de cualquier referencia a la economía real ¿no es acaso similar a la pretensión de la metafísica de liberarse de la experiencia, o, en términos de la metáfora utilizada por Kant, de la paloma que quería volar sin la fricción del aire? El capital, escribe Marx, tiene la tendencia a considerar todo límite como un obstáculo, por lo tanto, siempre idealmente superado (Marx 1986:355, 342). Este proceso es metafísico, como ha observado literalmente Stiglitz: la tendencia especulativa de las últimas décadas, escribe efectivamente, ya no se contenta con practicarse sobre productos reales (el precio de los cereales, del petróleo o del oro), sino que «ha inventado productos “sintéticos”, o sea derivados basados en estos productos. Luego, presos en las turbinas de una inventiva metafísica, se han ideado productos sintéticos basados en otros productos sintéticos» (Stiglitz 2010:243). El capitalismo es tanto más metafísico cuanto más se distancia del mundo de las mercancías –es decir, de los intercambios reales, que, según Marx,

—————>

reflejan la única realidad verdadera, es decir, las relaciones sociales- y se desrealiza en productos absolutamente ficticios y virtuales.

Por tanto, debe concluirse que, desde un punto de vista marxiano, el capitalismo es “metafísico” no porque represente una instancia realista, sino porque maximiza el carácter desrealizante –o sea especulativo– del dinero. Cosa que incluso Vattimo no puede dejar de admitir. En *Los límites de la desrealización* escribe, de hecho, que la producción de las mercancías en los últimos siglos no sólo crea artificialmente las necesidades de satisfacer, que tienen cada vez menos un anclaje realista en la naturaleza humana, sino, sobre todo, muchas tecnologías, nacidas en vista de fines, en general, “económicos” o de utilidad, que están hoy siendo utilizadas para servir no sólo marginalmente a fines “lúdicos”, de satisfacción estética (Vattimo 2000:119).

El mercado, por tanto, desrealiza en el sentido de que desvincula la producción de los bienes del valor de uso, o mejor, del mundo de las necesidades, al cual responde la actividad práctica y *poiética* del hombre. Esta desrealización alcanza su culminación en la economía financiera, como ya observa Vattimo:

Por otra parte, si bien se trata de un terreno asaz difícil y complejo, el desarrollo de la economía financiera a escala mundial, el establecimiento de un mercado en el que lo que se compra y se vende son cada vez menos bienes concretos y cada vez más “títulos”, nombres, futuros (como dice una palabra un poco misteriosa que se lee en los boletines de la bolsa), parece indicar una tendencia irresistible de la propia economía a transferirse sobre el plano de la imaginación, liberándose de toda relación realista.

(2000:120)

Vattimo escribía estas frases en el 2000, casi una década antes de la crisis económica de 2008. Pero si la última década del siglo XX ha sometido a dura prueba la tesis de que la emancipación política del hombre puede venir de la desrealización de los *mass-media*, la primera década del siglo XXI ha hecho otro tanto con la tesis de que esa podría provenir de la desrealización de la economía. Esta desrealización es más bien la causa del desastre económico en el que todavía vivimos. La desrealización parece así coincidir (y no oponerse) con el principio de la economía financiera, o sea, con una economía puramente especulativa, dominada por los bancos, ya no dirigida a la producción y por tanto al trabajo. Incluso podríamos concluir, en base a estos supuestos, que no hay un concepto más mercantil y capitalista que el de “desrealización”. El análisis de la sociedad capitalista, y su crítica, debe entonces encontrar un punto de apoyo totalmente diferente, refiriéndose

más bien a un concepto de “realidad” (y, consecuentemente, de desrealización) alternativo a aquél metafísico, en base al cual sea posible entender la desrealización de otra manera.

Este concepto no metafísico de realidad opera en la hermenéutica filosófica, especialmente en Heidegger y Gadamer. Se trata del concepto implícito en lo que Gadamer llama *Wirkungsgeschichte* —historia de los efectos—, la realidad histórica en la que se tiene que ver con producciones y transformaciones de sentido, del mismo modo en el que en la realidad física se tiene que ver con producciones y transformaciones del mundo natural. En ambos ámbitos —la historia y la naturaleza— la realidad no tiene un carácter cósmico sino efectual, como señala Heidegger en el apartado §77 de *Ser y tiempo* (2001) al comentar las consideraciones del conde York en su correspondencia con Dilthey. Contra la actitud que reduce las relaciones a un mero formalismo, o sea a relaciones puramente lógico-matemáticas sin ver las “conexiones de fuerzas”, el conde York establece un nexo preciso entre la historia y la naturaleza precisamente en virtud de su común concepción de la realidad como efectualidad: «una *autognosis* que no se dirija a un yo abstracto, sino a la plenitud de mí mismo, me encontrará caracterizado históricamente (*historisch bestimmt*), como la física me conoce caracterizado cósmicamente (*kosmisch bestimmt*). Exactamente así como soy naturaleza, soy historia» (Heidegger, 2001:433; [1927: 401]). Este concepto de realidad reunifica por tanto las ciencias naturales y las ciencias del espíritu sobre la base de un concepto de efectualidad como conexión causal o motivacional: somos efectos de la historia tanto como somos efectos de la naturaleza. Lejos de la profundización de la supuesta brecha entre las ciencias naturales y las humanidades, esta concepción de la realidad como *Wirklichkeit* —que, como aquí sostengo, es fundamental para la hermenéutica filosófica— acerca la concepción hermenéutica de lo real a aquella de la física, no de la metafísica. Ésa —incluso diría que— constituye el recurso para defender el alcance crítico de la hermenéutica. En efecto, si se entiende la interpretación como la mera transformación del mundo en fábula, como desubstancialización nihilista de los hechos y, por tanto, como emancipación de la economía financiera del mundo del trabajo y de la producción, deviene, en mi opinión, difícil encontrar en la interpretación un alcance crítico contra el mercado y el capitalismo. Sin embargo, cabe observar que la crítica marxista al capitalismo se dirige contra el carácter reedificante del mercado que transforma todo en objeto, incluso las relaciones sociales, y es por tanto alienante. Es en este sentido entonces —como crítica de la reificación fetichista (metafísica, en el sentido de la *Realität*), de la reducción de las relaciones histórico-dinámicas

que conforman la realidad social a cosas- como la des-realización tiene un verdadero alcance emancipador. Pero ésta para Marx tiene como objetivo encontrar otra dimensión de la realidad, no el mundo ficticio de las finanzas, sino el mundo de lo posible, de lo que habría podido realizarse y no se ha realizado, o de aquello que no es real, pero podría realizarse.

Por tanto, la desrealización tiene un significado verdaderamente emancipador sólo si no es entendida como transición de un mundo real a un mundo ficticio, sino como transición de lo actual a lo posible, o sea como reconducción de la *res* a su génesis dinámica y práctico-social. La desrealización debe ser una des-reificación, pero como tal, sólo puede recuperar el verdadero concepto de la realidad que es propio, tanto de la física como de la *praxis* humana y de la historia, y por tanto de la hermenéutica filosófica.

Lamaré a esta operación “des-actualización”, para distinguirla de la desrealización en el sentido de la reducción del mundo a ficción. La des-actualización corresponde a la función “destructiva” (*Abbau*) de la que Heidegger habla al término del § 6 de *Ser y tiempo*: destruir significa reconducir las formaciones actuales a su origen, a su génesis, mostrar su proveniencia «siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante» (2001:79 [p. 22]). Se trata de una indagación sobre las condiciones históricas de nuestro ser actual, sobre las condiciones de aquello que ha hecho que lleguemos a ser lo que somos, y por tanto sobre la posibilidad que ha consentido esta realización.

Esta función des-actualizante corresponde a la función de la “comprensión”. Comprender, para Heidegger, es abrir posibilidades. Pero, a partir de esta capacidad desactualizante, una capacidad propia en particular del hombre, en cuanto, como observa Cicerón discutiendo de la doctrina estoica del signo, capaz de entender los signos y así de proyectarse más allá de la actualidad, en el pasado y en el futuro (Chiurazzi 201:244-258), Heidegger entrevé un rol incluso realizante propio de la interpretación: lejos del des-realizarse, la interpretación, de hecho, está dirigida a la realización de las posibilidades abiertas por la comprensión: “la interpretación”, escribe Heidegger, “es la elaboración de las posibilidades proyectadas en la comprensión” (Heidegger [1927:148]), o sea, la realización de una o más posibilidades abiertas por la comprensión. En Gadamer, a este momento realizante corresponde la función de la *applicatio*, a través de la cual la interpretación se traduce en actitudes y realizaciones concretas. Si no fuera así, la hermenéutica no podría resolverse en una filosofía de la *praxis* y consecuentemente, marxianamente, tener un real alcance emancipatorio.

Así, me gustaría concluir afirmando que en la filosofía de Vattimo conviven dos aspectos de la desrealización que no deben ser confundidos de manera alguna porque son incompatibles. Por un lado, la desrealización como reducción nihilista a la ficción tiene un barniz “especulativo” o de puro simulacro, el cual, como he dicho, tiene en verdad mucho del carácter ilusorio de la metafísica, según Kant, en cuanto ésta se resuelve en una reificación de las funciones del intelecto; el dinero, en su dimensión especulativa, es una *res*, se destaca de la realidad física y se hace cosa. La especulación – incluso entendida como fabulización del mundo – es una reificación ficticia. Por otro lado, la des-realización puede ser entendida como des-actualización, es decir, como reconducción de lo real a sus condiciones de posibilidad y de transformabilidad. En esta operación, que es propia de la comprensión, la interpretación ya no es un momento ficticio, sino el momento de una transformación real, aquél de la *praxis* que pone en acto un proceso transformativo. Si la comprensión abre las posibilidades inactualizadas y, consecuentemente, un nuevo proyecto que inserta en el presente nuevas direcciones de sentido, esto es, una génesis inevidente para prefigurar un diverso porvenir, la interpretación contempla la actualización de estas posibilidades, de manera tal que la comprensión pueda conducir a una verdadera emancipación. Ello significa que la vía maestra de la emancipación no se encuentra exclusivamente en la desrealización, sino en la doble tarea, des-actualizante y re-actualizante, de la operación hermenéutica (a un tiempo metabática y anabática). La metábasis tiene sentido únicamente como metáfora del descenso anabático a la *praxis*.

Si la libertad es posible, debe efectivamente realizarse, actualizarse, hacerse obra. De hecho, es el único modo en el cual ésta puede verdaderamente darse: poniéndose en obra (como la verdad, para Heidegger, en el ensayo sobre *El origen de la obra de Arte*), mostrándose en los productos del trabajo, de la *praxis* humana, en los productos de la agricultura, de la artesanía, de la industria, del arte, del derecho, de la creatividad, del lenguaje, etc. Más que en las páginas web de Internet, la libertad habita en los productos del trabajo y en la acción cotidiana: ésta no pertenece al Amo que, en la famosa figura hegeliana del Amo y del Esclavo, da simplemente desahogo a su furia nihilista, destruyendo la cosa para consumirla y aniquilarla; ésta pertenece más bien al Esclavo, que opera y transforma la cosa, dando así cuerpo y realidad a su libertad (Hegel, 2009: 298). ●

NOTAS

- 1 La traducción del texto desde el original italiano ha sido vertida al castellano por Paloma O. y Zubía.



- 2 Los fragmentos referenciados pertenecientes a la segunda edición de *La sociedad transparente* no presentes en la única edición española, que se basa en la primera edición italiana, han sido traducidos, como el resto del texto, por Paloma O. y Zubía.
- 3 Esta concepción nihilista de la interpretación es expresada por Nietzsche con palabras que, si por un lado expresan muy bien el carácter transformativo de la interpretación, por otro, revelan un alcance voluntarista, incluso peligrosamente violento: a la esencia del interpretar, escribe Nietzsche, pertenece el “violentar, reorganizar, reducir, suprimir, rellenar, imaginar ficciones, falsificar radicalmente” (cfr. F. Nietzsche, 1986, III § 24). Para Nietzsche la interpretación no saca a la luz un sentido determinado - como puede ser, todavía para los padres fundadores de la hermenéutica del siglo XX, Heidegger y Gadamer - pero, porque lo real está en sí mismo privado por completo de sentido, *impone* a lo real un sentido, como expresión de la voluntad de poder. La interpretación es para *Nietzsche el acto mismo de la imposición*. Lo que hace cuando menos problemática la idea de que la interpretación sea, de por sí, extraña al dominio.
- 4 Esta idea implica que la interpretación sea de por sí emancipante. Esta es una de las tesis centrales de Vattimo y Zabala, 2012). El libro está, de hecho, todo construido sobre la dicotomía, a veces casi maniquea, entre descripción e interpretación, la primera “conservadora”, la segunda “emancipante”, la primera expresión del dominio, la segunda tendencialmente anárquica. Pero es difícil sostener tal dicotomía, en primer lugar porque la interpretación puede muy bien ser expresión del dominio (hay interpretaciones falsas) y además porque no resiste al hecho empírico innegable de que hay descriptivas que son progresistas, e incluso se toman como modelo de pensamiento político defendido en *Hermeneutic Communism*: entre todos, Noam Chomsky, defensor de Chávez, de quien, sin embargo, no se puede ciertamente decir que sea un hermeneuta, siendo de hecho un pensador fuerte de la más pura tradición metafísica, aquélla platónica. Está claro por tanto que no basta interpretar para ser extraños al dominio y no es verdadero que describiendo se sea solidario con el status quo.
- 5 Es el caso de Dilthey, que entiende la realidad como resistencia, o, mejor, resistencialidad, de la cual Heidegger discute en §43b de *Ser y tiempo*.
- 6 Retomo aquí algunas consideraciones ya expuestas en Chiurazzi 2013.
- 7 Podría preguntarse si esta transición del capitalismo industrial al financiero es inevitable, o puede ser, por así decirlo, bloqueado: Rudolf Hilferding, que tal vez fue el primero en investigar este nexo, dice que la especulación es esencial a la estructura de la sociedad capitalista y que consecuentemente, su desarrollo en sentido financiero en efecto está inscrita en su naturaleza (Hilferding 2011: 168)
- 8 “Un conocimiento teórico y especulativo”, escribe Kant en el párrafo titulado “Crítica de toda teología basada en

principios especulativos de la razón” en la Dialéctica trascendental, “si se refiere a un objeto, o a tal concepto de un objeto, al cual no se puede llegar en ninguna experiencia. Ella es contrapuesta al *conocimiento natural*, que no se refiere a otros objetos o predicados de los que pueden ser dados en una experiencia posible” (Kant 1969:496).



BIBLIOGRAFÍA

- Chiurazzi G. (2010), *The Condition of Hermeneutics: the Implicative Structure of Understanding*. In: *Consequences of Hermeneutics. Fifty Years After Gadamer's "Truth and Method"*, ed. J. Malpas e S. Zabala, Chicago: Northwestern University Press.
- Chiurazzi G. (2013), Los sueños de las finanzas explicados por los sueños de la metafísica. En: *Crítica y crisis de Occidente*, editado por T. Oñate, L. David Cáceres, P.O Zubía, A. Sierra Gonzales, Y. Romero Morales, V. Muñoz-Reja, Madrid: Dykinson, pp. 105-116.
- Gallino L. (2011), *Finanzcapitalismo. La civiltà del denaro in crisi*. Torino: Einaudi.
- Hegel, G. W. F. (2009), *Fenomenología del Espíritu*. Valencia: Pre-textos. Segunda edición. Traducción de Manuel Jiménez Redondo.
- Heidegger M. (2001), *Fondo de cultura económica*. España [ed. Niemeyer, 1927].
- Hilferding R. 2011, *Il capitale finanziario*. Tr. it. V. Dale y San Vertone, Milán-Udine: Mimesis.
- Kant I. 1969, *Critica della ragion pura*. Tr. it. G. Gentile y G. Lombardo-Radice, revisada por V. Mathieu, Bari: Laterza.
- Krugman P. (2009), *Il ritorno dell'economia della depressione e la crisi del 2008*. Tr. it. N. Regazzoni y R. Merlini, Milano: Garzanti.
- Marx, K. (1986), *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*. Trad. it. G. Backhaus, en K. Marx - F. Engels, Opere. Roma: Editori Riuniti, vol. XXIX.
- Nietzsche F. (1986), *Genealogia della morale*. Tr. it. F. Masini, Milán: Adelphi
- Stiglitz J.E. (2010), *Bancarotta*. Tr. it. D. Cavallini, Torino: Einaudi.
- Vattimo G. (2000). *La società trasparente*. Milano: Garzanti (Segunda edición). La traducción al castellano refleja la primera edición italiana: Vattimo (1990), *La sociedad transparente*. Editorial Paidós. Primera edición.
- Vattimo G. y Zabala S. (2012). *Comunismo Hermenéutico. De Marx a Heidegger*. Editorial Herder.

DANIEL MARIANO LEIRO

UBA

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA CARIDAD EN LA HERMENÉUTICA DE GIANNI VATTIMO¹

El presente artículo gira en torno dos ideas medulares del pensamiento de Gianni Vattimo. La primera de ellas es la libertad que ha concentrado también el interés práctico más caro a nuestro filósofo durante toda su vida. Creemos que revisar esta idea inefable es importante por sus implicaciones prácticas en relación con la posibilidad del acontecimiento en el mundo actual de la “neutralización”. La segunda idea que discutiremos – la cual fue cobrando cada vez mayor gravitación en el pensamiento de nuestro autor después de la publicación de *Creer que se Cree*, es la Caridad. En este caso nos interesa explorar la posibilidad de una fundamentación posmetafísica de la Caridad en diálogo con la lógica del don de Derrida, para mostrar que también la *Caritas* definida del modo en que Vattimo lo hace en su filosofía, puede llegar a superar la crítica derridiana a la idea de la fraternidad centrada en la identidad del Yo.

Donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, Yo estoy en medio de ellos.

Mateo 18, 15-20

Cuando se observa la mirada expresiva de aquel rostro tallado por la experiencia que nos transmite la portada en español de la autobiografía de Gianni Vattimo, *No ser Dios*², es difícil no dejarse conmover por una pregunta recurrente. Es esa vieja pregunta con la que ya el Sócrates histórico incomodaba a sus conciudadanos de Atenas, y por la que el genio maduro de Platón supo convertir en el *Fedón* al personaje principal de sus diálogos en el paradigma inmortal de la filosofía³, en el mismo triste día en el que injustamente se lo condenaba a morir como un mártir del pensamiento, bebiendo la cicuta. En efecto, esa ineludible pregunta que parece volver a proponernos la mirada de nuestro filósofo en la portada de *No ser Dios*, no es otra que la que se interroga acerca de cómo sería más justo que vivamos nuestra propia vida. Tal vez una de las pocas cosas que Gianni Vattimo, estaría dispuesto a suscribir con el personaje “Sócrates” del *Fedón* es la idea de que la filosofía es algo mucho más comprometido y comprometedor que una simple profesión liberal de las que habitualmente se suelen elegir.

Sin duda, una de las mejores caracterizaciones de la filosofía la ofrece el diálogo antes mencionado. Allí la filosofía es presentada como un modo de vida y también como una extraña forma de morir (una tesis contraria

al sentido común que despistaba hasta a los discípulos más cercanos de Sócrates como Simmias y Cebes). Pero en nuestro mundo tardo-moderno es difícil ya creer que ese modo de vida identificado con la “filosofía” pueda conducirnos a aquella Sabiduría teórica a la que podía elevarse el “divino” Platón en la celestial contemplación del *Topos Urano*. Sin embargo, la pregunta todavía sigue inquietándonos –aunque quizás de un modo más insidioso– en un mundo que se ha endurecido cínicamente en su horizonte reaccionario. “La sabiduría del superhombre”⁴ –repensada por la hermenéutica nihilista– nos enseña, en cambio, que no hay mejor manera de vivir como un intérprete autónomo en las actuales condiciones de existencia, que resistiendo a aceptar que lo dado en la perentoriedad de la presencia se convierta en la palabra definitiva, con todas sus nefastas declinaciones prácticas que vemos cristalizadas en nuestra contemporaneidad. Y como es fácil de suponer, ese modo de vida que aquí volvemos a identificar con la filosofía, es todo lo opuesto de la calma que normalmente se esperaría de la vejez, y quien la cultiva en un medio que tiende más bien a una quietud desencantada, consigue mantenerse siempre vivo como la luminosa dignidad de Sócrates que

—————>

esperaba serenamente el cumplimiento de su condena en la prisión de Atenas o como la vitalidad de un Marcuse anciano envuelto en medio de las ruidosas protestas estudiantiles de los años 60 y 70 del siglo pasado.

En efecto, ¿qué otra forma hay de vivir en el mundo actual, que no sea abriéndose a esa sana “sabiduría” que contiene también mucho de fe religiosa y que se resiste a claudicar frente a la resignación y la desesperanza? ¿Cómo no embarcarse en esta actitud inconformista que, pese a todas las dificultades y los oscuros cantos de sirena del presente, mantiene todavía joven a Gianni Vattimo después de sus 80 años, legándonos un paradigma que nos sirve de aliento también a nosotros para no bajar los brazos en momentos de desencanto? No se trata pues ni de inútiles quijotismos en busca de lo imposible ni de ninguna “perversidad adolescente” en la que quizás podría incurrir “alguien que no ha sabido envejecer bien”⁵ como alguna vez Terry Eagleton le enrostrara al propio Derrida, al reprocharle un “gusto casi adolescente por oposición”, en una reseña poco amigable sobre *Espectros de Marx*. Por el contrario, esta actitud de “resistencia” parece ser más bien la única sabia disposición que nos permitirá continuar viviendo en un mundo que ha perdido el sentido. Es por ello que, ya el solo hecho de mantenerse como una de las pocas voces éticas discordantes que todavía quedan intactas en nuestro mundo posmoderno, es algo por lo que no podemos dejar de agradecer suficientemente el valioso compromiso de Gianni Vattimo con la filosofía y con lo que pasa.

Pero para alguien que tiene la pretensión -como puede ser nuestro caso- de continuar pensando al interior del horizonte abierto por la hermenéutica nihilista, se corre el riesgo de que los acuerdos básicos con una filosofía que nos resulta tan cercana, no nos permitan ir mucho más lejos de una repetición más o menos creativa de las enseñanzas del maestro.

El profeta Zaratustra convertido por Nietzsche en el personaje central de una de sus obras más famosas, fue un maestro que amaba tanto a sus discípulos que les enseñaba a aprender a despedirse de sus propias enseñanzas.

Si llegáramos alguna vez a convencernos de que ha llegado el momento de abandonar a la ontología del declinar que Vattimo nos ha enseñado, ya no será porque creamos que es necesario huir de ella como de la peste, retrocediendo reaccionariamente unos cuantos pasos hacia atrás como Maurizio Ferraris, sino para tratar de pensar mejor la manera de realizar las motivaciones éticas en las que la hermenéutica nihilista se inspira, y que aún nos sigue conmoviendo en lo más hondo de nuestro ser. Pero, en cambio, si lo que se persigue es un objetivo mucho más modesto, como puede ser la intención de este artículo, se verá que, aún dentro de los propios límites conceptuales de la ontología hermenéutica del debilitamiento, queda todavía mucho trabajo pendiente en el terreno -siempre resbaladizo- de la teoría política,

donde quizás la propuesta de nuestro filósofo aún no parece haber alcanzado el mismo nivel de creatividad que muestran los momentos más lúcidos de su reflexión teórica (aunque nos gustaría pensar que la lectura de su último libro publicado, *Ser y Entorno*, que aún no conocemos, nos pudiera sorprender y hacer cambiar de parecer en ese sentido).

Después de haber transitado durante años los textos vattimianos, e intentado que sus trabajos más recientes se difundieran entre la izquierda latinoamericana⁶ con la esperanza de que cedieran los prejuicios y las tensiones que alejaban a ésta del proyecto de “radicalización del marxismo”⁷ en que consiste – según las propias palabras del pensador italiano –, su última filosofía, nos queda seguir la herencia de su legado continuando la conversación con la hermenéutica nihilista, por más que sepamos de antemano que excederá en mucho las posibilidades de nuestras fuerzas.

Cuando pienso en el cariño al amigo a quien estamos aquí celebrando, vale mucho más para seguir esa conversación tentativa – y por anti-filosófico y hasta irracional que esto pueda parecer- no perder nunca de vista aquella caritativa disposición para la escucha del otro que nos enseña el “precepto” de la hermenéutica nihilista: “*amica veritas sed magis (o, quia) amicus Plato*”, con el que Vattimo se propone invertir el famoso *dictum* aristotélico: “*amicus Plato sed magis amica veritas*”.

En las líneas que siguen vamos a detenernos en torno a dos ideas medulares del pensamiento vattimiano. La primera de ellas es la libertad que ha concentrado también el interés práctico más caro a nuestro filósofo durante toda su vida. Creemos que revisar esta idea inefable es importante por sus implicaciones prácticas en relación con la posibilidad de pensar el acontecimiento en el mundo actual de la “neutralización”. La segunda idea que discutiremos – la cual fue cobrando cada vez mayor gravitación en el pensamiento de Vattimo después de la publicación de *Creer que se Cree* –, es la Caridad. En este caso nos interesa explorar la posibilidad de una fundamentación posmetafísica de la Caridad en diálogo con la lógica del don de Derrida, para mostrar que también la *Caritas* definida del modo en que Vattimo lo hace en su filosofía, puede llegar a superar la crítica derridiana a la idea de la fraternidad centrada en la identidad del Yo.

LIBERTAD Y EMANCIPACIÓN

*“Al final, sin que me lo haya dicho
de forma tan explícita y con tanta fuerza yo,
por encima de todo he buscado la libertad”.*

G. Vattimo, *No ser Dios*.

Como bien lo recuerda el filósofo italiano Giacomo Marramao⁸, el pensamiento occidental no puede desconocer el mérito de Vattimo de haber elevado la crítica a la metafísica, siguiendo la huella de Nietzsche y Heidegger, a

un punto ya sin retorno en la filosofía contemporánea. Por eso no deja de causar un cierto estupor, cada vez que oímos hablar de tentativas “pre-críticas” como el trabajo de restauración de un “nuevo realismo”, liderada en Italia por Maurizio Ferraris⁹ e incluso el caso de búsquedas mucho más interesantes y atrevidas, que – sin embargo – pretenden pensar la posibilidad de una transformación revolucionaria de nuestro presente histórico, con la postulación de verdades eternas y universales con un estatus semejante a los teoremas de las matemáticas. Tal es, como se sabe, el camino – algo hermético – elegido por el filósofo “platónico” Alain Badiou¹⁰ para favorecer el cambio en la historia. De manera que teniendo en consideración este aporte fundamental de Vattimo a la filosofía de nuestro tiempo que Marraño hace bien en ponderar, se presenta la siguiente duda a la hora de reflexionar sobre la importancia concedida por nuestro filósofo a la libertad (un tema de capital importancia que, como él mismo reconoce en su autobiografía, ha sido el motor y la orientación principal de su vida). Para tratar que la cuestión se vuelva rápidamente visible, podemos introducir el problema que aquí se plantea, con la siguiente pregunta: ¿es consistente que el más lúcido de los filósofos de la posmodernidad continúe manteniendo a la Libertad como el interés práctico más significativo de su vida y de su filosofía, cuando se trata de una idea con una larga historia de los efectos sedimentada en la metafísica del sujeto propietario de la Modernidad?

Quizás una preocupación similar se vuelve a presentar cuando nos preguntamos acerca del grado de pertinencia que pueda tener otra noción de la misma familia que la Libertad, como es el ideal de emancipación. Pero esta noción cargada también de una densa historia que despierta en tantos corazones –incluido el nuestro– el mayor de los respetos, resulta al parecer menos problemática y más sencilla de aceptar que la libertad. Justamente porque la idea de emancipación puede ser pensada, ya no en los términos metafísicos de la acepción moderna de libertad como autonomía y autodeterminación, sino como una “liberación de las cadenas”, una vez que la existencia del Da-sein consigue debilitar la violencia, el exceso de represión en el cual se encontraba todavía prisionera.

Cabe recordar que hasta un crítico severo de la subjetividad moderna como Jacques Derrida ha reconocido que jamás quiso renunciar a la emancipación. Por el contrario, en *Espectros de Marx*¹¹ reivindicó la importancia de esta idea en la herencia “marxista” de la deconstrucción, despertando así un encendido encono entre sus críticos de izquierda, que no tardaron en señalar al pensador argelino por no haberse acordado antes de ella, cuando más se lo necesitaba durante la larga noche oscura de Reagan y Thatcher.

Pero la pregunta entonces que subsiste es si este compromiso con la libertad que mencionábamos antes, pue-

de hacerse fácilmente compatible con la crítica genealógica nietzscheana a la noción moderna del sujeto y el anti-humanismo de Heidegger, las cuales han sido las dos fuentes principales de las que se ha nutrido la *Verwindung* de la metafísica de Vattimo.

Ni siquiera se puede decir que el propio Nietzsche se haya visto completamente ajeno a este problema. También, en su caso, la exaltada celebración de la liberación en el “nihilismo venidero”, donde un insoldable abismo de libertad se abre bajo los pies del hombre que descubre que el “mundo verdadero acabó convirtiéndose en fábula”, parece ir más bien a contramano de la crítica desapropiadora del sujeto de la Modernidad. Precisamente, esa crítica que para el filósofo de Röcken, debe acompañar a la reivindicación de la figura del Cuerpo entendida como la “Gran Razón” frente al estrecho dominio de la conciencia en el sentido moderno, deja a nuestra existencia despotenciada a la deriva de los entrecruzamientos de una pluralidad de fuerzas que constituyen a nuestro sí-mismo, pero que no somos capaces de controlar.

Vattimo, por su parte, tampoco parece haber podido escapar por completo a esa tensión irresuelta que ya encontramos en Nietzsche al contrastar algunos pasajes de sus obras que no resultan tan fáciles de armonizar entre sí.

Con simplemente recorrer las páginas de *Dialogo con Nietzsche*¹², *Adiós a la verdad*¹³ o el más reciente *De la realidad*, es posible despejar cualquier duda acerca de hasta dónde nuestro autor, se ha comprometido con la crítica nietzscheano-heideggeriana al sujeto autoconsciente, conciliado y propietario de sí de la modernidad. Para ilustrarlo con un ejemplo breve y contundente, podemos tomar el capítulo “Pensamiento débil, pensamiento de los débiles” del Apéndice a *De la realidad*, en donde leemos:

“(…) estamos sobre un plano en el que no se encuentra exclusivamente el hombre, como quiere el Sartre de *El existencialismo es un humanismo*, sino en el que está ante todo y principalmente el Ser. Se puede resumir el sentido de la Kehre heideggeriana como una transición de la *Eigentlichkeit* al *Ereignis*”¹⁴.

(El subrayado es nuestro).

Sin embargo, da la impresión en otros textos que el filósofo italiano no consigue abandonar por completo una interpretación de la “libertad individual” (y nos atreveríamos a decir también de la idea de autenticidad heideggeriana¹⁵), que, pese a nunca perder de vista el carácter de no-ultimidad del sujeto y su inapropiable alteridad constitutiva, nos la presenta de un modo que ya no sería tan fácil diferenciarla de los atributos de la autonomía moderna, aunque éstos ahora se expresen con el ropaje de la debilidad. Y son en esos momentos de la obra de nuestro autor donde podemos ver de qué manera aflo-



ra en la *Verwindung* *debolista*, el legado de la tradición idealista alemana de Kant a Hegel, pasando por el viejo Schelling como un momento destacado de su desarrollo.

La hipótesis que nos parece más plausible pensar esta herencia, nos lleva a suponer que la influencia del idealismo alemán con su centralidad puesta en la idea de Libertad, en Vattimo está, a su vez, mediada y potenciada por motivos “existencialistas” arraigados en su pensamiento (de los cuales es posible que nuestro autor -a pesar de la crítica que dirige al “individualismo existencialista”-, nunca haya querido despedirse definitivamente). Esos motivos existencialistas vinculados al interés por la libertad, provienen, en primer lugar, directamente de la cercanía con Luigi Pareyson, -amigo y maestro de Vattimo-, con quien nuestro filósofo compartió, durante años, docencia e investigación en la Universidad de Turín. El otro gran momento de esta mediación “existencialista” lo recibe el pensador italiano a través de sus lecturas de Sartre¹⁶, en cuya concepción de la libertad ya no constreñida por los límites impuestos por la esencia, resuenan no solo el espíritu más libertario del Nietzsche de la caída de los fundamentos absolutos, sino también -como lo sugiere la conferencia *El existencialismo es un humanismo*- el acto de libre elección individual que funda la “Ley” en el imperativo moral de Kant.

No debería entonces causar asombro si Vattimo después de haber abrevado en esa gran tradición de la Libertad que nos ha legado la filosofía clásica alemana hasta Marx (y cuya estela se prolonga en las mejores filosofías de la emancipación del siglo XX), regrese a la tercera formulación del imperativo kantiano para definir a una de las pocas “máximas” que nos ofrece su ética antiautoritaria basada en el respeto del otro. Incluso la sola mención del término “respeto” -un concepto de larga historia en la filosofía- remite al legado de la tradición liberal clásica de la tolerancia.

Efectivamente, la ética de la finitud (así nuestro filósofo propone llamar a su propuesta ética de la proveniencia que busca responder a la época consumada de la metafísica), escribe Vattimo:

hereda algunos aspectos del kantismo (en particular, la formulación del imperativo categórico en términos de respeto por el otro; considera la humanidad en ti y en los otros siempre como un fin, nunca como un medio), aunque despojados de todo residuo dogmático (...)” (2010b: 112) (El subrayado es nuestro).

A esta reformulación del imperativo categórico aludida por la cita de más arriba, se la considera despojada de “residuos dogmáticos” porque no se funda ya, como en la ética esencialista de Kant, en el reconocimiento de la dignidad de persona basada en el presupuesto de que todos somos portadores de una misma razón humana,

sino, más bien, en el hecho de asumir nuestra finitud y el insuperable abismo de opacidad que constituye a nuestro sí-mismo, como algo que a la vez, nos une y nos separa de los demás. No obstante, el respeto por el otro que nuestro filósofo intenta extraer de su relectura del concepto kantiano de la dignidad de persona, sigue siendo -en el fondo- una idea inscrita en la tradición liberal- porque lo entiende fundamentalmente como un llamado al respeto de la libertad de cada uno. Esta es, si se quiere- la razón más “moderna” -aunque no lo única, por cierto- en la cual se apoya el rechazo ético de la hermenéutica nihilista del autoritario silenciamiento del otro o del preguntar por parte de principios absolutos e incuestionables.

De manera que siguiendo el rastro de esta herencia “liberal” en el pensador italiano, llegamos a la conclusión de que ya no debería llamar tanto la atención que Vattimo le conceda al diálogo entre posiciones finitas que se reconocen como tales -siempre que ese diálogo sea una conversación verdadera y no tan solo el monólogo incontestable del poder que se encubre bajo una vacía retórica “democrática”- un espacio abierto para la superación de los conflictos y la posibilidad de llegar a un acuerdo en las fragmentadas sociedades multiculturales del presente. En la formulación de este punto de vista, no podemos pasar por alto la herencia de las enseñanzas hermenéuticas de Gadamer sobre el diálogo, a las que Vattimo -en los últimos años especialmente- ha tratado de destilar de un cierto irenismo que las caracterizaba. Pero también en esta ponderación del acuerdo (y de la verdad) alcanzado a través del diálogo que todavía mantiene la hermenéutica nihilista, se destaca la influencia de una lectura crítica de la corriente ilustrada de la pragmática del discurso de Apel y Habermas. Sin embargo, podría suceder que esta defensa del diálogo efectivo por parte de Vattimo -y a pesar de la agudeza de su crítica anti-fundamentalista -aún no haya encontrado una alternativa claramente superadora de la negociación como procedimiento para la resolución de los conflictos que proponen las Éticas neo-kantianas del Discurso, con su idea de la comunidad dialógica de los sujetos morales.

Con la reconstrucción de este contexto, podemos ahora entender mejor el alcance de algunas de las más provocativas afirmaciones de nuestro filósofo, vertidas a la prensa como aquella concedida a UN periódico de la Universidad Nacional de Colombia en la que sostiene que “(...) para realizar una sociedad liberal se necesita una revolución comunista, porque el liberalismo tradicional sin ésta deviene neoliberalismo”¹⁷.

Sin duda, una provocadora afirmación que no está demasiado alejada de las intenciones del proyecto de *La Crítica a la Razón Dialéctica* de Sartre. Como es sabido, el pensador francés buscaba la manera de continuar la filosofía marxista entendida como el “horizonte insuperable de nuestro tiempo”, para realizar

efectivamente en el mundo histórico, la libertad a la cual -se supone- habíamos sido condenados cada uno de nosotros como individuos¹⁸.

Al llegar a este punto podemos regresar a nuestra inquietud del comienzo, y preguntarnos, si en toda esta compleja resonancia de la tradición “liberal” que vemos desplegarse en el pensamiento de Vattimo, no se oculta todavía un residuo de violencia metafísica en la medida en que esa herencia de la tradición de la Libertad, - si no consigue ser debidamente distorsionada-, podría hacer que la hermenéutica nihilista siguiera prisionera de la lógica representacional del sujeto moderno. Es necesario entonces poder identificar esos restos de absolutos metafísicos en la hermenéutica nihilista - si es cierto que éstos todavía permanecen como puntos ciegos de la teoría-, porque, como escorzos de esa larga sombra del Dios muerto que aún siguen proyectándose, ellos también deberían ser sobrepasados en la interminable tarea de secularización en que consiste la *Verwindung* *debolista*. Porque, como bien nos ha enseñado *Dialektik der Aufklärung* a propósito del pensamiento de Marx: aún el proyecto de emancipación mejor intencionado, puede fracasar en su intento de impedir el retorno de lo reprimido, si no consigue liberarse (distorsionar - se diría- en los términos de Vattimo) de la racionalidad calculante y dominadora que Heidegger llamaba “metafísica” y que acabó precipitando a Occidente en la “Catástrofe” de *Auschwitz*, Hiroshima o el gulag¹⁹. En este sentido, los dramas humanos del stalinismo²⁰ -y a pesar de lo poco convincentes de algunos de los argumentos más recientes del filósofo italiano en donde se esboza una mirada más “caritativa” sobre esa trágica historia-, no son ya ningún ejemplo “anómalo” del riesgo que se corre.

Derrida que sigue también en este modo de razonar los pasos heideggerianos, nos ha alertado, a su manera, sobre el mismo peligro, en una extensa entrevista con Michael Sprinker²¹, donde relata la historia de sus encuentros y desencuentros con el grupo de filósofos marxistas franceses reunidos en torno a la sobresaliente figura de Louis Althusser en la *École normale supérieure*. Según el filósofo argelino, una de las razones más importantes que explicarían la crisis del proyecto de Althusser y sus partidarios (una crisis anunciada ya en los años de mayor esplendor de su hegemonía en la filosofía francesa), fue la resistencia de los althusserianos a cuestionar la axiomática de su discurso, abriéndose a preguntas genealógicas nietzscheanas, heideggerianas e incluso fenomenológicas, como las que el propio Derrida, en aquellos años, se venía formulando casi en solitario en el ámbito de la ENS. Porque mantenerse apegados a una actitud dogmática que se inhibe de hacer preguntas, a la larga -dice el filósofo de la deconstrucción- también se paga políticamente, como les sucedió a los althusserianos, a pesar de su meritoria batalla teórica en contra de la “miopía” intelectual del anquilosado PCF.

Puede ser útil entonces no perder de vista esa “actitud vigilante” que la advertencia de Derrida nos recuerda, si no se quiere que la hermenéutica nihilista tenga una suerte parecida al declinar de la filosofía althusseriana en los años 60. Y, particularmente, en lo que hace a nuestra propuesta de proseguir la *Verwindung* de posibles residuos de violencia metafísica en la ontología del debilitamiento, la advertencia de Derrida puede ayudarnos a volver a pensar la posibilidad de la libertad y la manera en la que ésta tiene que ser comprendida. Esta es una de las tareas que tenemos por delante y nos permitiría también iluminar más sutil y eficazmente de lo que se ha hecho hasta ahora, el lugar que todavía cabe esperar de la “decisión” humana y la iniciativa subjetiva en la irrupción del acontecimiento. Es fácil notar que este problema que estamos aquí tratando de que se haga visible, está lejos de tener sólo un interés teórico, y de hecho, los efectos prácticos más o menos concretos de la cuestión, deberían salir a la luz en una nueva diagramación de estrategias de resistencia que- aún llevando más lejos los términos planteados por el “anárquico” llamado a la rebelión de Vattimo²²- nos permitan demostrar que no acaban siendo tan fácilmente neutralizadas por el sistema.

Acaso se podrá objetar que propuestas como estas, pecan por demasiado ingenuas; que son -pese a su intento de una mayor criticidad- todavía poco deconstructivas y que, por eso, están irremediabilmente condenadas al fracaso: a seguir chocando la cabeza contra la pared.

Pero cuando nos detenemos un momento a reflexionar sobre la polémica de Vattimo con el mesianismo de Derrida (y por buenas razones que podamos encontrar en la deconstrucción para sostener que ella podría ser el intento más potente para una desactivación radical de la violencia del pensar metafísico y su perentoria necesidad de seguridad), seguimos inclinándonos en favor de la alternativa más “moderada” que el filósofo de Turín prefiere seguir en la discusión. Vattimo, efectivamente, no cree que la sola apertura incondicional al movimiento por amor al cambio y a la novedad imprevisible que trae consigo el advenir indomeñable de la diferencia, sea, en sí misma, siempre buena²³. Por el contrario, nuestro filósofo espera o más bien desea, la llegada de un Mesías identificado con el rostro vagamente reconocible de un proyecto de emancipación aún por realizar, pero cuya venida, en cambio, Derrida no cree que sea posible ni deseable aguardar²⁴. Y es que, para nuestro filósofo, ese Mesías que estaría por llegar sólo puede volverse reconocible cuando es pensado históricamente al interior de la tradición de la revelación cristiana que el propio Vattimo hereda como un hijo de Occidente y hablante de lenguas latinas. Es por eso que también nuestro filósofo - a diferencia de la posición más radical de Derrida en cuanto a la afirmación incondicional de la alteridad del Otro- cree que todavía sería posible preparar la venida de ese Me-

→

sías, volviendo a pensar, con la ayuda de Benjamín y el Principio de la Esperanza de Ernst Bloch, en la “razones” del olvido del Ser en favor de los entes que Heidegger no supo o no pudo explicar²⁵, (quizás también porque los límites “conservadores” de su propia perspectiva le impedirían divisar otros claros en el bosque que lo pudiera acercar más amistosamente al pensamiento de Marx).

Nace así de este genial y polémico encuentro entre estilos de pensamiento diferentes como los de Heidegger, Benjamin, Bloch y Marx, la última fulgurante iluminación que nos deja la filosofía de Vattimo, dando paso a una hermenéutica “revolucionaria” de la escucha, que todavía nos conmueve con su compromiso. Es también por esta hermenéutica desafiante del orden vigente, que ahora nos encontramos en mejores condiciones para comprender que el futuro del Ser que puede solamente ser recordado como libertad y proyecto, está enteramente enlazado con la esperanza silenciada de los vencidos de la historia de los que hablaba Benjamín²⁶, porque son sus voces perdidas las que, por su misma orientación lanzada hacia el futuro, están más abiertas a proyectar. Solo en una escucha atenta de esa esperanza olvidada en la historia, (olvidada porque la imposición de la metafísica cumplida en el mundo del *Gestell* como *totale Verwaltung*, no les deja la posibilidad de hacerse oír), el Ser, -nos dice el filósofo de Turín-, podrá hablarnos otra vez.

HACIA UNA JUSTIFICACIÓN POSMETAFÍSICA DE LA CARIDAD

“Habiendo leído a Ernest Bloch, me adhiero a esa transcendencia horizontal, según la cual Dios es aquel que se anuncia como futuro auténtico de la humanidad”.

G. Vattimo, *Dios la posibilidad buena*

La reconstrucción de la historia heideggeriana del Ser que Vattimo interpreta – tras la huella de Nietzsche- como destinada a la disolución de la estabilidad del *Grund* metafísico, puede ser vista también como una “Historia de salvación”²⁷, en la que Dios, siguiendo los pasos del Ser, se revela también como aquel que se sustrae. En ella, el Dios trascendente decide dejar a un lado el carácter de absoluta alteridad con el que todavía se manifestaba en la tradición hebrea, para encarnarse, en la historia humana, bajo la persona más cercana a nosotros de Jesús, que nos llama amigos en lugar de siervos. Esa historia de salvación que es también aquella de la metafísica en la que se va cumpliendo la disolución del Ser como fundamento, en la medida en que prosigue la acción de su propio proceso de secularización, puede ser leída, a su vez, como una transición histórica de la era de la Verdad a la de la Caridad, la solidaridad y el amor entendido como “límite de la interpretación”²⁸, porque la *Caritas* es lo que posibilita la “fe” que permite el acuerdo para alcanzar la única verdad a la que podemos aspirar: la verdad compartida que acontece cuando nos ponemos de acuerdo²⁹.

Aunque algunos puedan sospechar que ese camino nos devuelve a otro metarrelato onto-teleológico³¹, Vattimo piensa el acontecimiento del Ser en un horizonte de interpretación en el que, después del anuncio nietzscheano de la “muerte” de Dios y, retomando una peculiar lectura de Joaquín *da Fiore*³¹ y de un Hegel “sin Espíritu Absoluto”³² –según la feliz expresión de H-G. Gadamer-, el debilitamiento de Dios se encarna en el amor, la caridad realizada en la comunidad humana de intérpretes. Recordemos aquí la conexión, para nada casual, que existe entre la enseñanza de Jesús: “Dios es amor” (Juan 4:8) y la frase del Evangelio de Mateo “donde hay dos o tres reunidos en mi nombre, Yo estoy en medio de ellos” (Mateo 18, 15-20) –aunque Vattimo considera que sería mejor sustituir ese nombre genérico mencionado en este pasaje, por el contenido más concreto de la Caridad, tratando así de escuchar también a la secularización del dogma cristiano que afirma: “*Deus caritas est*”–. Pero en la misma estela de esta serie de asociaciones, no podemos tampoco olvidar la imagen del Dios que se hace presente en medio de las conciencias finitas que se conceden mutuamente la reconciliación en el final de la figura hegeliana del “Mal y su Perdón” en la *Fenomenología del Espíritu*. Por cierto, esa apuesta arriesgada por una comunidad humana viviendo en la Caridad, se encuentra –escribe Vattimo– “en muchos pensadores románticos, como Novalis y Schleiermacher, y que erróneamente se considera como una utopía a liquidar junto con otras tesis del idealismo de los siglos XVIII y XIX. Tal vez solo si se toma en serio esa utopía el cristianismo será capaz de realizar en el mundo posmoderno su vocación de religión universal” (2004a: 17). Siguiendo ahora este desarrollo de la hermenéutica nihilista, cabe preguntarse si la Caritas que se manifiesta en la historia de salvación en un horizonte de mayor igualdad donde Dios desciende, y haciéndose hombre como uno más entre nosotros, nos llama hermanos, consigue superar la crítica a la idea de amistad como fraternidad desarrollada por la deconstrucción de Derrida en *Políticas de la Amistad*³³. En la medida en que se encuentra todavía ligada al paradigma de la igualdad histórica posibilitado por el acontecimiento de la encarnación de Dios entendida como *Kénosis*, se podría pensar que en *Caritas* –como suceden con las ideas de amistad y de amor fraternal cuestionadas por Derrida y Kierkegaard³⁴–, se vuelve a repetir una forma de egoísmo encubierto en la medida que el amor que en ella se realizaría, finalmente no sería más que otro modo de amarse a sí mismo.

Para tratar de comprender mejor el sentido de esta paradoja conviene detenerse brevemente en la crítica de Derrida a las ideas de amistad y fraternidad.

Siguiendo la lectura de Nietzsche sobre el mandamiento cristiano del amor al prójimo: “amarás a los demás como a ti mismo”, Derrida se opone a la idea de amistad

entendida como hermandad cristiana que recorre casi toda de la historia de la filosofía política moderna, porque señala que esa idea está atravesada por un deseo de reconocimiento especular de mí mismo en el otro, lo que impide que nos arriesguemos a la inseguridad del encuentro con un otro que es realmente otro. Si llevamos entonces este resultado a nuestro tema, no es difícil ver la paradoja que haría que la Caridad acabe negándose a sí misma, porque si ella también se devela como una forma encubierta de egoísmo en los términos planteados por la crítica de Derrida a la amistad y la hermandad cristiana, entonces, la *Caritas* ya no podría ser tampoco verdadera Caridad³⁵.

Es sabido, que en muchos de sus textos Vattimo prosigue una *Verwindung* del sujeto moderno. En ellos se pone de manifiesto una idea de la subjetividad despotenciada de los tradicionales caracteres metafísicos que en algunos aspectos nos recuerda a los cuestionamientos de Derrida. En efecto, después de la crítica de los “maestros de la sospecha”, Marx, Nietzsche y Freud, también la hermenéutica nihilista reconoce como Derrida, que la subjetividad experimenta su “propia” desapropiación porque en su mismidad ya está presente una irreductible opacidad, que le impide alcanzar un pleno dominio de sí misma.

Pero Vattimo, en cambio, no suscribe el extremismo con el que Derrida concibe la otredad radical del otro en sentido intersubjetivo. Para el filósofo de la deconstrucción, como es sabido, sería imposible no repetir la lógica metafísica, si se sigue pensando al otro como un semejante en la figura del prójimo. Para superarla, como decía Nietzsche, necesitamos, más bien, abrirnos al encuentro del otro como un lejano desconocido, tan distante incluso que puede volverse hasta irreconocible para nosotros, pero cuya irrupción -siempre problemática-, amenaza nuestra necesidad de seguridad, porque el otro que escapa a toda posibilidad de identificarlo en el espejo de nuestro “propio” yo, queda también fuera del alcance de nuestro dominio y control. Sin embargo, es necesario aquí no perder de vista que la idea de *Caritas* en la hermenéutica nihilista, no supone tampoco un saber o un conocimiento objetivo del otro que permita la apropiación de su alteridad. Por el contrario, el amor hacia el otro más bien parece desapropiar a quien lo entrega, porque es una hospitalidad que no está fundada en la seguridad del conocimiento objetivo. Al igual que sucede con la intuición nouménica de la libertad kantiana, la *Caritas* también se “aprende” cuando se actualiza en la misma práctica. Tal vez podamos entender mejor este evento, tomando el ejemplo del encuentro de Jesús con el joven rico que Vattimo acostumbra a citar con cierta frecuencia (Marcos 10:17-30). Al verlo (es decir, sin un conocimiento previo de quien era) -relata el Evangelio-, Jesús simplemente amó a aquel joven que se le presentaba por primera vez. Lo amó sin un por qué, sin una razón o un fundamento objetivo en el cual apoyarse, y además sin la reciprocidad que podría esperarse de este amor. De

hecho, el joven rico – sigue diciendo este mismo relato evangélico- no pudo comprometerse con la entrega desapropiadora que le exigía el llamado de Jesús a dejar sus riquezas y seguirlo en la predicación de su mensaje de fe, como uno más de sus discípulos. No obstante, aunque la *Caritas* no suponga una apropiación del otro a través de un saber o de un conocimiento, implica, de todos modos, un mayor grado de semejanza o proximidad que el que Derrida estaría dispuesto a aceptar en su idea de alteridad del Otro. Y es esa mayor igualdad en la relación con el otro, la que finalmente le permite al filósofo italiano retomar la metáfora levinasiana del rostro para intentar reconocerlo – al menos- como un otro cuya distancia ya no resulta tan amenazante como si fuera alguien totalmente desconocido. De manera que centrándonos en esta negativa de Vattimo³⁶ a aceptar la concepción del otro en sentido intersubjetivo de Derrida, se podría hacer tambalear todo el andamiaje conceptual de la deconstrucción de la amistad como hermandad en la medida en que aquella se sustenta en una comprensión radical de la otredad. Para ser justos debo admitir que no conozco si en algún lugar de su vasta obra o de sus innumerables entrevistas por el mundo, Vattimo se ha ocupado de criticar en detalle la deconstrucción derridiana de la idea de amistad, aunque la solución que aquí esbozamos parecería ser la que más fácilmente se podría inferir de la historia de sus encuentros y desencuentros con el pensador argelino.

No obstante, al llegar a este punto preferimos tratar de responder al desafío de Derrida, en lugar de simplemente volverle la espalda a la cuestión, oponiendo una concepción diferente de la alteridad a la que la deconstrucción nos enseña. Por ello asumiremos el planteo de Derrida con la intención de mostrar que es posible sobrepasar en sentido de la *Verwindung* la crítica deconstructiva de la amistad, cuya estela aquí nosotros estamos tratando de proyectar sobre el problema de la justificación de la *Caritas*. Para ello, en las líneas que siguen, trataremos de volver a pensar a la Caridad en la hermenéutica nihilista a la luz de la lógica del don que desarrolla la deconstrucción derridiana en su desactivación radical del dominio de la metafísica. Frente a los residuos de la reciprocidad identitaria y la lógica mercantilista del intercambio que pudieran estar ligados a Caridad *debolista* por su cercanía con la idea de fraternidad cristiana -y aquí, nuevamente, creemos que, de ser necesario, se debería proseguir con la disolución de los remanentes de absolutos en la propia hermenéutica nihilista- la propuesta que intentamos defender deberá, ante todo, comenzar por tomar menos míticamente la herencia del relato del Evangelio, retomando así el camino iniciado por el filósofo italiano con su secularización del mensaje cristiano. Más bien, en algunos momentos, será necesario alejarse de la literalidad de los textos y continuar el ejercicio de una *Verwindung* que nos permita acentuar en la

→

Caritas su lado de entrega incondicional. Si entendemos a esa incondicionalidad como puro gasto, un exceso sin por qué, ya no sería imposible encontrar algunos puntos de acercamiento con la idea derridiana del don en obras como *Dar la muerte*³⁷ y *Dar el Tiempo*³⁸.

Derrida desarrolla una lógica paradójica³⁹ para pensar el don, porque considera que éste intenta perseguir algo que es imposible, a saber, la pretensión de dar lo que no se tiene como ya lo enunciara una afirmación de Lacan no menos extraña para el punto de vista de la lógica tradicional.

Como ya hemos visto, el filósofo francés parte de una idea de la subjetividad desapropiada por la presencia de una irreductible alteridad constitutiva en su mismidad, que le impide tener un pleno control de sí misma, o lo que sería otra forma expresarlo, la propiedad sobre sí misma. Por consiguiente, al carecer de toda propiedad de sí, quien da, ya no puede entregar nada “propio” a otro. En consecuencia, el don en sentido de un intercambio en el cual se entrega algo “propio” a otro, se torna imposible. Al pensar la donación como un intercambio de algo propio a un otro que carece también de aquello que recibe, en realidad, lo que se está generando en el otro es una deuda que espera una retribución. Pero si no existe entonces posibilidad alguna de dar en este sentido (porque entre dos que nada poseen, ¿qué podrían intercambiar?), entonces tampoco habría posibilidad alguna de reciprocidad, ni de que lo donado vuelva al donador bajo la forma del reconocimiento por lo que éste ha entregado. Es allí, en esa imposibilidad, – ante todo, imposible de pensar para la lógica del mercado- donde paradójicamente el auténtico “don”, al fin, se da.

Ahora bien, si pretendemos seguir el camino elegido por Vattimo de no acompañar a Derrida en su radicalizada concepción de la otredad, es probable que se haga más difícil el recorrido que llevaría a evitar una recaída de la *Caritas* en el dominio metafísico del sujeto moderno, denunciado por el filósofo argelino en la idea de amistad y fraternidad. De manera que será necesario pensar de otro modo la posibilidad de interrumpir el círculo de la reciprocidad, porque si es cierto que es posible ampliar la crítica deconstructiva de la fraternidad a la Caridad, entonces también se debería ver reflejado en ella ese círculo que se cierra sobre el propio Yo. Y ese mismo reflejo estaría entonces indicando que la *Caritas* sigue siendo concebida según el dominio especular del sujeto moderno.

Repensando la posición de Derrida, Mónica Cragno-
lini explica esta paradoja desapropiadora del don, señalando que, al no poder entregar al otro ningún atributo o propiedad de la que sea “dueño”, quien dona, en realidad, solamente puede regalarse a sí mismo en la donación. Con lo paradójico que esa entrega puede ser para alguien que en verdad no posee atributos, así lo sugiere -al menos- la posibilidad de pensar esta cuestión del don sin intercambio ni reciprocidad, asociándola con aquella fra-

se de uno de los *Ditirambos dionisiacos*: “Comienza por regalarte a ti mismo, ah Zaratustra” (“Von der Armut des Reichsten”, DD, KSA 6: 406-410). Si bien no es nuestro interés aquí seguir en detalle la argumentación de Cragno-
lini⁴⁰ que llevan a entender esa donación de sí como sustracción al modo de la presencia, como un entregarse al otro en el modo la ausencia a través del desasimiento y la des-identificación que también nos constituye, trataremos de servirnos más libremente de esta idea nietzscheana de la donación de sí, para pensar la *Kénosis* como una forma paradigmática de la Caridad en la cual Dios mismo se da al género humano. La *Kénosis* así entendida como modo de la revelación, se hace posible en un horizonte de igualdad que -como se ha mencionado- Derrida jamás estaría dispuesto a aceptar en su concepción radical de la otredad. Precisamente en la *Kénosis* Dios se encarna para nuestra salvación en la persona de Jesús como un hombre igual a nosotros, lo cual supone que ya no estamos en presencia de una alteridad incommensurable como es aquella que hace posible el juego de las paradojas del don en Derrida. No obstante, lo que queremos retener en nuestra propuesta de secularización del acontecimiento de la encarnación- retomando de un modo infiel la sugerencia de Nietzsche-, es el momento de la pura donación en la que Dios sale de sí hacia el encuentro del otro: el hombre. Para tratar de mostrarlo tomaremos primero, el ejemplo de la encarnación siguiendo el relato evangélico del nacimiento de Jesús, para volver a pensar el acontecimiento de la llegada del Mesías al mundo.

Si dejamos de lado el caso de los tres reyes magos que, desde distintas latitudes, fueron conducidos hasta Belén por una estrella, para rendir homenaje al Rey de reyes, que paradójicamente acababa de nacer en un humilde pesebre, lo cierto es que en el momento mismo de la encarnación de Dios entendida como una forma de *Caridad*, se quiebra también el círculo de la reciprocidad a través del reconocimiento de la deuda por parte de quien la recibe. En efecto, la esperada venida del Mesías de Israel que no se sabía cuándo iba a llegar – el rey Herodes no lo pudo prever mientras vivió-, pasó totalmente desapercibida a los hombres como un auténtico acontecimiento que, como señala Derrida, viene a destiempo, sin aviso y tal vez, sin ser visto. Que la venida de Jesús al mundo no fuera reconocida por sus destinatarios, lo indica el hecho de que el hijo de Dios, tuvo que nacer en las afueras de la Ciudad de Belén, (aquí proponemos entender a la Ciudad simbólicamente como el ámbito de lo humano). Allí, entre los hombres, la extrema debilidad del niño que estaba por llegar, fue excluida finalmente. Una a una, las puertas de la Ciudad se le cerraron, y se le negó a su inocencia, la hospitalidad de un albergue. Rechazado y marginado en la Ciudad, el Dios hecho hombre debió buscar abrigo en un pobre pesebre que servía de refugio para los animales de pastoreo. Vemos entonces que en esa metáfora, la *Kénosis* se revela como un acto de Caridad, en el cual la

humildad de la encarnación alcanza paradójicamente tal desmesura que la ubica al margen de todo cálculo y reciprocidad. Y lo que esta desmesura nos enseña es que la encarnación de Dios entendida como *Kénosis* solo puede ser pensada desde la infinita gratuidad, sin por qué del amor que no tiene representación. En efecto, en ese acto de Caridad simbolizado por el nacimiento de Jesús en el pesebre, Dios se encarna en la debilidad descendiendo hasta el extremo de ser casi excluido de lo humano, para después de haberse identificado con lo más humilde de nuestra condición, poder proyectar el acontecimiento de la salvación de todos nosotros. Esa sabia metáfora que señala la elección del lugar del nacimiento (y la perspectiva desde donde se debe comenzar a actuar), encontramos una orientación ética fundamental que, más tarde, la hermenéutica nihilista, también sabrá hacer suya. Se trata de la *Pietas* en la cual se inspira la opción preferencial por los pobres y los que sufren, entendida en un sentido más amplio por la hermenéutica nihilista, como una elección ética en favor del otro excluido, el diferente que es víctima de la xenofobia o la discriminación, los olvidados de la historia que durante sus vidas vieron truncados sus proyectos de felicidad, etc.

Retomando este mismo esquema conceptual, podemos ahora tratar de mostrar que esta forma de pensar la interrupción del círculo de la reciprocidad y la deuda en la Caridad, la volvemos a encontrar en el momento culminante de la Historia de Salvación: el sacrificio de Jesús en la Cruz.

Ciertamente, es difícil imaginar un modo de desapropiación de nosotros mismos más radical que el Sacrificio de Jesús en la Cruz, porque éste supone la entrega total de la propia vida que, a su vez, se ha recibido como un “regalo” (y también como una violencia originaria) sin jamás llegar a disponer de ella por completo. No obstante, se podría objetar que, aún en este caso extremo de desapropiación, tampoco se consigue abandonar la lógica económica de la reciprocidad, en la medida en que el sublime sacrificio de Jesús en la Cruz persigue la consecución de un bien aún mayor. Aquí el cálculo y el intercambio consistirían en la decisión de entregar la vida para alcanzar la resurrección, y así, por medio de esa donación que cierra la posibilidad de una existencia, liberar a la humanidad entera de la muerte y redimirla para siempre del pecado en la vida eterna.

Pero en nuestra secularización del mensaje evangélico, lo que nos interesa volver a subrayar es la dimensión de entrega total de sí que supone atravesar el doloroso calvario de la Cruz. Un acto de arrojo sin límites que conduce a “dar la muerte” y al desasimiento del yo. Esa acción sólo se podría justificar por la motivación práctico-existencial del amor, de la Caridad que no hace cálculos (porque como enseña el Evangelio: “No hay amor más grande (...) que uno dé su vida por sus amigos” (Juan 15:13) (aunque aquí probablemente hubiese sido mejor hablar

del otro, y no ya solamente de los amigos, para así enfatizar el carácter incondicional de la donación que supone el acto de entregar la vida por los demás).

Pero incluso en la imagen del Sacrificio en la Cruz, lo que se observa es que tampoco llega a darse la reciprocidad, porque lo que a la pasión de Cristo se le niega, es justamente el reconocimiento de su sentido más profundo. La devoción de María, madre de Jesús, de María Magdalena y del joven discípulo Juan, y el desconsuelo con el que ellos sufrían al pie de la Cruz, la dolorosa agonía de su maestro y amigo, no alcanzan para poder hablar de un verdadero reconocimiento público del sacrificio de Jesús. Como tampoco sirvió para cambiar el curso de los acontecimientos, el reconocimiento del ladrón arrepentido a quien le fue revelada la divinidad del hijo de Dios, el mismo día en el que estaba siendo condenado a cumplir los tormentos de la crucifixión con el Señor.

Frente a estos reconocimientos privados, la mayor parte del Pueblo de Israel y de las autoridades romanas en Jerusalén con Ponzio Pilatos a la cabeza, vivía el sentido del Sacrificio de Cristo sin poder comprenderlo en lo más mínimo. Los soldados romanos a los que se les ordenó la tarea de hacer cumplir el castigo de los tres hombres condenados a muerte en el monte Gólgota, se burlaban cruelmente de aquel derrotado “Mesías” del pueblo de Israel que agonizaba en la Cruz, y que había sido olvidado por la mayoría de sus amigos más queridos. Y los judíos escandalizados por las enseñanzas de aquel falso profeta al que le volvieron la espalda después de haberlo vitoreado, pocos días antes, en su ingreso triunfal a lomo de burro en Jerusalén, pasaron a considerar la escena como una intolerable blasfemia para su Religión, mientras que los sumos sacerdotes, veían en ella la oportunidad de acabar con una voz peligrosa a la que era preciso silenciar porque amenazaba a sus privilegios.

Considerando entonces este cuadro de situación, se ve claramente que en el acontecimiento del Sacrificio de la Cruz no hay tampoco verdadero intercambio: el don se da, pero sin ser recibido, y la identidad de Jesús como el Mesías esperado por el Pueblo de Israel, queda también sin poder ser reafirmada en el espejo identificatorio del reconocimiento de los otros.

Creemos entonces que con esta relectura del relato evangélico estamos en mejores condiciones para entender que la *Caritas* pensada en su dimensión ética, como un don que se da sin espera de retribución (ni siquiera bajo la forma del reconocimiento del otro), consigue también superar las consecuencias de la crítica de Derrida a la idea de la amistad según el modelo de la hermandad cristiana, que aquí hemos tratado de proyectar sobre el problema de la justificación de la Caridad. Pero además con esta fundamentación de la *Caritas* intentamos superar las consecuencias de la deconstrucción de la idea de fraternidad, sin tener que renunciar a una mínima igual-



dad en la concepción de la alteridad del otro, como lo propone Vattimo al plantear una hermenéutica de la *Kénosis* y retomar en su “ética de la proveniencia” a la idea del “rostro” en Levinas. De este modo, lo que busca nuestra lectura secularizada de la Caridad, es entonces pensarla de un modo pos-metafísico como lo que se da sin esperar nada a cambio, que era justamente el tipo de “lógica” que ponía a funcionar la acción -en apariencia irracional- de presentar a nuestros agresores, la otra mejilla, como nos enseñaba Jesús con el ejemplo de la práctica.

Pero este salto en el vacío que se da más allá del cálculo, acercándose peligrosamente a lo “irracional”, está posibilitado también por la misma situación desfondada del final de la metafísica, ante la cual la ética de la proveniencia trata de responder. Una situación histórica desarraigada por la misma ausencia de fundamentos últimos, que paradójicamente nos coloca también ante la posibilidad de elegir ese “gasto improductivo”, “anti-económico” que es la misma práctica de la Caridad. Efectivamente, la ética de la finitud que propone la hermenéutica nihilista, es consciente de que ya no es posible dar razones demostrativas que justifiquen la necesidad apodíctica de la Caridad y el límite de la interpretación sigue siendo en este caso, el propio ejercicio del amor entendido como pura actualización de un fin en sí mismo. Pero como el *Übermensch* nietzscheano que, después de la caída de los fundamentos absolutos, se asoma al abismo de libertad que se abre bajo sus pies, así también la situación desfondada en la que estamos arrojados en el final de la metafísica, nos coloca en una condición de mayor ligereza para arriesgarse a la práctica de la Caridad, en la medida en que ya no existe tampoco ninguna necesidad lógica que nos constriña a actuar en un sentido contrario. Incluso, desde un punto de vista pragmático, esta ética de la proveniencia puede argumentar razones para elegir a la Caridad, en lugar de la lógica del cálculo, la reciprocidad y el egoísmo, sin limitarse a los motivos instrumentales de conveniencia subjetiva, más o menos mezquinos de aquella. Al poner en práctica la Caridad como acontecimiento en los términos de la lógica del don como pura entrega, contribuimos a disolver el dominio de la metafísica que aún permanece cristalizado en la relación con el otro.

Pero no es la intención argumentar que el único modo de actuar caritativamente es evitando la apropiación del otro, y que esa “idealizada” posibilidad solo se puede alcanzar cuando se actúa, - un poco en la dirección del rigorismo kantiano-, en contra de nuestras inclinaciones, y privilegiando siempre al otro por encima de nosotros mismos. El propio Vattimo nos ha despertado de todo “sueño dogmático” acerca de que sea posible actuar sin ser movidos por algún interés subjetivo, aún si el agente no es consciente de los resortes que impulsan su accionar. Por consiguiente, tampoco pretendemos negar que la *Caritas* no sea aquello que hace posible el encuentro con el otro en el sentido más moderno de reciprocidad,

negociación y entendimiento a través del diálogo, sólo que no nos parece que esa deba ser su única y última motivación. Incluso, se podría decir que hasta la misma necesidad vital de amar y ser amados que, según Vattimo, responde al carácter constitutivamente comunitario de nuestra subjetividad, tampoco podría ser la razón última de la Caridad. Efectivamente, por esta vía no parece que se pueda salir del círculo apropiador del otro por parte del yo, aunque la posibilidad de dar y recibir amor, sea seguramente el interés más deseable que pueda acompañar a su puesta en práctica. Por eso, quizás convenga distinguir entre dos sentidos diferentes de la *Caritas*: uno epistémico y otro propiamente ético o más bien ético-político, que operan como dos funciones complementarias de una misma noción.

Entendida en su acepción epistémica como “límite de la interpretación”, la *Caritas* puede ser pensada como una suerte de “trascendental” historizado del entendimiento humano, ya que permite abrirnos a la escucha atenta del otro para alcanzar la comprensión mutua y el acuerdo en la negociación del diálogo.

Pero también la *Caritas* presenta una acepción ético-política más radical en la relación con el otro, que es precisamente, la que queremos defender en nuestro intento de justificación posmetafísica. Esta acepción tiene un contenido ético porque intenta pensar la posibilidad de una relación con el otro que no sea apropiadora de su alteridad constitutiva en beneficio propio, evitando así que la Caridad se degrade en una forma encubierta de egoísmo. Para ello profundizando en la lógica excedente del Dios que es amor, esta propuesta trata de pensar, tal como hemos visto, en *Caritas* como un don desapropiador del yo que se entrega como puro gasto e incluso como pérdida para el sujeto, disolviendo así la lógica mercantilista del intercambio y la reciprocidad como única posibilidad de relación humana. Y es allí también donde se hace patente la dimensión política que encierra esta justificación posmetafísica de la Caridad, ya que la posibilidad de una apertura hacia el otro de un sentido que ya no sea apropiador de su alteridad en beneficio propio, tiene un potencial “subversivo”, que esperamos poder mostrar en el final de este escrito. Pero aquí no podemos dejar de señalar que, en el capítulo “Cristianismo e Historia:”⁴¹ de *Dios: la posibilidad buena*, Vattimo confiesa en transcurso del coloquio que mantiene con G. Giorgio y C. Dotolo, que nunca se ha dejado persuadir demasiado por los intentos que se han propuesto a lo largo de la historia justificar el “*factum*” práctico-existencial de la *Caritas*, incluyendo también las “débiles” razones que él mismo formula. Sin embargo, es en esa dirección que va encaminada nuestra reflexión final.

Pero antes deberíamos preguntarnos si esta defensa de la *Caritas* pensada en diálogo con la lógica del don de Derrida como algo radicalmente diverso de la razón instrumental que domina el modo de medir e interpretar

los vínculos humanos a partir de la utilidad y el retorno del rendimiento, no podría convertirse en la disposición ética menos inteligente a la que podría acudir una filosofía que pretende también realizar un proyecto político de emancipación. Ciertamente sería demasiado ingenuo suponer que un proyecto como éste, que se propone actuar en una situación histórica desfavorable de desequilibrio de poder, podría valerse sólo de la Caridad y desentenderse así del momento del conflicto para superarla. En su lección de despedida de la enseñanza de la Universidad de Turín, intitulada *Del Dialogo al conflicto*⁴², Vattimo ha dado claras muestras de que eso no sería posible. No obstante, no deja de ser una curiosa paradoja observar que una filosofía que se ha propuesto profundizar la progresiva reducción de la violencia hacia la cual la metafísica está históricamente destinada, deba ahora reconocer la necesidad del conflicto en el advenir del acontecimiento, incluso de ciertas formas de violencia que son también necesarias para desencadenar un cambio de época, como lo muestra el ejemplo de la Revolución Francesa, hoy quizás, tan lejano para nosotros. No obstante, en el apartado “Dialéctica, diálogo y dominio” de *Adiós a la verdad*⁴³, Vattimo admite que esta “lucha de liberación”, tampoco desconoce límites normativos: la instauración o restitución de las condiciones de igualdad a la “conversación social”, que le habían sido sustraídas a ésta por efectos de una vacía retórica sobre el diálogo que no hace más que ocultar las desigualdades de poder.

En este punto, no quisiéramos finalizar este artículo sin antes retomar la pregunta que dejábamos abierta en la nota 31. Allí, siguiendo las críticas de Giovanni Giorgio⁴⁴ a la escucha de la debilitación de Dios en la encarnación en la historia, tal como es llevada a cabo por la hermenéutica nihilista, nos preguntábamos –más allá del alcance de los argumentos del teólogo italiano– por las consecuencias políticas que se podría deducir de esta crítica al acontecimiento de la *Kénosis* como reducción total de la trascendencia de Dios al plano de la inmanencia histórica. Concretamente, en esa nota nos preguntábamos, si una concepción de la encarnación de Dios en la historia como la de la hermenéutica nihilista, que –según Giorgio– terminaría absolutizando al mundo como lo único existente, no predispone a que un discurso edificante sobre la utopía cristiana de la Caridad como futuro de la humanidad, se aleje de una lógica que se propone transformar nuestro mundo histórico (en suma, una objeción parecida por sus efectos, a la que otros pensadores como Terry Eagleton – e incluso el propio Vattimo – habían levantado en contra de la otredad radical de la Justicia espectral de Derrida, en la medida en que aquella está también siempre sustrayéndose a la presencia como una promesa incumplida). Pero, lo cierto, es que si Vattimo se resiste a pensar a Dios como lo Otro del mundo histórico es porque considera que, de ese modo, se vuelve a incurrir en la postulación de una onto-teleología, donde el *Théos* continúa

ocupando el lugar del fundamento de la metafísica, tal como ocurre – en su opinión – en las interpretaciones de “derecha” del Ser heideggeriano que lo piensan, en un sentido “místico”⁴⁵, como una presencia estable más allá de su histórico acaecer. Sin embargo, no parece acertado sostener que una alteridad que se modula en la historia en ese sentido, pueda conducir a la renuncia de la crítica de lo dado, cuando lo que se observa es que la hermenéutica nihilista sigue, más bien, la orientación de una proyectualidad a la que Vattimo llama – en el diálogo mencionado – “trascendencia horizontal”⁴⁶. Esa trascendencia que hace posible la llegada de la novedad, tiene algunas de las características que podemos encontrar también en la noción de lo Otro como acontecimiento en Derrida, aunque, como sucede en el caso de la idea hermenéutica de interpretación entendida como respuesta a un mensaje que proviene de la tradición y que debemos transformar a consciencia, parece asignarle un protagonismo mayor a la incitativa humana en el advenir del Evento (*Ereignis*). Pero, a diferencia de la incalculable irrupción del Otro que es incierta, por definición, en el pensamiento de Derrida, la trascendencia en la que Vattimo cree como una alteridad que fuerza a ir más allá de lo dado en el presente, suponen, en cambio, la llegada de una posibilidad fundamentalmente buena para el hombre (y la podemos reconocer como tal, porque ella nos ayuda a ampliar nuestra proyectualidad constitutiva). Esta idea de alteridad que se da en el curso de la historia, trascendiendo a lo dado como existente, también se sustrae al modo de la presencia, tal como Heidegger nos enseña, y para decirlo con el pensamiento de los umbrales de Derrida, es una trascendencia que va oscilando entre el Ser y el No-ser. Esa “trascendencia horizontal” pertenece al orden del Ser en la medida en que ya está anunciada en la transmisión de un pasado asumido como *gewesen*, pero cuya llamada debemos aprender a escuchar en nuestro presente histórico. Pero, a la vez, esa alteridad inmanente a la historia que nos predispone a escuchar la voz del Ser reprimido por la metafísica que aún espera llegar a expresarse, pertenece al orden del no-ser – podríamos decir también al plano del todavía-no en los términos de Ernest Bloch –, como lo que está aún por llegar, porque se da bajo la forma de una posibilidad abierta proyectada hacia el futuro.

Considerando entonces esa “trascendencia horizontal” cuyo movimiento la crítica transformadora de la hermenéutica nihilista trata de acompañar, no es difícil concluir que el ejercicio de la *Caritas* pueda encontrar las condiciones más favorables para su puesta en práctica en “tiempos de normalización”, donde los niveles de violencia disminuyen a medida que se amplían las posibilidades reales de participación de todos en un diálogo social efectivo. Pero incluso durante el fragor de la lucha de liberación contra la “neutralización” del orden vigen-



te que no puede tampoco hacer a un lado las tensiones del conflicto, la *Caritas* entendida como donación de sí al “otro” que no espera nada a cambio, es, tal vez, la “virtud” más revolucionaria a la que hoy podemos aspirar, (y no es casual que, en su día, el cristianismo haya podido convertirse en un agente de desestabilización del Imperio Romano). Precisamente porque la práctica de la caridad al dislocar el círculo de la devolución de la lógica económica del intercambio, hace también solicitar los cimientos mismos del individualismo posesivo y de la “lógica del mercado” centrada en la apropiación, la conservación, la equivalencia y el retorno del rendimiento, sobre los cuales reposa nuestra sociedad tardo-capitalista global, tan patológicamente replegada sobre su Yo narcisista. ●

NOTAS

- 1 Este trabajo es una exposición ampliada de los resultados alcanzados por nuestra investigación intitulada “La Radicalización de la hermenéutica en el último Vattimo. Un análisis de sus motivaciones éticas y de sus consecuencias ético-políticas”, que realicé como investigador adscripto a la cátedra de Ética (Equipo Cano-D’iorio). Facultad de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, entre los años 2015-2016.
- 2 Vattimo, G. (2010), *No ser Dios*, Paidós: Buenos Aires.
- 3 Seguimos en esta interpretación del personaje “Sócrates” en el Fedón como paradigma de la filosofía e hito inaugural de la filosofía platónica de “madurez” a la lectura del profesor Conrado Egger Lan. Véase su estudio introductorio a la traducción del Fedón. EGGER LAN, C. (1971/1993), “Introducción a la lectura del Fedón”. En: *El Fedón de Platón* (3ª edición) (pp. 3-55) Buenos Aires: EUDEBA. Hemos desarrollado los argumentos centrales de esta interpretación en nuestro artículo “La experiencia humana de la Realidad del Fedón”. Véase LEIRO, D.M. (2008). “La experiencia humana de la realidad en el Fedón”. *A parte rei*. Revista de Filosofía, [Versión electrónica]. N° 58. Recuperado el citado 24 Agosto, 2018, de: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/leiro58.pdf>.
- 4 Vattimo, G. (2000), “La sabiduría del Superhombre”. En: *Diálogos con Nietzsche*, Buenos Aires: Paidós.
- 5 Eagleton, T., (2002), “Marxismo sin marxismo”. En: SP-TINKER, M. Ed. *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*, (p.100), Madrid: Akal.
- 6 Cuando tomé conocimiento en el año 2007 de que Gianni Vattimo acababa de publicar en Cuba un libro polémico y provocador como *Ecce Comu*, que ponía fin a su etapa políticamente “moderada” ligada a sus esperanzas en la socialdemocracia europea, me pareció que había llegado el momento de contribuir con todas nuestras fuerzas a difundir ese proyecto valiente que había lanzado casi en solitario y con la potencia revolucionaria del aforismo nietzscheano. No en vano el libro había aparecido en una editorial como Ciencia Sociales de Cuba que lo condenaba a quedar confinado en la isla. La idea era evitar que se volviera a repetir el destino de

incomprensión que tuvo la publicación de *El sujeto y la Más-cara* en su primera edición de 1974. Es sabido que esa obra fue escrita por nuestro filósofo para influir decisivamente en la izquierda italiana de los violentos años 70 del siglo pasado, pero según comentó alguna vez, la militante política Rossana Rosanda, el texto pasó completamente desapercibido a sus principales destinatarios. Afortunadamente, no sucedió lo mismo con *Ecce Comu* que tuvo después de la publicación de Paidós en Argentina, una gran acogida en los sectores progresistas de América Latina, especialmente en los países del ALBA, desde Cuba a Venezuela pasando por Ecuador, pero también repercutió en la más conservadora Colombia.

En Argentina, el pensamiento del último Vattimo no tardó en recibir los máximos honores oficiales. No solo se otorgaron a nuestro filósofo distintos doctorados honoríficos en la UBA y en otras universidades nacionales, sino que también tuvo la oportunidad de mantener una entrevista personal en el despacho de la entonces presidente de la Nación Cristina Fernández, junto con el jefe de gabinete del gobierno nacional, Juan Manuel Abal Medina. También se fundó una cátedra universitaria que llevó el nombre de “Gianni Vattimo”, para el agotador dictado de numerosos cursos y conferencias en distintas universidades del país. Desde el año 2010 y casi hasta el final del mandato de Cristina Fernández, las autoridades nacionales organizaron numerosos debates y ciclos televisivos en canales públicos, conducidos por Ernesto Laclau, donde nuestro filósofo se convirtió en uno de sus principales animadores junto con Tony Negri, Étienne Balibar, Jacques Rancière, Judith Revel, Chantal Mouffe, entre otros. Allí Vattimo mantuvo encuentros no solo con los principales exponentes de la llamada izquierda nacional y popular de Argentina, peronista o crítica como Ernesto Laclau, Jorge Alemán, Ricardo Foster, Raúl Zaffaroni, sino con otros grandes pensadores críticos de la actualidad como Noam Chomsky o Leonardo Boff, entre otros. Asimismo, en esos años el pensamiento del último Vattimo despertó también gran interés en la izquierda más clásica como lo indica el encuentro organizado por Atilio Borón en el Centro Cultural de la Cooperación al que asistieron militantes de izquierda, de movimientos sociales y las principales autoridades del Partido Comunista Argentino, un acontecimiento que hubiera sido impensable antes de la publicación de *Ecce Comu* que permitió visibilizar a nuestro filósofo entre las voces más comprometidas del presente. Después de haber sido visto con una profunda desconfianza y hasta acusado de ser un filósofo “neo-conservador”, apologista de capitalismo tardío en los años 80 y 90, por fin, buena parte de la izquierda latinoamericana reconocía a Vattimo como algo más que un mero “compañero de ruta”, una voz cercana de la que se podía aprender.

Por último, queremos aprovechar esta nota sobre la recepción reciente del pensamiento débil en América Latina (y Argentina en particular) para dar las gracias al Dr. Gerardo Oviedo por sus gentiles palabras hacia nuestro trabajo y por haber prestado atención a la propuesta de favorecer una instancia de diálogo entre la hermenéutica nihilista y

- la Filosofía Latinoamericana de la liberación en su artículo Hermenéutica y Emergencia. Oviedo, G. (2016). Hermenéutica y emergencia. Mauricio Beuchot y Arturo Roig en diálogo [Versión electrónico] Hermenéutica Intercultural: Revista de Filosofía, 25, 69-91. Recuperado el 29 de Agosto, 2018, de <http://ediciones.ucsh.cl/ojs/index.php/hirf/article/view/516/466>.
- 7 Vattimo, G. (2013). "De Heidegger a Marx a Humanismo hermenéutico como filosofía de la praxis". En: *De la Realidad. Fines de la Filosofía*, Barcelona: Herder, (p. 185).
 - 8 Marramao, G. (2009), El presente y los límites de la filosofía. Acerca de la ontología del declinar de Gianni Vattimo y el Neo-pragmatismo de Richard Rorty. En: Gutiérrez, C. & Leiro, D & Rivera, V. *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, (p.377). Buenos Aires: Biblos
 - 9 Ferraris, M. (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
 - 10 Para una discusión de la noción de acontecimiento y sus implicancias políticas en Heidegger, Vattimo y Badiou véase el artículo de Jean-Claude Lévêque que defiende, en cambio, la posición de Alan Badiou. Leveque, J. El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou. [Versión electrónica]. Azafra. Revista de Filosofía. 13, 69-91. Recuperado el 24 Febrero, 2012, de: http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-3563/article/view/8674
 - 11 Derrida, J. (1994), *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta, (p.103).
 - 12 Vattimo, G. (2000), "La sabiduría del Superhombre". op.cit.
 - 13 Vattimo, G. (2010) *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, (p. 117).
 - 14 Vattimo, G. (2013) "Pensamiento débil, pensamiento de los débiles". En: *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder, (p.233).
 - 15 Recordemos la lectura que Vattimo propone del tema de la autenticidad en la época de *Sein und Zeit*, cuya problemática se hace patente con la asunción anticipatoria de nuestra condición mortal. Según nuestro filósofo, aún en este momento más "existencialista" de *Ser y Tiempo*, el planteo de la autenticidad parece estar ya relacionado con una interpelación que nos dirige la situación histórica en la que hemos sido arrojados. Esa interpelación nos exige no permanecer neutrales y comprometernos con nuestra situación histórica, corriendo el riesgo de equivocarnos en las decisiones que tomamos, debido a nuestra insuperable finitud. La necesidad de tomar partido frente a la llamada que nos dirige nuestra situación histórica -según nuestro filósofo- estaría ya presente en *Sein und Zeit*, a través de la idea según la cual "el *Dasein* elige sus propios héroes". No obstante, a pesar de este significativo cambio de mirada donde incluso ya se anuncia el giro de la *Kehre*, en esta lectura de la autenticidad en Heidegger parece predominar el momento de la elección y decisión individual en el compromiso con la situación histórica. Véase Vattimo. G. (2010) "Filosofía y emancipación". En: *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, pp.121-124. También Vattimo, G. (2013). *Pensamiento débil, pensamiento de los débiles*. op.cit. p.233.
 - 16 Vattimo, G. (1976), "L' esistenzialismo di Jean-Paul Sartre". En: *La filosofía dal' 45 ad ongi*. Torino, ERI, (pp.234-260). Véase también SUTZL, W. (2007), "El pensamiento débil. Un ética-estética posmetafísica". En: *Emancipación o violencia*, Barcelona: Icaria, (pp.159-185). Especialmente los párrafos "El pensamiento débil y la disolución de la dialéctica", (p.168); "Los dilemas de la dialéctica: Sartre", (p.169); "Los dilemas de la dialéctica: Benjamin", (p.171); "Existencialismo, pensamiento de la diferencia, y pensamiento débil", (p.173); "Repensar Sartre con Heidegger. El pensamiento débil de la *Verwindung* de la dialéctica", (p.174).
 - 17 Véase Vattimo, G., (2013), "Para construir una sociedad liberal se necesita una revolución comunista". *UN periódico*, 166, Universidad Nacional de Colombia. Recuperado el 30 de Agosto, 2018, de <http://agenciadenoticias.unal.edu.co/detalle/cat/video/article/construir-una-sociedad-liberal-requiere-una-revolucion-comunista.html>.
 - 18 Véase, Vattimo, G., "Filosofía y Emancipación". En: *Adiós a la verdad*. op.cit., (p.117). Allí Vattimo escribe: "(...) si se piensa, por ejemplo, en el Sartre de las "Cuestiones de método", donde dice que la verdad de existencialismo es una verdad "provisoria", que será sustituida por el saber "verdadero", el marxismo, sólo después de la revolución, se esclarece que ambas posiciones (la de Heidegger y la de Marx), no son tan distantes entre sí." (El subrayado es nuestro). En efecto, (...) la misma *Kehre* (...) sólo se entiende -escribe Vattimo en *De la realidad*- como reconocimiento de que la autenticidad (*Eigentlichkeit*) de que habla *Sein und Zeit* no tiene sentido si no es en relación con un evento (*Ereignis*), que no es asunto del individuo sino que más bien tiene los rasgos de una revolución" (El subrayado es nuestro). Véase Vattimo, G., "Pensamiento débil, pensamiento de los débiles". En: *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder, (pp.230-231).
 - 19 Vattimo ha llamado la atención con mucha insistencia sobre esta conexión entre metafísica y violencia que hereda el pensamiento dialéctico de Hegel a Marx, y que explica en gran medida -como lo ha visto también Derrida- la derriba autoritaria de los regímenes del autodenominado "socialismo realmente existente". Véase Vattimo, G. (2010), *Adiós a la verdad*, op.cit., (p.120). También Vattimo, G. (2009), *Ecce Comu*, Buenos Aires: Paidós, (p.95). Vattimo, G. (2013), "Metafísica y violencia. Cuestiones de método". En: *De la realidad. Los fines de la filosofía* Barcelona: Herder, (pp.153-185).
 - 20 Sobre esta interpretación más "caritativa" de Stalin, véase Campos Salvaterra, V. (2013, Enero), "Violencia, verdad y justicia. Entrevista a Gianni Vattimo". *Revista Pléyade* 11, (pp-167-168).
 - 21 Derrida, J. & Sprinker, M. (2012), *Política y Amistad*. Sobre Marx y Althusser, Buenos Aires: Nueva Visión.
 - 22 Véase Vattimo, G. (2010), "Conversión y Catástrofe". En: *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, (pp.132-142). Allí Vattimo presenta un panorama bastante sombrío y pesimista, que no ofrece muchas esperanzas para imaginar una salida de esa jaula de hierro en la que la metafísica tendencialmente cum-



plida como organización científico-total en el mundo del *Gestell*, nos mantiene atrapados. Esa es la “Catástrofe” de nuestro tiempo histórico que nos hace sentir nostalgia por el sueño –acaso mítico– y tal vez ya inalcanzable, de la revolución. Por eso, la conversión que queda en la situación actual, no es la que lleva a una superación del orden metafísico de manera radical en el sentido de *Überwindung*, sino mediante ese cambio de dirección que es la *Verwindung*, que produce una “pequeña diferencia” distorsionándolo por medio de múltiples iniciativas anárquicas, sin esperanza de llegar a construir un nuevo orden global.

- 23 Sin duda existe el peligro de que esa espera sin horizonte de espera a la que está radicalmente abierta la idea de mesianismo de Derrida, se exponga al advenir de lo peor. Un peligro que Vattimo –aún a riesgo de recaer en alguna forma de pensamiento “fuerte” propia del sujeto moderno ilusionado con poder dominar el acontecimiento– quiere ver despejado lo más posible. Con ese fin, nuestro filósofo encuentra el “modelo” histórico-cultural de la *Caritas* como el mejor legado de nuestra proveniencia occidental. ¿Es razonable que por querer ser demasiados afirmativos con el porvenir incalculable, ya no podamos impedir, como el asno nietzscheano que a todo dice que sí, la llegada de un visitante tan nefasto e indeseable como el nazismo de Hitler? Algunos peligros que podrían ocultarse detrás de esa venida de lo radicalmente otro, incluyendo el espectro de una transformación de las injusticias del presente que se hace desear, pero jamás llega, porque la transformación es pensada en el modo de una promesa siempre incumplida.

A nosotros no da la impresión que por momentos Vattimo llega a superponer la idea del Otro como acontecimiento histórico con la alteridad del otro en el sentido de intersubjetividad que también se da en la “propia” subjetividad –ambas nociones (la de lo Otro y del otro intersubjetivo) enlazadas en el pensamiento de Derrida por su carácter indomitable para el sujeto representativo de la modernidad–. No obstante, lo que hace “revolucionaria” y propia de un pensador hiper-crítico de la Ilustración, a esta concepción radical de la alteridad del Otro como acontecimiento que Derrida nos presenta, no es su carácter irrealizable en el modo de la presencia, sino la acentuación de su dimensión proyectiva, de lo venidero en la apertura al porvenir (como lo indica también el mismo filosofema *démocratie à venir*), porque nos recuerda que ninguna transformación radical del status quo, puede ilusionarse con una teleología que espera descansar en un punto de detención última. No puede haber jamás un cierre definitivo a la transformación: ni siquiera para aquella transformación radical que se proponía una salida de la “Prehistoria de la humanidad” en la que pensaba Marx – y aquí también podríamos preguntarnos qué sucedería con el conflicto entre Cielo y Tierra, en el que según Vattimo y tratando de valerse de Heidegger, acontece el advenir del Evento, si efectivamente se pudiera dar la palabra a los vencidos de la historia de los que hablaba Walter Benjamín (en suma,

el mismo problema que se planteaba para lo que se debía esperar en el tiempo que le sigue a la Pre-historia de la humanidad en el pensamiento de Marx).

La apertura incondicional al porvenir como una promesa incumplida, nos enseña que para evitar la inmovilidad de lo práctico-inerte que Sartre criticaba en la etapa de enfriamiento y burocratización de la Revolución, no se debe perder de vista que todo cambio, toda transformación, es siempre histórica, contingente y provisional, y como tal, necesita ser continuamente revisada, reinventada y recreada del modo más concreto y singular. Es, por ello, que para mantenerse en esa continua revisión y reinención de la transformación permanente, no existe ningún programa a priori en el cual apoyarse. Y es, por eso, que tampoco Vattimo propone en su hermenéutica un programa de emancipación como una receta para ser llevada a la práctica. Por el contrario, nuestro autor entiende a la infinita reducción de la violencia metafísica como una interminable tarea de secularización que va disolviendo progresivamente los absolutos. Véase también Vattimo, G. (2013), “Introducción”. En: *De la realidad*. op.cit., (p.20). También, Vattimo, G. (2013), “La disolución ética de la realidad”. En: *De la realidad*. op.cit. pp.149-150).

- 24 Vattimo, G. (2006), *Historicidad y diferencia*. En torno al mesianismo de Jacques Derrida. Revista El solar, 2, 123-137.
- 25 Véase Vattimo, G. (2010), “Filosofía y Emancipación”. En: *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa, (p.119). Vattimo, G. (2013), “Pensamiento débil, pensamiento de los débiles”. op.cit., (p.231).
- 26 Vattimo, G. (2009), “Pensamiento débil, nihilismo”. En *Ecce Comu*, Buenos Aires: Paidós, (p.95). Véase también Vattimo, G. (2013), *Pensamiento débil, pensamiento de los débiles*. op.cit. pp.229-238.
- 27 Vattimo, G. (2004), “Historia de salvación, historia de interpretación”. En: *Después de la cristiandad*. Por un cristianismo no-religioso, Buenos Aires: Paidós, (pp.75-87).
- 28 Lozano Pino, J., *El límite es el amor*, Madrid: Dykinson. Véase especialmente el magnífico prólogo que escribió para esta obra la profesora Teresa Oñate.
- 29 Vattimo, G. (2010), *Adiós a la verdad*. op.cit.
- 30 No solo pienso en la negativa de Derrida – negativa que, a su vez, Vattimo rechazaría por porvenir de una visión des-historizada de idealismo cuasi-trascendental- a aceptar que se pueda superar en sentido de *Verwindung* a la metafísica, apelando a la historia cristiana en la propuesta débilmente hegeliana que nos ofrece la hermenéutica nihilista. Otros autores de fe católica como Giovanni Giorgio cuestionan el planteo de Vattimo porque consideran que esta escucha de la Kénosis supone una excesiva reducción de Dios al plano de la immanencia histórica, “aunque sea salvando una trascendencia horizontal” [Véase GIORGIO, G., “Pensar la encarnación”. En: *Dios la posibilidad Buena* Barcelona: Herder, (p.22)]. Según la crítica de Giorgio, ese debilitamiento conduciría a que el acontecimiento de la encarnación histórica de Dios termine identificándose con la misma historia del Ser. Esta encarnación en la historia, lleva a Giorgio a preguntarse si la excesiva reducción de Dios al plano

de la inmanencia, no desemboca en una absolutización y divinización del mundo. En consecuencia -escribe Giorgio- “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 meta-relato que homologa toda diferencia, negándola como diferencia real, en la única historia del ser? Aunque se multipliquen las interpretaciones, estas no harían más que confirmar el meta-relato unitario del debilitamiento del ser, que coincide con la Kénosis divina. Pero, entonces, esta indiferenciación de las diferencias (...) ¿no vienen 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 la vestimenta empobrecida, los resultados del hegelianismo, o bien de idolatrar a la historia? ¿Y no pasa esto porque al superponer al Dios metafísico de la tradición grecolatina con el Dios de la tradición hebreo-cristiana de hecho se ha renunciado a Dios tout court, leyendo unilateralmente la kenosis como disolución de Dios en la historia del ser?”.

Tratando ahora de ir más lejos del punto donde Giorgio deja su argumentación podríamos preguntarnos si esta “divinización del mundo” a la que -según él- conduce la disolución de Dios en la historia del Ser en la interpretación de la hermenéutica nihilista no tiene también consecuencias desde el punto de vista político. ¿Acaso esta interpretación no podría hacer reflotar las viejas sospechas del pensamiento ilustrado -y también del materialista- que cuestionan a la posmodernidad y el pensamiento débil en particular, por su carácter neo-conservador? Porque podríamos suponer extremando el planteo, que una filosofía que - aún sin proponérsele conscientemente- terminara “absolutizando” el mundo histórico como lo único existente, y se resistiera a pensar en “otro modo que Ser”, como Levinas y Derrida, y a la Justicia en la dirección señalada por la esperanza utópica de Ernest Bloch y la “negación” del viejo Horkheimer, como lo radicalmente otro del mundo actual, podría acabar haciendo el juego a la legitimación del orden vigente, que se identifica en nuestros días, con la lógica del capitalismo tardío tal como lo ha denunciado Fredric Jameson. Sobre esa estructura de pensamiento ¿podríamos realmente asegurar que la utopía cristiana de la Caridad que la hermenéutica nihilista proyecta como futuro de la humanidad, no termina alejando aún más las posibilidades ciertas de una efectiva transformación del mundo histórico?

- 31 Vattimo, G. (2004), “Las enseñanzas de Joaquín da Fiore”. En: *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no-religioso*, Buenos Aires: Paidós, (pp.37-53).
- 32 Vattimo, G. (2010), “¿Para qué Hegel hoy?”. En: *Adiós a la verdad*. op.cit., (pp.142-151).
- 33 Derrida, J. (2004), *Políticas de la amistad*. Madrid, Trotta.
- 34 Llevadot, L. (2013, Diciembre) No hay mundo común: Jacques Derrida y la idea de comunidad. [Versión electrónica]. *Isegoría*.49,p.549-566. Recuperado el 12 de Septiembre, 2018, de: <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/837>

- 35 No nos parece que la justificación de la Caritas en la hermenéutica de Vattimo, se encuentre completamente libre de este problema. En el capítulo “Cristianismo e Historia: Entender la secularización” de Dios: la posibilidad buena, Giorgio Giovani le pregunta a nuestro filósofo ¿por qué considera que el principio de la Caridad es indeconstruible? Vattimo responde porque la Caridad es un “dato” pre-categorial que no puede ser formulado conceptualmente, y la deconstrucción solo puede desmontar un discurso articulado en un orden conceptual. La motivación que nos lleva a amar al otro es un impulso pre-teórico, practico-existencial que se puede ilustrar con el relato del Joven rico (Marcos 10:17-30). Dicho impulso proviene de la constitución comunitaria de nuestra existencia, a la cual no podemos discutir. ¿Pero no hay en esta respuesta, una vuelta a un pensamiento de la “Humanitas”, que no parece ser consistente con la propia crítica antiesencialista e irrealista de la hermenéutica nihilista a la metafísica? ¿no queda, de este modo, también acallada la posibilidad de preguntar, que es justamente la expresión de la violencia a la que se opone la ética anti-autoritaria del *debolismo*? Y cuando Vattimo trata de desarrollar una posible justificación del principio de la Caridad, afirma que, después de eliminar todas las razones lógico-veritativas que tienen la pretensión de justificar los “deberes morales” y después de eliminar hasta los propios intereses, lo que queda como motivación práctico-existencial, es: “...la posibilidad de estar con el prójimo que se presenta como la única cosa deseable en el mundo, porque no quieres estar solo, quieres estar con alguien a quien amar o que te ame, quieres ser acariciado y acariciar...Ya sé que es una argumentación débil, pero ciertamente no veo que deba avergonzarme de esta debilidad (...) De todas maneras, es una cuestión cuya respuesta no me satisface.” [Giorgio, G., & Vattimo, G. & Dotolo, C., “Cristianismo e Historia”. En *Dios: la posibilidad buena*, Barcelona: Herder, (pp.56-57).

Es, por eso, que teniendo delante de la vista estas dificultades teóricas que el propio Vattimo reconoce, queremos contribuir a proponer una justificación posmetafísica de la Caritas que, sin ser necesariamente infiel a las motivaciones de la hermenéutica nihilista, permita evitar una recaída en una justificación egoísta y utilitarista que termina apropiándose del otro por una necesidad constitutiva de nuestra subjetividad. Al mismo tiempo, políticamente nos interesa desplegar todo el potencial revolucionario de la Caridad, en la medida en que el amor que rompe con la dominación subjetiva del otro, también subvierte las bases de la lógica que sostiene a la sociedad tardo-capitalista global basada en el egoísmo.

- 36 Si no nos hemos decidido a rechazar esta negativa de Vattimo a seguir la concepción del Otro en Derrida, no es solo porque nos interesa caritativamente defender a nuestro amigo frente a la “Verdad”. Aquí debo confesar que aún no tengo resuelto el debate sobre si la radicalidad con la que piensa Derrida la cuestión del Otro, conduce al mejor camino de salida de la violencia metafísica. Y lo cierto es que todavía dan que pensar las motivaciones “cristianas” que Vattimo ofrece para re-



chazarla. Aquí no solo se trata de cuestionar al pensamiento de los umbrales con el que Derrida se aproxima al Otro en su dislocar la metafísica de la presencia bajo la forma de una promesa siempre incumplida, que ha merecido el rechazo de teóricos marxistas como Terry Eagleton.

Lo que a Vattimo más le preocupan en el caso de esta otredad inconmensurable que constituye a la idea de subjetividad en el pensamiento de Derrida, es el peligro de la incomunicación, la soledad, el aislamiento en la medida en que ese Otro radicalmente otro que también existe en nosotros mismos, levanta muros infranqueables, que nos impiden también apropiarnos de nosotros mismos y los otros en el encuentro entre subjetividades des-indentificadas.

Podríamos preguntarnos si esa radicalidad con la que es pensado el Otro en la mesianicidad sin mesianismo de Derrida, no termina interiorizando la violencia verticalista del Dios del Antiguo Testamento. Si así fuera se daría entonces la paradoja de que la imprevisible irrupción del Otro que vendría a liberarnos de la ilusión del dominio del sujeto moderno, estaría, a su vez, grávida si no ya de la violencia del fundamento, por lo menos, de una violencia impositiva e incontestable con caracteres similares a los de la perentoriedad que Heidegger cuestionaba en la idea de fundamento (arché) metafísico, por las mismas razones éticas por las que Vattimo también la rechaza. Porque finalmente esa otredad radical que nos desaprofia de nuestra condición de sujetos representativos, y que también llevamos interiorizada dentro de nosotros mismos, es quien domina (y nos domina) más allá de nuestras posibilidades de control como lo indisponible. Frente a esa desappropriación que supone la irrupción de la indomitable otredad del Otro, solo cabe entregarse a la sabiduría del abandono de la *Gelassenheit* heideggeriana, y del amor *fati* nietzscheano que ama el azar y la inseguridad. Vemos entonces que aquí también -aunque por razones opuestas a las que presentábamos en el planteo de la libertad en Vattimo- se hace necesario seguir pensando en el lugar de la iniciativa subjetiva en este paradójico modo de relacionarnos con la Otredad radical des-apropiadora que mora en lo más profundo de nosotros mismos y de los demás.

37 Derrida, J. (2000), *Dar la Muerte*, Madrid: Paidós.

38 Derrida, J. (2006), *Dar el Tiempo*, Buenos Aires: Planeta.

39 En nuestra breve reconstrucción de la lógica del don seguimos la propuesta de la profesora Mónica Cragolini. Véase Cragolini, M. (2006), "Aportes para una lógica paradójica del amor o sobre por qué sólo se puede dar lo que no se tiene". En: *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, del otro y del "entre"*, Buenos Aires: La Cebra, (pp.279-292). Véase también Penchaszadeh, A. (2011), "Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida", [Versión electrónica] *Isegoría*, 44,257-271. Recuperado el 12 Septiembre, 2018, de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/729>.

40 Véase Cragolini, M. (2006). "Dar lo que no se tiene". En: *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, el Otro y el "entre"*, Buenos Aires: La Cebra, (pp.291-292).

41 Giorgio, G., & Vattimo, G. & Dotolo, C. (2012), "Cristianismo e Historia: Entender la secularización". En: *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*, Barcelona: Herder, (pp.56-57).

42 Vattimo, G. (2010), "Del diálogo al conflicto. Lección de la despedida de la Universidad de Turín". En: T. Oñate. & O. Cubo & Nuñez, A. & D.M. Leiro (Eds.), *El compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Cuenca: Aldearabán, (pp.23-33).

43 Vattimo, G. (2010) "Dialéctica, diálogo y dominio". En: *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa, (p. 130).

44 Giorgio, G. (2012), "Introducción. Pensar la encarnación". En: Giorgio, G. & Vattimo, G. & Dotolo, C., *Dios: la posibilidad buena*. op.cit., (pp.11-29).

45 Véase Vattimo, G. (1995), "Heidegger y la *Verwindung* de la modernidad". En: Álvarez Ed. *Más allá del pensamiento débil. Filosofía, Política y Religión*, Oviedo: Ediciones Novel, (pp.93105). También Vattimo, G. (2013), "Pensamiento débil, pensamiento de los débiles", op.cit., (p.232); Vattimo, G. (2013), "El final de la filosofía en la edad de la democracia", op.cit.: (p.200).

46 Giorgio, G., & Vattimo, G. & Dotolo, C. (2012), "Cristianismo e Historia: Entender la secularización", op.cit, (pp.47-48).



BIBLIOGRAFÍA

- Cagnolini, M. (2006). *Moradas nietzscheanas. Del sí mismo, el Otro y el "entre"*, Buenos Aires: La Cebra.
- Derrida, J. & Sprinker, M. (2012). *Política y Amistad. Sobre Marx y Althusser*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Derrida, J. (1994). *Espectros de Marx*, Madrid: Trotta.
- Ferraris, M., (2013). *Manifiesto del nuevo realismo*, Biblioteca Nueva: Madrid.
- Giorgio, G. & Vattimo, G. & Dotolo, C. (2012). *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio intelectual en el umbral entre la filosofía y teología*, Barcelona: Herder.
- Leveque, J. *El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou* [Versión electrónica]. *Azafea*. Revista de Filosofía. 13,69-91. Recuperado el 24 Febrero, 2012, de http://campus.usal.es/~revistas_trabajo/index.php/0213-3563/article/view/8674
- Llorente, J. (2016, Junio) "¿Puede la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo justificar racionalmente sus últimas posiciones políticas?" [Versión electrónica] *Las Torres de Lucas*, Revista Internacional de Filosofía política. Universidad Complutense de Madrid, 8:185-225 <http://www.lastorresdelucca.org/index.php/ojs/article/view/101/95>
- Löwy, M., (2013). "Introducción. Romanticismo, mesianismo y marxismo en la filosofía de la historia de Walter Benjamin". En: *Walter Benjamin: Aviso de incendio. Una lectura sobre las tesis de El concepto de historia*. (pp.11-36) Buenos Aires: F.C.E.
- Marramao, G. (2009). "El presente y los límites de la filosofía. Acerca de la ontología del declinar de Gianni Vattimo y el Neopragmatismo de Richard Rorty". En: *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos.
- Penchaszadeh, A. (2011). Política, don y hospitalidad en el pensamiento de Jacques Derrida. [Versión electrónica] *Isegoría*, 44,257-271. Recuperado el 12 Septiembre, 2018, de <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/729>
- Sprinker, M. (1998). *Demarcaciones espectrales. En torno a Espectros de Marx de Jacques Derrida*. Madrid: Akal.
- Sutzi, W. (2007). *Emancipación o violencia*, Barcelona: Icaria.
- Oñate, Teresa, (2015). "Prólogo". En: Lozano Pino, J. *El límite es el amor*. Madrid: Dykinson.
- Oñate, M.T & Arribas, B.G. (2015). *La posmodernidad. Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*. Madrid:EMSE EDAPP.
- Vattimo, G. (1970). "Ernest Bloch interprete di Hegel". En: *Incidenza di Hegel*. (pp. 911-926) Morano: Napoli.
- Vattimo, G. (1976). "L' esistenzialismo di Jean-Paul Sartre". En: *La filosofía dal' 45 ad onngi*, (pp. 234-260). ERI: Turín.
- Vattimo, G. (1995). "Heidegger y la *Verwindung* de la modernidad". En: Álvarez Ed. *Más allá del pensamiento débil. Filosofía, Política y Religión*. (pp.93-105) Oviedo: Ediciones Novel.
- Vattimo, G. (2000). *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2004a). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Argentina: Paidós.
- Vattimo, G. (2004b). *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*, Madrid, Paidós.
- Vattimo, G. (2006). "Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida". En: Revista *El solar*, 2, pp.123-137.
- Vattimo, G. (2008). *Creer que se Cree*, Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, G. (2009). *Ecce Comu*, Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, G., & PATERLINI, P. (2009). *No ser Dios. Una biografía escrita a cuatro manos*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2010a). "Del Diálogo al conflicto. Lección magistral de despedida de la enseñanza". En: T. Oñate & O. Cubo & A. Nuñez & D.M. Leiro (Eds.) *El compromiso del Espíritu Actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Cuenca: Alderabán.
- Vattimo, G. (2010b). *Adiós a la verdad*, Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G., Caputo, J., (2010). *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Buenos Aires: Paidós.
- Vattimo, G., & Girard, R. (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogos sobre cristianismo y relativismo*, Madrid: Paidós.
- Vattimo, G., (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía*, Barcelona: Herder.

VATTIMO: LA MÁSCARA Y LA LIBERACIÓN

Habitualmente el problema de la emancipación del ser humano se formula desde la perspectiva según la cual el ser humano debe re-apropiarse de un “yo” que previamente le ha sido enajenado. Sin embargo, la novedad que supone el planteamiento *debolista* nos enseña la dificultad para encontrar la existencia de tal “yo”, mostrándonos cómo este es un “efecto de superficie”, una abstracción producida en base a determinadas relaciones de poder que pretenden que cada uno se identifique con una identidad preestablecida. Siguiendo tal planteamiento, la postura vattimiana, al calor de una interpretación hermenéutica de Nietzsche, intenta disolver la idea del “yo”, dando pie a la asunción de una personalidad diferencial, clave para la emergencia de una comunidad abierta a la alteridad y radicalmente democrática.

INTRODUCCIÓN. VATTIMO Y EL PROBLEMA DE LA EMANCIPACIÓN.

En diversas ocasiones he escuchado a Gianni Vattimo señalar que aquello que le lleva a detenerse y profundizar en la obra de un pensador es “lo que se puede hacer con él”, es decir, su “utilidad”. La aparente tendencia funcionalista o instrumental de tal sentencia aplicada a la filosofía no debe despistarnos, más que nada teniendo en cuenta el contexto en el que vivimos, donde se confunde habitualmente beneficio con rentabilidad económica, ya que, lejos de esto, a lo que Vattimo apunta es al interés que le suscita la potencia práctica oculta en un cierto pensamiento, ya sea por su alcance crítico-analítico o por su poder estimulante, capaz de incitar o motivar una conducta determinada. Más allá de que a nuestro juicio el *debolismo* sea una filosofía que dota de una cierta mirada ante el mundo, una manera de ver e interpretar que supone un modo de ser, un *estilo de vida*: más alegre, sosegado, pacífico, y amigable, pero, a la vez, crítico y hasta combativo, pues permite invertir gran parte de las creencias estereotipadas con las que se nos enseña a comprender la realidad y a adaptarnos acríticamente

a ella, –más allá de esto, decimos– podemos hacernos la misma pregunta al respecto del pensamiento vattimiano: ¿para qué nos vale? ¿Puede ayudarnos a contestar a los interrogantes de carácter práctico que se plantean en el contexto contemporáneo? Dicho de otro modo, ¿nos es hoy útil? La respuesta, a nuestro juicio, sin duda es afirmativa: y es que, aunque el *debolismo* se cimenta en unos fundamentos desfondados (tal y como plantea la ontología del declinar) con marcadas repercusiones epistemológicas (la hermenéutica nihilista) que se extienden a otros sectores de reflexión de sumo interés (la ontología estética o el cristianismo secularizado, por citar dos de los de mayor relevancia), creemos que su vocación más íntima es la de constituirse como una crítica radical a la estructura política y económica tal y como se articula en la actualidad, facultándonos no sólo para entenderla y reflexionar sobre ella, sino también para alterarla de modo tal que podamos reducir o debilitar sus consecuencias más negativas.

De hecho, entendemos que la inclinación instrumental del pensamiento vattimiano tiene una pro-



funda repercusión en el orden ético-político, la cual puede resumirse, a costa de ser reduccionista, como una filosofía que erige una crítica a la violencia, esa que acompaña en su núcleo más hondo al destino histórico (no teleológico) propio de nuestra civilización. Y es que, según creemos, la filosofía de Vattimo debe interpretarse como un potente antídoto contra la propensión agresiva y autoritaria de nuestra cultura, la cual apunta al conjunto de esferas que modelan el mundo humano y que afectan a nuestra identidad más insondable, a las relaciones sociales que establecemos, e incluso a las que entablamos con el resto de formas de vida, amenazando hoy más que nunca, con destruir el entorno natural al que pertenecemos, siendo tal el objetivo, la reducción de la violencia, el que sustancialmente encarna eso que en la actualidad conocemos como *debolismo* (Arribas 2016).

Sin embargo, el desentrañamiento de los diversos elementos que constituyen la citada crítica a la violencia supone un tarea excesivamente exigente y que supera con creces los objetivos del presente texto, por lo que en él nos plantearemos otra mucho más modesta aunque, creemos, de no menor importancia, dado que nuestra atención se dirigirá a otro asunto plenamente actual, y no sólo porque se trata de una cuestión recurrente en el contexto de la historia de la filosofía, sino también en la medida en que su desarrollo nos faculta para afrontar y dar respuesta a uno de los problemas más graves de la actualidad: el desprecio a la diferencia (a los diferentes) y el retorno (en cierta medida debido precisamente a ello) del fascismo más racista, xenófobo y (sobre todo) aporófono que estamos experimentando en los últimos tiempos. Nos referimos al tema de la emancipación humana, de su liberación cara a la consecución de una autonomía que le permita dejar atrás las cadenas que nos oprimen y reprimen –y que tiene como su cara oculta un asunto central que lo atraviesa, sirviendo como su eje vertebrador: el problema del sujeto. Y es que sólo desde la crítica a la concepción tradicional –moderna– de la subjetividad puede entenderse el modo con que el *debolismo* nos habilita para plantear la posibilidad de emergencia de una subjetividad liberada o emancipada, des-sujetada de las cadenas que se le habían colocado en el contexto del desarrollo y triunfo de la metafísica de la presencia, hegemónica en la historia del pensamiento occidental¹. Vattimo aborda esta temática en uno de los textos esenciales de la primera etapa de su pensamiento, *El sujeto y la máscara: Nietzsche y el problema de la liberación*, publicada en 1974, en la que, como indica claramente el título, se lleva a cabo un estudio de la filosofía nietzscheana, y

donde la –posible– emancipación del ser humano está vinculada al análisis y crítica de la cuestión del sujeto, siendo la noción de máscara determinante para poder obtener aquella.

Es cierto que la búsqueda de la autonomía vinculada a la crítica del sujeto moderno o metafísico estaba de moda ya en la filosofía europea continental de los años 60 y 70, sobre todo en la francesa, siendo uno de los motivos primordiales de atención para el postestructuralismo y la deconstrucción y, en general, para la filosofía de la diferencia postmarxista –y que tiene su reflejo en las reivindicaciones del Mayo del 68–; sin embargo, Vattimo consigue desenvolver un planteamiento original que tendrá su culminación, o que se concretará de un modo más próximo a lo que será su posición filosófica eminentemente propia –el *debolismo* hermenéutico o la hermenéutica nihilista– en el libro de 1981 *Más allá del sujeto*, al que aludiremos posteriormente².

En *El sujeto y la máscara* Vattimo pretende contribuir a la conformación de un nuevo sujeto revolucionario, edificado en base a la crítica que Nietzsche realiza a su vez de la cultura occidental oponiéndola a la grandeza de la cultura griega trágica. Que Vattimo haya participado activamente, ya en los 70, y en una etapa no precisamente juvenil de su obra –en 1974 contaba ya con 38 años–, en el proceso intelectual cuyo objetivo era el de elaborar las bases teóricas sobre las que constituir una subjetividad subversiva (opuesta a la sociedad burguesa capitalista y al Estado liberal) no deja de ser relevante, ya que aún se dejan oír ciertas voces que definen el pensamiento vattimiano en general –y al *debolismo* en particular– como una propuesta sino próxima a las bases teóricas que justifican la globalización neoliberal, sí cuando menos, pasiva e inane políticamente, y en cualquier caso, poco implicada en la quiebra de la sociedad de consumo y de sus bases morales y civilizatorias (Bensaïd, 2012: 38 y ss.). Aunque de ello se haya encargado de desmentirlo el propio Vattimo con una última etapa especialmente vinculada a temas de carácter político, con una acentuada crítica social ligada a una ideología marcadamente anticapitalista, ecologista, postcolonial y feminista³ –aspectos todos ellos sintetizados en el *debolismo* nihilista (an-anarquista)–, cabe observar que la resistencia vattimiana al devenir contemporáneo de la civilización moderna viene de lejos, si bien el enfoque con el que se plantea es distinto del habitual análisis economicista marxista o incluso, como formulará posteriormente, de la reprobación de las instituciones políticas y jurídicas que definen las democracias emplazadas (Vattimo-Zabala,

2009: 23–120) –las propias de los Estados occidentales en el contexto de la globalización económica: representativas, formales y dominadas por las élites–, sino que se desarrolla desde un punto de vista ontológico, epistemológico, estético, psicológico y moral, como no podía ser de otra forma, al *escondarse en o al acompañar* a la exposición de un Nietzsche nihilista y hermeneutizado (si se me permite el neologismo). Es obvio que no tendremos tiempo suficiente para abordar todas estas cuestiones, por lo que a partir de ahora nos centraremos casi exclusivamente en aquella que, por lo menos según Vattimo, puede aglutinarlas o en la que pueden converger: la constitución de un tipo de ser humano alternativo al específicamente occidental, el cual sustituya al elaborado desde el humanismo moderno, ese que emerge en el contexto de una civilización tan decadente como violenta⁴ (Oñate–Arribas 2015: 10–12). Ese otro humano es al que Nietzsche denomina *Übermensch*, que Vattimo traducirá –por múltiples razones–, ya no como *superuomo* sino como *ultrauomo*, igual que nosotros preferimos denominarlo *transhumano* (Arribas, 2016: 325, nota 583).

EL ÜBERMENSCH Y LA CRÍTICA DE LA SUBJETIVIDAD METAFÍSICA.

Hay algunos atributos propios del *Übermensch*, bien conocidos, que nos indican el carácter rupturista y subversivo que posee respecto a la concepción del ser humano tradicional. El *Übermensch* es el opuesto al humano dominado por la moral del esclavo, calificativo que refiere tanto a aquel que se deja dominar y someter, guiar y conducir por otros –la moral típica del rebaño, de quién está acostumbrado a obedecer y acatar órdenes y que necesita un Señor, Pastor o Patrón que le oriente, que piense por él, pues no posee criterios propios que le permitan decidir por sí mismo; en esto (por cierto) se intuye la crítica nietzscheana al ser humano propio de la sociedad de masas, donde los individuos se vuelven tan semejantes los unos a los otros, tan homogéneos en sus maneras de vivir, en sus valores y referentes teóricos, en sus deseos, en sus expectativas y esperanzas, que se vuelven indistinguibles, y por eso, también igualmente prescindibles– como a aquel que está *resentido* con la vida, de modo que siendo incapaz de soportar la condición mortal que define a lo vivo, necesita creer en un mundo transcendente que dote de sentido a una existencia por lo demás insignificante (buscando en un orden estable, perfecto e inteligible, accesible únicamente a través de la razón o de la fe, la anhelada seguridad; aspiración que le lleva a despreciar todo lo efímero y perecedero, esto es, todo lo que tiene que ver con

el cuerpo y sus deseos, y con todo lo pulsional e instintivo, característico de su condición animal. Como se sabe, para Nietzsche, el ser humano decadente, es aquel que imbuido tan sólo del espíritu apolíneo, mortifica su cuerpo, considerándolo impuro, una cárcel, el lugar más propio del pecado, por lo que reniega de él, reprimiendo, corrigiendo o desviando sus apetitos, así es la moral del asceta: que tiene en el platonismo y el cristianismo a alguno de sus principales referentes). Con la noción de *Übermensch* se hace una llamada, por tanto, a la emergencia de un nuevo ser humano autónomo, independiente y lo suficientemente fuerte como para resistir a los procesos civilizatorios y normalizadores de una cultura decadente que desea disciplinarlo, siendo capaz de invertir los valores tradicionales y asumiendo con entereza su condición mortal, su radical inmanencia, su necesaria inserción en la Tierra, en la carne, en el cuerpo, con sus afectos y pasiones, que van más allá del principio de realidad, de la Voluntad de Verdad, y del equilibrio estable, regular y racional que pretende imponerse sobre la Vida.

Sin embargo, más allá de esta visión más o menos aceptada del *Übermensch*, Vattimo en *El sujeto y la máscara* la extiende –o amplía– realizando una interpretación que sitúa a Nietzsche como el primer gran referente de la ontología nihilista y hermenéutica, perspectiva que será reforzada en obras siguientes⁵. Dicho lo más breve y sintéticamente posible, las declinaciones esenciales y novedosas que aporta Vattimo en la comprensión del *Übermensch*, necesarias por tanto para la emancipación del ser humano, lo incardinan en el marco de la recusación de varios de los aspectos que definen a la civilización occidental y que están en la base de la forja de las cadenas que lo oprimen: sustancialmente, la censura de la concepción lineal del tiempo y de la noción de la Historia como Progreso, y la reprobación de la fe iluminista –que se remonta a la tradición griega platónica pitagorizada– que sostiene que el ser humano, en la medida en que es concebido como el centro irradiador de conocimiento, puede alcanzar tanto una descripción objetiva de la realidad como la reapropiación de su esencia a través del despliegue de la razón, como potencia objetiva que describe su espíritu. En el paradigma metafísico, que Nietzsche convierte en su mayor enemigo, la Voluntad de Verdad –amparada en la superposición de lo apolíneo sobre lo dionisiaco, y, por tanto, de todas las fuerzas que lo expresan: orden, equilibrio, medida, cantidad, racionalidad lógica y calculadora, causalidad y regularidad, estabilidad y continuidad– se refuerza con la fe en el Progreso, y por tanto con

—————>

una concepción del saber y de la temporalidad, que se expresa como una acumulación integrada y unitaria de datos, que va desmenuzando la realidad tal y como esta es, y que avanza en el tiempo, convirtiendo el pasado en una mera sucesión de pasos necesarios para la emergencia del presente y de los que depende el acaecimiento del futuro, siendo una consecuencia lógica y necesaria del despliegue de aquel. Conforme a tal planteamiento, la humanidad, en general, y los individuos particulares que la componen –pero que están reunidos en esta–, estarían embarcados en un proceso superior a ellos, el despliegue del Espíritu que se impone sobre el orden natural, del que paulatinamente se van separando en la medida en que este puede ser controlado, dotando de un sentido transcendente y escatológico a la existencia.

Es contra la sensación de ahogo y asfixia, provocada por la imposición de un modelo cultural totalizador y universalista, que pretende integrarlo todo como un momento que forma parte de su desarrollo y en el que las vidas humanas no tienen más sentido que contribuir a su efectivo despliegue, que se alza la crítica nietzscheana, la cual no encuentra otro camino para liberar al humano de ese curso inexorable en el que ha sido embarcado que realizar una destrucción demoledora de las bases sobre las que se asienta: como decíamos la imposición de una razón monológica y universalista –pues se aplica en la medida en que implanta un único lenguaje como el propicio para describir objetivamente los procesos que definen la realidad– y de una noción progresista y desarrollista del tiempo. Para emancipar al ser humano de tales cadenas no se podrá sino promover la *liberación de lo simbólico* y plantear una temporalidad alternativa, la del *Eterno Retorno de lo Mismo*.

No obstante, conviene resaltar otro aspecto esencial, decisivo para la comprensión del tipo de ser humano producido en Occidente y que igualmente se encuentra asociado al triunfo e imposición de lo apolíneo. En base a este, emerge o tiene lugar el principio de individuación, conforme al cual se interpreta al ser humano como una totalidad integrada, una entidad unitaria poseedora de una identidad definida y de un centro de control localizado en su inteligencia, que le permite asumir como lógicas y adecuadas las expectativas sociales depositadas sobre él bajo la forma de valores y reglas sociales. En base a tal tesis, cada humano debe responder a la identidad que posee, adecuando su comportamiento a “aquello que es” o que “se le enseñó a ser”, interiorizando una disciplina –un autocontrol y medida– que le faculte para mantenerse siempre ligado a su esencia, al identificarse con los

valores sociales que encarna y representa. No obstante, no se nos puede escapar un aspecto esencial para que el autocontrol y el auto-reconocimiento sean posibles, una cuestión que aparentemente no es discutida al interpretarse como obvia y, por tanto, como no susceptible de ser problematizada; sin embargo –como veremos– gran parte de la posición vattimiana se pone en juego en ello, aspecto, decimos, que refiere a la existencia previa o a priori de un “yo” que posee o al que se le asigna –no es lo mismo pero en estos momentos no nos importa diferenciarlos– una identidad determinada. Es decir, en la metafísica clásica, y aún en gran parte de su aparato crítico –en el propio Vattimo aún presente, como él mismo reconoce, en *El sujeto y la máscara*, aunque su postura es compleja e incluso, en parte, contradictoria– se apuesta por la existencia de un “yo” si se quiere auténtico o natural, que está en acto –ya venimos dotados de él– o en potencia –estando aún por realizarse– y que ejerce de autoridad que controla –o que hay que controlar– a través de un conjunto de fuerzas externas o superiores que se le impongan y al que, en consecuencia, es necesario liberar. Vattimo, en parte en *El sujeto y la máscara* pero ya enteramente en *Más allá del sujeto*, pondrá en discusión –siendo un elemento clave de su nihilismo– la existencia de tal “yo” –o al menos las características de estabilidad o escatologicidad con las que ha sido interpretado en la tradición metafísica–.

En consecuencia, la emergencia del *Übermensch* será posible en la medida en que:

a) Se asume la temporalidad del Eterno Retorno –de un tiempo y una historia ya no escatológica, sino ontológica, en la que el ser oscila transmitiéndose espacio-temporalmente, sustancialmente a través del lenguaje, no desvelándose nunca de todo y en donde no depende de un fundamento primero que se despliegue o de un objetivo determinado que haya que alcanzar–.

b) Se libera lo simbólico a través de la disolución de la verdad objetiva y de las estructuras e ideas eternas –poniendo en cuarentena el dominio de una racionalidad y lenguaje únicos y capaces de atrapar la esencia de las cosas y de describir objetivamente la realidad tal cual es, y abriendo la posibilidad a la emergencia de múltiples lenguajes, y a la participación comunitaria y diferencial en los mismos–.

c) Se diluye la concepción unitaria e integrada del ser humano a partir de la introducción del principio de división y se discute la supuesta existencia del “yo”, o al menos de su “autenticidad”.

En lo que resta, nos centraremos en plantear, aunque sea sintéticamente, la última de las cuestiones,

incidiendo en los motivos que la vinculan con las dos primeras: esto es, destacaremos cómo la disolución del “yo” y de su autenticidad se apoya en la asunción del Eterno Retorno y en la liberación de lo simbólico, dando como resultado un *Übermensch* –*oltreuomo*, transhumano– experimental, nihilista (an–árquico) y hermenéutico.

EL SUJETO DIVIDIDO Y LA EMANCIPACIÓN.

En *El sujeto y la máscara* se defiende la disolución de la in–dividualidad humana a partir del carácter divisor que posee el arte. Es cierto que previamente se coquetea, y de hecho quizá ese sea el aspecto que más predomina en el texto, algo que el propio Vattimo se reprocha posteriormente a sí mismo, con la idea de que el arte, aunque sobre todo la política revolucionaria, permite re–apropiarse de aquello que nos ha sido arrebatado y que debemos recuperar para que la emancipación sea posible: la libertad, la autonomía, la capacidad para decidir por uno mismo. El ser humano se liberaría, en consecuencia, en la medida en que es capaz de recuperarse a sí mismo, rompiendo con las cadenas que oprimen al yo y que lo mantienen oculto o reprimido. Para emanciparse habría que quitar las máscaras impuestas para descubrir la autenticidad del yo, de aquello que me hace ser lo que soy o ser quién soy. No obstante, esta perspectiva, reactiva –pues simplemente reacciona contra aquello que coarta, niega u oprime: un determinado tipo de gobierno, estructura económica o social– no deja de estar dentro de la dinámica dialéctica –y por tanto aún metafísica– según la cual se intenta recuperar aquello que había sido previamente enajenado. En este marco teórico, no sólo es que la temporalidad del Eterno Retorno no haya sido asumida sino que, además, se acepta que detrás de las máscaras que configuran un orden social que aliena a los individuos existe o se oculta un “yo”, un rostro auténtico que puede –y debe– ser liberado. De hecho, tal es el objetivo que parece estar detrás de toda política revolucionaria: la emancipación del yo enajenado por un determinado orden político (por las relaciones sociales, las laborales, las mercantiles o las institucional–jurídicas).

No obstante, Vattimo, gracias a Nietzsche, se da cuenta de que no basta con desenvolver estrategias emancipadoras en tal sentido y que, en realidad, es necesario escarbar aún más profundo para encontrar la auténtica base de la dominación, la cual se encuentra no sólo en las condiciones socio–políticas, sino, más bien en las psicológicas e identitarias; en concreto en el conjunto de reglas, normas y valores a través de los que se genera el “yo”, esto es, el modo en el

que se construye y se constituyen las subjetividades: la idea que tenemos de nosotros mismos, de quienes somos, de qué hacemos y del papel que representamos en el contexto social en que habitamos. Vattimo nos indica que el control social es posible en base a la presuposición o la creencia en que existe –o se produce– un “yo”, el cual ejerce y padece la disciplina social. Nietzsche sería el primer pensador que es consciente de este hecho, siendo por ello el primero que arremete con agresividad contra el humanismo tradicional y la idea del yo y del sujeto que en él se maneja.

La deconstrucción nietzscheana de la subjetividad ya se haría patente en *El nacimiento de la tragedia*, al ponerse en liza las nociones de Apolo y Dionisos, y el modo cómo cada una de ellas plantea una perspectiva diferente de la subjetividad humana: como una entidad coherente e integrada, dominada por la racionalidad, la inteligencia, la espiritualidad, la medida y el auto–control, la primera; como una entidad dividida, impulsiva e irracional, afectiva, corporal y desmesurada, la segunda. Como se sabe, la cultura represora occidental se origina, a juicio de Nietzsche, en el momento en que la Tragedia, como el modo de expresar la multiplicidad de la condición humana, su complejidad, multiestratificación e interna división, desaparece, dado el predominio de la filosofía socrático–platónica y del nuevo teatro de Eurípides. *La gran corrupción* acontece cuando la fuerza re–creativa de la vida, exagerada y derrochadora, es domada por el orden y la estabilidad, por la continuidad tranquila y apacible, cuando el “humano teórico” se impone al “humano trágico”. Una cultura que desee recuperar la “grandeza” del ser humano debe retomar asimismo los valores trágicos, la cultura trágica: la Tragedia. El *Übermensch*, el *transhumano*, remite a tal ser humano trágico: el que se describe en la Tragedia ática y para el que Dionisos era una energía o potencia referencia: un ser humano plural, heterogéneo, escindido, y también excesivo y, al menos no totalmente determinado, por los valores y las reglas predominantes y que prescriben y condicionan el orden social de lo cotidiano. En tal sentido, las acciones subversivas o contraculturales jugaban un papel esencial como configuradoras de la cotidianidad: el ser humano trágico nunca acababa de reconocerse a sí mismo, de identificarse con una substancia o esencia concreta, pues estaba marcada por el exceso, por lo novedoso: por el acontecimiento capaz de hacer quebrar lo reglado. El ser humano trágico no estaba clausurado en una identidad definida, estable y persistente, a la que se pudiese controlar en la medida en que era posible anticipar sus pensamien-

→

tos, sus movimientos y sus acciones. En definitiva, el ser humano trágico no respondía, o no lo hacía de un modo absoluto al menos, a un “yo”.

Esta idea permanece de distintas maneras en el pensamiento de Nietzsche, al menos tal y como lo interpreta Vattimo, de modo que las diversas estrategias deconstructivas de su pensamiento: la “muerte de Dios” y el “nihilismo”, la “transvaloración de los valores”, la crítica a la moral cristiana, a la metafísica occidental, a la ciencia moderna y a su concepción del conocimiento y de la Verdad, incluso la ontología de la Voluntad de Poder y la temporalidad del Eterno Retorno, son procesos que conducen o que legitiman el desenmascaramiento del desenmascaramiento, es decir, el refuerzo de la creencia en que no existe algo estable y permanente, un primer principio o fundamento, que sirva de pilar o de eje sobre el que construir ni un sistema moral, ni lingüístico o de conocimiento, ni social, ni político, ni económico, ni, por supuesto, psicológico, auténticos u objetivos.

“No hay hechos, sólo interpretaciones (y esto mismo es una interpretación)”, “El mundo verdadero se ha convertido fábula”, “Debemos soñar sabiendo que estamos soñando” o “El ser humano rueda del centro hacia la ‘x’”: son distintos dictums nietzscheanos, que Vattimo retoma y repite una y otra vez en su obra, principios an-árquicos o desfundamentadores, que pretenden mostrar que en el comienzo o al final no hay nada sólido, ni definitivo, ni absoluto, ni totalmente estable. Tampoco nosotros mismos, ya que el sujeto no funda, ni es comienzo ni final de nada, sino que también es un “efecto de superficie”; esto es, está también fundado.

La actividad artística, por lo menos interpretada como vía para la liberación de lo simbólico, del libre curso de las metáforas, representa y canaliza a la perfección el carácter experimental e inestable de lo que existe, y lo hace, por supuesto, asimismo en relación con la subjetividad. El *Übermensch*, tal y como Vattimo lo imagina y nos lo describe, debe ser concebido como una suerte de ser humano experimental, aquel que da libre curso a la liberación de lo simbólico utilizándolo no sólo para recibir, comprender y asimilar el mundo como Voluntad de Poder, como una pluralidad de fuerzas donde prolifera la potencia dinámica, exuberante y creativa de zoé, sino también para comprenderse e interpretarse a sí mismo. La subjetividad se des-sujeta, deviene una máscara, esto es, se desanuda y aligera la fuerza de las ataduras que lo limitan y restringen a una entidad definida, preñada psicológicamente de ideas, creencias, conceptos, valores y reglas que solamente debe aceptar y reprodu-

cir. Esta subjetividad alternativa es hermenéutica: ya que se desprende de las perspectivas unitarias y universalistas que limitan la posibilidad de ser a sentidos objetivos –verificables o cuantificables–, abriendo la lectura de la realidad a la libre capacidad metafórica de otorgar y desvelar significados, y es crítica: en la medida en que pone bajo cuestión la distribución de lo sensible asentada; discute, por tanto, el régimen estético según el cual percibimos y comprendemos lo que sentimos (cómo nos afecta lo que nos afecta) y el modo en que nos interpretamos a nosotros mismos: la identidad asignada –y la mentalidad y comportamiento asociados a ella: el régimen teórico-práctico naturalizado que se interioriza dado el aprendizaje social– así como la posición social que le corresponde –discutiendo, en consecuencia, las estructuras sociales básicas–.

Al desenmascarar el desenmascaramiento, Nietzsche y Vattimo nos colocan ante la tesitura de afrontar que detrás de las fabulaciones con las que el orden asentado organiza lo sensible –y que eventualmente se pueden subvertir– no hay una realidad oculta que ejerza de orientación y guía acerca de qué debemos ser y cómo debemos comportarnos. Por debajo de mi identidad dominada o alienada no hay una auténtica que sea posible recuperar; debajo de mi “yo” producido socialmente –a partir de los atributos biológicos heredados– no hay un yo verdadero del que me pueda re-apropiar. Detrás no hay “yo”: la identidad es un efecto de superficie, una consecuencia que no es posible recuperar, ni reconstruir ni liberar. Si es posible la liberación, si es posible hablar de des-alienación, lo será poniendo en entredicho la existencia de la identidad como una unidad, esa concepción –metafísica– que la entiende como un centro o un eje de referencia estable que permanece oculto no se sabe muy bien dónde. La liberación acontece, en todo caso, dada la aceptación y asunción del desenmascaramiento del desenmascaramiento: de la admisión y profundización del carácter experimental y re-creativo de la identidad.

En *El sujeto y la máscara* se manifiesta una concepción artística del *Übermensch*, según la cual este se define por su capacidad para experimentar, innovar y alterar, jugando y danzando como un niño hace con el entorno material que le rodea, pero también, o sobre todo, consigo mismo. Nuevamente, el arte emerge como una disciplina esencial, concibiéndose como la actividad que permite el acaecer de una nueva distribución de lo sensible. No obstante, a nuestro juicio, conviene también hacerse cargo de la llamada a la alteridad que se pone en liza en esta des-perte-

nencia o división de la identidad en la medida en que se es consciente del carácter relacional que define toda subjetividad: el ser humano no es auténtico porque está conectado y a la vez escindido de lo demás⁶ –también internamente–; en esa medida, se encuentra en constante re–definición y re–construcción; es *politikón* y es precario, es necesitado e inconsistente. Y además debe quedar claro, igualmente, que pertenece a un entorno vital–biológico–ecológico que lo excede y en el que se integra. No hay individuo porque no hay separación total respecto del resto de lo existente, no hay “yo” primero e incondicionado porque no hay aislamiento ni independencia; al contrario, más bien, se debe enfatizar la dependencia mutua, y el mutuo hacerse cargo de los unos con los otros que conforma la comunidad⁷, pero que también remite, aunque de ello nos olvidamos demasiado fácilmente, al el entorno vital–natural al que se pertenece y que nos constituye.

Vattimo, por tanto, desenvuelve una crítica radical a alguna de las ideas que con más fuerza se han repetido a lo largo de la historia de la filosofía, y que aún reverberan en la cultura hegemónica actual (neo–liberal): las llamadas a descubrirse a uno mismo, a conocerse, a auto–desplegarse o auto–realizarse, a ser quién se es –aun contradiciendo la letra nietzscheana: recuérdese que *Ecce homo* lleva como subtítulo: “cómo se llega a ser quién (lo que) se es”–. No habría un “ser que se es”: no existe tal “yo” auténtico que se pueda desvelar y des–alienar; como decíamos, no hay un yo del que apropiarse, ni del que re–apropriarse.

Precisamente, esta es la idea motora que se plantea con mayor fuerza en *Más allá del sujeto*, donde se defiende la necesidad de conformar un “yo” de–potenciado, reducido, débil, que no oculta esencia ni autenticidad alguna que deba ni defender, ni guardar, ni recuperar, ni conseguir. Esto último es importante, porque de tal principio parte la subjetividad débil que Vattimo defiende.

Allí nos dice:

“Y ante todo: el Ueberschuss no puede ser entendido como sujeto conciliado porque no puede ser pensado como sujeto. La misma noción de sujeto es uno de los objetivos más constantes de la obra de desmascaramiento que Nietzsche dirige contra los contenidos de la metafísica y de la moral platónico–cristiana” (1989b: 28).

No obstante, y ya para concluir, conviene tener claro que el transhumano, *oltreuomo*, que emerge tras el proceso de debilitamiento –de nihilismo an–arquista– requiere de un límite: como nos advierte Teresa Oñate (1990: 45), no se trata de reducir lo existente hasta alcanzar la nada –una nada peligrosísima que

nos deja sin asidero alguno, a merced del relativismo indiferentista, donde triunfa el más fuerte (el más poderoso, el más rico) sino de fomentar la diferencia. En tal sentido se debe entender el sujeto debilitado que propone Vattimo en *Más allá del sujeto*: no se debe tanto disolver el sujeto, de hacerlo desaparecer hasta que no quede nada, como de depotenciarlo, de reducir las características “fuertes” que la tradición metafísica le había conferido. Dicho de otro modo, del hecho que de que seamos conscientes de que el sujeto es una entidad producida, un efecto de superficie y de que no hay un “yo” en el sentido metafísico de la palabra: una esencia, o una naturaleza, o un eje centro de referencia auténtico que debamos encontrar o liberar, no se sigue que debamos deshacernos totalmente de tal noción. El *debolismo* no plantea la necesidad de convertirnos en una suerte de subjetividad desquiciada y des–orientada, desarraigada de todo anclaje o referencia identitaria, errática y alucinada, que reniega poseer una identidad asociada a un conjunto de valores, reglas o principios que le permitan optar o decidir, como si la mera posesión o cercanía respecto de unos esquemas duraderos demostrase que está atrapada por unas estructuras de poder impuestas exteriormente. Lo que se defiende, en cambio, es la necesidad de no concebirse a uno mismo como una entidad clausurada, sostenida por una autenticidad que haya que defender y mantener o descubrir y desplegar –la autorrealización–, sino como una subjetividad siempre en proceso, multiestratificada, compleja: la subjetividad depotenciada es la que se edifica en red: la relacional, simbólica y narrativa, y en cualquier caso, precaria, necesitada y flexible: abierta, en definitiva a la diferencia –y que se da en la conversación abierta de los lenguaje comunes–.

Vattimo cree que esta subjetividad debilitada potencia el acaecimiento del ser al permitir que los otros sean, que la alteridad –que nos constituye y destituye– sea. Esta identidad sin títulos, es la que permite y deja que aparezca la igualdad social, la comunidad de los que son diferentes pero que, a la vez, son también semejantes; que permite que acaezca, en definitiva, una comunidad im–posible. ●

NOTAS

- 1 Cuestión que en la actualidad tiene una cierta pertinencia y es objeto de mayor atención en la medida en que recordamos en el presente año el cincuenta aniversario del mayo del 68. De hecho, es al calor del impulso y de la motivación ejercida por los planteamientos y reivindi-

→

caciones llevadas a cabo en el 68, que debe entenderse la redacción de *Il soggetto e la maschera*.

- 2 En *Al di là del soggetto* cabe destacar el texto concreto “Nietzsche e il al di là del soggetto”. Igualmente es un texto relevante “La crisis del humanismo” en *El fin de la modernidad*.
- 3 Como puede comprobarse en el así denominado “último Vattimo”, en el que lleva a cabo un giro político en su pensamiento, con obras como *Nichilismo e emancipazione, Ecce comu, Il socialismo, o sia Europa o Comunismo ermeneutico* (junto a S. Zabala).
- 4 Y que es por tanto el hijo legítimo y producto de una serie de procesos históricos y que tienen que ver con el asentamiento y difusión de una serie de ideas, de creencias y de valores, cuyo origen se remonta a la Grecia clásica pero que se expanden e irradian a lo largo del cristianismo medieval inoculándose en la modernidad, desde la Ilustración hasta nuestros días, en el marco del dominio, como señala lúcidamente Teresa Oñate, del positivismo cientifista instrumental y desarrollista de la racionalidad y los lenguajes monológicos y universalistas.
- 5 Esencialmente en *Le avventure della differenza, Al di là del soggetto, La fine della modernità, Introduzione a Nietzsche* y *Etica della interpretazione*.
- 6 Estamos retomando una noción que Teresa Oñate emplea, desde una perspectiva ontológica, para explicar el carácter limitante del *Logos*, que como límite indivisible pone en contacto a la vez que separa y diferencia.
- 7 Una comunidad im–posible: imperfecta, no clausurada ni perfectamente definida, en la medida en que los seres humanos que la componen no son entidades homogéneas ni unitarias.



BIBLIOGRAFÍA

- Arribas, B. (2016). Reduciendo la violencia. Madrid: Dykinson.
- Bensaïd, D. (2012). *La sonrisa del fantasma*. Madrid: Sequitur, 2012.
- Nietzsche, F. (1981). *La voluntad de poderío*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (1984). *Humano, demasiado humano*. Madrid: Edaf.
- Nietzsche, F. (1984). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1984). *Ecce homo*. Madrid: PPP.
- Nietzsche, F. (1990). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
- Nietzsche, F. (1992). *Así habló Zarathustra*. Barcelona: Planeta de Agostini.
- Nietzsche, F. (1994). *Aurora*. Madrid: M.E. Editores.
- Nietzsche, F. (1999). *La gaya ciencia*. Madrid: Alba.
- Nietzsche, F. (1998). *Consideraciones intempestivas II. Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Córdoba: Alción.
- Nietzsche, F. (2004). *Fragmentos póstumos sobre política*. Madrid: Trotta.
- Nietzsche, F. (2007). *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Oñate, T. (2000). *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid: Alderabán.
- Oñate, T. (2002). «Los hijos de Nietzsche y la ontología hermenéutica de Gianni Vattimo», en Vattimo, G: *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós.
- Oñate, T. (2003). «La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX», en *Azafea. Revista de filosofía* 5 (99-134). Salamanca: Universidad de Salamanca.
- Oñate, T. (1990). «Introducción», en Vattimo, G.: *La sociedad transparente* (9-55). Barcelona: Paidós.
- Oñate, T. y Arribas, B. (2015): *Postmodernidad*. Barcelona: Batiscafo.
- Vattimo, G. (1986). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1987). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1989, b). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G.: (2001). *Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2009). *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se es*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (2011). *El socialismo, o sea, Europa*. Barcelona: Bellaterra.
- Vattimo, G. y Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder.

BILY LÓPEZ

UNAM. Ciudad de Mexico

NIHILISMO Y AFIRMACIÓN. OSCILACIONES ENTRE NIETZSCHE, HEIDEGGER Y VATTIMO

En este texto se analiza el concepto de nihilismo en el pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Vattimo con la finalidad de mostrar cómo este concepto tiene variaciones importantes en las interpretaciones que cada autor hace de él; por otra parte, se intenta mostrar que pensar el nihilismo implicó para los tres autores una forma específica de afirmación de la vida; y, finalmente, explora la relevancia que tiene, en el pensamiento de Vattimo, unir el arco nietzscheano-heideggeriano con un concepto de corte marxista como el *valor de cambio*.

INTRODUCCIÓN

Nunca se piensa en solitario. Pensar es siempre pensar-con en la medida en la que todo pensamiento emerge en la comunidad del lenguaje. Además, pensamos frente al mundo, en el mundo, con el mundo; y por ello lo hacemos siempre con los otros con quienes habitamos y construimos ese mundo. Aún el filósofo más anacoreta tiene siempre alguna discusión, alguna idea o algún problema, que implica a la otredad en sus diversas manifestaciones.

La historia de la filosofía no puede entenderse sino desde la comunidad del pensamiento, desde su construcción plural, su procedencia social y lingüística, así como —en este sentido— desde su carácter comunitario y por ello problemático, ríjoso, agonístico. Todo filósofo ha pensado desde una lengua específica, en un lugar, una tierra, una comunidad determinada; y lo ha hecho desde y frente a creencias locales, ideas fuertemente arraigadas en esa comunidad en la que piensa; se piensa siempre frente a problemas y discusiones perfectamente localizables. En este hacer frente, en esta comunidad de las ideas, lo más frecuente es el disenso, la confrontación, la divergencia. Aún cuando las similitudes y los acuerdos gobiernen, la diferencia siempre está presente. Ahí nace el pensamiento, en la confrontación —amistosa o no—, en el roce, la pugna, el contacto, en la mera sospecha de la diferencia.

Ella lo hace posible. Sin diferencia no hay pensamiento. Siempre hay un *quantum* de diferencia aún en los consensos más sólidos.

El desarrollo de la historia de la filosofía podría reconstruirse desde esta perspectiva: tomar un planteamiento y ver qué discusiones suscita. Lo interesante sería, sin embargo, no las discusiones *per se*, ni las soluciones ante un problema; lo verdaderamente interesante sería localizar los desplazamientos en las lecturas, los anacronismos interpretativos, las arbitrariedades en la lectura misma. La historia de la filosofía se revelaría entonces como la historia de los disparates, de los caprichos, de unas cuantas ideas multiplicadas y extrapoladas hacia horizontes éticos, políticos y poéticos que han construido, así mismo, la historia de nuestra civilización. Es ahí, en el disparate, en las “malas lecturas”, en la irreverencia, en la falta de ortodoxia de los filósofos al leer a otros filósofos, en donde nacen los pensamientos más luminosos, más potentes, acaso también los más peligrosos. Ahí se crea el pensamiento. Una historia de esta índole revelaría la ausencia de “verdad” en la filosofía, y mostraría el infinito potencial creativo de la misma; revelaría que —aun habiendo nacido del error— lo verdaderamente importante en la filosofía es la capacidad que tiene un pensamiento para transformar la vida, la existencia.

—————>

En este texto examinaremos brevemente la relación entre *nihilismo* y *afirmación de la vida* en el pensamiento de Gianni Vattimo. Sin embargo, como todos sabemos, estos conceptos –fundamentales para el pensador italiano– son en realidad una reapropiación simultánea del pensamiento de Nietzsche, el de Heidegger, así como de sus mixturas y entrecruces. Los tejidos filosóficos y problemáticos que vinculan el pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Vattimo son muchos; sin embargo, acaso la afirmación de la vida sea una de las más constantes preocupaciones en los tres pensadores; en buena medida, esta sería la razón para que los tres filósofos repararan enérgicamente en la contraparte de esa afirmación, el nihilismo. Por ello, haremos una reconstrucción sintética de la idea de nihilismo en estos autores, para así poder examinar en qué consiste la reapropiación –y el desplazamiento– de la interpretación de Vattimo en torno al nihilismo, en la que, presumiblemente, se logra una nueva forma de afirmación de la vida.

NIETZSCHE: NIHILISMO Y VITALIDAD

No es exagerado afirmar que el tema del nihilismo está en el pensamiento de Nietzsche desde el primero hasta el último de los libros que publicó en vida.

En efecto, a partir del párrafo once de *El nacimiento de la tragedia* (2000a) –después de haber construido una de las teorías sobre la tragedia griega más novedosas y sugerentes en su época, y aún hasta nuestros días– Nietzsche aborda la muerte de este arte desde la misma perspectiva genealógica con la cual reconstruyó su nacimiento. A partir de este párrafo, Nietzsche comienza a hablar de la “agonía de la tragedia” (2000a:105), de una “Grecia senil” (2000a:107), de la “expulsión” de los elementos dionisiacos, y del “instinto lógico” (2000a:112) que se apropiara de la tragedia y que a la postre provocaría su muerte. Es a partir de estos y otros elementos que el filósofo alemán contrapone la pletórica experiencia generada por la tragedia esquilea en contraposición con la experiencia mesurada, lógica, dramática –en una palabra: socrática– de una nueva forma de existencia que se alumbra en la tragedia eurípidea. El diagnóstico nietzscheano es bien conocido: la tragedia griega más arcaica procede de los impulsos (*Triebe*) apolíneos y dionisiacos, en ella se asiste a la expresión artística de un pueblo en la que tienen lugar las verdades más atroces, más duras, más inconcebibles de la existencia, en ella se encuentra la fatalidad, el caos, la necesidad, la transgresión inevitable, el dolor primordial de la existencia, todo ello expresado y *afirmado* en su más bella forma; se trata Apolo y Dionisos conviviendo en armonía. Que un pueblo haya sido capaz de mirar en el fondo oscuro y sinsentido de la existencia, y que haya sido capaz, no de negarlo, ni siquiera de combatirlo, sino de afirmarlo mediante la belleza, es lo que Nietzsche encuentra fascinante en estos griegos; se trata del hallazgo de una experiencia que marca el pensamiento del catedrático de Basilea de ma-

nera permanente: la afirmación incondicional de la vida como un fenómeno único, pletórico, en el que placer y dolor, alegría y sufrimiento, se afirman por igual. Por otra parte, el advenimiento de la filosofía implica una especie de movimiento reformista en este pletórico mundo. Para Nietzsche, la racionalidad filosófica es un nuevo tipo de razón que emerge al interior del universo trágico y le hace frente. Con Eurípides y Sócrates como artífices, esta nueva racionalidad aprende a poner el cálculo, la medida y la previsión por encima del arte, la pasión, el desgarramiento y la belleza. Dioniso es desterrado en el drama de Eurípides, el coro es reducido, los personajes razonan, exponen sus motivos, aparece el *Deus ex machina* para solucionar lo irresoluble, advienen los finales felices. Todos estos indicios le permiten adivinar a Nietzsche que una nueva forma de vida estaba emergiendo al tiempo que la tragedia perecía. Se trata de la racionalidad filosófica. Se trata de una forma de la razón que decidió hacer a un lado lo insondable, lo oscuro, lo azaroso, lo proscrito y lo terrible, y que prefirió experimentar la vida desde el pensamiento purificado de afectos. “El Sócrates moribundo se convirtió en el nuevo ideal, jamás visto antes en parte alguna, de la noble juventud griega: ante esa imagen se postró, con todo el ardiente fervor de su alma de entusiasta, sobre todo Platón, el joven heleno típico” (2000a:124). En este sentido, el advenimiento de la filosofía a partir de la muerte de la tragedia podría ser pensado como una forma de *negación de la vida*. No se trata de pesimismo, ni de desprecio, ni de una simple y llana negación, inclusive –pues aún los griegos filosóficos afirman la vida–; se trata de un sofisticado movimiento mediante el que la subjetividad griega aprendió a vivir la vida desde el conocimiento, pero, al superponer a éste por encima de los demás elementos que la constituyen, podemos encontrar, al menos, que esta nueva forma de vida niega algunas de las instancias más apremiantes en la humana experiencia, como el delirio, el éxtasis, la pasión, el exceso y el sufrimiento; una mirada rápida a diálogos platónicos como *Gorgias*, *Fedón* o *República* confirma holgadamente lo anterior.

Es importante localizar el tema del nihilismo desde *El nacimiento de la tragedia* puesto que es desde este texto que se puede observar de manera preclara que los intereses teóricos de Nietzsche estuvieron siempre mezclados con preocupaciones vitales, existenciales; y a partir de ello podemos comprender que, en la medida en la que a Nietzsche le interesaba la afirmación de la vida, desde un inicio aprendió a sospechar y a localizar distintas formas de vida y de pensamiento que implican su negación. Así lo confirman textos posteriores, como la segunda de sus *Consideraciones intempestivas* (1999a), cuyo subtítulo es, precisamente, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. Este “para la vida” es constante en la producción filosófica de Nietzsche. Basta asomarse al libro VI de *Humano demasiado humano* (1994), al libro segundo de *Aurora* (2000b), al libro primero de *La cien-*

cia jovial (1999b), o bien, a la tensión que se teje entre el último hombre y el superhombre en *Así habló Zaratustra* (1998) para confirmar la obsesión nietzscheana por pensar la vida, su afirmación y sus distintas formas de negación.

Sin embargo, es hasta textos posteriores, como *Más allá del bien y del mal* (2001a) y, sobre todo, en “El problema Sócrates” en *El crepúsculo de los ídolos* (2001b), así como en los tratados primero y tercero de *La genealogía de la moral* (2000c), en donde Nietzsche refina muchas de sus intuiciones con respecto a la negación de la vida y localiza en la forma de la moral cristiana la operación fundamental mediante la cual occidente encontró la manera de negar la vida y debilitar la existencia. Así, en el penúltimo párrafo de *Ecce homo* (2000d) —esa vertiginosa autobiografía intelectual, que además constituye el último manuscrito cuyas correcciones entregó Nietzsche a su editor antes de sumergirse en la locura— el filósofo de Röcken sentencia de manera lapidaria:

Lo que a mí me espanta en este espectáculo no es el error en cuanto error, ni la milenaria falta de “buena voluntad”, de disciplina, de decencia, de valentía en las cosas del espíritu, manifestada en la historia de aquél [el cristianismo]: —¡es la falta de naturaleza, es el hecho absolutamente horripilante de que la *antinaturalidad* misma, considerada como moral, haya recibido los máximos honores y haya estado suspendida sobre la humanidad como ley, como imperativo categórico!... ¡Equivocarse hasta ese punto, no como individuo, no como pueblo, sino como humanidad!... Que se aprendiese a despreciar los instintos primerísimos de la vida; que se *fingiese mentirosamente* un “alma”, un “espíritu”, para arruinar el cuerpo; que se aprendiese a ver una cosa impura en el presupuesto de la vida, en la sexualidad; que se buscara el principio del mal en la más honda necesidad de desarrollarse, en el egoísmo *riguroso* (...); que, por el contrario, se viese el valor superior, ¡qué digo!, el valor en sí, en los signos típicos de la decadencia y de la contradicción a los instintos, en lo “desinteresado”, en la pérdida del centro de gravedad, en la “despersonalización” y el “amor al prójimo” (...) ¡Cómo! ¿La humanidad misma estaría en *décadence*? ¿Lo ha estado siempre? —Lo que es cierto es que se le han enseñado como valores supremos únicamente valores de *décadence*. La moral de la renuncia a sí mismo es la moral de decadencia *par excellence*, el hecho “yo perezco” traducido en el imperativo “todos vosotros debéis perecer” (...) Esta única moral enseñada hasta ahora, la moral de renuncia a sí mismo, delata una voluntad de final, *niega* en su fundamento último la vida.

(2000d: 142-143)¹

A lo largo de las sucintas referencias que hemos hecho —imposible hacer un recuento minucioso en un espacio como este—, Nietzsche utiliza el concepto de nihilismo, en

realidad, en pocas ocasiones; y cuando lo hace no parece tener un uso específico más allá del de *negación o debilitamiento de la vida*. Sin embargo, no podemos negar que, si ese es su significado, entonces el concepto está presente desde su primer libro —*El nacimiento de la tragedia*— hasta el último —*Ecce homo*—, aunque no aparezca expresado con todas sus letras.

Una última referencia que nos ayuda a reforzar esta perspectiva del nihilismo en la obra de Nietzsche la tenemos en *El Anticristo* (2000e). Este libro, como se sabe, fue hallado por Franz Overbeck entre los papeles de Nietzsche cuando acudió a Turín para asistirlo en sus evidentes episodios de locura. Si bien el manuscrito no había sido enviado a la imprenta o al editor, estaba foliado, listo para hacerlo. Se trata, pues, de un libro ideado, escrito y orquestado por el filósofo errante. En él podemos encontrar la crítica más dura, lúcida y refinada que haría Nietzsche contra la moral cristiana. Y ahí, en el párrafo 6, podemos encontrar las siguientes líneas:

La vida misma es para mí instinto de crecimiento, de duración, de acumulación de fuerzas, de poder: donde falta la voluntad de poder hay decadencia. Lo que yo asevero es que a todos los valores supremos de la humanidad les falta esa voluntad, —que son valores de decadencia, valores *nihilistas* los que, con los nombres más santos, ejercen el dominio.

(2000d:35)²

Estas líneas, como se ve, expresan sintéticamente una idea muy similar a la expresada en el fragmento de *Ecce homo* atrás citado, salvo que aquí sí aparece el concepto de nihilismo con todas sus letras. Como se puede apreciar, los valores *nihilistas* son identificados con los valores de *décadence* que Nietzsche detectó en el socratismo desde *El nacimiento de la tragedia*, y que después localizaría en el cristianismo en sus obras posteriores. Esta sería la culminación de su comprensión sobre el nihilismo.

Este brevísimo mapa del nihilismo en las obras de Nietzsche publicadas por él mismo —salvo en el caso de *El Anticristo*, cuyo manuscrito estaba listo para ser enviado, y que al final fue publicado póstumamente—, nos permite comprender que el nihilismo es relevante en la obra de Nietzsche en la medida en la que el pensamiento de éste se preocupó siempre por el significado de las cosas “para la vida”. Por ello, una buena parte de su obra está dedicada a hacer anotaciones —algunas en aforismos, pero algunas otras en libros enteros— respecto de las maneras en las que occidente ha creado valores y formas de vida que se empeñan en negar y debilitar la vida, la existencia. En este sentido, podríamos afirmar sin provocar demasiada polémica que Nietzsche localizó diferentes formas de ejercicio del nihilismo en occidente, que comenzarían con la filosofía socrático-platónica, que pasarían por ciertos usos de la historia, la verdad, la moral, el cientificismo y el conoci-

—————>

miento en general, y que verían su culminación, o bien su forma más exacerbada, en el cristianismo y su moral.

HEIDEGGER: NIHILISMO Y METAFÍSICA

Heidegger se encarga de pensar el nihilismo desde lo que él considera que es el pensamiento de Nietzsche, y, sobre todo, desde la pregunta que interroga por el sentido del ser. En efecto, el proyecto fundamental de Heidegger consiste en volver a formular expresamente la pregunta que interroga por el ser, y todas las lecturas y exégesis de otros pensadores que lleva a cabo en su obra están supeditadas a este proyecto en sus distintos desarrollos y momentos.

En este sentido, vale la pena recordar que una de las críticas más certeras y contundentes de Heidegger a la tradición filosófica es aquella que se encarga de mostrar, desde la aparición en 1927 de *El ser y el Tiempo* (2012), que uno de los errores fundamentales de la “metafísica”³ (p.11) consiste en haber pensado al ser bajo las categorías de lo ente, de modo que el ser ha sido pensado a menudo –a lo largo de la historia de la filosofía– desde la totalidad de lo ente como si se tratase del ente mayor; por ello –entre otras razones–, el pensador de la Selva Negra considera que la metafísica no ha estado a la altura del pensamiento sobre el ser, pues éste, evidentemente, está más allá de todo ente y necesita ser pensado con otras categorías y desde sus propias formas de manifestarse o mostrarse. Estas consideraciones, que aparecen desde las primeras páginas de *El ser y el tiempo*, muestran una distancia crítica de Heidegger con respecto a la metafísica; para él, tanto metafísica como ontología se encargan de preguntar por el ser, pero, en la medida en la que tiene tras de sí una historia de la filosofía de la que intenta, de varias maneras, desmarcarse, decide comprender como *metafísica* a toda la tradición que le precede, y comprender como ontología su propia labor filosófica. Así, en un texto de 1929 llamado *¿Qué es metafísica?* (2001a) afirma que “La metafísica es el preguntar más allá de lo ente a fin de volver a recuperarlo en cuanto tal y en su totalidad para el concepto” (p.105)⁴. De este modo, le reconoce a la metafísica una labor positiva en la medida en la que pregunta más allá de lo ente, pero también señala una de sus limitaciones al explicitar que ella intenta recuperarlo en su totalidad. De hecho, a lo largo de *El ser y el tiempo* es constante esta distinción: el ser no es la totalidad de lo ente ni se desprende de ella. A lo largo de muchos de sus trabajos sobre la interpretación de otros autores se observa el mismo proceder: por una parte, señala aquello que él considera positivo en la conceptualización del ser, y, por otra, señala el límite del pensamiento que está analizando desde la perspectiva de sus propias consideraciones sobre el ser.

Esta operación que lleva a cabo el pensador de Messkirch es en realidad una operación frecuente en los filósofos: *leer la historia de la filosofía desde la idea o ideas que constituyen su propio pensamiento o proyecto filosófico*. Dos ejemplos prototípicos en este sentido son Aristóteles y Hegel; el primero, para posicionar su teoría de las

cuatro causas, emprende en el libro alfa de la *Metafísica* (2008) una revisión de cómo “la filosofía anterior” había tratado el problema, y, cuando así lo hace, desfigura en buena medida la comprensión que los eruditos pueden llegar a tener –por ejemplo– de Demócrito, pues Aristóteles supedita el atomismo a su propia consideración de la causalidad y lo reduce a unas cuantas líneas; el segundo, en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (1997) revisa cuidadosamente el desarrollo del espíritu en el pensamiento de los filósofos que constituyen el canon de la filosofía occidental, y, al hacerlo –por ejemplo, con Kant–, traduce los conceptos kantianos a su propio lenguaje filosófico –el hegeliano– y con ello reduce de manera alarmante –entre otras cosas– la importancia que tiene la sensibilidad en el pensamiento de Kant. Sin embargo, al “reducir” y “desfigurar” el pensamiento de los otros, tanto Aristóteles como Hegel crearon dos de los más impresionantes sistemas filosóficos de occidente; por ello, quizá no tendríamos que hablar tanto de “reducciones” ni “desfiguraciones”, acaso tampoco de “malas lecturas”, sino de “lecturas estratégicas” que proceden del genio que está buscando algo y por ello busca en el pensamiento de los otros todos aquellos elementos que lo ayuden a conseguir eso que busca. El caso de Heidegger con Nietzsche es análogo a los anteriores.

Dos son las obras fundamentales que podemos consultar para saber cómo es que Heidegger, a través de Nietzsche, conceptualiza el nihilismo. La primera de ellas reúne los cursos impartidos en los años que van de 1936 a 1940, recogidos, junto con otros agregados, en el volumen intitulado *Nietzsche* (2000), publicado en 1960, y que nosotros disponemos en dos volúmenes en su versión castellana. La segunda es el texto clásico “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, escrito en 1943, e incluido en el volumen *Caminos de Bosque* (2001b). En ambos textos hay un seguimiento del pensamiento de Nietzsche, así como una o varias discusiones con él y a través de él. Aquí retomaremos este último artículo como hilo conductor de nuestra reconstrucción del nihilismo en Nietzsche según Heidegger –pues consideramos que es un texto más sintético y que no difiere del primero–, y acudiremos al primero sólo en caso de requerir una ampliación en la exposición.

Es por todos sabido que, para Heidegger, Nietzsche es “el último de los metafísicos”. Al inicio de “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”, el catedrático de Friburgo afirma que “en lo que sigue, la metafísica será siempre pensada como la verdad de lo ente en cuanto tal en su totalidad, no como la doctrina de un pensador” (2001b:157). En este sentido, afirma que “Nietzsche interpreta metafísicamente la marcha de la historia occidental, concretamente como surgimiento y despliegue del nihilismo” (2001b:158). Ambas premisas le permiten comprender al nihilismo como un movimiento histórico, como el destino de dos milenios de historia occidental, que Nietzsche cristaliza a través de la tesis “Dios ha muerto”. Así, nihilismo e historia confluyen en el espacio de la metafísica

en el que se puede determinar “*Que los valores supremos han perdido su valor*” (2001b:166).

Como se ve, Heidegger recurre directamente al parágrafo dos de *La voluntad de poder* (2012) para responder de manera contundente a la pregunta por la esencia del nihilismo. De hecho, en el volumen primero de su *Nietzsche* (pp.22-30), dedica un largo exordio a explicar que la obra fundamental de Nietzsche no está contenida en ninguno de los libros por él publicados, sino en los fragmentos de su obra póstuma, publicada precisamente bajo el título de *La voluntad de poder*. No pretendemos polemizar ni con la lectura ni con la metodología heideggeriana sobre el pensamiento de Nietzsche –aunque no estemos de acuerdo con ellas–, sólo llamamos la atención sobre este hecho porque resulta fundamental para comprender el sentido de su propia lectura. Así pues, con base en esta obra, Heidegger afirma que *nihilismo, eterno retorno y voluntad de poder* son las doctrinas nietzscheanas fundamentales que constituyen el pensamiento metafísico del catedrático de Basilea.

Al retomar estos fragmentos –ordenados y editados arbitrariamente por la hermana de Nietzsche–, Heidegger le otorga al nihilismo un papel central en lo que él llama la metafísica de Nietzsche. En efecto, el libro primero de *La voluntad de poder* está dedicado al “Nihilismo europeo”. Y ahí podemos encontrar que Nietzsche clasifica diversos tipos de nihilismo; se habla de nihilismo activo, nihilismo pasivo, nihilismo incompleto y nihilismo consumado. Grosso modo, el nihilismo pasivo y el incompleto se relacionan entre sí en la medida en la que describen un estado de negación que procede de la debilidad, además de que se es nihilista sin advertirlo del todo; mientras que el nihilismo activo y el consumado estarían relacionados en la medida en la que son expresiones de fortaleza y de la voluntad de poder, en ellos la negación es vehemente e intencionada. Esta es la razón por la cual la tesis “Dios ha muerto” expresa un nihilismo consumado, pues abre un espacio en el cual no sólo se da cuenta de que los valores han perdido validez, sino que se promueve activamente la pérdida de esos valores.

En definitiva, nihilismo y valor están relacionados en el pensamiento de Nietzsche. Sin embargo, para Heidegger los valores, al ser una forma de la estimación, y por ello del querer, estarían relacionados directamente con la voluntad de poder. Y si tomamos en cuenta que “Voluntad de poder, devenir, vida y ser en su sentido más amplio, significan en lenguaje de Nietzsche lo mismo” (Heidegger, 2001b:172), debemos aceptar que, según Heidegger, *la vida es valor y por ello voluntad de poder*; es decir, que, en la medida en la que vida es voluntad de poder, y el ser es igualmente *voluntad de poder, vida y ser* tendrían el mismo estatuto ontológico en el pensamiento de Nietzsche. Eso nos permite ver que, cuando Heidegger lee *vida* en Nietzsche, está comprendiendo una instancia fundamentalmente metafísica bajo el sello de la voluntad de poder. Eso es precisamente lo que le permite afirmar que “sería

un error pretender tomar la fórmula de la proposición de valor como testimonio de que Nietzsche filosofa al modo existencial. Nunca hizo tal cosa. Lo que hizo fue pensar metafísicamente” (2001b:185). Bajo este sello es comprensible la siguiente afirmación de Heidegger:

Como el pensamiento según valores se basa en la metafísica de la voluntad de poder, la interpretación que hace Nietzsche del nihilismo, en cuanto proceso de desvalorización de los valores supremos y de transvaloración de todos los valores, es una interpretación metafísica, concretamente en el sentido de la metafísica de la voluntad de poder. Pero en la medida en que Nietzsche concibe su propio pensamiento, la doctrina de la voluntad de poder como “principio de la nueva instauración de valores”, en el sentido de la auténtica consumación del nihilismo, ya no comprende el nihilismo de manera sólo negativa, en tanto que desvalorización de los valores supremos, sino también de manera positiva, como superación del nihilismo; en efecto, la realidad efectiva de lo efectivamente real ahora experimentada de manera expresa, la voluntad de poder, se convierte en origen y medida de una nueva instauración de valores

(2001b:186)³

En suma, nihilismo expresaría simultáneamente *pérdida de valor e instauración de valor*. Y en tanto que pérdida e instauración dependen de la voluntad de poder, entonces el ser de todo ente estaría determinado por un *quantum* de valor orquestado por ella misma. Dicho de modo sintético en heideggeriano: “El ser se ha convertido en valor” (2001:192). Es decir, que, dentro del esquema metafísico nietzscheano reconstruido por Heidegger, todo ente recibe su determinación a partir de la estimación o la valoración ejercidas por la voluntad de poder; o, lo que es lo mismo, el ser de todo ente se determina en función de la valoración que, en términos de la voluntad de poder, se hace de él. Y este sería, justamente, el problema fundamental del planteamiento de Nietzsche según Heidegger, pues “si el ser de lo ente recibe el sello del valor (...) se ha borrado todo camino hacia la experiencia del propio ser” (2001b:192).

Como se puede apreciar, Heidegger hace a Nietzsche el reproche que le hace a toda la tradición filosófica, a saber, que determinan el ser desde aspectos parciales, impidiendo con ello la mostración misma del ser en tanto que ser. Aunque Heidegger es capaz de reconocer en el nihilismo planteado por Nietzsche un diagnóstico acertado sobre una época en la historia del ser mismo –y por ello acepta que “la metafísica es, en su esencia, nihilismo” (2001b:198)–, también insiste con fuerza en que en el nihilismo, al ser metafísica, “el ser no llega a la luz de su propia esencia”, y en que “la verdad del ser no aparece, perma-

—————>

nece olvidada” (2001b:198). Y con ello Heidegger refuerza algunas de las ideas planteadas desde *El ser y el tiempo* en torno a la necesidad de volver a plantear la pregunta que interroga por el sentido del ser como una necesidad *vital*, a saber, que es necesario volver a preguntar por el ser porque de su determinación depende la determinación de los entes y, asimismo, la determinación o dirección del ente que somos en cada caso nosotros mismos.

VATTIMO: NIHILISMO Y VALOR DE CAMBIO

Una de las preocupaciones más constantes en la obra de Vattimo está situada en la transformación y en la afirmación de la vida, la existencia. Dos de los autores más caros al pensador italiano, que sin duda coadyuvaron a la creación de esta convicción, son, precisamente, Nietzsche y Heidegger. En la combinación de ambas condiciones, Vattimo aprende a ver en el nihilismo una oportunidad de salida ante la crisis en la que occidente vive sumergido desde hace más de dos siglos.

Si bien es cierto que Vattimo dialoga a lo largo de toda su obra con estos dos pensadores alemanes, y que se ocupa del tema del nihilismo en más de una ocasión, la obra de la que nos gustaría partir es *El fin de la modernidad* (2000), pues ahí, en el primer capítulo, Vattimo hace un recuento sumario y acucioso de las posiciones nietzscheanas y heideggerianas al respecto, y, a partir de ellas, él mismo toma una posición de la que es necesario dar cuenta, pero –aún más relevante– también hace una sugerente lectura que nos gustaría explorar.

Lo primero que tendríamos que decir es que Vattimo lee en el nihilismo una continuidad entre los planteamientos de Nietzsche y Heidegger. Esto no debería extrañarnos en la medida en la que es precisamente el catedrático de Basilea quien instaura un clima de sospecha constante al interior de la filosofía al mostrar que una buena parte de las bases de la cultura occidental están corroídas desde sus más profundos cimientos y, por ello, diagnostica una profunda decadencia de dicha cultura; asimismo, sería el pensador de la Selva Negra quien, al interior del clima de sospecha instalado por Nietzsche, es capaz de construir, desde la ontología, una de las críticas más radicales hacia la decadencia de occidente, generando con ello una de las propuestas filosóficas más originales y relevantes en el siglo XX. Ambos pensadores, pues, diagnostican la crisis y generan estrategias para enfrentarla. Es por ello que Vattimo los lee en un solo arco hermenéutico y, con respecto al nihilismo, afirma que:

Nihilismo significa aquí lo que para Nietzsche en la anotación que figura en el comienzo de la antigua edición de *Wille zur Macht*: la situación en la cual el hombre abandona el centro para dirigirse hacia la X. Pero nihilismo en esta acepción es también idéntico al nihilismo definido por Heidegger: el proceso por el cual, al final, del ser como tal “ya no queda nada”.
(Vattimo, 2000: 23)

Como se puede ver, la primera característica del nihilismo para Vattimo es la desorientación, la falta de rumbo. Se trata de la asunción de la originaria condición de la ausencia de dirección. No hay finalidad. En *Más allá del sujeto* (1992) afirma que “la filosofía no puede ni debe enseñar a dónde dirigirnos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte” (p.11), por eso es que el tipo de nihilismo que le interesa en *El fin de la modernidad* es el nihilismo consumado, pues se trata de asumir simultáneamente que “del ser ya no queda nada” y que “no hay centro”, que “vamos hacia la X”; es decir, se trata de asumir sin pesar ni nostalgia al nihilismo como un fenómeno histórico en el que nos encontramos y que nos exige comprenderlo, pero que también nos llama a la acción, que nos exige un posicionamiento ante la crisis que él mismo suscita.

Esta forma de leer a Nietzsche y a Heidegger, y en general de hacer filosofía, contrasta con muchas otras formas de la filosofía en el siglo XX que denotan algún tipo de nostalgia por el fundamento al insistir en la verdad monolítica como parámetro de la existencia y la vida política, en el progreso como artífice de la felicidad, o en el sujeto y su racionalidad como superadores de las diferencias. Pareciera que una buena parte de la filosofía –y no sólo en el siglo XX– se ha dedicado a buscar certezas, a construir seguridades, a urdir fundamentos. En el pensamiento de Vattimo no se trata de esto, se trata de asumir las críticas a la subjetividad, a la historia, a la política, a la metafísica, a la verdad y al poder que le es propio; en fin, se trata de asumir la crítica a los fundamentos de la cultura, la filosofía y la razón en general para poder generar algo nuevo, otra cosa, una nueva forma de vida; se trata de lo que él mismo llamó *pensamiento débil*, esa forma de la racionalidad que no aspira ni a la unidad, ni a la sistematicidad, ni a la hegemonía, y que, por el contrario, parte del reconocimiento de la pluralidad y la diferencia para poder insistir en ellos sin la necesidad de su borrado. Por eso para Vattimo el nihilismo es una “*chance*” que nos permite asumir el curso de la historia, y que nos permite simultáneamente vivirla “individual y colectivamente” (2000: 31) de otra manera. Por eso Vattimo, al pensar el ser del ente que en cada caso somos nosotros mismos, no habla de reapropiación –esa categoría nostálgica que pasa por el hegelianismo, el marxismo, e incluso el heideggerianismo–, y por eso, en su lugar, habla de “disolución” (2000: 31). No se trata de reapropiarnos, se trata de disolvernarnos; no se trata de encontrar un rumbo, sino de aprender a perdernos.

En efecto, siguiendo esta ruta, el nihilismo es una *chance* de recomponer el rumbo sin que esta recomposición sea entendida como un “volver al buen camino” o un “reencuentro con los fundamentos”. No. Se habla de recomposición como se habla de creación, una creación que no parte de cero, sino de la lúcida crisis que la filosofía misma hizo visible desde finales del siglo XIX; se trata de una recomposición que busca deliberadamente alejarse de todos los lugares que han servido como fundamento de

la cultura occidental; se trata de una nueva composición, se habla de poesía.

Una de las ideas más sugerentes que podemos encontrar en el texto de Vattimo que aquí seguimos –en aras de continuar con este camino de la recomposición– se encuentra en una pequeña pero significativa pauta interpretativa que el pensador italiano realiza a partir de su seguimiento del nihilismo. Asumiendo que éste conlleva –como en Nietzsche– una fuerte carga vitalista, y asumiendo que también conlleva –como en Heidegger– una significativa carga crítica hacia la metafísica, Vattimo retoma la importancia que el concepto de valor tiene en la interpretación del nihilismo en ambos pensadores, y se sirve de él para hacer una aclaración que en realidad da un giro nada desdeñable al concepto. Así lo dice el pensador turinés:

Para comprender adecuadamente la definición heideggeriana del nihilismo y ver la afinidad que ella tiene con la de Nietzsche, debemos atribuir al término valor, que reduce el ser al valor, la acepción rigurosa de *valor de cambio*. De manera que el nihilismo es así la reducción del ser a valor de cambio.

(2000: 24)⁴

Si bien es cierto que –tanto en su *Nietzsche*, así como en “La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”” – Heidegger ofrece líneas que nos pueden orientar hacia la crítica que él mismo hace a la utilidad y al predominio de la técnica como otra forma de ocultamiento del ser, no hay una sola línea que nos remita directamente al *valor de cambio*, concepto de raigambre completamente marxista. No obstante, no deja de ser interesante la fusión de horizontes que acontece en esta interpretación del catedrático de Turín.

Como todos sabemos, una de las distinciones conceptuales más relevantes del pensamiento marxiano es aquella que –en el capítulo primero de *El capital* (2001), dedicado al análisis de la mercancía– distingue entre el *valor de uso* y el *valor de cambio*. Dicha distinción nos permite comprender que, para los seres humanos, todo el reino de lo ente y la totalidad de lo ente puede tener un valor de uso que resulta de su estricta composición material en beneficio de un uso específico para *la vida* de los seres humanos; asimismo, nos permite advertir que, en virtud del trabajo que se invierte en su producción, estos entes –llamados mercancías– son susceptibles de ser tasados con un valor de cambio que resulta del cruce del tiempo de trabajo empleado en su producción, así como de su utilidad. A partir de esta distinción inicial, Marx es capaz de mostrar cómo, a través de la introducción del dinero, las mercancías construyen un reino fantasmagórico cuyo sello principal es la enajenación de los trabajadores, quienes han invertido un tiempo considerable en la producción de mercancías –a cambio de dinero– cuyo uso no

será restituido para ellos. La ontología material de Marx es impecable. Cuando el trabajador produce una mercancía, literalmente pone una parte de su ser en ella, invierte cuerpo, fuerza, calorías, sudor, átomos, de modo que en la mercancía queda una parte del ser del trabajador que la produjo; si la mercancía es producida para sí mismo y su uso, en el uso de la mercancía por parte del trabajador se reintegra a él esa parte de su ser que se desprendió de sí mediante el trabajo; sin embargo, mediante la introducción del dinero en el modo de producción capitalista, el trabajador produce mercancías que no se reintegrarán a él en el uso; en su lugar, sólo recibirá dinero a cambio de su trabajo, dinero –por otra parte– que le servirá para comprar otras mercancías; de modo que el ser de todos los trabajadores –ontomaterialmente hablando– queda repartido en las mercancías que producen y que jamás regresan a ellos; por ello el trabajo en el modo de producción capitalista es siempre trabajo enajenado, pues siempre pone el ser de los trabajadores, literalmente, enajeno, sin posibilidad de recuperación. En fases ulteriores del capitalismo que criticó Marx, la enajenación de los trabajadores y la fantasmagoría de las mercancías, lejos de atenuarse, crecen exponencialmente y se diversifican; basta con pensar en el capitalismo, no de producción de mercancías, sino de servicios –en compañías que ofrecen servicios para ofrecer servicios–, aquí la abstracción del valor se maximiza y la enajenación es mayúscula; cualquier empresa de *marketing* lo constata.

En la actualidad cuesta mucho trabajo encontrar algo que no sea mercancía, es decir, algo que no tenga valor de cambio. Desde que nacemos lo hacemos en el mundo fantasmagórico de las mercancías: el hospital en que nacemos, los materiales con los que se llevan a cabo los procedimientos, la luz con la que alumbran el quirófano, los honorarios de los médicos, la frazada con la que nos cubren. Ahí están al despertar: en la cama en la que hemos dormido, en las cobijas que nos cubren del frío, en el piso que rentamos, en el dentífrico con el que aseamos nuestra cavidad bucal. Y siguen en el desayuno, en la comida, en todo lo que comemos y bebemos –y por lo cual debemos pagar. Están en el instituto, en el salón de clases, en los marcadores con los que hacemos anotaciones en el pizarrón. Están en nuestros ratos de ocio, en el libro que leemos, en la película que observamos. También nos acompañan en la muerte, en la ropa con que nos visten, en el ataúd en el que nos meten, en todas y cada una de las partes de los servicios funerarios con los que nos despiden. Parece que todo tiene un valor de cambio, incluso la naturaleza, sobre todo ella: el petróleo, la minería, el agua, todos los recursos naturales son susceptibles de ser “concesionados” a cambio de una módica cantidad de dinero y de ciertos privilegios.

Si nihilismo significa que “el ser se reduce al valor” y el valor debe ser entendido como “valor de cambio”, eso significaría que Gianni Vattimo fue capaz de obser-

→

var que la verdadera crisis de nuestro tiempo está promovida por la reducción del ser de lo ente al reino de las mercancías; significaría que la crisis que detectó Nietzsche y luego Heidegger tiene un aspecto también visto por Marx y que deben pensarse simultáneamente; significaría que la negación de la vida pasa no sólo por la instauración de valores morales decadentes, ni por el ocultamiento del ser por el valor o bajo el predominio de la técnica, sino también por la elemental determinación de lo ente bajo el aspecto de la mercancía y su valor de cambio. Mercantilizar a los entes es ir en contra de la vida. Y no sólo mercantilizamos a los entes, sino a los otros, a nosotros, a nuestro tiempo. Todo parece tener un precio. El ser es mercancía: esto es el nihilismo.

Por supuesto, llegados a este punto, cuesta trabajo imaginar una salida decorosa de semejante estado de las cosas. Dada la naturaleza y los objetivos de este texto, no nos es posible abundar en las pautas que ofrece el pensamiento de Vattimo frente a este panorama. En lo que sí podemos insistir –aunque sea en unas breves líneas– es en que el pensador italiano, pese al apabullante diagnóstico de esta crisis, insiste en el nihilismo en su doble carácter, como condición histórica de crisis, y como oportunidad, como “*chance*”. Nosotros, como nihilistas consumados –en opinión de Vattimo–, estamos en posibilidad de re-componer la situación, de hacer nuevas composiciones, de advertir el nihilismo y consumarlo, de negar la negación, de negar los valores que nos han puesto en este estado y volver incluso a valorar los valores; podemos incluso *rebasar* el valor de cambio. Disolución: podemos disolver(nos).

Si miramos la historia del pensamiento y de la cultura desde la triple mirada de los autores que aquí se han dado cita, no es difícil advertir que la historia de la humanidad es la historia de la debilidad, de la incertidumbre, la historia de los seres humanos que a toda costa buscan seguridad, la historia de los sin-rumbo que buscan de todas las formas posibles tener una dirección; la invención de la verdad, del bien, de la ciencia, del alma, de la conciencia, así como el dominio de la técnica en esa historia dan cuenta de ello. Al parecer nos hemos esforzado en hacer de la vida algo calculable, medible, predecible, con el menor número de agitaciones y sobresaltos posibles. Todos nuestros esfuerzos parecen estar dirigidos a ello. La invención de la moral cristiana, el ocultamiento del ser por la metafísica, el predominio de la técnica como determinación del ser, así como el uso del valor de cambio para regular las posiciones sociales y los bienes a los que podemos acceder parecen mostrarlo con suficiencia, pero la lista es más amplia que eso, mucho más amplia.

Ante ello –y por ello–, el nihilista consumado puede decir basta, está llamado a la invención, a la re-invencción, alejado de toda esa historia de decadencia. Por encima del yo, de la razón, de la verdad y de las mercancías, podemos hacer advenir la disolución. Estamos llamados al cambio, a la errancia, a la fuerza, a la pluralidad, a la

diferencia, a la alegría. Afirmar la vida es posible. “El nihilismo acabado, como el *Ab-grund* heideggeriano, nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad” (Vattimo, 2000: 32).

CONSIDERACIONES FINALES

Nunca se piensa en solitario –decíamos al inicio de estas líneas. A lo largo de este texto hemos intentado mostrar cómo nihilismo y afirmación de la vida son conceptos que ocupan un lugar importante en el pensamiento de Nietzsche, Heidegger y Vattimo. Ninguno de ellos partió de cero, y ninguno de ellos los pensó exactamente igual. El pensamiento que se crea a partir de la lectura de estos tres autores deja en claro que, aunque se presuma decir lo que los demás quisieron decir, siempre hay una fuga, un desplazamiento que abre un nuevo horizonte o que revela otras intenciones, otro proyecto filosófico, otra idea.

Los tres pensadores que hemos seguido en este texto son pensadores de la crisis. La encontraron, la experimentaron, la pensaron y la determinaron de diferentes maneras, pero insistieron en ella: le llamaron nihilismo. Para Nietzsche se trata de un debilitamiento de la vida a través de cierta forma de la racionalidad y de ciertos valores morales procedentes de la debilidad que hacen que se pierda el centro de gravedad en la existencia. Para Heidegger se trata de un momento de la metafísica que confunde el ser con la totalidad de lo ente, y que, en esa confusión, reduce el ser al valor, lo cual impide la manifestación del ser del ente en tanto que ser. Para Vattimo, asumiendo los dos momentos anteriores, el nihilismo se trata de una crisis y una oportunidad, se trata de reconocer que la negación de la vida pasa no sólo por la moral y la metafísica, sino también por la materialidad de la vida que se enajena en la mercantilización de lo ente, así como se trata también de la posibilidad de darnos un nuevo rumbo disolutorio a partir del reconocimiento de lo anterior.

Quizá en otro texto tengamos la oportunidad de abundar en ésta posibilidad, la de la disolución, la de crear una forma de subjetividad que esté *más allá del sujeto*, que se hunda en la *poesía*, en la creación de lo *diferente*, que no intente imponer sus certezas como verdades, una forma de la subjetividad que –en fin– aprenda a vivir en el abismo, con pies ligeros, con alegría y sin pretensiones absolutistas ni autoritarias, una subjetividad *débil*, jovial, que pueda decirle a la muerte: “¿Esto era la vida? ¡Bien! ¡Otra vez!” ●

NOTAS

- 1 Todas las cursivas son de Nietzsche.
- 2 Las cursivas son de Nietzsche.
- 3 Entrecorrida por el mismo Heidegger.
- 4 Las cursivas son nuestras.



BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2008). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Hegel, G.W.F. (1997). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. 3 vols. México: Fondo de Cultura Económica.
- Heidegger, M. (2000). *Nietzsche*. 2 vols. (3a ed.) Barcelona: Ediciones Destino.
- Heidegger, M. (2001a). ¿Qué es metafísica? En Heidegger, M. *Hitos*, pp. 93-108. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2001b). La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”. En Heidegger, M. *Caminos de Bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Heidegger, M. (2012). *El ser y el tiempo*. (2ª ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. (2001). *El capital*. Tomo 1. Vol. 1. México: Siglo XXI Editores.
- Nietzsche, F. (1994). *Humano demasiado humano*. México: Editores Mexicanos Unidos.
- Nietzsche, F. (1998). *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (1999a). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida. II Intempestiva*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (1999b). *La ciencia jovial*. “La gaya scienza”. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Nietzsche, F. (2000a). *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000b). *Aurora. Meditaciones sobre los prejuicios morales*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Nietzsche, F. (2000c). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000d). *Ecce homo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2000e). *El Anticristo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2001a). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2001b). *Crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Nietzsche, F. (2012). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (Comp.) (2001). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (2002). *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*. México: Paidós.

MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO

Universidad de La Laguna

EL JOVEN VATTIMO SOBRE NIETZSCHE: DESENASCARAMIENTO Y FIGURAS DE LA DECADENCIA¹

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

En su momento leímos *El sujeto y la máscara* después de conocer otras obras más tardías de Vattimo.² Nos parece encontrarnos con un autor “distinto”, más fresco y juvenil.

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

Entendemos, con Vattimo, que las primeras obras de Nietzsche hablan de la génesis de la “máscara mala”, primero como constitutiva de la institución de la sociedad³ y, posteriormente, como surgida históricamente del final de la época trágica y del principio de la entronización de la razón socrática que rige el desenvolvimiento del mundo de la decadencia⁴. La máscara mala se fetichiza en “disfraz” —en la lógica simuladora del disfraz de la individuación— y se refuerza otorgando la

hegemonía de la personalidad humana a la conciencia. El sujeto de la metafísica se construye de esta manera, desde sus orígenes griegos, como negación de la fluidez creadora de la máscara buena, del poder metamorfizante de lo dionisiaco, de la libertad de lo simbólico. En el fondo de este proceso encontramos el imperativo funcional de someter al individuo a los objetivos del todo social. El separarse de existencia y sentido se consume en el dominio de un dualismo trascendentalista que desprecia las “apariencias”.

Nietzsche, desde el principio, y a pesar de las influencias que lo encadenan al mundo de la decadencia⁵, de la escisión entre ser y aparecer, apuesta por el término denostado por la metafísica esencialista: por la mutación, la pluralidad y el carácter momentáneo de las “apariencias”. Vattimo se acerca a los textos nietzscheanos aceptando el enfoque que conceptualiza a la civilización como “máscara”⁶, como convención fetichizada en verdad y falsedad, como orden jerárquico frente al caótico mundo de las impresiones, como conjura tranquilizadora frente a la hostil naturaleza, como sanción de las diferencias de casta, como “violencia de la integración social”⁷.



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

El “yo” que, a la vez domina y es dominado, el sujeto moral-metafísico refleja y reproduce la violencia inscrita en el esquema jerárquico del amo y el esclavo, figura fenomenológica que, a pesar de Hegel, no es superada en el mundo de la metafísica, en el mundo que decreta el final de la historia si la reconciliación de existencia y sentido se da al fin⁸. Contra Hegel se alza la irreductibilidad de las apariencias, de sus diferencias, de sus conflictos no resueltos. Vattimo sigue, en esto a Deleuze y a su interpretación de un Nietzsche demolidor de la “fácil” conciliación dialéctica⁹. Pero escapar de la jaula de la metafísica no es sencillo. Nosotros somos los barrotes, ella nos constituye, contruidos “a su imagen y semejanza” nos engañamos creyendo atender al juicio de nuestra individualidad. Además, el lenguaje mismo nos traiciona una y otra vez, sometiéndonos al imperio de los atributos “fuertes” del ser y del sujeto¹⁰.

Nietzsche, a pesar de la constatación anterior vislumbra una posibilidad incierta, sembrada de ambigüedades, pero no por ello menos “posibilidad”. Todo prepara, nos dice en *Así habló Zaratustra*, el resurgir de Dioniso transfigurado y de sus pensamientos más abismales: el Eterno Retorno y el Ultrahombre. Nietzsche avanza basando su camino en lo alegórico-profético. La salida de la metafísica debe acomodarse en la liberación de lo simbólico, en el renegar de la “utilidad” de las máscaras, en la decisión de instaurar el Eterno Retorno: fusionar ser y sentido, esencia y existencia, realidad y apariencia. En restañar la vieja herida metafísica y su vengativa estructura temporal que siempre aplaza el significado y la plenitud a inciertos “más allá”¹¹. La inmanencia parece recobrada, pero ¿para quién es posible este acto fundacional del Eterno Retorno? ¿Quién “mordera la cabeza de la serpiente”¹²? Desde luego no el viejo hombre, ni siquiera los “hombres superiores”, sólo el ultrahombre, aquel que reniegue de la escisión “culpable” que nos constituye y more en la inocencia del devenir sin asomo de “reactividad”¹³.

Sin embargo, debemos refrenar nuestro entusiasmo utópico, porque sólo podemos anunciar al Ultrahombre. Nos está vedado concretar sus caracteres, tan sólo podemos “invertir” nuestro legado dicotómico acentuando el “lado” denostado por la decadente y nihilista metafísica. El plano teórico se incomoda al llegar a los límites, asisti-

mos al crepúsculo del sujeto, pero todavía es demasiado pronto para aventurarnos hacia el Ultrahombre, hacia aquel que no albergará en sí nada de la violencia constitutiva de este viejo mundo, que no se someterá a los designios utilitarios del sistema racional total.

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

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

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

LA FENOMENOLOGÍA DE LA DECADENCIA Y SUS FIGURAS.

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

“La historia del pasado (la filogénesis)
quiere ser descubierta como nuestra
historia personal (ontogénesis)”

(Vattimo, 1989: 71).

No existe el valor de una conciencia “objetiva” de la historia. Una nueva “fenomenología” se traza al encadenar las “figuras de la decadencia”, una sucesión

de figuras, que, sin embargo, no se superan dialécticamente, sino que se transmutan unas en otras gracias al parentesco de su filiación moral-metafísica. Si acabamos de ver la génesis del “modo” individuo regido por una conciencia soberana –modo surgido del fango de la inseguridad y al servicio del “instinto del rebaño”–, ahora seguiremos la historia de la consolidación de tal conciencia individual, del sujeto en el mundo de la *ratio*. El proceder genealógico vendrá en nuestra ayuda. Es un proceder del mundo de la metafísica, pero que, a un tiempo, nos abre una vía para romper con el “misterio del origen” y con la visión teleológica de la historia que encarna el hegelianismo¹⁴.

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

CONTROL SOCIAL Y AUTOESCISIÓN DEL YO

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

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

La genealogía entra en acción afirmando que el ego es “una imagen históricamente condicionada” y manteniendo que “la no inmediatez y no naturalidad del mismo ego que se encuentra en el fondo de la acción

moral” (Vattimo, 1989: 96) nos remite a considerarlo como un producto histórico-cultural. El “hombre” es una ficción abstracta, un “fantasma” ajeno a los seres humanos concretos, esto es, vacío y vano en su generalidad.

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

La presión sobre nuestra conducta del imperativo moral responde a una voz interiorizada que llamamos “de la conciencia” y que representa “la autoridad de la comunidad en la que vivimos” (Vattimo, 1989: 97). De niños aprendimos torpemente a aceptar acciones injustificadas requeridas por medio del miedo o de la veneración a las figuras de apego; la posterior interiorización de estos requerimientos nos constituyó, construyó una “parte” de nosotros que siempre nos ofrece el punto de vista moral, es decir, lo prescrito por la sociedad¹⁵. El sujeto moral es, por lo tanto, producto de una sociedad, y no algo que responda a criterios “individuales”, es “la voz de algunos hombres en el hombre”, o “el instinto de rebaño en el individuo” (Vattimo, 1981: 97).

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

“¿Cómo podría hablarse de un conjunto de impulsos e instintos originarios constitutivos del yo frente a la sociedad, si por otra parte, como ahora veremos, uno de los objetivos del desenmascaramiento de la moral y de la metafísica es justamente la noción de yo como sustancia autónoma, separada, distinguible y contraponible a lo que no es yo, y, por tanto, a la historia de la sociedad en que se encuentra?”¹⁶

(Vattimo, 1989: 98)

La conclusión del desenmascaramiento es que no podemos pensar la vida moral con los conceptos del mundo de la *ratio* platónica-cristiana: lo moral se ha reducido al



aplicarle el método histórico a ser el garante de las valoraciones e imperativos sociales dentro del individuo, transmutando el egoísmo individual en “egoísmo superior”, proceso en el que es pieza clave la sublimación.

EL ASCETA

La demostración del carácter social de toda moral nos ha conducido a reconocer la fragmentación que mora en el ser humano. La colonización de lo humano por parte de la sociedad se resuelve en la constitución de la conciencia moral, y, quizás, la figura de la decadencia que lleve la autoescisión hasta el límite sea la del asceta, en sus múltiples versiones.¹⁷

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

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

(Vattimo, 1989: 100)

En la moral el hombre no se trata como un “individuum”, sino como “dividuum”¹⁸. La fragmentación se instala en el núcleo mismo de la persona debido al efecto de la moral, por efecto de su interiorización. La moral, de esta forma, queda reducida a instinto socialmente condicionado, ni más ni menos que otros instintos, y provoca la autoescisión del hombre, situando al “yo” o conciencia como soberano absoluto de la personalidad. El asceta juega a la autoescisión mediante la búsqueda de un dolor, de una mortificación que refleja la “renuncia” a una parte de sí, ligada a una hermenéutica del propio yo, y que tiene por objeto la purificación¹⁹. La tesis de Foucault a este respecto parece confluir con el tratamiento del ascetismo como lógica de la autoescisión y como cristalización histórica de un sujeto construido en base

a “prácticas”, a las eficaces “tecnologías del yo” que, a la postre, han resultado más contundentes que otras tecnologías “externas” de control social.

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

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

(Vattimo, 1989: 102).

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

OTRAS FIGURAS DEL ITINERARIO FENOMENOLÓGICO DE LA DECADENCIA

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

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

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

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

Desembaracémonos de la idea de sustancia y de la idea de libertad, ésta es la propuesta nietzscheana. La idea de sustancia responde a la presuposición de que las cosas mientras no interactúan con nosotros permanecen como tales. Necesitamos de un marco de estabilidad, y hacemos que la movilidad sea sólo atributo de un sujeto que se atribuye una naturaleza “distinta”, que se sustrae al esquema causal y que interpreta su desconocimiento de las conexiones internas como “libertad de la voluntad”²⁰. El pensar las acciones como aisladas de su contexto, de sus condiciones, da vía libre a su clasificación como “buenas” y “malas”. La misma acción tranquilizadora actúa en la atribución de “responsabilidades”, la otra cara de la libertad. El mundo de la “mala conciencia” –figura fenomenológica generada por la hegemonía de la metafísica– es el “producto paradójico de la moral-metafísica”: el mecanismo de exorcizar el miedo a través de la atribución de responsabilidades crea nuevos temores, nuevas zozobras²¹.

El entramado moral-metafísica-arte-religión se va revelando, eso sí, de una manera, que nos recuerda a Hegel, pues Nietzsche plantea que la religión y el arte son los modos de manifestarse de la metafísica antes de que ésta se articulara en construcciones teóricas. Estas diversas manifestaciones satisfacen la necesidad de seguridad y la exigencia de fundación, ligadas a una situación de inseguridad²². La máscara del hombre autoescindido se modela creando el sentimiento de culpabilidad, su conciencia se vuelve “mala”. La metafísica crea un repertorio de ideas –libertad, responsabilidad– que hacen que el fardo que tenga que soportar la conciencia sea aún más pesado. La inocencia está pérdida irremisiblemente y bruscamente nos internamos en el

sentido cristiano del “pecado”. La construcción histórica de la “mala conciencia” atenaza progresivamente al individuo, restringe su espontaneidad, integrándolo un poco más en una maquinaria social cada vez más férrea y omnipotente –cuyos mecanismos de control más eficaces se sitúan en la “culpable” interioridad del individuo– y cuya marca distintiva es la violencia²³.

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

Nietzsche ironiza acerca del alma religiosa. Esta, como remedio contra el aburrimiento, comienza a imaginar el propio ego como el campo de batalla en donde se combate contra el “enemigo interior”, el recurso a la dramatización anima el insulso tedio del cristianismo²⁴. El sentimiento de culpa siempre está presente, no hay modo alguno de conjurarlo. Sólo queda la redención incierta donada por Dios. La religión se perpetúa así, a través del sentimiento de culpa que es un magnífico elemento de control social internalizado, y que, paradójicamente, alimenta la inseguridad y la zozobra²⁵. La violencia propia de la “situación originaria” se reproduce socialmente por medios morales-metafísicos-religiosos.

La violencia está en el corazón de nuestra cultura. Todas sus manifestaciones la perpetúan y, a veces, la intensifican. Fracasan en su intento de conjurar y, a veces la inseguridad y dirigen la violencia hacia los individuos mediante la configuración escindida de su interioridad. ¿Es posible separar esta veta de violencia y dominio de los productos culturales de la sociedad de la *ratio*? La reflexión sobre la violencia nos permite afirmar que la sociedad se reproduce aplicando violencia instituida que no se considera como tal, que se legitima en base a su supuesta utilidad social y se emplea a fondo contra todo tipo de violencia que cuestione sus finalidades²⁶.

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

—————>

esencia alberga un “residuo dionisiaco” que le otorgará un papel diferenciado.

El arte en las sociedades modernas ha sustituido a la religión –la obra de arte encarna valores “eternos”–. No obstante, a pesar de su carácter sacral, el arte va hacia su “muerte”. En la era contemporánea sirve de “recreación”, y se vulgariza a pasos agigantados. Se le exige que dispense “emociones fuertes” que impacten “las aturridas mentes de las gentes de capitalismo salvaje”²⁷. El arte llega, también, a su contradicción cuando progresivamente va perdiendo su siempre precaria autonomía simbólica para plegarse a la *ratio* social por completo. No obstante, para Nietzsche, a pesar de su complicidad con la lógica social de dominación, el arte es la única forma del complejo moral-metafísico de la que se prevé su rehabilitación en un mundo postmetafísico, y esto a causa de sus reminiscencias dionisiacas (Vattimo, 1989: 127), que lo hacen digno de recuperación si se redefine, en otros términos, esto es, como existencia estética.

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

Pero las cosas tocan a su fin, la decadencia se consuma en nihilismo y la violencia oculta de la *ratio* ahoga la frágil autonomía de lo simbólico abocándolo a satisfacer sin pudor alguno a la lógica social de la eficiencia. La religión y el arte, en este entramado metafísico, sólo sirven a fines “narcóticos”. La autonegación de la metafísica, paradójicamente, trae consigo “el desenmascaramiento final del método desenmascarante”. El impulso de verdad acaba cebándose en lo que lo originó. La búsqueda del origen muestra la falsedad de la piedra angular de la fundación, el método genealógico desvela la ilusión confiada en los principios últimos y primeros, en su trascendencia (Vattimo, 1989: 132).

GENEALOGÍA FRENTE A METAFÍSICA

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

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

(Vattimo, 1989: 134).

El “significado” es un producto cultural sedimentado bajo estratos de errores, la tarea del pensamiento, pues, no puede ser la de exterminar el error, sino la de reconocerse en él como en su verdadera naturaleza. Esta maraña de errores “constituye toda nuestra riqueza, no sólo en cuanto que asegura nuestras posibilidades de existencia, sino porque es la sustancia de nuestra vida espiritual, de nuestra conciencia” (Vattimo, 1989: 135). No se trata de reconocer “errores” o “distorsiones” –tal y como hace Habermas– y de tratar de contenerlos, evitarlos, sacando así una pobre conclusión de la crítica nietzscheana del conocimiento, la de la vinculación de interés u conocimiento²⁸. Se trata de “romper” con el imperativo de la funcionalización impuesto por la sociedad de la *ratio*, de liberar lo dionisiaco dirigiéndose hacia el Ultrahombre. Se trata, en definitiva, de traspasar el umbral de la metafísica y de la modernidad.

En esta vía abierta hacia delante juega un papel muy especial la figura del *espíritu libre*, una figura revulsiva, destinada a crear tensiones, a sembrar el malestar. Se trata de destrozarse la fácil coartada de la “buena conciencia”, de burlar la “paz del alma” del cristiano enmascarado en moralista o filósofo. La tarea del “espíritu libre” es crear “cosas nuevas”, poco importa si son útiles o no, abordar las posibilidades y direcciones del obrar. Se trata, en definitiva, de rescatar el don de la abundante riqueza de la vida. Por lo tanto, concluimos que el desenmascaramiento no debe perseguir al error, no debe “despreciar la obra del hombre” (Vattimo, 1989: 139). El pensamiento genealógico nos permite empezar a “permanecer conscientemente en la no verdad” (Vattimo, 1989: 139-140) nos permite vislumbrar otra forma de vida, una forma de vida remisa a la “reactividad”.

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

La genealogía y el desenmascaramiento del mundo decadente de la metafísica son el preludio que anuncia el “mensaje de Zaratustra”, verdadero artífice de la liberación. En un primer momento interesará potenciar todo aquello que se oponga al utilitarismo de la *ratio*: ironía, risa, danza, ligereza... Se atenderá a lo marginal, a lo excluido, a lo excepcional. Se jugará a la “exaltación del mal”. Reconciliarse con la inmanencia, “vivir en la

proximidad”, albergar “muchas almas mortales” y no un “alma inmortal”, en suma, renunciar a los imperativos del aplazamiento y del “egoísmo superior”: “amar la superficie de las cosas” (Vattimo, 1989: 145).

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

A MODO DE CONCLUSIÓN

Hemos recorrido del periplo de la decadencia, deteniéndonos en enfatizar su idéntica filiación metafísica. Esta fenomenología de la decadencia se opone al retorno del Espíritu a sí mismo y a la recuperación de la “buena conciencia”. La unidad no es posible, no es posible la reconciliación dialéctica, la pluralidad se muestra irreductible, e irreductibles, no superables por medio de la articulación dialéctica, son sus figuras. Semejan a almas perdidas en el purgatorio de la metafísica. La genealogía destroza la idea rectora de una filosofía de la historia, el teleologismo, en la que todo afán de trascendencia que hipoteque el presente queda refutado. No obstante, Nietzsche no podrá dejar de hablar del futuro, del ultrahombre y de la decisión que inaugura una nueva forma de existencia: el Eterno Retorno.

¿Cuáles son los resultados del itinerario desenmascarante? La fenomenología nietzscheana llega a conclusiones opuestas a la hegeliana (Vattimo, 1989: 151), la reconciliación no es posible, la riqueza de lo múltiple no es reductible al Espíritu Uno. La verdad, aún entendida como resultado del proceso dialéctico, es desestimada debido a su pretensión absolutista. El presente queda rescatado de su subordinación al futuro como horizonte de la fusión de existencia y sentido. La dialéctica se muestra impotente y se ve abocada a aceptar como sucesor al pensamiento de la diferencia²⁹. El sujeto queda expuesto en su desnudez estructural como construcción social de un ego dividido que interioriza y dirige contra sí mismo la violencia social de la que, simplemente, es un producto. El desmantelamiento del mundo metafísico avanza hacia la entronización de la pluralidad y riqueza de las apariencias: en la transición el espíritu libre alarga sus brazos hacia Zaratustra.

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

NOTAS

- 1 Este texto debe su contexto crítico al magisterio de Gabriel Bello y de Antonio Pérez en los seminarios de la Facultad de Filosofía de la Universidad de La Laguna de los primeros años noventa. A ellos debo gratitud por su magisterio. Asimismo, la Cátedra Herclitica, entre la ULL y la UNED, dirigida por Ángela Sierra y Teresa Oñate, merece reconocimiento por haber sido impulsora de actividades que enriquecen y nutren la crítica filosófica hermenéutica.
- 2 Por imperativo del ritmo editorial de las traducciones aparecidas en castellano.
- 3 La referencia básica para este desarrollo es el texto nietzscheano de *Verdad y mentira en sentido extramoral*.
- 4 El texto nietzscheano de referencia es aquí *El nacimiento de la tragedia*.
- 5 El joven Nietzsche, recordamos, tiene todavía sobre sí la influencia del dualismo de Schopenhauer.
- 6 “El acercamiento a la civilización como máscara puede con arreglo a derecho ser asumida como motor central de su itinerario especulativo, desde las originarias reflexiones sobre los griegos hasta la noción de ultrahombre y la voluntad de poder” (Vattimo, 1989: 18)
- 7 “El temor, la debilidad, la necesidad de defensa son todos ellos aspectos constitutivos del mundo puramente apolíneo, donde cada cual es rey o pueblo, padre o hijo, amo o siervo” (Vattimo, 1989: 37). “... el carácter social de la verdad es esencialmente la violencia de la integración social, de la fijación de los roles en que se estabiliza la victoria del principio apolíneo sobre el dionisiaco.” (Vattimo, 1989: 58).
- 8 Vattimo asimila la contraposición inacción – inconsciencia trazada en la Segunda Consideración Intempestiva al juego hegeliano entre “fin de la historia” y “astucia de la razón” (Vattimo, 1989: 64-65).
- 9 Vattimo mantendrá que la estructuración de la personalidad humana es un fiel reflejo de los esquemas de dominio de la sociedad. (Vattimo, 1989: 97).
- 10 Para Nietzsche, la noción de sujeto es un “prejuicio gramatical” (Vattimo, 1989: 206).
- 11 A esto se refiere Vattimo con la expresión “estructura edípica del tiempo”. Vattimo entiende que Nietzsche vincula “la estructura estático-funcional del tiempo” y la “estructura de dominio”. La circularidad del Eterno Retorno redime el espíritu de venganza que anida en el tiempo lineal de la metafísica, tiempo que, al servicio de las finalidades utilitarias de la ratio, arruina la inocencia de la vida (Vattimo, 1989: 223)
- 12 En “Zaratustra, la máscara y la liberación” Vattimo nos ofrecerá una interesante interpretación del Eterno Retorno desde un enfoque que frente al determinismo prima la decisión (Vattimo, 1989: 184)
- 13 Vattimo asume la noción deleuziana de “reactividad” y la utiliza como referente teórico durante toda la obra.
- 14 “De hecho lo que Nietzsche no ha cesado de criticar desde la segunda de las intempestivas es esa forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahis-



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

- 15 “No puede haber moralidad sin sociedad porque, al menos en el mundo de la *ratio* socrática, en el que la misma verdad es una estipulación social y en función de las necesidades sociales, no hay impulso que pertenezca al individuo como tal, que no sea la presencia en él del pasado y las exigencias presentes del grupo en que ha nacido, del mundo a que pertenece”. (Vattimo, 1989, p. 98). Sobre este mismo tema es interesante la perspectiva de J. P. Vernant sobre la “persona” en la religión griega. La individuación siempre se produce en referencia a las exigencias de la comunidad. (Vernant, 1983: 318 y ss.).
- 16 La visión freudiana de la conciencia moral refrendará la teoría de la auto escisión del ser humano que veremos a continuación.
- 17 Vattimo retoma este tema en “El ocaso del sujeto y el problema del testimonio” en *Aventuras de la diferencia*.
- 18 La hipótesis de un individuo integrado por varios selves se explora en Elster, J. (1986). *The multiple self*. Cambridge University Press.
- 19 “Cada persona tiene el derecho de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar los deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir el testimonio público o privado sobre sí... Este vínculo permite la purificación del alma, imposible sin un conocimiento de sí mismo.” (Foucault, 1990: 81)
- 20 “La libertad es una fundación del todo *sui generis*, ya que en realidad no expresa más que la decisión de no ir más allá de ciertos puntos de llegada del análisis, la necesidad de no remontarse indefinidamente en la cadena de las causas.” (Vattimo, 1989: 112).
- 21 “Lo que en el plano metafísico es la búsqueda del fundamento, en el plano ético-social y jurídico se convierte en búsqueda del responsable: los caracteres violentos de la justicia punitiva corresponden al carácter de violencia que pertenece específicamente a la metafísica” (Vattimo, 1989: 113).
- 22 “... el origen de la religión es la necesidad que el hombre tiene de asegurarse un cierto dominio de la naturaleza en épocas en que la ciencia y la técnica no se hallan aún en situación de otorgar tal dominio” (Vattimo, 1989: 117)
- 23 “Lo que en el plano metafísico es la búsqueda del fundamento, en el plano ético-social y jurídico se convierte en búsqueda del responsable: los caracteres violentos de la justicia punitiva corresponden al carácter de violencia que pertenece específicamente a la metafísica” (Vattimo, 1989:113).
- 24 A esta necesidad de animación y excitación responde la dramatización de la vida interior y de los acontecimientos cotidianos que se hace posible con el mito del “enemigo interior” (Vattimo, 1989: 119)
- 25 “La religión, pues, como la metafísica surge como medio de alcanzar la tranquilidad, pero perpetúa la inseguridad” (Vattimo, 1989: 119)
- 26 En obras posteriores a estas que estamos tratando, pertenecientes ya a los años ochenta Vattimo irá más allá de la denuncia del carácter violento de la metafísica y sus “categorías unificadoras, soberanas, generalizadoras” proponiendo como alternativa la disolución del ser, del sujeto, de la verdad en su propuesta de pensamiento débil. Es especialmente revelador que reniegue de los planteamientos críticos de la escuela de Frankfurt por considerarlos participes, todavía de la lógica dura de la metafísica, concretamente en lo que se refiere a la categoría de sujeto. Sobre violencia y sujeto creo que los análisis de Foucault sobre tecnologías del poder y ejercicio de la violencia y la conexión entre metafísica de la subjetividad y barbarie que sugiere Derrida en *Del Espíritu*, convergen de alguna forma, con el planteamiento de Vattimo.
- 27 “Estos límites de la perifericidad, momentaneidad, especialización y limitación de la experiencia estética que, en una vida cada vez más vulgar y anestésica tiende a perder todo significado, representan uno de los aspectos relevantes de la supresión de la relativa autonomía de lo simbólico en la sociedad de la *ratio* desplegada: si para mantenerse el arte debe recurrir a los alicientes de las emociones fuertes, esto significa que, como sucede con las varias formas de la metafísica en sentido amplio, el arte tiende a rebajarse a las exigencias sensibles inmediatas; ...; ya sea por que tiende a convertirse en función inmediata de la vida práctica, pura y simple recreación, que podríamos denominar también, en términos más explícitos, reproducción de la fuerza de trabajo” (Vattimo, 1989: 126).
- 28 Desde el punto de vista de Vattimo. Habermas “reduce” a Nietzsche a un simple teorizador de la función utilitarista, técnica, mágica, e ideológica-social de la llamada verdad, cerrándose el camino no sólo a la comprensión no sólo del verdadero sentido de esta doctrina suya, sino también u sobre todo de los desarrollos sucesivos que lo conducen, a través del desenmascaramiento, a la recuperación de lo dionisiaco y a la noción de “*Übermensch*” (Vattimo, 1989. 35).
- 29 Véase Vattimo, G. & Rovatti, P. A (1998). “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.



BIBLIOGRAFÍA

- Foucault, M. (1988). *Nietzsche, la genealogía y la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. & Rovatti, A. (1998). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra
- Vattimo, G. (1989). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1985). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.
- Vernant, J.P. (1983). *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*. Barcelona: Ariel.

RICORDARE IL DIMENTICATO

VATTIMO E LA 'VOCAZIONE
NICHILISTA DELL'ERMENEUTICA'
OLTRE UN PENSIERO DUALISTA

Proposito di questo scritto è quello di approfondire l'analisi del nichilismo e del *nihil* che vi sta alla base in modo tale da mostrare come la considerazione vattimiana del nichilismo provenga da una visione con dualistica di *nihil*. La formulazione contraddittoria contenuta nel titolo "ricordare il dimenticato" sta a denotare la necessità del confronto con le contraddizioni della relazionalità e del vuoto che provengono dal nulla.

Nello sviluppo delle mie tesi mi concentrerò sulla "vocazione nichilista dell'ermeneutica" presentata da Vattimo nel contesto della post-modernità affiancandola alla prospettiva della scuola di Kyoto sul nichilismo, soprattutto per quel che riguarda Nishitani e Nishida. Basando la mia argomentazione sulla differenza linguistica dei termini italiani 'niente' e 'nulla' presenterò almeno due differenti concezioni di nullità sulle quali si possono costruire differenti forme di nichilismo: uno opposizionale e uno relazionale.

INTRODUZIONE: MOTIVI E MOTIVAZIONI.

In occasione dell'ottantesimo compleanno del filosofo italiano Gianni Vattimo, il quale ha segnato indelebilmente il panorama filosofico italiano del secondo novecento, è mio proposito rendere omaggio al suo pensiero riprendendo quello che, a mio avviso, è uno dei suoi più importanti contributi alla filosofia contemporanea e che lui riassume con la formula "vocazione nichilista dell'ermeneutica". Si tratta del riconoscimento della radice nichilista della rivoluzione ermeneutica da lui iniziata nell'era della post-modernità e l'apertura ad una certa negatività che lui denota come debolezza.

In queste pagine dovrò limitarmi a trattare il tema del nichilismo così come esso viene vissuto da Vattimo nel contesto della post-modernità e così come esso si lega con l'ermeneutica cosiddetta debolista affinata da Gianni Vattimo lungo la sua intera carriera filosofica. La presente scelta tematica andrà sua volta contestualizzata nell'ambito di una ricerca filosofica volta ad analizzare la negatività e a reinterpretarne la connotazione negante, negativa, mancante, privativa e addirittura annichilante, *annientante* e *annullante*. L'indagine circa la negatività guarda ad un panorama interculturale dalle molteplici radici ed influenze. Grazie alla commisione di diverse

correnti e culture filosofiche l'analisi della negatività, aggettivo sostantivato dalla forte connotazione negativa provocatoriamente intesa, porta allo scoperto meccanismi di natura dualistica talmente radicati nel linguaggio da rimanere spesso del tutto impliciti e dunque difficilmente tematizzati. Ad essi, tramite la negatività, si propone una logica di pensiero alternativa che si concentra sulle relazioni rese possibili dalla distanza, dalla differenza e dal margine o gioco aperti dalla negatività relazionale nella dimensione del *tra*.

Ricordare il dimenticato significa fare i conti con la distanza incolmabile che separa questi due ambiti, significa travisarli, farvi violenza trasformandoli in ciò che non sono. Ciò che giace nell'oblio e per antonomasia non può essere nominato o visualizzato viene strappato alla sua natura e messo sotto i riflettori di una riflessione che adesso intende indagarne la natura sfuggente. In questo caso è necessario confrontarsi con la contraddizione, l'impossibilità e il nulla di ciò che è andato perduto nella memoria non cumulabile che l'essere umano contrariamente alla macchina. Quando ricordo qualcosa che ho dimenticato supero dei limiti che erano i miei personali e storici limiti apportando

—————>

un cambiamento il cui movimento investe tutta la mia situazione e la mia situatività all'interno del mondo. In qualche modo supero me stesso.

Pensando a ciò, nel contesto del nichilismo, non ci può che essere d'accordo con Nishitani quando scrive: "il nichilismo che qui tratto [...] è piuttosto qualcosa che è diventato autocosciente. Inoltre, è un nichilismo che in un certo senso è l'autosuperamento di ciò che viene comunemente chiamato «nichilismo»" (Nishitani, 2017:12). Autosuperamento di un soggetto che si mette costantemente in discussione muovendosi ai margini, superandoli e spostandoli. Un soggetto che si definisce proprio grazie a questo gesto. Una tale logica è quella di un "pensiero (quello debole) capace di articolarsi nella mezza luce" (Vattimo & Rovatti, 2010: 9) di un essere ormai consumato e indebolito, del quale si può parlare ormai solo come traccia e ricordo (*An-denken*¹), attivamente, in modo da congedarsi definitivamente dall'essere come fondamento².

IL NICHILISMO NEL CONTESTO DELLA POST-MODERNITÀ: TRA VATTIMO E NISHITANI

Nonostante il contesto della cosiddetta post-modernità esposto da Vattimo negli anni ottanta rischi di essere ormai superato, esso non ha ancora esaurito il suo potenziale interrogativo e trasformativo rispetto all'attuale società. La post-modernità è in grado di raccontarci del mondo nel quale noi oggi viviamo. Vattimo la presenta innanzitutto come un'epoca di disorientamento nella quale l'uomo moderno si ritrova gettato nella cosiddetta crisi dei fondamenti che, serpeggiando già da fine settecento, nel secolo scorso ha investito con tutta la sua potenza i più disparati campi del sapere come quello della filosofia, della ragione, della metafisica, della religione, dell'etica, della politica e così via toccando l'essere umano non tanto nel suo profondo, bensì, per così dire, nella sua intera estensione. Qualcosa come una propria profondità o un'essenza l'essere umano non la trova più e l'insicurezza provocata da questo riconoscimento si espande a macchia d'olio e si amalgama sempre meglio con il terreno appena inondato, che l'uomo è portato a chiedersi con crescente serietà se mai ci sia stato per esso qualcosa come un fondamento, eventualmente in quale forma e che cosa esso o la sua assenza significhi. Parlare di essenza o di verità dopo rivoluzioni industriali sempre più pervasive, dopo due guerre mondiali, dopo l'avvento dell'energia nucleare e la tensione della guerra fredda e in un'epoca in forte movimento caratterizzata da instabilità politica, economica e sociale tocca e in parte supera i limiti del possibile. In nessun luogo e in nessuna disciplina ci è dato trovare sicurezze come quelle date da essenze o dalla verità delle cose. Persino il concetto di essere, che potrebbe essere ritenuto l'ultima speranza di qualcosa di saldo al quale aggrapparsi nella rovinosa caduta di tutti questi ideali in modo da

poterci nuovamente orientare nel mondo e cercare di fondare la nostra conoscenza, non regge alla (tra)svallutazione di ogni valore e alla diffidenza circa ogni tipo di pensiero fondante.

Concetti ritenuti imprescindibili come quello di verità, sostanza ed essenza, le fondamenta sulle quali si sono costruite e avvicinate teorie scientifiche ed epoche storiche si rivelano in un certo senso vuoti, per lo meno vuoti di quel di cui erano precedentemente riempiti. Dove prima si cercavano essenza, verità, essere e fondamento adesso troneggia un *nihil* che ci mette irrimediabilmente di fronte alla potenza della negatività, del negativo e della negazione. Da qui la stretta parentela tra la società post-moderna e il fenomeno del nichilismo. Questa società, consapevole del *nihil* che la compone, lo percepisce lo fronteggia, lo sconfigge, lo analizza, lo abbraccia e in parte vi si abbandona.

Il nichilismo è quella corrente di pensiero che fa i conti direttamente con quel nulla che sembra essersi opposto con successo all'essere fondante, distruggendolo e sostituendolo, ammesso che ve ne sia mai stato uno che non fosse pura e semplice illusione e che conseguentemente il nulla non sia sempre stato qui, ma velato da un alone di sicurezza e stabilità. L'incalzare della crisi della fondazione è stato drammaticamente diagnosticato già da autori considerati nichilisti per la loro trattazione della nullità come Turgenev, Mainländer, Paul Bourget e Dostoevskij anche se il più celebre e dettagliato monito di tale crisi proviene dagli scritti di Nietzsche e viene radicalizzato da Heidegger. Vattimo analizza il nichilismo della società post-moderna e si lascia ispirare in primo luogo dalla concezione nietzschiana di nichilismo la cui più famosa formulazione si trova nell'ottavo volume dei frammenti postumi e recita così: "Nichilismo: manca il fine; manca la risposta al «perché?»; che cosa significa nichilismo? – che i valori supremi si svalutano"³. (Volpi, 2009: 3-10)

La riflessione sulla fine del pensiero diretto teleologicamente al raggiungimento di una meta precisa non conduce però l'umanità alla fine di un determinato percorso, il pensiero del quale rimarrebbe incagliato in quella modalità di pensiero che ancora persegue un fine che infine raggiunge e che è quello di finire: "le cose, però, cambiano se, come pare si debba riconoscere, il post-moderno si caratterizza non solo come novità rispetto al moderno, ma anche come dissoluzione della categoria del nuovo, come esperienza di «fine della storia», piuttosto che come presentarsi di uno stadio diverso, più progredito o più regredito, non importa, della storia stessa" (Vattimo, 1998:12), scrive lucidamente Vattimo nel volume *La fine della modernità*. La disgregazione di un nucleo saldo e originario intorno al quale poter costruire, che sia una teoria sociopolitica o un modello personale di vita, porta alla disseminazione, delle storie e dei sensi, la quale non significa però distruzione della storia o del

sensu sprofondati nel caos e nell'incomprensibilità. Al contrario, dalla rottura con l'unità e la dissoluzione di un nucleo centrale si viene a creare una struttura altra, policentrica, dove il taglio del momento di rottura serve ad aprire nuove alternative.

Adesso che la linea sulla quale si pensava fosse tracciata la storia non è più visibile, sulla base della sua traccia si dipana un movimento perlopiù irregolare ed imprevedibile. Come quando su una linea ben definita disegnata ad inchiostro su un foglio di carta ruvido cade dell'acqua che non cancella del tutto quella linea ma la diluisce espandendone i contorni e aprendo attorno ad essa uno spazio più ampio ed articolato di quella sottile e precisa linea iniziale dalla quale è partito il movimento. La linea è adesso diventata un'estensione dal più ampio margine di gioco; non che prima questa non avesse alcuno spessore, ma appariva così compatta, definita e dal tratto sicuro da distarre dalle minuscole irregolarità e le quasi insignificanti estensioni che la formano, come linea e come spazio. Con questa insignificanza e irregolarità si ritrova a fare i conti la società nichilista, la quale, una volta notato il margine di gioco delle linee della storia, non si può più sottrarre alla vista di questo spazio, al rapporto con questo nuovo campo e alle trasformazioni alle quali esso ha dato luogo.

Nonostante i loro avvertimenti Nietzsche, annunciando la morte di Dio e con essa la svalutazione di tutti i valori, e dopo di lui Heidegger, denunciando l'oblio dell'essere e la sua conseguente riduzione a valore di scambio come *Gestell*, non intendono affatto dare per spacciata la loro rispettiva epoca e le possibilità di comprensione del genere umano. Sulla stessa scia Vattimo si pone in una posizione apertamente critica nei confronti delle reazioni per esempio di Severino e della scuola di Francoforte al fenomeno del nichilismo. Da un lato infatti, secondo Vattimo, non è possibile ritornare a Parmenide e, anche se se ne dessero le condizioni, la fondazione di una nuova ontologia tradizionalmente e puramente greca non sarebbe di alcun giovamento per l'attuale situazione nella quale ci troviamo, come polemizza Vattimo contro Severino⁴ nell'introduzione de *La fine della modernità* (Vattimo, 1998: 9-23). Dall'altro lato un atteggiamento che persevera nella denuncia dell'attuale condizione nichilista senza disporsi alla costruzione di alternative valide o di atteggiamenti che ci permettano di (soprav)vivere con questo ospite inquietante rischia di scadere nella rassegnazione alla perdita di umanità da parte del genere umano e di cristallizzarsi nel rimpianto di tempi migliori. D'altro canto, l'analisi critica del nichilismo ci mostra come esso fornisca "momenti «positivi» per una ricostruzione filosofica, e non solo come sintomi e denunce della decadenza" (1998: 9). Quello della denuncia rappresenta dunque solo un momento di un approccio auspicabile al nichilismo, come si evince chiaramente dalla trattazione di esso da parte di autori

fondamentali per Vattimo come Nietzsche e Heidegger. Lo scopo del filosofare di Vattimo è quello di dare alla sua società un metodo per orientarsi nelle nuove aperture venutesi a creare tra le spaccature della storia e del senso, ma senza distogliere lo sguardo dalle irregolarità che le caratterizzano e senza rimanere paralizzati di fronte ad esse. Per Vattimo, dopo decenni di tenace confronto con la sua epoca e la crisi di valori che la caratterizza, l'unica alternativa plausibile invece sembra essere quella di accettare la nostra natura intrinsecamente nichilista e tutto ciò che da essa ne consegue e fiorisce. In questo contesto "ricordare l'essere vuol dire ricordare questa caducità; il pensiero della verità non è il pensiero che «fonda», come pensa la metafisica, anche nella sua versione kantiana; bensì quello che, esibendo la caducità e la mortalità proprio come ciò che fa l'essere, opera uno *sfondamento*" (Vattimo & Rovatti, 2010: 23). Solo superando il momento di sgomento dovuto alla contemplazione delle rovine di quella brillante e teoricamente salda credenza metafisica si scopre il potenziale del nichilismo che Vattimo rintraccia nel nichilismo.

Nietzsche e Heidegger sono autori di riferimento anche per un altro filosofo che si è costantemente confrontato col nichilismo e tramite esso ha mosso critiche taglienti alla sua società di provenienza. Mi riferisco a Nishitani Keiji (1900-1990) il cui scopo della carriera, a suo stesso dire, è sempre stato quello di superare il nichilismo (europeo)⁵. Il rimando ad un autore come Nishitani all'interno di un discorso sulla concezione vattimiana del nichilismo non può che arricchire quest'analisi e contribuire ad ampliare la dimensione interculturale della filosofia che oramai non ci si può più permettere di ignorare. Quella fornitaci da Nishitani è una visione in un certo senso esterna del e sul nichilismo europeo che affonda le sue radici nell'attenzione alla trattazione del nulla accomunante molti pensatori della scuola di Kyoto. Il confronto fornitoci da Nishitani tra la sua comprensione del nichilismo e lo spirito giapponese della società a lui contemporanea, inserite nel contesto più ampio della sua impostazione filosofica, ci aiuta parallelamente a rintracciare punti di forza e debolezze nel pensiero di Vattimo. Allo stesso tempo esso ci offre la possibilità di aprire la sua filosofia ad una prospettiva interculturale con la quale Vattimo non è ancora venuto particolarmente a contatto ma alla quale il suo pensiero si presta e produce degli effetti stimolanti.

Nishitani si dedica dunque alla trattazione del nulla e del nichilismo assumendo una posizione mediana tra lo studio del nichilismo europeo e la ricezione di questo in Giappone. Caratteristica del suo approccio al nichilismo è la base esistenziale di un fenomeno di fatto prettamente europeo, ovvero caratteristico di una certa modalità di approcciarsi sia al nulla che all'essere. Il nichilismo

—————>

è il risultato di una storia millenaria incarnata in una determinata cultura e in una certa concatenazione di eventi e tradizioni unici.

In seguito all'incisiva e repentina europeizzazione del Giappone sul suolo giapponese è avvenuto scontro tra disparate culture e tradizioni nel contesto della quale Nishitani nota che "la nostra [ovvero giapponese] importazione della cultura europea non è mai arrivata ad includere la fede cristiana, che è servita da base e forza formatrice dello spirito europeo, per non parlare dell'etica e della filosofia che si sono sviluppare fin dall'epoca dei Greci" (Nishitani, 2017: 242). Mettendo a confronto quello che egli definisce lo spirito europeo con lo spirito giapponese saltano dunque subito all'occhio due differenze macroscopiche: il cristianesimo e la grecità. Questi due fenomeni storici per Nishitani sono particolarmente pregnanti per lo spirito europeo il quale nel suo sviluppo ha maturato l'attuale crisi dei fondamenti e l'avvento del nichilismo.

In Europa "in questa crisi le persone cominciano a sentire sotto i piedi un tremito del terreno che ha sostenuto la storia dell'Europa per migliaia d'anni e in cui sono poste le fondamenta della cultura, del pensiero, dell'etica e della religione europei. Inoltre esso significa che la vita stessa è stata sradicata e lo stesso essere umano è diventato un punto interrogativo" (2017: 238), scrive Nishitani. Da non sottovalutare sono anche la riluttanza del pensiero greco ad accettare lo zero tra i numeri, il rifiuto di pensare il non essere per esempio nel *Sofista*, la problematica trattazione di uno spazio di mezzo come quello di *chora*. Nello sviluppo della tradizione greca in quella cristiana solo Dio può creare dal nulla, ma lungi dall'essere l'ammissione di un nulla questo si presenta più come un atto di onnipotenza da parte di un Dio che non conosce oscurità e nullità.

Questo fa sì che le condizioni di partenza per il fiorire di un movimento come quello nichilista siano fin dall'inizio radicalmente diverse, qui per esempio, tra Giappone ed Europa e "sembra che in nessun modo il nichilismo possa diventare per noi [giapponesi] una questione vitale" (2017: 238) perché nella cultura giapponese non ci sono fondamenta di tale sorta il cui crollo minacci di gettare l'uomo in una condizione di decadimento e precarietà. Quello che ha scosso così catastroficamente le fondamenta di una tradizione millenaria è un elemento che nella giapponese cultura sviluppatasi con e nel Buddismo risulta imprescindibile: la negatività. La sensazione costante per l'uomo di essere un punto interrogativo o meglio, di essere materia estremamente malleabile è una condizione ben conosciuta in Giappone, dove per esempio esistono diverse espressioni per denotare l'io o il tu a seconda della situazione e della relazione col prossimo nella quale ci si trova e si è sempre pronti a modificare la propria e l'altrui denominazione. In queste condizioni non ci sarà dunque una sostanza stabile alla

quale il soggetto possa tornare una volta allontanatosi dalla relazione che lo aveva precedentemente definito come *boku o watashi*. (Kimura Bin, 1995: 94-131)

Riallacciandosi alla critica heideggeriana alla metafisica e alla concezione di esistenza dell'esserci come consegnato (*überantwortet*) e caricato di un peso (*Last*) Nishitani scrive che il nichilismo irrompe quando "l'esistenza umana scopre sé stessa come qualcosa di oscuro, perfino a sé stessa, quanto alla sua provenienza e alla sua destinazione" (Nishitani, 2017: 225). Il pensiero forte della luminosa cogenza deduttiva che ha dominato l'Europa e la sua tradizione filosofica abdica alla concezione di un essere che si dà come progetto gettato fondato su una nullità (*Nichtigkeit*) e dunque in parte sempre oscuro a sé stesso. Ecco dunque spiegata per Nishitani la forte affinità tra nichilismo, inteso come confrontazione col nulla, e spirito giapponese; affinità che motiva a sua volta la grande popolarità di cui godono autori come Nietzsche e Heidegger in Giappone.

Nonostante possiamo dire che una certa forma di nichilismo faccia indissolubilmente parte della cultura giapponese, ciò non trattiene Nishitani dall'investigare sulla crisi nella quale comunque il Giappone si trova, anche se per ragioni differenti rispetto alla crisi nichilista dei valori in Europa, e soprattutto non lo trattiene dall'essere molto severo nei confronti dei suoi connazionali. Nishitani individua almeno due cause per le quali il Giappone non abbia subito l'impatto devastante dello tsunami nichilista in Europa. Innanzitutto i Giapponesi per diverse cause hanno vissuto e vivono, secondo Nishitani, in doppio stato di isolamento: isolamento nei confronti del resto del mondo al livello intra-nazionale e isolamento tra di loro al livello nazionale. Contemporaneamente alla cosiddetta apertura quasi forzata al mondo il Giappone ha dovuto costruirsi un'identità che risponda al suo posto nel contesto globale nel quale esso adesso si ritrova. Non che il Giappone precedentemente non abbia avuto un'identità, ma essa si era formata più che altro col confronto coi paesi adiacenti e non ancora in una cornice tanto ampia e complessa come quella mondiale. Conseguenza di questa circostanza dalle plurime sfumature è, secondo Nishitani, che "quelli della nostra generazione vennero a sapere dell'autocritica degli Europei, e del loro nichilismo in particolare, nello stesso momento in cui la nostra sostanza spirituale ci stava scivolando via. Il nichilismo europeo operò così un radicale mutamento nella nostra relazione con l'Europa e con noi stessi. Esso ora costringe la nostra reale esistenza storica, il nostro «essere noi stessi tra gli altri» a prendere una direzione radicalmente nuova." (Nishitani, 2017: 246)⁶ La stessa autocritica ed estrema fedeltà a Dio ha portato alla sua uccisione, da parte degli uomini secondo Nietzsche⁷ e più radicalmente per mano di Dio stesso seguendo Mainländer, secondo il quale Dio si dà la morte compiendo la sua propria natura⁸.

La precedente osservazione di Nishitani ci porta già alla seconda causa del mancato attecchire del nichilismo sul suolo giapponese che egli rintraccia in una sorta di mancanza di autocritica: “la nostra crisi è aggravata dal fatto che non solo siamo in essa, ma che non sappiamo che la nostra situazione è critica. Perciò il nostro primo compito è realizzare che la crisi esiste in noi, che il Giappone moderno è una contraddizione vivente con un vuoto nelle sue fondamenta spirituali. Risvegliarci a questo fatto è collocarlo nel contesto della storia spirituale del Giappone moderno. In altre parole abbiamo bisogno di riflettere storicamente” (2017: 244). Come si vede il nichilismo nelle sue diverse varianti e modalità esiste, per Nishitani, sia in Europa che in Giappone ed in entrambi i casi sortisce, tra altri effetti, quello positivo o pro-positivo di aprire nuovi orizzonti.

Dopo aver chiarito le cornici concettuali nelle quali si muovono rispettivamente Vattimo e Nishitani e prendendo il pensiero di Nishitani come specchio che ci invita a riflettere sulla vocazione nichilista dell’ermeneutica elaborata da Vattimo possiamo rivolgere lo sguardo al valore trasformativo del nichilismo proposto da Vattimo da un’altra prospettiva e, successivamente, andare a scavare sul significato del *nihil* che sta alla base di questa vocazione.

OLTRE UN NICHILISMO OPPOSITIVO: IL VALORE TRASFORMATIVO E POSSIBILITANTE DEL NICHILISMO.

L’atteggiamento di Vattimo di fronte al nichilismo è tutt’altro che rassegnato al suo incombere sempre più pervasivo. Diversamente da Nietzsche egli non cerca una cura alla malattia nichilista e discostandosi anche da Heidegger Vattimo non intende nemmeno superarlo in una *Verwindung* ontologica della metafisica. Egli sa di vivere all’insopprimibile, se non quasi insopportabile ombra del nichilismo e si chiede piuttosto “a che punto siamo noi con esso” (Vattimo, 1998: 11) e come possiamo continuare a vivere nella sua mezza luce. L’avvento del nichilismo racconta “la storia dell’essere come storia di un lungo addio” (Vattimo, 2002: 18), un congedo dell’essere dall’essere, quale appello “risuona proprio in Heidegger, invece, troppo spesso e troppo semplicemente identificato come il pensatore (del ritorno) dell’essere: è Heidegger, invece, che parla della necessità di «lasciar perdere l’essere come fondamento», per «saltare» nel suo «abisso»; che però, in quanto ci parla dalla generalizzazione del valore di scambio, dal *Ge-stell* della tecnica moderna, non può essere identificato con una qualche profondità di tipo teologico-negativo. Ascoltare l’appello dell’essenza della tecnica, tuttavia, non significa nemmeno abbandonarsi senza riserve alle sue leggi e ai suoi giochi” (1998:37).

L’emergere di queste due potenziali reazioni al congedo dall’essere, l’abbandono senza riserve o la spe-

ranza di un suo ritorno, mostrano dei movimenti sotterranei del pensiero che si muovono su modelli binari di un’interpretazione vera o falsa, di una valutazione positiva o negativa, di un nichilismo attivo o passivo. A questa attitudine fa ancora eco un nichilismo reattivo (1998:35) nella quale reazione alla decadenza si lotta per una forte riappropriazione di ciò che pensa perduto. Tale reazione, così come il modello di pensiero sopracitato, si basa infatti su una logica dualistica la quale non fa altro che ostacolare una ri-appropriazione fluida e trasformativa, nel senso dell’assumersi la responsabilità di una post-modernità alienata ed alienante. Le possibilità aperte dal nichilismo non propongono dunque una nuova positività contrapponentesi alla negatività e privazione subiti nell’epoca del nichilismo. Con questo Vattimo non intende che “in essa (nella post-modernità) tutto vada accettato come una via di promozione dell’umano; ma la capacità di scegliere e discriminare tra le possibilità che la condizione post-moderna ci mette di fronte si costituisce solo sulla base di una analisi di essa che la colga nelle sue caratteristiche proprie, che la riconosca come campo di possibilità e non la pensi solo come inferno della negazione dell’umano” (1998:20).

Conseguentemente, non si tratta affatto di rovesciare il mondo del *Crepuscolo degli idoli* che da vero è diventato favola e finzione. Anche l’illusione, l’apparenza e la menzogna hanno bisogno di uno sfondo contro al quale stagliarsi, di un mondo perfetto rispetto al quale l’opposto o il resto si dia negativamente come imperfetto, non-perfetto. Il mondo reale adesso ha portato con sé anche il suo fidato opposto lasciando carta bianca per nuovi incontri. Allo stesso tempo la favola, non essendo più contrapposta ad un mondo ideale e perfetto, non è più ciò che era e si può reinventare nella relazione con l’altro, il differente. Riportando questo discorso sul nichilismo, quello che esso in effetti smantella non è tanto l’essere, la verità o i principi quanto il modello dualista e oppositivo di un pensiero che rivela fortemente debole.

Il mondo nichilista di Vattimo non è un mondo sottosopra imbrigliato nella rinneazione del suo opposto del quale invece si illude di volersi smaniosamente sbarazzare. Il luogo ormai svuotato, dove una volta troneggiavano scintillanti principi immutabili rimane un rifugio allettante per chi osserva la sua vacuità come un doloroso monito volto a ricordarci la mancanza di leggi preziose e rassicuranti. Quel luogo, ormai carico, anzi, sovraccarico di valenze metafisiche deve rimanere vuoto svuotandosi continuamente in maniera tale da non rimpiangerne la pienezza di quelle verità. La vacuità di quel luogo offre spazio di manovra al pensiero stesso e al suo autorigenerarsi creando ulteriori spazi, aperture, relazioni e costellazioni.

Tuttavia, per Vattimo la nozione di favola non perde del tutto il suo senso poiché “essa vieta infatti di attribui-



ire alle apparenze che la compongono la forza cogente che apparteneva all'*ontos on* metafisico [...] fra i tanti trabocchetti e doppi fondi del testo di Nietzsche c'è anche questo: che riconosciuto al mondo vero il carattere di favola, si attribuisca poi alla favola l'antica dignità metafisica del mondo vero. L'esperienza che si apre per il nichilista compiuto non è, invece un'esperienza di pienezza, di gloria, di *ontos on*, solo slegata da pretesi valori ultimi e riferita invece, in modo emancipato, ai valori che la tradizione metafisica ha sempre considerato bassi e ignobili, e che così vengono riscattati alla loro vera dignità" (Vattimo 1998:33). Il rapporto tra mondo reale e favola non è dunque perfettamente speculare e rivela un resto nell'operazione del sovvertimento e della rivoluzione che lascia ancora una volta percepire come il pensiero di Vattimo non sia inficiato da un tacito dualismo che scorge solo all'insù e la via all'ingiù.

Nel suo approccio al nichilismo Vattimo si dimostra pienamente consapevole del fatto che essere figli di una tradizione significa allo stesso tempo ed inevitabilmente tradirla ed espropriarsene, portarla in grembo e allo stesso tempo dimenticare la sua presenza in un movimento continuo che oscilla tra l'oblio e il ricordo. L'essere non è stato svuotato con lo scopo di riempirlo nuovamente, ma stavolta della potenza annichilante del negativo. Spostiamo la nostra attenzione da entità o sostanze come l'essere e il nulla, il pieno e il vuoto in ogni caso ormai trasvalutate e instabili, e rivolgiamoci al movimento dello svuotare e riempire. Esso addita a delle modificazioni mostranti il vero volto dell'essere il quale non è quello dell'immutabilità, bensì della declinazione, della trasformazione e dell'adattamento. L'essere storicizzato è l'essere che si è scontrato col nulla nichilista dal loro incontro l'ermeneutica, per Vattimo, riceve una nuova chiamata. Non ci sono né vincitori né vinti in questo scontro, solo trasformazioni. Il nichilismo su cui si basa questa ermeneutica in fatti non è né attivo né passivo, né positivo né negativo, è trasformativo.

Teresa Oñate descrive questo fenomeno con le seguenti suggestive parole: "entre el carácter abstracto de la negación e inquisición como saturación de la crítica, y el estatuto afirmativo de la relación también cuando se trata del disenso de la diferencia, pues sólo esto último restituye a la afirmación, a la paz y a la amistad una dimensión racional creativa, ontológicamente anterior y superior tanto a la confrontación de la afirmación y la negación en el juicio de los opuestos, como a los pactos de la prudencia. La hermenéutica rememora, así, el lugar incondicional de la tesis como afirmación no dogmática. De-vuelve a la tesis la palabra, y descubre un lugar, anterior al conflicto, que es posibilitante del conflicto: una diferencia-relacional que no hace síntesis porque no se recubre de concepto, ni es absorbida en el concepto como si fiera un mero predicado" (Oñate, 2000: 728)

Da questo luogo anteriore al conflitto tra gli opposti Vattimo osserva la danza del nichilismo e ne segue i movimenti in quanto concatenazioni relazionali. Questo luogo non è uno spazio metafisico, al di là di questa opposizione e neanche un luogo temporalmente precedente alla formazione di qualunque opposizione. Esso si trova tra questi opposti, posizione interpretativa dalla quale essi non risultano più opposti, bensì relazionati, connessi ma differenti nel cui luogo di incontro nascono trasformazioni. È in questo senso che Nishitani scrive in relazione al nichilismo: "in effetti, questo genere di cose può accadere senza riguardo al tempo e allo spazio. Il sentimento che questa vita sia infondata e l'esistenza umana sia priva di senso, può nascere in connessione con la religione e la filosofia di qualsiasi epoca della storia" (Nishitani, 2017:238). Il movimento della trasformazione messo in moto dal nichilismo è effettivamente senza tempo, anche se nella sua concretezza si riferisce sempre a situazioni storiche ben determinate quali potrebbero essere in questo caso il passaggio da un pensiero forte sull'essere ad uno debolezza.

Ciò che il nichilismo rende manifesto sono movimenti di critica e autocritica, cambiamenti e autotrasformazioni congeniali all'essere umano e alle sue epoche che gettano l'uomo sempre, per così dire, in avanti, come dice la parola stessa pro-getto. L'assenza e il vuoto che il nichilismo lascia dietro di sé sono aperture che fanno spazio al nuovo creando distanze e differenze. La svolta provocata dal nichilismo nella coscienza umana è quella di aver procurato all'uomo delle possibilità ed in particolare la possibilità di pensarsi come possibilità inserita in uno schema aperto.

NIHIL: DELLA DIFFERENZA TRA NIENTE E NULLA

La contraddittorietà rintracciata nell'intimo della società nichilista non si riferisce dunque ad un'opposizione, bensì indica quella relazionalità che sta alla base della società stessa. Le contraddizioni che la società post-moderna si trova ad esperire lungi dall'essere semplicemente materiale di sconti e tensioni le aprono sempre nuove possibilità di azione e di comprensione in un percorso labirintico che non prevede solo biforcazioni. La lingua italiana ci può aiutare a dirimere meglio la questione dell'oppositività e della relazionalità del nihil al quale il nichilismo si volge dopo il crollo dei principi e degli ideali. Si tratta di un fenomeno interessante quello per cui l'italiano mantiene due termini, 'niente' e 'nulla', che coincidono quasi esattamente nel significato e nella maggior parte degli usi grammaticali e sintattici e che vengono utilizzati come sinonimi. Persino Serverino nella sua definizione di 'nulla' nell'enciclopedia filosofica Lucarini scrive: "Nulla o niente è l'opposto dell'ente, assenza o assoluta privazione di ogni possibilità" (Lucarini, 1982, Vol.6: 10).

Niente e nulla vengono utilizzati nel quotidiano più o meno con la stessa frequenza e per le stesse situazioni, ma pur denotando all'incirca lo stesso lo fanno con uno sguardo molto diverso, sguardo che filosoficamente rende le loro differenze decisive. Lo stesso vale per la concezione di nichilismo che da essi deriva nel momento in cui si pensa ad un *nihil* più vicino al niente o al nulla. Il termine 'niente' è composto da due parti, non-ente, che risultano dalla negazione (non) dell'ente. Il niente è dunque la negazione di un certo tipo di essere, ovvero quello dell'ente e, come spiega Severino stesso, "non essere (non è) è un significato complesso; e tuttavia ha la caratteristica che è propria di ogni significato semplice: la necessità che, se esso avesse delle parti, esso sia in esse presente; laddove è necessario che ogni significato complesso consista nella sintesi delle sue parti. E quindi non sia presente in esse. [...] Da quanto si è detto risulta che non essere non può essere un significato non semplice (perché è sintesi di non e di essere), ma non può essere nemmeno un significato non semplice (cioè un significato complesso), perché la sua struttura essenziale è identica a quella dei significati semplici, che se fossero complessi avrebbero contraddittoriamente sé stessi come parti" (Severino, 2011: 242-243). Qui si vede come Severino, a mio avviso, scriva della complessità del niente pensando alla semplicità nulla.

La negazione contenuta nel niente guarda al nulla parzialmente ovvero attraverso il suo opposto e secondo le regole dell'opposizione. Egli contesta la rigidità di quella logica che sul modello di verità ormai crollate ha negato l'essere e negandolo non ha fatto altro che rafforzarne la presenza e l'attaccamento, come quando si rifiutano le avance dell'innamorato nell'attesa che egli riproponga le sue attenzioni con più caparbieta e decisione. Situazione che effettivamente si presenta nel momento in cui ci dedichiamo al nulla nelle fattezze del niente. La ri(n)negazione dell'essere si tramuta in sua affermazione e, come ogni negazione, lo necessita profondamente seppur nel tentativo di distruggerlo, mentre il nichilismo che ci parla di abisso e sfondamento è affrancato dalla logica semplicistica del dualismo e getta uno sguardo molto più complesso sul mondo seguendo il quale il carattere del nulla è stato innanzitutto e perlopiù distorto. Il niente dunque nega e quando a venir negata è la totalità degli enti, ecco che dal suo totalizzante annichilare proviene una delle interpretazioni più catastrofiche e drammatiche del nichilismo.

Vattimo non vuole di certo a sua volta negare il potere distruttivo del nichilismo, ma prendendo spunto dal movimento che Heidegger chiama il ritirarsi dell'essere (*Entzug des Seins*) e dal carattere di possibilità possibilitante dell'esserci egli lo interpreta appunto come possibilità, potenza e potenzialità. A questo sembra additare Vattimo quando riconosce in Heidegger un movimento simile e scrive che il "nichilismo in questa accezione è

anche identico a quello definito da Heidegger il processo nel quale, alla fine, dell'essere come tale «non ne è più nulla». La definizione heideggeriana non concerne solo l'oblio dell'essere da parte dell'uomo, come se il nichilismo fosse solo la vicenda di un erramento, di un inganno o autoinganno della conoscenza, contro cui si possa far valere la solidità pur sempre attuale e presente dell'essere stesso, «dimenticato» ma non dissolto né scomparso." (Vattimo, 1998: 27)

Quella possibilità che Severino nella sua definizione nomina ma non sviluppa è strettamente imparentata con la nullità del numero zero (*nullum*); matrice matematica, insieme vuoto e punto d'origine delle rette cartesiane. La parentela tra il numero zero e il vuoto possibilitante risulta ben visibile in sanscrito, nel quale il numero zero *śūnya* (शून्य), accettato con difficoltà accanto agli altri nove numeri da parte della tradizione greca e latina, è la radice linguistica del concetto attorno al quale ruotano tutte le tradizioni buddhiste: *śūnyatā* (शून्यता), la vacuità. Nella tradizione giapponese, fortemente influenzata da quella cinese, il termine *śūnyatā* è stato tradotto con l'ideogramma 空 che si può leggere come *kū* o come *sora* denotando rispettivamente il vuoto in senso più spirituale o il cielo concepito come vasta apertura senza confini. Base comune alle numerose sette buddhiste è il pensiero che il vuoto sia l'unica e autentica fonte del reale e che tutto il resto sia solo apparenza ed illusione. L'apparire della vacuità nelle più disparate forme non rappresenta però motivo di disprezzo per quei miraggi che ci ingannano circa la vera natura della realtà, noi stessi compresi. La vacuità si concretizza nel particolare delle forme e proprio in virtù della sua elevata malleabilità, penetranza e adattabilità essa mantiene la sua inconsistenza eppure si forma e trans-forma, ovvero passa di continuo da una forma all'altra. Nella tradizione giapponese, fortemente influenzata da quella cinese, il termine *śūnyatā* è stato tradotto con l'ideogramma 空 che si può leggere come *kū* o come *sora* denotando rispettivamente il vuoto in senso più spirituale o il cielo concepito come vasta apertura senza confini ⁹.

A mantenere presente la differenza tra queste due sfumature ci può venire incontro la differenza tracciata da Nishida tra il nulla relativo (相對無, *sotai mu*) e il nulla assoluto (絶対無, *zettai mu*) nel suo saggio *Luo-go*. Entrambi sono luoghi del nulla, ma, mentre il nulla relativo rimane attaccato al processo della negazione e tramite queste dunque a ciò che essa nega, il luogo del nulla assoluto è un campo (原, *hara*) sconfinato che nella sua apertura accoglie tutte le cose senza metterle in opposizione tra loro, bensì in relazione, accogliendole nel suo spazio tutte le cose. Nishida stesso associa *basho* alla concezione della *chōra* platonica (Nishida, 2012: 32): un luogo di mezzo tra l'essere e il divenire, la materia e la forma che sembra avere delle caratteristiche spaziali, ma



non avere un'estensione propria¹⁰. Il nulla, come luogo di relazioni, infatti non ha niente di proprio, ma conosce solo quell'eccesso che non si lascia quantificare né definitivamente nominare.

Mu (無, wu in cinese) è il carattere utilizzato per 'nulla', uno dei caratteri fondamentali del pensiero di Nishida Kitarō intorno al luogo del nulla (無の場所). Questo carattere non porta il peso costitutivo della negazione come l'italiano niente, l'inglese nothing, il tedesco Nichts, i francesi *rien* e *néant*. Enrico Fongaro in una nota alla traduzione del saggio *Luogo* scritto da Nishida nel 1927 ne sottolinea il carattere per così dire positivo: "Il termine nai (無い), che qui viene tradotto come «non-essere» per distinguerlo da «nulla» (mu, 無), non è però costruito in giapponese tramite una negazione dell'essere (u, 有), come traduzione italiana invece suggerisce, bensì si tratta di una forma verbale affermativa e autonoma rispetto al termine «essere»." (Nishida, *Luogo*: 2).

John Krummel nota che inizialmente l'ideogramma 無 si riferiva all'apertura di una radura nel mezzo di una fitta vegetazione in una foresta¹¹. Egli accosta questa immagine di apertura di uno spazio in mezzo al bosco con quello che Nishida chiama luogo del vero nulla (真の無の場所, *shin no mu no basho*) con la nozione heideggeriana di radura (*Lichtung*) figura utilizzata da Heidegger per indicare lo s-velarsi della verità (*Unverborgenheit*), la quale nella sua apertura al nulla o meglio alla nullità sulla quale è fondata, si rivela come *Nichtung* attraverso la connessione tra il diradare (*lichten*) della radura e la vacuità che ne deriva o, meglio, la costituisce¹².

Il nulla di mu si riferisce dunque ad un'apertura che nulla a che vedere con l'oppositività nel niente. La vocazione nichilista dell'ermeneutica vattimiana affonda le proprie radici nella creatività e malleabilità di questo nulla che è tale poiché non si oppone a nulla. Esso non incontra la resistenza dell'ente, il quale deve venir annientato per far sì che il niente si manifesti in tutta la sua potenza. Il nulla non è ostacolato da nulla, ovvero neanche da sé stesso. Anzi, "in virtù della vacuità tutto può nascere ma senza la vacuità niente può nascere"¹³, afferma aforisticamente Nagarjuna.

CONCLUSIONE: RICORDARE L'OBLIO.

Dall'analisi del nulla e del suo manifestarsi nel fenomeno del nichilismo ne risulta modificato anche l'essere come intrinsecamente relazionale e situazionale. "Questo è ciò che per un è vuol dire «essere» - nella misura in cui tutto ciò che deve essere un sé, è esaurito nelle sue relazioni" (Nishitani, 2017: 224), scrive Nishitani facendo eco al pensiero del maestro Nishida. Allo stesso modo nel nichilismo "non si tratta dunque di ricordare l'essere rifacendolo presente, o sperando che si rifaccia presente; ma di ricordare l'oblio: nei nostri termini, di riconoscere il nesso tra essenza ed interpretazione

della verità e nichilismo." (Vattimo, 2002: 18) Ricordare l'oblio, non solo dell'essere bensì l'oblio come scarto tra relazioni, è il compito che Vattimo ha dato alla filosofia la quale diventa, seguendo le parole di un altro filosofo contemporaneo "esercizio di distanza" (Ghilardi, 2017: 9). L'esercizio di questo compito comincia con il confronto con la negatività relazionale del nulla nella forma del nichilismo la cui vocazione ispira e (pro)mueve l'abilità al gioco e all'errore della futura ermeneutica. ●

NOTAS

- 1 Cfr. Vattimo/Rovatti, 2010.
- 2 Cfr. Heidegger, GA 14, 2007.
- 3 Nietzsche, *Frammenti* VIII, ii, 12.
- 4 Cfr. Severino, 1982; 1981; 1980; 1995.
- 5 Cfr. Nishitani, 2017.
- 6 Nishitani, 2017, p. 246. Enfasi mia.
- 7 Nietzsche, *Gaia scienza*, n. 125.
- 8 Cfr. Volpi, 2009.
- 9 Cfr. Krummel, 2015.
- 10 Cfr. Platone, *Timeo*, 48 b – 52 d.
- 11 Krummel, 2018, p. 258. L'interpretazione presentata da Krummel non vuole richiamarsi a basi storico-filologiche, bensì avanzare la relazione concettuale tra il processo dell'apertura o il gesto del diradare e una concezione di nulla molto diffusa nelle tradizioni orientali. Il riferimento a questa interpretazione nel contesto di questo scritto inoltre non esclude la ricognizione filologica proposta da, per esempio, da Pasqualotto: "È da ricordare che il carattere di *wu* deriva dalla stilizzazione di una balla di fieno e di un fuoco sottostante, ad indicare ciò che rimane dopo l'azione del fuoco: niente. Quindi già all'origine il vuoto era inteso non come fondamento o come principio assoluto, ma era associato ad un'azione, ad un processo (cfr. J.C. Martin, *Memento des kanji*, Paris 1984, p. 74). È peraltro da ricordare che la lingua cinese possiede un altro carattere per indicare «vuoto» che corrisponde a *xu*. Se si volesse tentare di trovare una relazione tra *mu* e *xu* si potrebbe dire che *mu* indica un vuoto determinato, specifico, mentre *xu* designa un vuoto generale, indeterminato, precisando tuttavia che non può darsi «Grande Vuoto» (*xu*) indipendentemente dalle sue determinazioni e che, viceversa, non si può dare alcun vuoto determinato (*mu*) indipendentemente dal «Grande Vuoto» (*xu*). La relazione che lega *mu* a *xu*, insomma, potrebbe essere intesa come analoga a quella che lega il «Grande Tao» ad ogni Tao particolare, sulla quale ci siamo soffermati in G. Pasqualotto, *Il Tao della filosofia*, Parma 1989, pp. 21-23"; Cfr. Pasqualotto, 2006: 6.
- 12 Cfr. Heidegger, GA 14, 2007.
- 13 Modificata dal traduttore Carlo Saviani in Nishitani, 2017, p. 248. Cfr. Nagarjuna, 2001: 635.



BIBLIOGRAFÍA

- Ghilardi, Marcello (2017) *Il vuoto, le forme, l'altro*, Morcelliana, Brescia.
- Heidegger, M. (2007) GA 14, *Zur Sache des Denkens*, Klostermann, Frankfurt am Main.
- Kimura, Bin (1995) *Zwischen Mensch und Mensch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Krummel, J (2015 ´) *Nishida Kitarō's Chiasmic Chorology: Place of Dialectic, Dialectic of Place*, Indiana University Press, Bloomington.
- Krummel, J (2018) On (the) nothing: Heidegger and Nishida, in: *Continental Philosophy*, 51:239–268.
- Lucarini, L. (1982) *Enciclopedia filosofica*, Lucarini, Roma.
- Nagarjuna (2001) *La rivelazione del Buddha*. Vol. 1: I testi antichi, Mondadori, Milano.
- Nietzsche, F. (1974) *Frammenti VIII*, Adelphi, Milano.
- Nietzsche, F. (1982) *La gaia scienza*, Adelphi, Milano.
- Nishida, Kitarō (2012) *Luogo*, Mimesis, Milano.
- Nishitani, K. (2017) *La dialettica del nichilismo*, Chisokudō Publications, Nagoya.
- Pasqualotto, G. (2006) *Estetica del vuoto. Arte e meditazione nelle culture d'oriente*, Marsilio, Padova.
- Platone Timeo
- Severino, E. (1982) *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano.
- Severino, E. (1981) *La struttura originaria*, Adelphi, Milano.
- Severino, E. (1980) *Destino della necessità*, Adelphi, Milano.
- Severino, E (1995) *Tautótes*, Adelphi, Milano.
- Severino, E (2001) *La morte e la terra*, Adelphi, Milano.
- Oñate y Zubía, T (2000) "Ontologia y nihilismo. Entrevista a Gianni Vattimo en Estrasburgo", in *Éndoxa: Series Filosóficas*, n. 12, pp. 723-751. UNED, Madrid.
- Vattimo, Gianni (1998) *La fine della modernità*, Garzanti, Milano.
- Vattimo, Gianni (2002) *Oltre l'interpretazione*, Laterza, Roma.
- Vattimo, Gianni (2010) *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.
- Volpi, Franco (2009) *Il Nichilismo*, Laterza, Roma.

ROMPER, ESTALLAR, INFRINGIR LA PALABRA. HERMENÉUTICA Y ONTO-POLÍTICA DEL LENGUAJE DESDE LA OBRA DE GIANNI VATTIMO

Se retoma la tarea impulsada por Gianni Vattimo al plantear que el problema preliminar de la filosofía contemporánea si esta quiere ejercerse hoy como tal es la crítica radical a la metafísica pensada en su vínculo constitutivo con la violencia. Así pues, desde cierta lectura inter. retativa del segundo Heidegger, se problematiza el estatuto y contemporaneidad del discurso filosófico según el horizonte en que el fin de la metafísica se efectúa, en el cumplimiento del dominio técnico totalizado, intrínseco al lenguaje metafísico vigente. Se dilucida tentativamente el riesgo de que el discurso hermenéutico efectúe una posible reinserción en dicho dominio. A la vez, se mantiene la atención en la posibilidad, –siguiendo el hilo de la apertura propia del poema y las nociones de tierra y silencio– de cierta alteridad respecto al lenguaje metafísico perpetuado ajena a la reinserción en la totalización de la metafísica cumplida.

El poema introduce lo otro.

Paul Celan

Un arco tenso une y separa la diversidad de las obras aunando el mantenimiento de su continuidad con la emergencia de sus diferencias. Es la fructífera tensión que congrega lo escrito junto a la mirada que lee, lo dicho y la escucha atenta, la aparente inmediatez del ahora con el histórico coro de discursos previos a menudo tácitamente recibidos, todo ello atisbando la apertura hacia lo imprevisto quizá aún por venir. En ella se despeja el espacio de posibilidad de la interpretación y de una irrupción y una ruptura de la palabra, en parte ya anunciadas. Como también en ella cabe igualmente el agradecimiento: hoy, a lo dicho por Gianni Vattimo.

De su mano tomamos el problema preliminar de la filosofía contemporánea si ésta quiere ejercerse todavía como tal: *la crítica radical a la metafísica pensada en su vínculo constitutivo con la violencia* (Vattimo, 2013:153, 157).

Así pensada –en el seno de un amplio discurso que ha ido desde la ontología estética hasta la piedad socialmente comprometida– esta afirmación parece establecerse de manera irrevocable como la condición insoslayable del campo discursivo en que ahora mismo nos hallamos; petición de principios demandada a estas mismas líneas si aún optan a ser filosofía a la altura

necesaria para escuchar y responder a su tiempo, sus implicaciones y supuestos se tejen en un texto desde el que partimos a la vez que nos impulsan en un proyecto urgente que realizar. Todo ello en un hoy no clausurado y polarizado históricamente por parámetros, ya vislumbrados por el mismo autor, que hacen confluír el derrumbe de los grandes metarrelatos tal y como es identificado bajo el título de la postmodernidad, con la crisis del modelo tardocapitalista, la ascensión de impulsos identitarios de impacto declarado, y una creciente tendencia a asumir como punto de partida un “realismo” que empapa todos los ámbitos de acción con una carga tácita de aceptación de lo dado, de asunción acrítica del orden establecido como dato natural.

En estas palabras –*el problema preliminar de la filosofía contemporánea si ésta quiere ejercerse todavía como tal, es la crítica radical a la metafísica pensada en su vínculo constitutivo con la violencia*– resuenan los precedentes a los que atiende el pensamiento débil en sus configuraciones más recientes. De tal modo, en tanto que hermenéutica que se mueve conscientemente en un espacio carente ya de un fundamento hacia el que dirigir una tarea de recuperación o redireccionamiento,

—————>

se presenta como atención constante a lo pensado fundamentalmente por Nietzsche y Heidegger en torno al nihilismo como vías abiertas de acceso a una posible epocalidad postmetafísica, la *nuestra*. Pero aún más allá, en el propio gesto que plantea el problema en el impulso a ejercer la filosofía, se procede desde la existencia de una tradición, un método: la metafísica misma, al fin y al cabo, en su fuerza activa como pre-texto, «invita a tirarse al agua, a filosofar» (p. 164), y torna dicha invitación en urgencia crítica radical en la búsqueda de una alteridad capaz de diferir si de lo que se trata es de reconocer la relación intrínseca entre metafísica y violencia. De forma efectiva, y parafraseando al propio Heidegger, *todo está en juego* (Heidegger y Jünger, 1994: 76). Es el dominio metafísico mismo el que en el nexo con la violencia consumada prende la urgencia radical de la filosofía capaz aún de ver el acecho de su cancelación. «Propiamente la fidelidad a la filosofía es lo que nos obliga a no eludir, más que cualquier otra cuestión la de la su negación radical; cuestión que, como hemos visto, está inextricablemente conectada con la violencia» (Vattimo, 2013:65). De forma directa, no queda más que afrontar la pregunta por ese vínculo entre metafísica y violencia.

El recorrido trazado por Vattimo resulta esclarecedor si tomamos como punto de partida el maestro de la crítica a la metafísica occidental que es Nietzsche, el pensador que reclamó la naturaleza forzosamente intempestiva de la filosofía en el momento mismo de afirmar que «la metafísica ha sido un intento de apoderarse por la fuerza de las regiones más fértiles» (2013:157)¹, hasta los escritos del segundo Heidegger focalizados en la noción nuclear de *Gestell*. La atención a éste constituirá el hilo conductor de estas líneas. En cualquier caso, la forma en que ambos nos interpelan, especialmente a través de la obra de Gianni Vattimo, nos compromete de forma tan privilegiada como ineludible, puesto que será esta tendencia germinal de la metafísica occidental a apropiarse de toda región de lo ente visto ya como una forma de puesta en plena disposición, de cálculo y consumo siempre posible, la que nos coloca en el campo desde el cual ejercer la pregunta crítica. Desde esta constelación discursiva, el mundo de la movilización total aparece como el cumplimiento mismo del desarrollo metafísico, lejos de dejar conceptualizarse como una situación accesoria o derivada desde la cual cupiese rehabilitar una posición originaria y fundante en lo que podría identificarse como un gesto propio de la “falacia platonizante” tan claramente señalada por Vattimo, el incuestionado presupuesto esencialista desde el que cabe esperar el alcance de un estado originario y estable.

Ahora bien, tal vez desde el segundo Heidegger y la visión en la lectura en que se correlacionan cumplimiento de la metafísica, dominio técnico totalizado y nihilismo, cabría problematizar la afirmación según la cual «no existe un parentesco estrecho entre nihilismo

y violencia; antes bien (...) es mucho más verosímil que el nihilismo produzca como efecto la disolución de las razones con que se justifica la violencia» (Vattimo, 1985: 70) —y ello sin considerar la posibilidad efectiva del ejercicio de una violencia que en el marco actual, de hecho, no requiera justificación alguna. Más bien, bajo esta luz dominio, violencia y metafísica se presentan en su estrecha copertenencia en tanto que momentos del punto de culminación de un proceso al que ya se prestó oídos *Sein un Zeit* al enfocar la diferencia ontológica y anticipar lo que Heidegger llamaría *olvido del ser*. Es el *Gestell* —palabra guía de gran parte del camino recorrido por este segundo Heidegger— la premisa tanto como el espacio en que se da el nexo no accidental entre metafísica y violencia, como es también la línea a traspasar si de lo que se trata es de afirmar la posibilidad de la filosofía hoy, es decir, de un preguntar que en el espacio del nihilismo cumplido y desde él, se halle en un campo más allá del dominio del ejercicio de esa violencia constitutiva. Así pues, dada esta racionalidad dominadora y en apariencia omniabarcante, incluso una vez se da por reconocido el nexo con dicha violencia, ¿cuáles son las condiciones para el traspaso de dicha línea? Dicho de otro modo, ¿en qué medida, y desde dónde, cabe esperar una alteración que abra la posibilidad de un pensar otro fuera de este dominio, desligado de dicha violencia?

Vattimo apunta ya hacia una respuesta al mostrar cómo desde el propio Heidegger, el *Gestell* «es también aquel suceso en el transcurso del cual, en última instancia “del ser en cuanto tal ya no queda nada” en cuanto se ha disuelto del todo en el sometimiento de los entes en el poder de la disponibilidad de la técnica, que acaba imponiéndose también al sujeto que se convierte también él en elemento “disponible” de la prevalencia universal del *Ge-Stell*» (1985: 70). De tal forma la prevalencia universal de la plena disponibilidad propia del dominio técnico totalizado, efectuaría la tarea de desfundamiento y desfundamentación que, cancelando toda posición fuerte de prevalencia, permite e instituye el movimiento hermenéutico mismo. Es en *Más allá del sujeto* donde principalmente Vattimo señala esta relación entre el carácter *ab-grundlich* del tiempo actual en que el *Gestell* se ve consumado con la posibilidad de apertura que comporta la hermenéutica desde sus primeros planteamientos. En este sentido puede sostener Vattimo que —en cierta armonía con la *Gelassenheit* heideggeriana— únicamente desde el *Gestell* y su pleno cumplimiento puede la hermenéutica ejercerse como tal, fuera ya de tendencias fuertes o “realismos” ciegamente aceptados. Es indicativo de ello la sentencia de Nietzsche, eje del pensamiento débil e insistentemente subrayada en escritos recientes, según la cual “no hay hechos, solo hay interpretaciones; y también esto es una interpretación” (Vattimo, 2013: 28), capaz de dibujar de forma suficientemente clara el rasgo abismático, no fun-

dante, del hacer hermenéutico. Y aun así, la pregunta por la posibilidad de la filosofía mantiene su acuciante urgencia, puesto que simultáneamente, la totalización del dominio técnico incluye el momento de una clausura hecha ya absoluta que acecharía de manera tan eficaz como inaparente, y cerraría, de cumplirse, la apertura a un planteamiento de la pregunta que es condición de la filosofía contemporánea a la que precisamente intentamos prestar oídos en dicha urgencia. Las implicaciones son hondas, más aun cuando, en ese cumplimiento de la disponibilidad totalizada, el sujeto –eje de la tradición metafísica moderna en que también surge la hermenéutica– ve denegado su propio estatuto como tal.

Volviendo a Heidegger, en *La pregunta por la técnica* podemos leer: «Lo así solicitado (por las estructuras o series de sollicitación que configuran el *Gestell* y que cumplen la puesta en plena disponibilidad de todo ente) tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza. Lo llamamos las existencias (*Bestände*). La palabra dice aquí más y algo más esencial que solo “reserva”. La palabra “existencias” alcanza ahora el rango de un título. Caracteriza nada menos que el modo como está presente todo lo que es concernido por el hacer salir lo oculto. Lo que está en el sentido de las existencias ya no está ante nosotros como objeto» (Heidegger, 2001:17). Siendo así, en la puesta a disposición del ente en tanto que mero elemento disponible, dispuesto y reservado para el cómputo y el consumo, en este pleno hacer salir lo oculto, se da cierta retirada del marco de verdad. «Las figuras de lo real y de los objetos se convierten en figuras “desprovistas de verdad”» (2001: 70). El ente como presente y puesto en plena presencia se inserta y se establece en el marco de la calculabilidad, las cosas se evaporan en la contabilidad del cálculo. De forma consecuente, esto conduce a una pérdida del estatuto del objeto que ya no se enfrenta en su carácter de *Gegen-stand*, sino que es asumido en la representación del polo imperante: el sujeto representador moderno que por su mismo autoaseguramiento se ve radicalmente alterado. Es éste el paso ya señalado por Heidegger en los cursos de principio de los años 40, eminentemente a los dedicados a Nietzsche pero también rastreable, por ejemplo, en el curso sobre Parménides del semestre de invierno de los años 1942 y 43: sutil paso dado desde la “voluntad de poder” a la “voluntad de voluntad” que le permite ahondar el diagnóstico de Nietzsche. Paso, además, que se consuma con la pérdida de la capacidad de enfrentamiento del objeto –cancelación del *gegen* del *Gegenstand*– que, apropiándonos de palabras de Lyotard, «resultará indispensable para el nacimiento de la ciencia y el capitalismo» (Lyotard, 2005: 20) y con el consecuente desfondamiento del sujeto como correlato innegable de aquél. De esta afectación experimentada por el sujeto por devenir el objeto, su correlato, en mero stock disponible, a la consideración del hombre como “material humano” tal vez no medie más que un paso inevitable. Ambos, uno

y otro, sujeto y objeto, se establecen como *Bestände*. El alcance onto–político no se deja ignorar.

Resuenan, cómo no, la lectura heideggeriana de la obra de Ernst Jünger y el intercambio epistolar con éste. *El trabajador* y *La movilización total*, imantadas por la experiencia de dos guerras mundiales marcan un hito significativo en la lectura que del nihilismo realizará, desde Jünger el Heidegger de los años cuarenta en adelante. La propuesta del primero de una línea crítica del nihilismo como fase última de la metafísica, línea que cabe ser rebasada, y la advertencia del segundo acerca de la significativa insistencia en el lenguaje metafísico justo en el momento mismo en que se plantea abandonarlo en el pretendido cruce de esta línea. Señala Heidegger en la carta dirigida a Jünger en 1955:

«Pero el intento de decir con usted en el diálogo epistolar algo de línea, topa con una dificultad especial, cuya razón consiste en que usted habla el mismo lenguaje en el “más allá” sobre la línea, es decir, en el espacio más acá y más allá de la línea. Parece que, en cierta manera, se ha abandonado ya la posición del nihilismo al cruzar la línea, pero ha quedado su lenguaje.»

(Heidegger y Jünger, 1994:85)

Pues como se afirma más adelante

«...la pregunta por la esencia del Ser se extingue si no abandona el lenguaje de la metafísica, porque el lenguaje metafísico impide pensar la pregunta por la esencia del Ser»

(1994:101)

Como desembocadura, recordemos: el aspa cruzada sobre la palabra Ser en *Zur Seins Frage* y todas las consecuencias que en dicha aspa se despliegan y a las que cabrá prestar atentos oídos.

Si con Vattimo atendemos a la premisa de arrojar luz sobre la relación entre metafísica y violencia, hasta aquí, el horizonte que se traza es rotundo: el cumplimiento de la metafísica en su puesta a plena disposición de la totalidad de los entes cancela el estatuto del objeto al anular su capacidad de enfrentamiento y por lo tanto la del propio sujeto que había sido eje y motor de la modernidad, disuelve toda posición fundante, pero a la vez plantea la exigencia de un abandono del lenguaje metafísico en momento preciso y sostenido de su totalización.

En este sentido, evidentemente, la universal disponibilidad liquida los caracteres que la metafísica había atribuido al ser y al hombre (Vattimo, 1992: 63) cancelando así, como apuntábamos, los parámetros fuertes supuestos e implantados por la metafísica misma. No obstante, todavía cabría preguntar si el primero de es-



tos parámetros en verse afectado, efectivamente, es el de estabilidad (1992: 62), condición del despeje, de ese modo, del problemático espacio deviniente, el de la libertad sin fondo y sin fundamento en que se da, desde el lenguaje recibido, el movimiento de la interpretación. ¿Acaso esta cancelación de la estabilidad no implica a su vez, además de una necesaria cancelación del sujeto y con ello una puesta en cuestión de la noción de libertad entendida desde éste? ¿No atañe con ello a un supuesto implícito de la noción de interpretación?² Simultáneamente, ¿No implica un poner en jaque al lenguaje mismo? ¿No se ve afectada la interpretación por la demanda de abandonar el lenguaje metafísico –lugar de donación del ente, pero también espacio y agente activo de la violencia– en y desde el cual se da la posibilidad de la hermenéutica? Tomando como horizonte de posibilidad de la hermenéutica la tesis de Gadamer según la cual “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje” justo hoy en el momento histórico del cumplimiento del dominio –y de la violencia– en y a través del lenguaje, ¿cabe una instancia de ruptura de dicho dominio? ¿Se puede dar el dominio lingüístico de la metafísica una instancia ajena al ejercicio violento –quizá imperceptible– de puesta en plena disponibilidad? Dicho de otro modo, ¿de qué modo es despejable una relación con el lenguaje que no ejecute una reinserción en la estructura de dominio?

La pregunta tal vez se pueda hallar ya prefigurada en escritos tempranos de Vattimo. Así, en *Poesía y ontología* resulta destacable, en este sentido, cierta insistencia a propósito de la relación entre la crítica y la hermenéutica: «¿es posible una hermenéutica, (...), que se ponga realmente a disposición de un objeto sin reducirlo totalmente a sí?» (Vattimo 2003:114). El interrogante se abre en plena atención a lo dicho por Heidegger en *Satz vom Grund* a propósito del principio de razón suficiente en el camino ya explícito hacia la des-fundamentación o atención al *Ab-grund* del que partirá la hermenéutica de mano de Vattimo. Pero suena en él también la constante presencia de la *muerte del arte* enunciada por Hegel una vez es asumida la obra en el pensar de la filosofía, así como, directamente, del quehacer explicativo del crítico en el momento en que afronta y diluye la obra en tanto que algo que se nos enfrenta. Y de modo similar, tal vez con otro alcance, se repite la pregunta acerca de la posibilidad de una «hermenéutica no disolvente» frente a la acción de una «crítica reductiva» (2003:122), trazando, ahora, un significativo paralelismo entre la exégesis bíblica y la contemplación de la irreductible obra de arte. Es este paralelismo, por otra parte, el que en *Poesía y ontología*, permite eslabonar los términos “arte” y “escatología” –“puesta en obra” y “límite”– al mantener que «en el caso de la obra de arte, la escatología es la constitutiva apertura al futuro de la obra (...) anuncio y llamada de una acontecimiento nuevo» (2003:122).

En este contexto, se acude, como no podría ser de otro modo, al segundo Heidegger: «¿Qué otra cosa es leer sino recoger: recogerse en el recogimiento de lo que, en lo dicho, permanece no-dicho?» (2003:125)

De tal forma se constelan los términos: la pregunta por una hermenéutica no disolvente, capaz de no reducir o reconducir a un dominio dado, traza líneas en forma de cuestión hacia la escatología de la obra, escatología que anuncia, a su vez, precisamente lo no dado, lo por-venir y, en ese sentido, intocado e indisponible, lo en realidad intocable. A fin de cuentas, cuestión de mecanismos de reinserción y límites de aquello no reductible; tal vez, de dominio y de resistencia.

El arco se mantiene efectivamente tenso en la continuidad de obras diversas y aparentemente alejadas. Entre *Poesía y ontología* y los escritos más recientes de Gianni Vattimo, ¿se mantiene en diversas formas la pregunta por la posibilidad de la hermenéutica –y de la filosofía– en el seno de la relación cumplida entre metafísica y violencia hoy? Siendo así, ¿se salvaguarda ese límite? La respuesta, desde luego, no viene inmediatamente dada; si no: ¿por qué tal insistencia? ¿Qué mantiene a la interpretación situada en el lenguaje, más allá del lenguaje del dominio pleno? ¿Qué impediría su colaboración –quizá desapercibida– con la violencia? Plantado desde otra perspectiva: eso no-dicho por-venir, ¿resulta decible desde el lenguaje metafísico? Y tensando aún más el interrogante: ¿no solo lo no-dicho sino, quizá, la no-decibilidad de esto no-dicho mantendría a la filosofía fuera del ejercicio efectivo de la violencia?

Sirva esta posibilidad como tentativa indicación. También en *Más allá del sujeto*, y en la continuación de una “ontología del declinar” que en el seno del nihilismo se halle absuelta de las posiciones metafísicas fundantes, Vattimo atiende la relación entre poesía y silencio, justo cuando se reafirma el ser en tanto que acontecer en el espacio del lenguaje. Siendo así, el problema de la reinclusión mantiene su vigencia; pero surge aquí la punzante atención a la diferencia bajo la forma del silencio: si bien el poema, escuchando a Hölderlin, ejerce su acción fundante, lo hace en tanto remite a un espacio lingüístico previo, a una palabra que se da, lo cual, en manos de Heidegger podría romper, aun manteniendo de forma eminente el término “fundación”, la remisión a cualquier fondo originario. Es más, «“el decir auténtico” no puede más que ser “un callar simplemente del silencio”. (...) El acto inaugural que produce una modificación del código no puede provenir de un puro movimiento interno del mismo código» (Vattimo 1992:74). Y evocando la tendencia revolucionaria ampliamente aceptada a reconocer “mutaciones radicales a partir de agentes extra-sistema” (con la necesaria advertencia sobre la posibilidad de responder con ello a la “tendencia platonizante” tan común), se afirma que «esta posibilidad exige que se dé una relación con lo otro, y a ese otro Heidegger alude con

el término *silencio*» (1992:77). El modo en que el silencio inviste lo otro abre líneas cruciales, traza la constelación entre lenguaje muerte y sacralidad, en un espacio donde se mantiene la apertura al acontecer epocal del ser y, con él, la posibilidad de la interpretación, de la filosofía hoy. Cabría seguir con Vattimo la diversidad armónica de estas líneas trazadas. Por un lado, la relación entre silencio y muerte revela la condición abismal y abierta de la existencia del *Da-sein* en tanto que pasa por aceptar la nulificación, en tanto que se constituye como aceptación de la discontinuidad esencial anunciada en la propia muerte, en el vislumbre de la falta de suelo. Visto desde esta perspectiva, «el silencio no es sólo el horizonte sonoro que la palabra necesita para resonar, para constituirse en su consistencia de ser: es también el abismo sin fondo en que la palabra, pronunciada, se pierde» (1992:77). Pero es también el silencio de la muerte que permite el legado tanto como la recepción de las palabras dadas y dejadas, la muerte que permite la *epocalidad* del ser en la historicidad del discurso y despliega así el espacio de juego hermenéutico. También, y a la vez, es el silencio signo de lo sagrado que desde Hölderlin cabe nombrarse como *physis* y, simultáneamente, como *Caos*. Vattimo subraya el modo en que Heidegger lee este Caos como la “apertura total a partir de lo cual lo abierto se abre”, despeje del acontecer, y reconoce la relación establecida por Heidegger entre la condición del poeta y la asunción del riesgo al atender ese Caos sagrado de la apertura. Así pues, la fundamentación que la poesía instaura «se realiza al precio de una *desfundamentación* que el poeta experimenta y que confiere la fuerza inaugural a su poesía. Sólo en cuanto se expone al jaque del *Ab-grund*, del abismo del Caos y del silencio el poeta abre y funda el orden de los significados que constituye el mundo» (1992: 81). Es este el ocaso del lenguaje efectuado en el momento histórico del declinar correspondiente al cumplimiento metafísico del dominio totalizado. Y es en este fin –que no cese– de la metafísica donde se quiebra el discurso y acontece una cierta donación, de forma que ambos demanden ser atendidos. De tal modo, desde Heidegger, en el punto del ocaso de la subjetividad en su asunción en tanto que mero *Bestand* y la cancelación de la estabilidad entendida como parámetro ontológico fuerte, «un “es” se da allí donde la palabra “se rompe”» (Vattimo 1985: 73).

Seguiremos este romperse de la palabra en la medida en que corresponden de modo particular al momento del nihilismo propio del cumplimiento de la metafísica, y a la vez implican al lenguaje –al lenguaje técnico correspondiente al *Gestell*– de forma preeminente.

Es pues así, tras haber recorrido estos pasos señalados por Vattimo, como poesía, silencio y alteridad operan el desfondamiento que libera el espacio hermenéutico. Alcanzado este punto, ¿se puede considerar clausurada la pregunta crítica sobre el estatuto de la filosofía contemporánea en relación con el nexo entre

metafísica y violencia? ¿Acaso ese silencio lingüístico se mantiene efectivamente otro respecto al lenguaje del dominio? ¿Rompe la reapropiación siempre posiblemente operante? ¿Por qué vuelve la cuestión crítica con semejante insistencia si la apertura parece ya asegurada en manos del poeta? ¿Cuál es la tensión que no se calma y no cesa en su resonar?

Se podría localizar, tal vez, lo que podríamos llamar un síntoma de sutura³, de ligazón y vecindad ya elaborada por Heidegger, entre filosofía y poesía en este Vattimo. Pero se podría también rastrear en esta misma sutura identificaciones y solapamientos operantes que no logran dar la cuestión crítica, y para nosotros ahora conductora, como ya solventada. No nos cabe aquí más que, tentativamente, señalar estas posibles aproximaciones así como, de forma aún más tentativa, sus impactos y repercusiones.

Hasta este punto si nos resulta identificable un paralelismo elocuente entre el desfondamiento ejercido por el propio *Gestell* y el abismo del cual es manifestación y apertura el silencio que responde al *Caos*. Pero el paralelismo se multiplica en el momento en que entre estas líneas se da un agenciamiento en relación a la muerte, apropiada ésta como apertura de ese mismo sin-fondo de la existencia y, a la vez, en tanto que inauguración de la posibilidad de la donación y recepción del discurso en y desde la tradición. No deja de resultar significativo el modo en que se eslabonan nihilismo, muerte, historia e interpretación. Tanto que, prestando atención a los términos que, en Heidegger, les son correlato, cabría preguntar en qué medida este solapamiento de diversos planos correspondientes –dominio totalizado, desfundamentación, silencio, apertura y muerte– no impacta a la hora de preguntar por la filosofía hoy tanto como a la hora de responder a dicha pregunta sin dejar jamás de formularla. Tal vez cabría interpretar desde este solapamiento la tendencia, al menos habitual en Vattimo, a realizar la lectura del segundo Heidegger en términos de *Sein und Zeit* y, aún más significativamente en escritos tardíos, desde las obras de los años diez y principios del veinte. ¿Qué opera en este redireccionamiento, en esta aproximación entre el romperse de la palabra, al que apunta Heidegger junto a la donación del ser, el silencio y la muerte?

En la escucha a este ocaso de la metafísica Vattimo apunta en *El fin de la modernidad* hacia el modo en que ese “romperse” de la palabra no constituye, ya fuera del modelo sujeto-objeto, un remitir a la cosa, sino a la cosa en la proximidad mutua que es la cuadratura (*Geviert*) (Vattimo 1985:77) –mundo, tierra, divinos y mortales– en la que el hombre se sitúa en su relación con la muerte. Hasta aquí resulta perceptible ya en Heidegger el señalado solapamiento, la proximidad elocuente a la que atendíamos. Y nos conduce aún más allá cuando en la cuadratura «resuena nuestra terrenalidad como morta-



lidad» (1985:79). No obstante, aceptar la correspondencia mutua, en el seno de la cuadratura, entre mortalidad y tierra, no supone inferir su igualación. Si aquí tierra y muerte se suturan, no pueden hacerlo sin residuos, no cabe una aproximación sin tensiones, y dichas tensiones abren un espacio en que ejercer la pregunta crítica. ¿Cómo opera ese posible solapamiento? ¿Podemos dirigir la pregunta al punto en que «un “es” se da allí donde la palabra “se rompe”» si, en relación a la violencia constitutiva de la metafísica, no deja de oírse la necesidad de abandonar el lenguaje metafísico?

¿Hacia dónde señala ese romperse –el *infrangersi* de Vattimo– de la palabra? En El fin de la modernidad, Vattimo señala que de hecho ese romperse (*infrangersi*) de la palabra se da en el «decir originario de la poesía» (1985:78). Se da una fundación de un mundo, un ámbito histórico-cultural en el que darse el despliegue epocal del ser, pero el despliegue hoy es cumplido en el marco del *Gestell* y su ejercida violencia: el ciclo se cumple y acecha de nuevo la pregunta formulable sobre la repetición del gesto “disolvente”, la posibilidad de una “interpretación reinclusiva” y con ello la perpetuación del mecanismo violento, aun sin negar la epocalidad histórica. Es en este punto en el Vattimo apunta al correlato de este “mundo” en el espacio del aspa de la cuaternidad: la tierra: una especie de núcleo nunca consumible por la interpretación, jamás agotado en el significado (1985:79). Este es el punto de trazado del paralelismo entre Tierra y mortalidad, su acercamiento en base a la noción irrecusable de finitud.

«No es una forma de potenciamiento de la plenitud de la palabra, sino un debilitamiento y un conformarse según la figura de la muerte, aunque, en cierta medida, del retorno al estado de “cosa natural”»

(1985: 68)⁴

Ahora bien, así mirado la tierra, lejos de abrir y permitir tanto el desfondamiento del discurso como la donación-recepción de lo dicho, parece activar una clausura que, no excluyendo la apertura, tampoco permite un fondo disponible de siempre posibles interpretaciones, ni despliega la posibilidad de la tradición. Aun pretendiendo su cercanía a la muerte, una “aunque” advierte de la diferencia y lo aproxima a lo indisponible de la “cosa natural”, a lo salvaje que clama puntualmente, por ejemplo, también en el *Archipiélago* de Hölderlin⁵. Este “aunque”, ¿apunta hacia la no posibilidad de hacer encajar mortalidad y tierra? Hallamos aquí tal vez un residuo irreconducible. De ser así, ¿abre el espacio de abandono del dominio metafísico? ¿Apunta a un espacio oscuro de no disponibilidad y de extranjería respecto, incluso, a la interpretación?

En una vacilante lectura aproximativa, “*infrangersi*” dice “romperse” como dice “quebrarse”, “triturar” y

“de–moler” en un sentido pronominal, impersonal; pero dice también “romperse” en la medida en que lo hace el oleaje contra el límite irrebasable de la tierra y la roca, un “estallar” y “estrellarse”; simultáneamente se deja oír “infringir” en tanto que “quebrantar” y “violar” una ley dada y establecida, quizá incuestionada, un “irrumper” y “fracturar” el nexos entre, al fin y al cabo, un discurso en su plenitud violenta.

LA TIERRA⁶

Suave florecer
De la ilesa
Tierra–

Devén
su interrumpido
ardor de fuego.

¿Se apunta con estas señas hacia la instancia insolapable de irrupción y ruptura en relación con el nexos entre metafísica y violencia? ¿Cabe que la interpretación, para no devenir reinsertiva y, con ello no dejarse reasumir y cancelar en el dominio totalizado, requiera de una instancia ajena y resistente, no interpretable, que la ponga a salvo a la vez que la sitúe en el constante jaque de su irrealizabilidad? ¿Se reclama una instancia tal de ruptura, instancia no identificable desde la objetividad ni el “realismo”, ajena a la vez a la identidad misma, capaz de posibilitar en su mismo denegar?

Quizá no sean estos interrogantes más que figuras diferentes de la urgente cuestión crítica sobre la posibilidad de la filosofía hoy desde su relación con la violencia. En cualquier caso la tensión perdura y mantiene vivo tanto el preguntar como el agradecimiento. ●

NOTAS

- 1 Se trata del apunte de Nietzsche 40/21 de la ed. Colli–Montinari.
- 2 Vattimo subraya de forma significativa el alcance de la interpretación en términos de libertad. Así por ejemplo, en Más allá de la interpretación sostiene que «la libertad de la interpretación es todo lo contrario que el arbitrio, comporta riesgo y responsabilidad.» p. 38.
- 3 Remitimos, en relación al término sutura y al modo en que dicha sutura se ha efectuado entre filosofía y poesía, a Badiou, A. (1990).
- 4 Ibíd. p. 82. La cursiva es mía.
- 5 Hölderlin, F. (1921) p. 134–144. Véase por ejemplo el verso 84.
- 6 Heidegger, M. “Señas” en Experiencias del pensar, p.30.

— ● —

BIBLIOGRAFÍA

- Badiou, A. (1990) *Manifiesto por la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Heidegger, M. y Jünger, E. (1994) *Acerca del nihilismo*. Barcelona: Paidós editorial.
- Heidegger, M. (2001). *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2002) *Serenidad*. Barcelona: Ediciones del Serbal.
- Heidegger, M. (2002) *Nietzsche II*. Barcelona: Ediciones Destino.
- Heidegger, M. (2005) *Parménides*. Madrid: Ediciones Akal.
- Heidegger, M. (2014) *Experiencias del pensar*. Madrid: Abada Editores.
- Hölderlin, F. (1921) *Gesammelte Werke. Gedichte*. Potsdam: Gustav Kieppenheuer Verlag.
- Jünger, Ernst (2002) *El trabajador*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Jünger, E. (2003) *Sobre el dolor. La movilización total*. Barcelona: Tusquets Editores.
- Lyotard, J. F. (2005) *La postmodernidad explicada a los niños*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Oñate, T. (2000) *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad: una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Aldebarán Editorial.
- Vattimo, G. (1985) *La fine della modernità*. Milán: Garganzati editore.
- Vattimo, G. (1992) *Más allá del sujeto*. Barcelona: Paidós editorial.
- Vattimo, G. (comp.) (1999). *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Vattimo, G. (1995) *Más allá de la interpretación*. Barcelona. Paidós Editorial.
- Vattimo, G. (1996) *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Vattimo, G. (2003) *Ontología y poesía*. Universitat de València.
- Vattimo, G. (2013) *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder editorial

SAULO ALVARADO MARTINSANZ

Escuela Superior del Vidrio

ALBERTO GALINDO MUÑOZ

Universidad Europea

EL DISEÑO COMO DISCURSO DE RESISTENCIA: VATTIMO Y LA OSCILACIÓN DEL ARTE

Este artículo pretende acercarse al desarrollo estético de Gianni Vattimo para proponer el concepto de diseño oscilatorio. Para ello, se analizarán en primer lugar los conceptos que pone en juego Vattimo al hablar sobre arte y estética. Una vez hecho esto, en un segundo momento metodológico, se confrontarán las reflexiones estéticas vattimianas con ejemplos del diseño y la arquitectura de la sociedad tardoindustrial. Llegados a ese punto nos tendremos que preguntar si el arte y el diseño, más en concreto, pueden ejercer una función liberadora, elaborar un discurso de resistencia o simplemente son otro instrumento de opresión por parte de una minoría.

INTRODUCCIÓN

Gratitud. Es la norma comenzar agradeciendo la oportunidad de poder escribir en un homenaje como éste. Se podría convertir en pura rutina, pero si de algo se trata es de demorarse y ser agradecidos, el porqué de esta afirmación se verá a lo largo del artículo. Alegría, inmensa alegría por la posibilidad de poder celebrar el octogésimo aniversario de Gianni Vattimo. Agradecimiento, porque Vattimo con enorme valentía y coherencia intelectual, ha puesto en juego conceptos que parecían desterrados, marginados del pensamiento occidental. Gratitud, Caridad, Amor, Comunidad, Belleza. Bien pudiera parecer que son conceptos obsoletos, rancios, sospechosos y pasados de moda. En definitiva intempestivos.

Al hablar sobre arte y diseño nos asaltan una serie de preguntas, casi podríamos decir que más bien son sospechas. ¿Puede una obra, pagada por y para una élite, contribuir a dar visibilidad a los marginados? ¿Puede un diseño, que muestre de manera ostentosa la ideología de una clase dominante, crear comunidad? ¿Se puede afirmar todavía que el arte tenga alguna relación con la verdad? Para poder intentar dar respuesta a estas preguntas proponemos el siguiente recorrido: en un primer momento analizaremos el pensamiento estético de Vattimo para, en una segunda

cata, poder aplicarlo a la arquitectura y el diseño tardoindustrial. Una vez llegados a ese punto será el momento de recogernos en las conclusiones a este artículo.

VATTIMO Y LA OSCILACIÓN DEL ARTE

Quedan atrás los años 60 del siglo pasado, cuando por un momento pareció que la figura del artista por fin podría emanciparse de las leyes del mercado. Durante un breve periodo de tiempo corrientes como el conceptualismo (liberarse de la obra), el minimalismo (liberarse del trabajo físico del material) o el Land Art (liberarse del museo) soñaron esa utopía. Sin embargo y siguiendo a Wolff (1997), su obra pronto se convertiría en mercancía sujeta las leyes del capitalismo. Desde entonces se ha ido fraguando la sospecha de que el arte no es más que ideología que muestra de una manera más o menos ostentosa y de una manera hiriente, el poder de una minoría dominante. El arte reflejaría una visión del mundo de la que muchos quedan excluidos. Los marginados. Los que sobreviven en el margen y a los que hay que eliminar. Para Vattimo, esta situación es inaceptable como podemos ver en el siguiente texto: “La izquierda debe pensar también en la marginalidad como elección (...). Un criterio para valorar

—————>

la libertad de una sociedad podría ser también el de su mayor o menor capacidad de dejar vivir dentro de sí, formas de marginalidad" (Vattimo, 2004:136).

Vattimo analiza esta utopía con ironía y, también, por qué no decirlo, con cierta ternura. Una ternura que brota, en palabras de Oñate, "del amor, la Caritas (de *cháris*: gracia y *chairós*: tiempo propicio en griego); el amor a los más débiles, a los otros, los diferentes, callados, velados, invisibles, oprimidos." (Oñate & Arribas, 2015:118); el amor a lo distinto. En el pensamiento vattimiano, esta utopía se ha convertido, con el pasar de los años, en una heterotopía (Marzio, 2011:156). ¿Qué significa esto? Que el arte abre un resquicio, realiza una microfisura en la "realidad" asfixiante, por el que podemos llegar a entrever una cosa, una simple cosa: si una obra de arte nos llama, nos atrae o incluso nos repele es porque formamos parte de una comunidad. Una comunidad, dentro y fuera de muchas otras, que comparte una serie de criterios interpretativos. Una comunidad que se sorprende, que se aterra por lo que desconoce y que se reconforta en lo que es familiar y bello.

En este punto, el lector podría argüir, con toda legitimidad, que todo esto son bellas palabras difíciles de llevar a la práctica. Las palabras, incluso las que están escritas, se las lleva el viento. El arte sigue pareciendo más un instrumento de dominación que de liberación. Vattimo parte de esta situación apoyándose en Nietzsche y concede que el arte ha sido uno de los modos en los que se ha desarrollado la metafísica occidental (Vattimo, 1974:203), pero a diferencia de Nietzsche ve en esto una posibilidad de apertura de mundo. Puede que el arte esté en su ocaso, como se pregona desde hace tiempo, pero eso no quiere decir que esté muerto del todo. Está muerto aquel arte determinado por la metafísica (Vattimo, 1974:204). O mejor, estaría muerto cuando nos confrontamos con él bajo presupuestos de la metafísica occidental. Por otro lado, y siguiendo a Benjamin, Vattimo comparte que el concepto de arte o de obra artística se ha ido banalizando, llegando a perder su "aura" (Vattimo, 1974:210) al convertirse en producto, mercancía.

Pese a todos estos malos augurios, pensamos que en el mundo de los medios de comunicación de masas, de internet, el arte todavía tiene algo que decir. Es en este punto, donde se recupera al segundo Heidegger, pues para Vattimo, la obra de arte es todavía capaz de abrir mundo, o como diría él "originar mundo" (Vattimo, 1993:102). ¿Cómo?, se preguntará el lector. Porque todavía es capaz de emocionarnos, de producirnos un choque (Vattimo, 1993:168). El famoso *shock* de Benjamin o el *Stoss* heideggeriano. La obra nos interpela, nos guste o nos disguste, nos cause placer o displacer estético; puesto que en ella reconocemos algo, nos reconocemos a nosotros mismos, creamos sin saberlo comunidad. Reconocemos qué es lo que nos causa atracción, pero también observamos algo nuevo, distinto que puede que nos cause vértigo y nos abre hacia lo otro no pensado por el pensamiento occidental, lo marginado. Pero, ¿qué es esto marginado por occidente? La pobreza, lo sagrado, la diferencia, la Naturaleza. Es por me-

dio del arte y, más concretamente, por la interpretación de esa obra, por la que podemos llegar a un criterio de interpretación del mundo y de la obra: el amor por lo diferente. La piedad, "el amor por la diferencia" (Oñate, 2000:183).

Precisamente este extrañamiento, este ir y venir, este errar de la experiencia estética lo llama Vattimo oscilación: "El *shock* característico de las nuevas formas de arte de la reproductibilidad es sólo el modo en que de hecho se realiza en nuestro mundo el *Stoss* de que habla Heidegger, la esencial oscilación y desarraigo que constituyen la experiencia del arte" (Vattimo, 1990:146). Esta oscilación es un foco de tensión, puesto que nos obliga, ya sea como artistas, ya como espectadores (Vattimo, 1993:169) a realizar una continua labor oscilatoria. A reconocer la muerte, puesto que el arte confronta la experiencia de vida con la de la muerte, lo enigmático con lo claro, el desarraigo con el sentimiento de pertenencia. Pero a diferencia del proceso dialéctico, no estamos en lo uno o en lo otro, o intentando superar esa diferencia, sino que lo vivimos en el mismo instante. El instante de la brecha que abre la obra de arte. El breve periodo de tiempo infinito. El tiempo oportuno, el *kairós* griego (que ya había aparecido al hablar de la caridad). Ese hacernos vivir el tiempo oportuno es la raíz de la inoportunidad e intempestividad del arte. El *shock* estético nunca llega cuando se le espera.

El mundo en el que vivimos pretende hurtarnos la experiencia de la muerte. Podríamos decir que es un tema tabú. Se intenta vivir en una asepsia total respecto a este tema. Incluso se llega a afirmar que es cosa del pasado, se podrá salvar la muerte. Eso sí, siempre con la adecuada cantidad de dinero. El *shock* que produce el arte, proviene de su capacidad de hacer presente la ausencia, como señalaba el segundo Heidegger. El silencio del poeta (Vattimo, 1992:79) nos quiere hacer ver que el mundo no es tan obvio ni tan a nuestra disposición como la razón tecnocientífica nos señala. Es en esta dislocación donde aparece la posibilidad de una verdad del arte. En el arte se pone en juego la verdad puesto que nos muestra que ni el mundo ni la tierra son tan evidentes como creemos. El disenso existe y el arte muestra esa ruptura en nuestra vida ordinaria (Vattimo, 1974: 213) y frente a ellos surgen, en el juego artístico, la interpretación y el diálogo. En definitiva: "el ser no es un ente no está presente y se da solo como ausencia y rememoración (*Andenken*), en una oscilación entre aparecer y desaparecer que tiende a su declive." (Oñate & Arribas, 2015:105).

¿Puede el arte, entonces, convertirse en un discurso de resistencia? ¿Sería esto positivo o negativo? Gracias a que se ha convertido en una marginalidad dentro del mundo capitalista, reducido al ocio turístico, el arte puede aparecer intempestivamente como discurso emancipatorio débil. Nos explicamos: Si consideramos la resistencia de manera fuerte, como lo hicieron los artistas de los años 60 del siglo pasado, cuando se enfrentaron al estado de cosas del mercado del arte, más pronto que tarde fracasaremos pues caeremos dentro de la lógica del sistema. La

dialéctica de Atacar/Acatar. Es decir, resistencia significa propiamente mantenerse firme, oponerse sin perder la posición. Este concepto no admite la disensión, la diferencia entrando de lleno en la lógica capitalista. No es fluido. Habría que concebirlo a la manera de Gabilondo, no reduciéndolo a residir (Gabilondo, 2015: 39). Resistir no es residir, tendría que acercarse más al concepto de resiliencia que implica un movimiento, una adaptación, una oscilación o cierta flexibilidad. Implica tener presente tanto lo bueno como lo malo para fortalecerse. Es esa capacidad de deformación, de salto, de volver a brotar que tiene lo que conocemos bajo el nombre de Naturaleza. Pensamos que desde ese punto de vista el arte está en disposición de convertirse en un discurso que se enfrente a lo establecido y, sobre todo, piense, medite y ame lo marginado. Lo todavía por pensar. Pero veámoslo con una serie de ejemplos de obras que un primer momento podrían pensarse para una minoría y, sin embargo, podemos vislumbrar en ellas una vez dejadas a su suerte, otro camino.

DISEÑO OSCILATORIO

El Diseño Industrial permanece en constante evolución y posee una rápida capacidad de adaptación al *Zeitgeist*. Su necesidad de empatía con el usuario, la necesidad simulada que resuena en los *mass media* y el binomio consumo-obsolescencia son los principales catalizadores de dicha actualización, como señalaba Zubiri (2006). Es por ello que mediante su análisis encontramos la genética de las ideas presentadas en el primer apartado de este artículo y, en ocasiones, magistrales cristalizaciones de los conceptos que inspiran a su época. Frente a otras disciplinas artísticas, e incluso por encima de la necesidad de función que busca la arquitectura, el diseño se informa con una especial sensibilidad al usuario "local"; tanto el diseño emocional y su búsqueda visceral y conductual de encuentro con la "mayoría", como las estrategias de aproximación a las dimensiones reflexivas del objeto, la forma útil se adhiere tanto a una visión panóptica y global como a una vertiente autoidentificativa con el objeto. Pese a su capacidad de adaptación, el diseño posee sus propias inercias al cambio, a la evolución, condicionado precisamente por la aceptación del producto presente.

El enriquecimiento del modelo racional funcionalista alemán, surgido en los años 20 y aún vigente en la actualidad, con planteamientos más lúdicos y empáticos propicia la entrada del diseño en la órbita del arte oscilatorio. Aglutinando estrategias formales próximas a la desaparición, como indica Virilo (1988), centrado la simulación y en su dimensión subjetiva, el discurso formal de estos objetos no sólo se aleja de los modelos de composición tradicional, sino también de la propia acepción de composición e incluso, como veremos más adelante, de forma. Acentuando su dimensión subjetiva estos "artefactos", proponen una intensa interacción con el usuario, punto señalado por Manzini (1992). Esta interacción no contempla sólo su dimensión conductual, solucionando su estricta funcional-

dad, sino que enfatizando ésta, propone una relación perceptiva oscilatoria con el usuario. Aunque existan diversas fórmulas para resolver esta apariencia dinámica, todas ellas coinciden en inhibir su "presenciabilidad", indicado por Moneo (2004), en favor de una espacialidad dinámica, instantánea, propia del trampantojo de Meliès y no de la sinceridad estructural de Viollet Le Duc.

La presenciabilidad en la obra de Eisenman es un temprano ejemplo de la introducción de lo oscilante en el ámbito de la Arquitectura: Eisenman aplica el concepto de transparencia fenomenológica (desarrollado por este junto con Colin Rowe) para el desarrollo de sus "casas blancas". Un proceso de diseño secuencial en el cual el edificio se configura gradualmente por la aplicación aditiva y maquínica, Deleuze (2005), de tropos sobre una retícula base prismática. En el estado final, en la que se detiene el proceso de transformación de la retícula, se puede leer el origen del proceso, la naturaleza prismática de la rejilla base, a la vez que anticipar futuros estados de la misma. La transparencia teórica deja entrever los principios aditivos del edificio. A diferencia de la composición tradicional, este sistema de trabajo implica el movimiento, cambio e instantaneidad convirtiendo el proyecto en una *opera aperta*, como ya señaló Eco (2002). Estos tropos, como por ejemplo la rotación, translación o escalado de la retícula base, establecen una nervura de posibilidades, que según Wagensberg (2004), son un conjunto infinito pero coherente de resultados posibles que, en sí, constituyen la identidad del proyecto (multiplicidad como sustantivo). El nombre que adquirieron estos proyectos de Eisenman, basados en los procesos maquínicos, fue el de arquitecturas de papel. El nombre intenta resaltar el carácter experimental, dinámico y abierto de estas arquitecturas, donde el proceso es más importante que el resultado final. En la arquitectura tradicional, a la que se intenta enfrentar Eisenman, la composición busca el conocimiento real y la interpretación única y objetiva del proyecto por parte del usuario. De esta composición tradicional extraeremos no sólo el principio de claridad y sinceridad que establecen los órdenes clásicos, sino también la importancia de la materialidad (tectónica o estereotómica) como garante de los principios compositivos del proyecto.

Es en esta materialidad sobre la que también reflexiona, e interviene, el diseño oscilante. Como artefactos visuales, en este diseño, la materialidad supone un importante catalizador de su presencia dinámica. Si bien existen diferentes estrategias, todas ellas buscan la inhibición forma del objeto. Podemos estudiar la transparencia y reflejos del sillón *How High the Moon*, de Shiro Kuramata, como estrategia desestabilizadora de la forma geométrica tradicional. En este sillón la volumetría sencilla, simétrica, no supone el *punctum* del sillón, como apreció Acaso (2006). Gracias a su piel exterior de metal perforado, la presencia translúcida del volumen implica una percepción cambiante de la forma, donde se suceden episodios



graduales y contrapuestos de transparencia, veladura y opacidad, ligereza y pesadez... En todos ellos se implican la forma, el punto de vista y el contexto en un proceso de actualización interpretativa que abre un capítulo a la experimentación y el redescubrimiento. Una red de interpretaciones heterogéneas e irreductibles, no jerarquizadas, que establecen una heterotopía del espacio circundante y del volumen propio del objeto. Una heterotopía capaz de crear identidades comunitarias, donde la experiencia de reconocimiento e interpretación, dependiente del contexto, supone un estado interpretativo cambiante y relativo: unificación, en el diseño, e individualización en la interpretación del mismo.

La afección e implicación del artefacto con el contexto es otra de las dimensiones propias que explora lo oscilatorio. A diferencia de buena parte diseño actual, las formas oscilantes no poseen autonomía del contexto; por el contrario dependen, se añaden y hacen rizoma, de él. Superadas las estrategias formales tradicionales, aditivas, integrativas o integradas que se suceden a lo largo del siglo XX, esta forma de diseño no busca la unidad, y por tanto la aproximación al modelo mediante el "fondo figura" propuesto por Arnheim (2002). Contrariamente, desdibujan las barreras entre ambos, propiciando la interacción mutua y difusa de "forma y fondo". Como propone Ross Lovegrove en su diseño de altavoces, la forma blanda de los volúmenes y las superficies reflectantes que los recubren, permiten que el altavoz haga "rizoma" del contexto, apoderándose del movimiento, forma y color del contexto encargado.

La acción conjunta de la inhibición formal y geométrica, en favor de una presencia dinámica, la debilitación material de la forma y la interacción con el contexto desembocan en una nueva identidad del diseño, relacionada no con su naturaleza como forma útil, sino como fenómeno simulado que parece concentrarse en el instante y evolucionar en el *tiempo*. Alineándose en este proceso sus componentes volumétricos en favor de su condición dinámica de carácter intangible.

El diseño de la botella de agua de Ross Lovegrove, como colofón a los ejemplos anteriores, supone una inhibición geométrica del diseño, mediante la complejidad volumétrica y la estrategia formal del pliegue, una inhibición material de la forma, gracias a los fenómenos de transparencia/reflejo del policarbonato y, como consecuencia de los anteriores, el objeto adquiere una identidad simulada: La fluidez, con todos los matices plásticos y estrategias formales del diseño aplicado, queda perfectamente explicitada en el continente de agua, hasta el punto de que esta cualidad abstracta se apropia de la identidad del modelo aprehendido no como forma sino como fenómeno materializado en el diseño final.

CONCLUSIONES

¿Es todavía posible hablar del arte, y más precisamente del diseño, como discurso de resistencia? A fin de cuen-

tas, nos encontramos con un arte "vendido" al capital, se podría argumentar. ¿Es capaz, eso que llamamos diseño, de ser radical, intempestivo?

¿Qué es lo intempestivo? Es todo aquello que no se ha pensado, que es imprevisto, que llega a deshora. Es decir, el evento. Pero, ¿cómo este concepto de profundas implicaciones filosóficas puede aportar algo al análisis del diseño y a su función de resistencia? Es más, ¿cómo puede algo que es inoportuno ser oportuno?

Esta sorpresa, este asombro inicial es el que pretendemos resaltar en este artículo. Recuperar la capacidad de maravillarse. Habría que preguntarle a la Inocencia: ¿Querías envejecer conmigo?

Está bien, el diseño pretende ser intempestivo pero oportuno. ¿Qué es lo asombroso que nos propone? ¿Por qué es necesario que aparezca ahora?

Los ejemplos que hemos analizado son capaces de donar un espacio interno a la vez que se cierran sobre lo externo. Son capaces, a la vez de mostrar superficialidad cuando nos abismamos en su profundidad. Juegan con la luz, donando espacios para la penumbra y la oscuridad. Es decir, son oscilatorios.

Su llegada, por lo tanto, es intempestiva, como diría el DRAE, ocurre de manera repentina e inoportuna, está fuera de tiempo y sazón. Fuera de tiempo y sazón, es decir, fuera de ocasión. Sin embargo, insistimos en que es oportuna su llegada. Para poder resolver esta aporía, tendremos que sumergirnos en el análisis de cómo se pueda dar el tiempo en la obra de diseño. Esta situación puede sacarnos de quicio, pero precisamente es eso lo que hace la obra: desquiciar y este desquiciamiento (léase inoportunidad) es una apertura al *Kairos* (tiempo oportuno).

Hay que poner en discusión el criterio de actualidad, como pedía Heidegger, para que el diseño sea crítico. Un diseño que no se limite a constatar lo existente, es decir que sea inoportuno pero que llegue en el momento justo, es decir que sea capaz de abrir, además de espacios, un tiempo a la posibilidad. Y esto lo ha visto claramente Gianni Vattimo. Siguiendo a Heidegger, Vattimo considera que la obra de arte provoca un auténtico choque. Y ese choque se produce al constatar que uno se encuentra en la intemperie.

Por eso y siguiendo a Teresa Oñate, podemos decir que el arte es una auténtica Kairología, es decir, ¿Cuál sería el límite de la interpretación de la obra de arte? Según Vattimo, como señala Oñate (2015), sería el Amor, la Caritas, que provienen, como bien indica, de "Gracia y Kairos: tiempo propicio" (Oñate & Arribas, 2015, p.118).

Habría que señalar que con ello se recuperaría el tacto: La caricia que proviene de querido y la memoria, puesto que cariño antiguamente significaba nostalgia, ya que posiblemente provenga de cariñar, es decir, de carecer. Volvemos de esta manera al comienzo, agradecer a la comunidad porque se sabe uno carente de algo. Se siente el desarraigo.

BIBLIOGRAFÍA

- Acaso, M. (2006). *El lenguaje Visual*. Barcelona: Paidós.
- Arnheim, R. (2002). *Arte y percepción visual. Psicología del ojo creador*. Madrid: Alianza Editorial.
- Deleuze, G. (2005). *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*. Valencia: Pretextos.
- Eco, U. (2002). *La definición del Arte*. Barcelona: Destino.
- Gabilondo, A. (2015). *Puntos suspensivos*. Madrid: Círculo de Tiza.
- Manzini, E. (1992). *Artefactos*, Barcelona: Celeste Ediciones.
- Márcio, R. (2011). *La construcción estética de la subjetividad en la ontología de la actualidad de Gianni Vattimo*. Tesis de Doctorado para optar al grado doctor, Facultad de Filosofía, UCM, Madrid, España.
- Moneo, R. (2004). *Inquietud teórica y estrategia proyectual en la obra de ocho arquitectos contemporáneos*. Barcelona: ACTAR.
- Murcia, I. (2011). *La heteronomía de la estética en la filosofía de Gianni Vattimo*. *Aisthesis*, nº 49, 205-216.
- Oñate, M.T. (2000). *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid: Aldebarán.
- Oñate, M.T. & Arribas, B.G. (2015). *Postmodernidad. Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*. Madrid: Batiscafo.
- Vattimo, G. (1974). *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Barcelona: Península.
- Vattimo, G. (1987). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1992). *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (1993). *Poesía y Ontología*. Valencia: Universidad de Valencia.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y Emancipación. Ética, Política, Derecho*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. & Rovatti, P.A. (eds.) (2000). *El Pensamiento débil*. Madrid: Editorial Cátedra.
- Virilo, P. (1988). *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.
- Wagensberg, J. (2004). *La rebelión de las formas. O cómo perseverar cuando la incertidumbre aprieta*. Barcelona: Tusquets.
- Wolff, J. (1997). *La producción social del Arte*. Madrid: Itsmo.
- Zubiri, X. (2006). *Inteligencia sentiente*. Barcelona: Alianza Editorial.

MIKEL ARAMBURU-ZUDAIRE

Profesor de Filosofía en Enseñanza Secundaria del Gobierno de Navarra

SOBRE RELIGIÓN, EN DIÁLOGO CON VATTIMO

El artículo expone, en primer lugar, las principales tesis en perspectiva hermenéutico-debolista (de *pensiero debole* o *pensamiento débil*) y también biográfica, del filósofo italiano Gianni Vattimo sobre religión, en particular la cristiana católica, a partir de su libro *Creer que se cree*. A continuación se presentan resumidamente varios diálogos en torno al tema habidos con otros filósofos y pensadores contemporáneos con quienes hay más coincidencias que diferencias. Entre ellos se particulariza un intercambio con José Luis L. Aranguren (1909-96) propuesto por el autor del artículo y basado en su propia investigación sobre este filósofo español.

Y si creo en Dios, o por lo menos creo creer en Él, es, ante todo, porque quiero que Dios exista, y después, porque se me revela por vía cordial en el Evangelio y a través de Cristo y de la historia.

Miguel de Unamuno

INTRODUCCIÓN

La relación del filósofo italiano Gianni Vattimo con la religión, en concreto con la cristiana católica -aunque fuera durante muchos años como «miserable ex-católico» (Vattimo & Paterlini, 2008:140)- forma parte inseparable de su propia vida y esta es una clave esencial para entender sus ideas, mayormente intuiciones fragmentarias. Así lo narra en primera persona, al cumplir los 70 años, en un libro autobiográfico y de título tan expresivo para el tema que nos ocupa como *No ser Dios* (Vattimo & Paterlini, 2008). En un capítulo expresamente se refiere a su «retorno al cristianismo» (pp. 211-215), no justo al mismo que viviera con cierto fervor en la infancia y primera juventud cuando era católico practicante y militante, pero sí con al menos la misma autenticidad. En ello influye, según confiesa, su contacto con la obra del antropólogo e historiador francés René Girard, autor de la célebre teoría sobre la violencia de lo sagrado y del mecanismo victimario, que supone toda una iluminación y gracias al cual, a pesar de ciertas polémicas o diferencias, cree lograr el vínculo estrecho de conceptos clave de su propia teoría filosófica, a saber, debilitamiento, secularización y cristianismo.

La tesis girardiana del *chivo expiatorio*, que se invierte en el caso de la muerte de Cristo, resulta una novedad tan

clamorosa, según Vattimo, que sólo puede venir de «fuera», de una sabiduría no humana, lo cual no supone una prueba de la existencia de Dios pero sí «algo bellísimo, casi demasiado bello para ser verdad», que él no logra desmentir racionalmente. Por eso se considera cada vez más un «filósofo cristiano» y cree que la historia tiene un sentido salvífico y bien secuenciado. Ante esta religión o te enrolas como tal cristiano o lo haces entre los fundamentalistas racionalistas o islámicos. Vattimo se pronuncia afirmando que sólo «querría enrolarme entre los débiles. Pero somos cuatro gatos» (Vattimo & Paterlini, 2008: 213 y 215).

Siguiendo la propuesta -siempre problemática y enmarcada dentro de su propia filosofía- de la profesora Teresa Oñate, discípula de Vattimo y su mayor especialista y divulgadora española, podemos diferenciar tres períodos, de más o menos dos décadas cada uno, en el arco de producción del filósofo turinés, siendo el tercero y último el que se abre en 1996 con el llamado por Oñate «giro religioso-kenótico», hermenéutico (la *kehr* de Vattimo), cuando se publica el libro *Creer que se cree* (Oñate & Arribas, 2015: 67-69 y 118-119).

Para mi exposición tomo como base precisamente ese libro de Vattimo, «breve opúsculo edificante, autobio-

—————>

gráfico» (Vattimo, 1996: 122), que opino es el esencial en la formulación originaria sobre el tema que nos ocupa. También analizo diversas publicaciones, de las últimas décadas, en las que Vattimo aparece como coprotagonista mediante el formato de encuentro y diálogo con diferentes filósofos. Además, como en un nuevo diálogo a vueltas con la religión, introduzco la figura del pensador español José Luis López Aranguren (1909-96) sobre quien he publicado hace poco una monografía relativa a sus ideas en torno a la religión (cristiana), la secularización y la laicidad (Aramburu-Zudaire, 2017a).

RETORNO RELIGIOSO, SECULARIZACIÓN Y CRISTIANISMO EN LA VIDA Y EL PENSAMIENTO DE VATTIMO

Desde *Creer que se cree* (Vattimo, 1996) se puede afirmar que el gran tema religioso de nuestro tiempo, según Vattimo, es la *secularización*. A través de ésta nuestro filósofo revela una gran intuición, como vamos a ver, que la va a consolidar con los años, si bien en ningún caso desarrolla un tratado canónico acabado o una filosofía de la religión sistemática. Aun reconociendo su incompetencia exegética, pero como estudioso filósofo u «observador y crítico de las costumbres contemporáneas» (Vattimo, 1996:83) -que para él viene a ser lo mismo-, decide hablar de religión en primera persona con todo el riesgo narcisista que eso entraña y dejando huecos en el discurso. Ello se lo exige su «descubrimiento decisivo» -casi como le ocurrió a Lutero en la conocida *experiencia de la torre*-, vivido «como un gran acontecimiento» que le ha permitido restablecer una continuidad con su origen religioso personal. Ha sido «un retorno a casa» y no tanto a la «disciplina amenazadora y tranquilizante a la vez» de la Iglesia católica (Vattimo, 1996:39).

Se trata de una idea de la secularización, característica histórica del Occidente moderno, como hecho interno del mismo cristianismo y ligado positivamente al sentido último del mensaje de Jesús de Nazaret. Lo que Vattimo denomina *debilitamiento* -una de las claves de su pensamiento- tiene a la secularización como su caso más eminente, eso sí, siendo central el significado religioso de todo el proceso. La llamada ontología débil que postula un ser de vocación nihilista es, por tanto, la transcripción del mensaje cristiano no sólo a la economía, como mostró la obra clásica de Weber sobre el espíritu calvinista del capitalismo, sino a todos los rasgos de la civilización occidental, que se estructuran en referencia a la Biblia. Hoy, aunque dicha civilización se profese laica, des cristianizada o poscristiana, en sus raíces se halla aquella herencia religiosa y se puede hablar de una secularización positiva como rasgo propio de la modernidad (Vattimo, 1996: 40-44). Estamos, pues, ante una concepción no metafísica del mismo ser, siguiendo en ello a Heidegger, y a un planteamiento *circular* en el que, tanto partiendo de la ontología débil como de la herencia cristiana, se culmina igualmente en una misma ética de la no-violencia.

Vattimo es consciente que su teoría posmetafísica sólo pretende persuadir desde la interpretación sin aspirar a una descripción definitiva y universal, objetivista, que caiga de nuevo en la metafísica (Vattimo, 1996: 45-49).

En su reflexión sobre el fenómeno de la secularización, Vattimo también enlaza con la importante literatura teológica del siglo XX que ha aportado serias meditaciones sobre el significado purificador, para la fe cristiana, del fenómeno secularizador (por ejemplo, la llamada *teología dialéctica* protestante de Karl Barth o Friedrich Gogarten). La secularización positiva que vislumbra Vattimo parte del misterio de la encarnación de Cristo con su *kénosis* o abajamiento en la condición divina (Flp 2, 6-11), ya iniciado en el pacto entre Dios y su pueblo en el Antiguo Testamento. Este abajamiento continúa realizándose en la historia hacia la superación de la originaria esencia violenta de la sacralidad y de la misma vida social, tal como lo descubrió el ya citado Girard (Vattimo, 1996: 51-52). Jesús, antes de dejar este mundo, promete a sus discípulos que les va a enviar el «Espíritu de Verdad» que continuará la historia salvífica con la reinterpretación del contenido de la doctrina. Se invita así a interpretar históricamente de un modo cada vez más *verdadero* la Escritura y a una salvación entendida como *evento* que realiza con mayor plenitud la *kénosis* iniciada en la Encarnación del Hijo de Dios. Para Vattimo se desmienten los sueños metafísicos de la religión natural que piensa a Dios como lo absoluto, omnipotente, trascendente. De este modo, la secularización, en cuanto disolución progresiva de toda sacralización naturalista, se constituye en la esencia misma del cristianismo (Vattimo, 1996: 52-54).

En otro libro que titula *Después de la cristiandad*, Vattimo (2003) repite y en parte amplía o desarrolla lo recogido en *Creer que se cree*, e insiste en esa idea de la historicidad constitutiva de la revelación, es decir, que la historia de la salvación está en curso y no se ha clausurado. Una de las cosas que añade es un capítulo sobre las enseñanzas proféticas milenaristas del abad medieval calabrés Joaquín de Fiore y su esquema de la historia en tres edades. La última, cuya llegada estaba próxima, será precisamente la edad del Espíritu, cuando vivamos en un estado de gracia más perfecto, en libertad, caridad y contemplación, como amigos de Dios. Según Vattimo, en la enseñanza joaquinita resulta posible suscitar la imagen de una religiosidad posmoderna (2003:42-44 y 58). Además, Vattimo insiste que la gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es justamente la citada encarnación de Cristo, la *kénosis* que pone fuera de juego todo lo trascendente, incomprensible, misterioso, y con ello cualquier justificación del autoritarismo de la Iglesia y de sus posiciones dogmáticas y morales. No se trata, asegura Vattimo, de proponer un cristianismo demasiado fácil sino de abrirse a otro «amigable» que se atenga más fielmente a las palabras del mismo Jesús en el Evangelio que pasa a llamarnos sus amigos en lugar de ser siervos de Dios (Vattimo, 1996: 61-63).

Ese cristianismo «reencontrado» por Vattimo proporciona asimismo un principio crítico que nos orienta en el mundo, ante la Iglesia y en relación al mismo proceso de secularización, estableciendo un *límite* frente al posible relativismo derivado de cualquier interpretación de la Escritura. Se trata del agustiniano precepto *dilige, et quod vis fac (ama y haz lo que quieras)*, que expresa bien ese único criterio de la secularización positiva, la *caritas* que impregna todo el Nuevo Testamento pero despojada de sentido metafísico. Este amor o *caridad* carece de verdadera ultimidad, no es fundamento ni causa primera objetivamente dada, pues toda ultimidad conlleva una violencia implícita que acalla cualquier nuevo interrogante (Vattimo, 1996: 73-77). La violencia es así entendida en términos de *hacer callar*, como interrupción del diálogo de pregunta y respuesta provocada por el fundamento *último* de toda metafísica esencialista (Vattimo, 2004: 169, nota 10). En contraste, la *caritas* nos hace no olvidar nuestra procedencia, la tradición, en este caso cristiana, a pesar de los escándalos de la historia, por ejemplo las Cruzadas o la Inquisición (o últimamente haberse conocido los graves abusos sexuales a menores cometidos por miembros del clero o de órdenes religiosas), y a pesar de la enseñanza, cuando es fundamentalista, de la Iglesia. Por eso, el cristianismo de Vattimo tampoco tiene nada que ver con ese otro apocalíptico, dostoievskiano o trágico que no deja de ser el último gran equívoco metafísico del pensamiento cristiano con su idea de la separación radical entre la historia de la salvación y la historia secular (Vattimo, 1996:100-102).

Crear entonces significa no aceptar literalmente todo lo escrito en el Evangelio y en la enseñanza dogmática de la Iglesia sino esforzarse por entender qué sentido tienen los textos sagrados para cada cual, aquí y ahora, es decir, leer los llamados *signos de los tiempos* con la única reserva y límite del mandamiento del amor. Éste es lo único no secularizable como mandato *formal* casi equivalente al imperativo categórico kantiano. En el siglo pasado se han dado ya ejemplos de *autenticación* secularizante de la fe como la idea de un cristianismo adulto y sin religión del pastor y teólogo protestante, víctima del horror nazi, Dietrich Bonhoeffer (*Jesús no nos llama a una nueva religión, sino a la vida*), quien se dirige a Dios por el camino de la derrota y el fracaso y no como al supremo *deus ex machina* que lo resuelve todo (el Dios *tapagujeros*). Bonhoeffer forma parte de la reflexión, a raíz de la *Shoah*, sobre un Dios no omnipotente sino débil, necesitado del ser humano en su lucha por el triunfo del bien. Por eso, según Vattimo, hoy nadie debería poder decir que *Dios no existe* ni tampoco que su existencia y naturaleza estén racionalmente establecidas de forma definitiva (Vattimo, 1996:79-82).

En cuanto a los contenidos específicos de la religión, una vez consolidado el principio de la secularización, Vattimo no pretende volver a poner en orden su vida basándose en la moral católica tradicional ni reencontrar la

verdad de la fe en su literalidad. Lo que quiere, tal como se puede deducir, es interpretar la palabra evangélica como el mismo Jesús enseñó a hacerlo, sin las supersticiones e idolatrías filosóficas y morales de la doctrina eclesial, *traduciendo* la letra, con frecuencia violenta, de los preceptos y profecías, a términos más *conformes al siglo* (secularizados) y al mandamiento supremo de la caridad. Y para Vattimo resulta una clara expresión de caridad reconocer los derechos de personas y grupos, no por ser *naturales* y enfrentando así una metafísica a otra, sino porque en su reconocimiento se limitan las situaciones violentas objetivas contra alguien. Pone de ejemplos el sacerdocio femenino o algo que vive muy cerca como la homosexualidad (Vattimo, 1996: 92-94).

Su propuesta, en fin, es «una fe *reducida*» en la que la interpretación *kénótica* de los artículos del Credo -un *símbolo* de valor externo- corre paralela a la vida de cada uno, al compromiso por encarnar los principios en la propia existencia sin convertirlos en mera fórmula. Tampoco cuando se reza el Padrenuestro se puede caer en el realismo de las palabras o términos cargados de su contexto histórico y biográfico e ignorar la problematicidad de atribuir a la divinidad caracteres humanos o vinculados a un determinado modelo de familia. Entonces, si todo queda resumido en caridad -pues incluso el Evangelio dice que la Ley entera y los Profetas se reducen al mandamiento del amor a Dios y al prójimo-, ¿qué significan todas las narraciones de la Escritura y las interpretaciones dadas en la historia de la espiritualidad y la teología cristianas? Para responder, Vattimo se hace otra pregunta, a saber, si el acto de fe que Dios nos pide no consistirá precisamente en reconocer en los mitos de la Biblia y en esa historia de la espiritualidad y la teología aquel único contenido del mandato del amor. De esta forma, todo tiene un sentido y la caridad no se ejercita en abstracto sino aplicada a situaciones concretas. Lo mismo la revelación, que se nos da sólo dentro del contexto histórico donde leemos los signos de los tiempos de cada momento. El mensaje de Cristo, según Vattimo, no resuena en el vacío sino que nos propone una tarea en situación y reconocible (Vattimo, 1996: 95-99).

DIÁLOGOS DE RELIGIÓN CON VATTIMO

De los diversos encuentros y diálogos de Vattimo habidos en las últimas décadas con otros pensadores y filósofos para abordar y contrastar su posicionamiento *debolista* sobre la religión, voy a destacar algunos que considero los principales, al menos entre los que se han publicado como libro impreso y con Vattimo de coprotagonista. Soy consciente que se trata casi de una mera enumeración de títulos, no exhaustiva, por razones de espacio y en los que habría que entrar más a fondo, pero lo que pretendo sólo es subrayar ese esfuerzo dialógico permanente del italiano -muy coherente con su propia filosofía hermenéutica- para ir avanzando junto a otros o al menos compartiendo la búsqueda, siempre inacabada, nihilista,



de la verdad del ser desde el amor como criterio único y límite esencial. Se invierte así la *caritas in veritate* de la encíclica de Benedicto XVI en favor de la posmoderna *veritas in caritate* o del lema paulino *veritatem facientes in caritate*, que tal vez en la práctica, pienso, vienen a ser lo mismo pero con distintos acentos teóricos.

Siguiendo un orden cronológico de publicación, el mismo año que sale a la luz en español *Creer que se cree*, se edita, como fruto de un seminario donde participan Vattimo y el filósofo francés Jacques Derrida entre otros, un trabajo dedicado a la religión (Derrida & Vattimo, 1996). Interesa comentar la contribución de otro gran filósofo, el alemán Gadamer, que, tras leer a Vattimo y Derrida, les dirige su reflexión. Para el padre de la escuela hermenéutica contemporánea vivimos en la época, sobre todo entre los jóvenes, del «ateísmo de la indiferencia» y la respuesta a ello parece un problema irresoluble: o evadirse del dogmatismo, impostura o autoengaño de la religión, o retornar a la doctrina de la Iglesia. En resumen, cree que ambos interlocutores coinciden en que ni filosofía ni teología responden científicamente a la pregunta metafísica básica de por qué hay algo en lugar de no haber nada (Derrida & Vattimo, 1996: 277-291).

Vattimo se mide también con el neopragmatismo del filósofo estadounidense Richard Rorty en un jugoso intercambio que no puedo detallar y al que me remito (Rorty & Vattimo, 2006). Toca muy diversos temas en los que globalmente, con sus matices, están de acuerdo. En un momento del diálogo, Vattimo reconoce, como «paradójica fundación de mi presente», que «gracias a Dios soy ateo»¹, gracias a Jesús y «gracias a la historia de la revelación, de la salvación y de la disolución del ser». Ese *gracias a Dios* es muy importante para él e implica aceptar una suerte de corte en la historia, un antes y un después de Cristo. En cualquier caso, el famoso *Dios ha muerto* de Nietzsche no significa que Dios no exista, lo cual supondría una recaída metafísica, pero que no haya fundamento metafísico es también una fundamentación y si Vattimo asume su radical historicidad no hay otra posibilidad que hablar de religión (Rorty & Vattimo, 2006: 96-97). En otro momento también expresa que «no hay ya más razones racionales para ser ateo. Es una consecuencia de la secularización, no la consecuencia de la desecularización» (Vattimo & Caputo, 2010:147).

Un nuevo diálogo a tres bandas es el que Vattimo mantiene con los filósofos Paolo Flores d'Arcais y Michel Onfray sobre ateísmo y creencia, pero abordando también muy variadas cuestiones (Flores d'Arcais, Onfray & Vattimo, 2009). Vattimo, recordando como punto de partida el aserto de Bonhoeffer de que *un Dios que "existe" no existe*, retoma su posición en torno a la secularización con su propuesta de un cristianismo *kenótico* no religioso y de la caridad. Él se siente más feliz de ser cristiano de este modo, «hedonista» y pecador, de quien no consigue no pecar y tampoco cree venir de la nada para ir a la nada. Además, insiste que sólo una religión *debilitada* puede prevenir y

vencer los extremismos y la violencia, por eso Occidente se ha de convertir en la *tierra del ocaso* (esto significa occidente), de la reducción de toda potencia, dogmatismo y disciplina. Sin embargo, las religiones no las considera sólo un asunto privado, implican a comunidades distintas en el interior de una sociedad donde la democracia verdadera solo puede ser cristiana -y no se refiere al viejo partido demócratacristiano-, basada en el mandamiento de la caridad y no en unos supuestos derechos naturales que cree no existen como tales, como verdad objetiva (Flores d'Arcais, Onfray & Vattimo, 2009: 39, 94, 115-116 y 127). Afirma, en fin, para diferenciarse de sus interlocutores en pocas palabras, que Flores d'Arcais representa la «cientificidad de la sana razón ilustrada» y Onfray, de quien se confiesa más próximo, un «cartesianismo epicúreo» (Flores d'Arcais, Onfray & Vattimo, 2009: 151-152).

En las siguientes conversaciones, esta vez con el profesor italo-estadounidense John D. Caputo, Vattimo reitera su apuesta «hacia un cristianismo no-religioso» (con Bonhoeffer), que es el que cree pertenece a esta religión como su destino propio (Vattimo & Caputo, 2010: 49-74). Caputo y Vattimo comparten, en modo y grados distintos, la radicalización hermenéutica, el pensamiento débil y el posmodernismo, pero lo que me interesa apuntar brevemente aquí es la cuestión principal que intenta abordar el libro, a saber, cómo se ha llegado desde las teologías seculares de la muerte de Dios de los años 1960, del postcristianismo y postholocausto, al regreso posmoderno de la religión que viene a ser «la muerte de la muerte de Dios». Para Vattimo, más allá de una interpretación literal, de lo que habla Nietzsche en su conocida frase, es de la muerte de Cristo en la cruz y lo que significa no creer más en los dioses clásicos y racionales de los griegos. Como expresa en otro lugar, «es una tesis absolutamente cristiana, diría incluso cristológica». Por tanto, ni estructura ni Dios objetivo o eterno, es decir, lo que en realidad el cristianismo había dicho siempre y lo que muere o hemos matado es al Dios metafísico griego en cuanto estructura racional del mundo (Vattimo & Caputo, 2010: 118 y 138-140).

Como queda dicho, es sabida la influencia decisiva del antropólogo Girard en el pensamiento y el retorno religioso de Vattimo. En un libro de autoría conjunta se editan una serie de diálogos mantenidos entre ambos en distintas ocasiones públicas o académicas (Girard & Vattimo, 2011). Sin entrar a analizar el pormenor de estos intercambios, junto a coincidencias evidentes, se perciben más divergencias. Además de metodológico y lingüístico, el contencioso entre los dos es también de naturaleza *política*, según Pierpaolo Antonello, el introductor del libro, lo cual es un aspecto a tener en cuenta para una ajustada valoración de toda la propuesta vattimiana. En efecto, para Antonello, en Vattimo se produce una batalla no sólo filosófica sino existencial en el sentido de que su trayectoria personal intenta conciliar la tradición católica de la que proviene y se siente endeudado moral y culturalmente, con el proyecto de emancipación política

incluida la lucha a favor de la diferencia sexual y su libre ejercicio sobre lo que, en su opinión, la Iglesia no debería ocuparse. En estas cuestiones, como buen católico, no entra Girard o acepta el magisterio eclesial oficial y por eso cree que Vattimo, en el fondo, minimiza el cristianismo como la más simple y fácil de las religiones añadiéndole un componente hedonista por el cual cada uno termina haciendo lo que quiere (Girard & Vattimo, 2011: 9-29). Ante esto Vattimo de nuevo sugiere y recuerda que Dios nos salva a través de un proceso histórico educativo que es, a la vez, una revelación y una reducción progresiva de la violencia original de lo sagrado, tal como el mismo Girard ha teorizado. La salvación se constituye en dicho proceso sin final a través del cual Dios nos llama ahora y siempre a desacralizar la violencia y a disolver la objetividad metafísica. Girard parece pensar que esa historia concluye en el episodio evangélico de Emaús, tras la resurrección de Cristo, pero según Vattimo no se puede ignorar la venida del Espíritu en Pentecostés que inaugura el tiempo, no concluido, de la reinterpretación de las Escrituras por parte de la comunidad viva de la Iglesia (Girard & Vattimo, 2011:122).

En un nuevo diálogo «pensante», esta vez con el teólogo católico italiano Carmelo Dotolo, ambos confluyen en una análoga comprensión del fenómeno secularizador. Como venimos repitiendo, para los dos la tradición judeo-cristiana es el antídoto ante toda sacralización del mundo y de Dios encerrada en cualquier postura metafísica «onto-teo-lógica», teísta o atea. En cambio, parecen no entender igual la «posibilidad buena» que es Dios, en concreto todo el misterio de la Encarnación y la kénosis. Para el «cristianismo secular» de Dotolo hay que mantener siempre la *reserva escatológica* (con el teólogo político J. B. Metz), esa diferencia entre Dios y el mundo que hace que la encarnación sea el círculo hermenéutico a partir del cual ambos se «man-tienen» sin confusión ni separación. Es decir, ni *ideología cristiana* ni ideología laicista con su autorreferencialidad divinizadora, las dos igual de fundamentalistas, sino dejar que el mundo sea lo que es y que Dios siga siendo su esperanza. Lo posmoderno, en fin, corre el peligro de convertirse en caricatura de sí mismo por abandonar al ser humano a la dictadura de lo fortuito, a la anarquía y la entropía del sentido, a un neopaganismo desencantado y sin horizonte (Vattimo & Dotolo, 2012: 11-29).

Por último, para finalizar esta sucinta relación de diálogos, me gustaría al menos mencionar otras líneas y temáticas de debate, algunas ya iniciadas, con el pensamiento religioso de Vattimo. Por su entidad y trascendencia, exigirían un tratamiento y abordaje propios mucho más amplio que el de un artículo y sólo me limito a apuntarlas. Por un lado, el encuentro con la filosofía y la teología de la liberación latinoamericanas, como se recoge ya en el número monográfico dedicado a Vattimo de la revista electrónica de filosofía *A Parte Rei* (nº 54, 2007), que incluyen los trabajos de Enrique Dussel (*De la Postmodernidad a la Transmodernidad*) y Mónica Giardina

(*Acerca de Gianni Vattimo y Leonardo Boff*). En segundo lugar, lo relativo al llamado *giro democrático* en el debate actual secularismo-religión, con una especial mención al papel de Vattimo, Rorty y Habermas, tal como lo plantea el filósofo Diego Bermejo, profesor de la Universidad de Deusto (Bermejo, 2016). Y un tercer gran tema es algo que parece señalar Caputo en el citado diálogo con Vattimo cuando, al escribir sobre «el poder de los débiles», distingue el «nombre» (de Jesús) como forma histórica de la vida entregada por la tradición, bajo una condición u otra («construcción»), y lo que habita dentro de ese nombre, su vida interna o energía, lo incondicional («acontecimiento»), si bien la única manera de acceder al segundo es a través del primero (sin *nombre* no se da el *acontecimiento*). Por eso, según Caputo, la *construcción* es muy valiosa y necesita ser preservada: «sin las instituciones de Occidente, no habríamos preservado el recuerdo de Jesús» (Caputo & Vattimo, 2010: 224).

Con esta cuestión estamos aludiendo a un aspecto más profundo relativo al propio *debolismo* en sus implicaciones no sólo filosóficas y teológicas sino especialmente políticas, asunto reflexionado, entre otros, por el filósofo de la Escuela de Frankfurt Max Horkheimer (2000)². Nos referimos a la perversión que implica sacralizar la cruz para legitimar el poder mundano, al menos desde los tiempos del Imperio de Constantino. Aunque lo considere la tragedia del cristianismo, Horkheimer muestra a la vez una lucidez profética para reconocer que «de no haber sucedido esto, Jesús habría sido probablemente olvidado (...) ¡Quién se atreverá a decir qué es mejor!» (2000: 227). Y yo me pregunto: ¿se trataría, entonces, de vivir y asumir esta tremenda aporía, esa inquietante dialéctica, porque, tal vez -y resulta una hipótesis inverificable-, dentro del misterio de ese Dios *diferente*, del Dios débil y *kenótico* y del misterio del mal de toda teodicea, sería algo, si no querido, inevitable y *necesario* mientras el mundo sea mundo, para la supervivencia del mismo mensaje, del *nombre* (de Jesús) como *acontecimiento* que dice Caputo (Caputo & Vattimo, 2010: 229)? Las respuestas de Horkheimer, con su alternativa de una filosofía *invertida* de la historia, y la de Vattimo parecen ser la de no quedarse de brazos cruzados sino *luchar*, movidos por la *caritas política* y junto a otros, para «poder llegar a ser lo que se era», tanto desde el cristianismo como desde el comunismo, apuesta ideológica y política de Vattimo (Vattimo, 2009). Es lo que espera también Teresa Oñate al expresar «que ahora nos podemos desprender de los elementos *fuertes* que tal vez fueron necesarios en otro momento histórico para que el cristianismo (catolicismo comunista de Vattimo) se retransmitiera» (Oñate & Arribas, 2015:121).

A VUELTAS SOBRE RELIGIÓN ENTRE VATTIMO Y JOSÉ LUIS L. ARANGUREN

El profesor de Sociología Carlos Soldevilla es uno de los primeros estudiosos en descubrir la sintonía del gran



maestro contemporáneo español de la ética, el filósofo José Luis L. Aranguren (1909-96), con lo que luego se han denominado las éticas postmodernas del *debilitamiento*. Dicha sintonía se concreta, por ejemplo, en la equivalencia entre su catolicismo sometido a cura de adelgazamiento y el posterior debilitamiento del cristianismo católico realizado por Vattimo. Un catolicismo antidogmático, desasosegado y misterioso, a lo Joaquín de Fiore, y naturalmente «ecuménico», es el común denominador en ambos autores.

Para Soldevilla, Aranguren viene a ser un *homo religiosus* muy próximo al planteamiento, que no al talante, de Unamuno, defendiendo un cristianismo depurado de toda ganga, de toda *doxa*, fraterno, solidario y universal. Aranguren rechaza el dogmatismo porque el dogma es la instancia que rigidiza o diseca el misterio y toda religión muere cuando se hace dogmática. Sin embargo, el misterio es la apelación inquietadora y existencial de la vivencia religiosa, que interpela al mismo dogma. Aranguren, en su asumida heterodoxia, parece permanecer al margen de la Iglesia oficial y, por eso, emprende -conservando siempre fresca la referencia unamuniana-, toda una interpretación de la reforma religiosa pendiente y, a su vez, de crítica al laicismo y al positivismo ilustrado, por caer los dos en un tratamiento reduccionista de la razón (2004:138-139). Hasta aquí ya se aprecian claras coincidencias con Vattimo.

Respecto a lo que yo mismo he investigado sobre la religión y particularmente sobre el cristianismo de Aranguren, se pueden apuntar algunas conclusiones de interés que confirman y amplían lo escrito por el prof. Soldevilla (Aramburu-Zudaire, 2017a:147-151). Primero, su pensamiento e itinerario vital -donde, creo, sintoniza en gran parte con Vattimo- se mueven en la línea de buscar expresamente una autenticidad existencial en la vivencia de la fe -más vida y testimonio que doctrina-, de conocer la verdad en libertad y, al modo del tan apreciado Pascal, *cordialmente*, es decir, con el corazón (Girard & Vattimo, 2011:9-29). Iniciando una búsqueda personal marcada por una palpable evolución en el pensar y el vivir la religión, Aranguren, ya en los años 1950, se acerca pioneramente y antes de tiempo, de manera abierta y positiva y en medio del nacionalcatolicismo imperante, al estudio del protestantismo. El objetivo era que éste contaminara al catolicismo y viceversa y, entre todos los modos de ser cristiano, se fuera caminando hacia un verdadero ecumenismo integrador de todo lo cristiano y de todos los cristianos.

Una intuición de Aranguren, sin duda en línea vattimiana, y que considero esencial entre sus aportaciones, apunta a la idea de historicidad de la religión y, en concreto, a la riqueza infinita del cristianismo. Para ello parte de una concepción dialéctica de la historia y la fundamenta mediante un aserto de San Pablo hallado en una de sus cartas sobre la conveniencia de herejías, heterodoxias, disensiones o facciones por el bien de la comunidad y de su progreso en la fe (1 Cor 11, 19). En efecto, la hetero-

doxia de hoy sería la ortodoxia de mañana, pues a modo de anti-tesis necesaria dicha heterodoxia hará avanzar la verdad de la tesis dogmática hacia una síntesis más completa de la única verdad.

De fondo se halla también una comprensión, de gran trascendencia metafísica, en torno a la revelación divina como inconclusa en su manifestación histórica, siempre en desarrollo y progreso. Nuevamente nos vienen a la cabeza ideas de Vattimo expuestas pues, como recuerda Aranguren, *el cristianismo es demasiado grande para ser realizado por ninguna época, por ningún hombre*. En consecuencia, y adelantándose al posmodernismo, para Aranguren tampoco se puede hablar de una moral cristiana o católica única donde encerrar la Buena Noticia del Evangelio sino de varias, que se han dado a lo largo de la historia y se siguen dando en el presente.

Otra cuestión en relación a la concepción arangure-niana del cristianismo atañe a la Iglesia. Ésta, aun siendo ingrediente imprescindible de la fe, se compone, según Aranguren, de una realidad misteriosa (*Iglesia eclesial*) y otra institucional u organizativa (*Iglesia eclesiástica*), inseparables ambas pero distinguibles y necesitadas de lo que él denomina «intradiálogo». La crisis del catolicismo y de la Iglesia católica, que se manifiesta ya en los años 1960 a raíz del Concilio Vaticano II, reclama una revisión estructural del concepto mismo de Iglesia, llamada a ser más laical o secular, verdadero Pueblo de Dios, con mayor apertura y descentralizada, y compuesta de pequeñas comunidades plurales reflejo de los modos distintos de ser católico, eso sí, nunca cismáticos ni heréticos. En su opinión, los miembros de la Iglesia no deberían perseguir una civilización cristiana ni defender los supuestos derechos de aquella en tanto institución, sino vivir «católicamente», *hic et nunc* -según el principio o *substancia católica* compatible con el principio protestante que defendía el teólogo Paul Tillich-, no retirados del mundo como en un gueto, sino codo a codo con otras personas, creyentes o no, en la lucha por la justicia. Opino que en todo ello Vattimo también estará muy de acuerdo.

Esa lucha, de contenido moral, enlaza con otra tesis fundamental del pensamiento de Aranguren como es la necesaria apertura de la ética a la religión. Ambas actitudes, la ética y la religiosa, van a ser en él siempre indivisibles. Al ser la moral el gran tema transversal de la filosofía de Aranguren, dicha apertura a lo que él califica la *seguridad arriesgada* de la fe religiosa, ha de alcanzar asimismo a la denostada metafísica, dada la urgencia de replantear un fundamento más sólido y fuerte de la filosofía práctica. Tal vez, en este caso, el planteamiento de Aranguren no coincide tanto con el pensar de Vattimo, quien más bien se pregunta si es posible una ética (la posmoderna) sin trascendencia y se posiciona por pasar «de la ética del Otro a la ética del otro o de los otros» (Vattimo, 2004: 85).

Por otra parte, Aranguren, en su trayectoria o dando cauce a su deseo último, tampoco eludirá cuestiones esenciales a toda experiencia religiosa y particularmente

cristiana como el tema de Dios -al fin misterio buscado tantas veces en *noche oscura* o por diversos caminos- o el del pecado, del que, según él, también se debería hablar laicamente. En todo esto asimismo parece resonar lo que formula el propio pensamiento débil. Finalmente, Aranguren dirige unas palabras cargadas de futuro precisamente sobre el porvenir de la religión, en particular del cristianismo. En este punto nuestro autor, y con él pienso que Vattimo, continúa siendo radical y se diría rebelde también, pues propone una gran reforma de la Iglesia como institución que administra un Misterio, ya que está perdiendo a la juventud como antes perdió al mundo obrero. Necesita para ello una estructura más abierta, con fines puramente religiosos que no son menos políticos pero sin ser ideologizados o partidistas. Sin embargo, ante dicha reforma, cree, se dan distintas tendencias eclesiales internas que no facilitan su concreción, lo cual no deja de ser, si cabe, más actual que nunca bajo el pontificado del papa Francisco.

En cuanto al tema específico de la secularización, y resumiendo lo que ya he publicado al respecto (Aramburu-Zudaire, 2017a:151-160; 2017b: 311-314), Aranguren lo trata, por un lado, históricamente como un largo proceso que se inicia en la baja Edad Media y sobre todo se desarrolla a partir de la Reforma protestante. Y por otro lado, como catedrático universitario de ética y sociología que fue, emplea enfoques de estas disciplinas para un análisis más científico. Así, en los años 1960, alude a la descristianización y al ateísmo, poco después a la desacralización, y en los años 1970 ya se refiere propiamente a la secularización o a la secularidad como un ideal, incluida una reflexión sobre la tesis weberiana del *desencantamiento* del mundo, que conlleva lo que denomina la *residualización eclesiástica*. Según Aranguren, y en esto comparte talante con Vattimo, la mediación cultural para los católicos ha de ser plural, de libertad en lo secular, por eso la secularización se convierte en la «vía problemática» a través de la cual el misterio de Dios, la ley revelada, sólo puede aceptarse desde la libertad de conciencia -en la que se inserta la libertad religiosa-, asumiendo como positivo el pluralismo de la sociedad secular. Insiste en su idea evolutiva, procesual, también de toda cultura, incluida la religión, que incesantemente ha de ser creada y re-creada, para ir más allá, creadoramente, y convertirse en una cultura viva, *in fieri*, nunca dada del todo y, por supuesto, alejada de todo poder político. Y en ello, las religiones, que siempre han sido fruto de la carencia y de la necesidad humanas, nunca pierden sentido en cuanto acción simbólica y en un mundo cada vez más tecnológico y de dominio de la *razón instrumental* que tanto deshumaniza. La proximidad a Vattimo resulta incontrovertible.

Además, para Aranguren, la antes citada residualización eclesiástica no significa, con todo, la profetizada desaparición de la religión que anunciara la clásica teoría de la secularización sino, más bien, su transformación

por medio de un fenómeno inesperado de *reencantamiento*, de nuevas formas de experiencia, de *revival* religioso, en este tiempo nuevo de todos los post: modernidad, religión, cristianismo, catolicismo, secularismo, metafísica, etc. Tal vez lo más preocupante, y lo que le extraña a Aranguren, era el despertar de los fundamentalismos o de las denominadas «religiones civiles» como substitutivas de la religión. En cualquier caso, la apuesta arangureniana ante la secularización se basa en un renovado humanismo abierto a la trascendencia y, en su caso, al cristianismo -pues *en el hombre hay más que el hombre*-, para remoralizar la sociedad. En este empeño él se siente particularmente convocado en su condición de intelectual comprometido, tal como entiende la misión y la tarea de la intelectualidad. Además, para quien se confiesa cristiano como es su caso, dicho compromiso nace de la fe y ante la opresión del mundo, nunca al servicio de intereses conservadores.

Respecto a este punto, Vattimo quizá va más allá que Aranguren y se declara abiertamente «cato-comunista» o «cristo-comunista». Reivindica así aquel protocomunismo o comunismo *avant-la-lettre* de las comunidades cristianas de los primeros siglos que, según el papa Benedicto XVI a quien Vattimo ha leído con «estupor y dolor», parece se perdió *naturalmente* haciendo de la Iglesia una fiel aliada del conservadurismo social y político a lo largo de la historia. Vattimo, en cambio, afirma sobre el tema: «no creo en un posible futuro de la religión que no sea también el futuro del comunismo» (Vattimo, 2009:12). También para Aranguren, antes de la simbólica caída del muro de Berlín, cristianismo y marxismo se hallaban más unidos que nunca precisamente por la secularización integral que se vivía en Occidente, es decir, por el descreimiento general de toda creencia, religiosa o no. Ambas cosmovisiones, según Aranguren, como metafísicas que eran en el fondo, se habían convertido en *dos islas de fe y esperanza*, la una rumbo al paraíso terrenal comunista y la otra en camino al *reino de Dios evangélico* que, quizá, al final, sólo sean la confluencia fáctica de una misma realidad (Aramburu-Zudaire, 2017b: 321, nota 3). Supongo que esta no es del todo la perspectiva de Vattimo y su comunismo aligerado, secularizado de su propia metafísica de origen.

Finalmente, sólo algún apunte sobre el tema de la secularidad o laicidad en la *res publica*, el otro núcleo importante del pensamiento arangureniano en torno a la religión -que también, creo, compartirá Vattimo-, y derivado del mismo proceso de secularización. En opinión de Aranguren, el fundamento de la laicidad ha de partir de una *teología política* -más teología que política- que resitúe y establezca unas claras relaciones entre lo político y lo religioso mediante una nueva *doctrina de Dios*. Ésta la encuentra, en los años 1970, en la *teología de la cruz* del protestante Jürgen Moltmann, siempre indivisible de la esperanza y del amor, que exige un seguimiento desde el vaciamiento existencial (*kénosis*). Un camino necesariamente político,

—————>

si entendemos bien la figura histórica del ajusticiado y ejecutado Jesús de Nazaret, pero no meramente ideológico. En esta teología, que ha de desbrozar bien los límites de la realidad política -entre lo público o social y lo estatal o institucional-administrativo-, un capítulo ineludible lo constituye el de las relaciones Iglesia-Estado, una cuestión de poder con el tema de fondo de la citada reforma eclesial pendiente para adecuar la Iglesia a los nuevos tiempos de democracia y pluralismo de la sociedad secular occidental (Aramburu-Zudaire, 2017a: 161).

Otro de los *caballos de batalla* en torno a este tema de la laicidad, y que también Vattimo aborda repetidas veces en su producción filosófica, es todo lo relativo al conocido como *derecho natural*. De fondo subyace la superación de una concepción estática, fija, de la naturaleza humana basada en la existencia de una supuesta *ley natural*. Aranguren se reafirma en la tesis evolutiva de la historia, de que dicha ley es constitutivamente histórica -tal como, por cierto, escribiera el mismo Tomás de Aquino- y que se ha de descubrir mediante un proceso, nunca terminado, de la razón práctica. Resulta obvio que no existe o no se debe pretender, y menos imponer, una única moral católica o cristiana sino trabajar como ciudadanía activa a favor de aquella ética cívica y laica común a través del consenso racional y libre, del lenguaje y del diálogo, como diría Habermas, y colocando por encima de lo demás y más allá de una mera tolerancia, el valor moral de la persona, su dignidad inherente. Y no hablamos sólo de respeto moral sino también de respeto intelectual (Aramburu-Zudaire, 2017a: 165-166).

Para terminar, y a modo de breve conclusión inconclusa, opino que todas las intuiciones e ideas de Vattimo sobre religión y en particular la cristiana católica, con las reservas y matices oportunos, deberían dialogarse y discernirse en contraste con el Evangelio, la Tradición y el Magisterio eclesial en esta etapa renovadora del papa Francisco. Ciertamente el pensamiento dialógico y en fragmentos de Vattimo, algo tan coherente con su talante posmoderno, no es ni persigue ser un tratado filosófico cerrado y menos teológico. Por eso, hay muchas cuestiones de las Escrituras, de los dogmas y la espiritualidad, de la vida moral, a las que creo no responde del todo o no busca responder por evitar la violencia de la claridad o la firmeza. Por ejemplo, únicamente escribe un epígrafe en *Creer que se cree*, y como paréntesis o casi digresión, dedicado a la *cuestión moral* donde se centra sobre todo en la moral sexual de la Iglesia y la exclusión que supone llevarla a la práctica (Vattimo, 1996: 86-92).

Al final, parece difícil aplicar en la praxis concreta, manteniendo la comunión eclesial -si uno quiere formar parte de la Iglesia tal cual es-, el gran criterio o límite de todo, el mandamiento del amor o *caritas*, y la denuncia de la violencia dogmática, cuyo corolario es que no haya una única solución definitivamente válida en la confrontación, siempre inacabada, entre *diferentes*. Nos encontramos ante un tema filosófico de calado, hermenéutico

y ético, como el de si existen la Verdad o el Bien (con mayúsculas) y, en ese caso, si nos podemos acercar a ellos por caminos que sean unos más verdaderos o buenos que otros, aunque no se alcance nunca del todo el destino.

De cualquier manera, creo se deben preservar las aportaciones positivas del pensamiento posmoderno, entre otras, la sabiduría mística encerrada tras una nueva sensibilidad y la presencia incuestionable e ininterpretable de lo divino a través de la producción estética y artística. Lejos de espiritualismos o esteticismos, esas vivencias humanas por espirituales, verdaderas y necesarias, tampoco pueden separarse ni ser incompatibles con otras más ilustradas o modernas, netamente emancipadoras o liberadoras. Estas se han de reivindicar y reformular teniendo en cuenta todo lo aprendido de lo débil y nihilista, en particular de toda la rica filosofía de Vattimo, también como «hermenéutica política», que todavía debe ser discutida, mejor formulada y ampliada (Vattimo, 2004, 2009; Milla, 2013). En cuanto a las sugerencias vattimianas sobre religión, no deben quedar circunscritas al ámbito privado y elitista de intelectuales supuestamente alejados del vulgo o para dar salida a una inquietud vital particular -en todo caso legítima-, sino que responden a un auténtico retorno religioso, con luces y sombras como ocurre en la vida de todas las personas, que necesita y demanda a la comunidad de creyentes (*ecclesia*) y también a los no creyentes para seguir caminando, *traduciendo*, actuando juntos, en ese diálogo interminable más acá o más allá del ser que propone la «ontología de la actualidad» de Vattimo (2004), sobre religión y sobre todas las cosas de este mundo en que la existencia humana consiste. Y para este empeño, tal como he pretendido mostrar, la vida y la obra de pensadores como Aranguren siguen resultando aún de inestimable ayuda y compañía. ●

NOTAS

- 1 Según Vattimo se trata de un *dicho* o lema italiano que ha repetido varias veces y en distintos lugares de su producción intelectual. En realidad significaría que gracias a Dios no es idólatra (Vattimo & Dotolo, 2012: 84).
- 2 Quiero agradecer de corazón a un amigo, el prof. Juan José Sánchez Bernal, director del TFM en Filosofía que defendí en la UNED y autor del prólogo de mi libro sobre Aranguren (Aramburu-Zudaire, 2017a: 13-18), que me ha proporcionado referencias y una rica selección de textos y aforismos de Horkheimer. Sánchez Bernal es uno de los mayores especialistas en español y editor-traductor del filósofo y sociólogo judío alemán y me ha hecho llegar esos textos recogidos en una sesión magistral inédita, con motivo de su jubilación, y titulada «La provocación de un Dios diferente: reflexión para un diálogo entre Filosofía de la religión y Filosofía moral y política y de la historia» (20 abril 2017). Sesión recuperada el 27 Agosto, 2018, de <https://canal.uned.es/video/5a6f4046b-1111fb1658b459b>.

— ● —

BIBLIOGRAFÍA

- Aramburu-Zudaire, M. (2017a). *Un creyente entre los "éxtasis" del tiempo: heterodoxia, secularización y laicidad en el pensamiento de José Luis L. Aranguren*. Madrid: Ápeiron Ediciones.
- Aramburu-Zudaire, M. (2017b). José Luis López Aranguren y el debate contemporáneo sobre la secularización. *ALFA*, 34, 309-322.
- Bermejo, D. (2016). Secularismo, religión y democracia: el *giro democrático* en el debate secularismo-religión. *Pensamiento*, 271 (72), 229-256.
- Caputo, J. D. & Vattimo, G. (2010). *Después de la muerte de Dios: conversaciones sobre religión, política y cultura*. Madrid: Espasa Libros (Paidós).
- Derrida, J. & Vattimo, G. (1996, Eds.). *La religión*. Madrid: Editorial PPC.
- Flores d'Arcais, P., Onfray, M. & Vattimo, G. (2009). *¿Ateos o creyentes?: filosofía, política, ética y ciencia*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Girard, R. & Vattimo, G. (2011). *¿Verdad o fe débil?: diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Madrid: Espasa Libros (Paidós).
- Horkheimer, M. (2000). *Anhelos de Justicia: teoría crítica y religión*. Madrid: Editorial Trotta.
- Milla, R. (2013). Emancipación de la metafísica hermenéutica política en Gianni Vattimo. *Revista Perseitas*, 1 (1), 102-135.
- Oñate, T. & Arribas, B. G. (2015). *Postmodernidad: Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*. Barcelona: Batiscafo SL / Bonallettera Alcompas SL.
- Rorty, R. & Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Soldevilla, C. (2004). José Luis López Aranguren: el buen talante como estilo de vida. *Política y Sociedad*, 41 (2), 123-143.
- Vattimo, G. (1996). *Crear que se cree*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Vattimo, G. (2003). *Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación: ética, política, derecho*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Vattimo, G. & Paterlini, P. (2008). *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Vattimo, G. (2009). «*Ecce comu*»: cómo se llega a ser lo que se era. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Vattimo, G. & Dotolo, C. (2012). *Dios: la posibilidad buena: un coloquio en el umbral entre la filosofía y teología*. Barcelona: Herder Editorial.

JESÚS LOZANO PINO

Centro Teológico San Pablo, Málaga

C.D.P San José, Fundación Loyola de la Compañía de Jesús, Málaga

“DIOS ES AMOR Y SI NO, MERECE QUE LO MATEMOS” (EL DIOS DÉBIL DE GIANNI VATTIMO)

Vattimo resucita a Dios de su tumba dialéctica, aquella en la que había sido recluido después de la famosa sentencia “Dios ha muerto”. Pero el Dios que muere es un impostor: el Dios Todopoderoso y distante de la metafísica. Nuestro autor desde finales de s. XX reivindica, especialmente a través de tres obras (*Creer que se cree*, *Después de la cristiandad* y *El futuro de la religión*), la experiencia del amor-cáritas como límite, única posibilidad para desenmascarar y debilitar las estructuras de poder-violencia en todos los ámbitos de la vida. Así, retoma su creencia latente en Jesús, dios-amor con minúsculas, del cual anduvo alejado un tiempo, para intentar dar razones de su fe. El Papa Francisco está siendo para él un claro ejemplo de por dónde debe caminar la auténtica Iglesia de Jesús en su proyección teológico-política.

“Dios ha muerto” o la “muerte de Dios” es quizá una de las frases más emblemáticas y polémicas que han pasado al Olimpo de la filosofía moderna. Su laureado filósofo, Friedrich Nietzsche¹, quien proclamaba que Dios había muerto y lo habíamos matado entre todos², por lo que la humanidad vagaba hacia una especie de vacío infinito (Nietzsche, 2014). Su precursor, G.W.F. Hegel, que en el capítulo acerca de la religión revelada de la *Fenomenología del espíritu*, nos habla de la pérdida de saber, cuyo dolor se expresa en las duras palabras que afirma que Dios ha muerto (Hegel 1993). Su director de escena, Fiódor Dostoievski, que en los personajes de *Los hermanos Karamazov* pudo dramatizar, moralizar y, en cierto modo, espiritualizar dicha expresión. Su actualizador, Martin Heidegger, quien interpretando la perversión metafísica en la que el pensamiento había quedado tras la crítica nietzscheana la tradujo como idolatría conceptual de la modernidad (Heidegger, 2003). Y su hermeneuta postmoderno, Gianni Vattimo. El esquema heideggeriano influyó de tal manera en Vattimo que le ofreció la posibilidad de articular una alternativa postmoderna a la hasta ahora imparable apisonadora moderno-capitalista: el debilitamiento de las estructuras fuertes en todos los estratos de poder, conocido como “pensamiento débil”.

En este sentido me atrevo a decir que Vattimo resuscita en la postmodernidad a Dios de su propia tumba metafísica, conceptual, dialéctica, atrapada por varios siglos. Existe una evolución en la trayectoria del pensamiento vattimiano. Teresa Oñate³ y algunos de sus alumnos (yo entre ellos) señalamos como punto de inflexión sus últimas obras de final de siglo XX y principio del XXI destinadas a estas temáticas: *Creer que se cree*, *Después de la cristiandad* y *El futuro de la religión*, esta última escrita con R. Rorty. Especialmente significativa es la primera, ya que esta obra va a marcar un importante giro en la evolución de su pensamiento, que no es más que una vuelta hacia un Jesús de Nazaret latente, adormecido, que nuestro autor observaba apartado, arrinconado bajo el peso aplastante de la tradición y el moralismo doctrinal, un exceso de equipaje al que la Institución le había sometido ahogando, en cierto modo, su anuncio liberador.

Precisamente el Papa Francisco lo ha rescatado de los escombros: “Este Papa me quita la vergüenza de declararme católico”, acaba de reconocer Gianni Vattimo en una entrevista en *Vatican insider*, la sección del periódico digital *La Stampa* que privilegia toda la información

—————>

relevante del Vaticano y que se publicó recientemente, en concreto el 9 de julio de este 2018⁴.

Pero para que hoy podamos con total normalidad aceptar dicha situación, nuestro autor ha tenido necesariamente que pasar por unos años de transición no siempre fáciles en el muy exigente terreno de la fe. También la Iglesia, soy testigo, está pasando con Francisco por una etapa abierta y lúcida que pudiéramos calificar de “primavera eclesial”, como muy bien examina Cristianisme i Justícia en los múltiples artículos publicados al respecto (Cristianisme i Justícia, 2015). No uno sin lo otro, sino uno y otro. Para que hoy podamos hablar con plenas garantías de un Vattimo cristiano, católico y pro Francisco (últimamente bastante mejor aceptado este aspecto por sus estudiosos) ha hecho falta que algunos de sus seguidores (la verdad que muy pocos) nos arriesgásemos hace años adelantándonos a ello convergiendo distintos ángulos: teológicos, políticos, filosóficos e incluso bíblicos⁵. Nada de ello habría sucedido si previamente nuestro autor, discípulo de Pareyson e influido por Gadamer, Nietzsche y Heidegger, no hubiera reseteado su disco duro como activo militante de Acción Católica, si no hubiera resituado la postmodernidad filosófica, no sólo desde un nivel social, económico, y político sino también religioso.

A esto se añade el también giro que la Iglesia católica está dando con Bergoglio⁶. A pesar de las dificultades internas y el freno que está teniendo para llevar a cabo sus reformas (Religión Confidencial, 2016), Francisco está recibiendo la simpatía de los no católicos (y no creyentes) y, lo que es más interesante, consiguiendo la vuelta y aproximación de algunos intelectuales y teólogos distanciados con la Institución o incluso silenciados por ella (Codina, 2016).

En nuestro polémico autor italiano este retorno religioso se fue abonando especialmente en los últimos años del pasado siglo. En medio de los distintos procesos y avatares socio-políticos en los que nuestro catocomunista se encuentra inmerso y a través de una conversación aparentemente trivial alguien le hace la pregunta clave: si todavía cree en Dios. Su posterior reflexión da lugar a uno de sus más importantes escritos: *Credere di credere*, traducida en su edición castellana por “creer que se cree”.

La pregunta podía haberse respondido con un monosílabo, pero como suele ocurrir con las cosas complejas, como las cuestiones que nos suelen hacer los niños, dicha interrogación resuena en él de un modo novedoso, incisivo, incluso podríamos decir “hermenéutico”, ya que lo primero que tiene que hacer es interpretar su propia historia personal replanteándose con la máxima honestidad posible si realmente cree o no en Dios y el sentido que pueda tener dicha pregunta hoy, sus consecuencias teológico-políticas.

Pero cuando piensa en Dios, nuestro autor mira a Jesús, el dios⁷ cristiano; ello matiza el condicional y la

respuesta, “si realmente cree”, ya que el dios cristiano no es absolutista, prepotente ni arrasador, sino más bien abierto, humilde, acogedor.

Algunas segundas partes fueron mejores que las primeras y aquí, con mucho, Jesús reconduce y canaliza amablemente la fuerza de la historia de salvación y fe del pueblo de Israel. Y si lo pongo en minúscula es para dejar constancia que al turinés no lo representa el Todopoderoso y alejado Dios de los ejércitos (como el que la historia nos ha dado muestras en muchas de las etapas del judeocristianismo) ni el Dios de los filósofos de las garantías absolutas y razón objetivista, sino uno mucho más humanizado, encarnado y debilitado: Jesús.

Como afirmo en *El amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*⁸, si Dios existe, es amor; y si no, merece que lo matemos⁹, que lo olvidemos, que lo saquemos de nuestras vidas e Historia. Porque díganme ustedes: ¿qué sentido tiene un Dios que no sea capaz de amar y unir, ofrecer, integrar, ayudar e igualar? Mejor entonces dar la razón a los agoreros y profetas de calamidades y abandonar el presente en manos de los nuevos ídolos de masas: Trump, Le Pen o Matteo Salvini...¹⁰ Utilicemos entonces la modernidad, la tradición y la tecnología para borrar del mapa de una vez por todas a los incómodos, a los nadies, los distintos. Todos ellos hambreadan la esperanza que nuestro mundo hoy parece no está dispuesto a regalar.

Vattimo sabe leer aquella parte del evangelio de san Juan que dice que “A Dios nadie lo ha visto jamás” (Jn 1,18) y que el único que nos ha contado algo sobre él es Jesús, con sus palabras y obras. Eso sabe Vattimo que sabe. Eso y poco más. En eso cree que cree: un hombre histórico, que fue hombre pero, ¿por qué no?, pudo haber nacido mujer, una persona valiente, de buen corazón, que predicó sobre el amor y la no violencia y habló con su vida del riesgo latente que acarrea ser libre, la inseguridad como clave para no acabar acomodados y amarrados a nuestras pequeñas esclavitudes; un hombre que ofrecía transformar la realidad con el ejemplo y la escucha, con la acogida: la mejor educación contra las tradiciones angostas y moralinas excluyentes.

Contra las luchas desalmadas presenta la sencillez y el debilitamiento de las estructuras de poder, la cooperación. Somos únicamente administradores de unos bienes en común. Para no caer en manos del engaño del pensamiento único, la pluralidad y la diferencia, la necesaria apertura para querer y aceptar y procurar sentirse querido y aceptado. Ni dirigir ni obedecer ciegamente, acompañar y ser acompañados, la sabia terapia de perdonar y sentirse perdonado, conocer otras tierras y personas y dejarse conocer por ellas. Nada de ídolos de masa ni de personas llamadas a cambiar la historia a base de golpes y espada. Una felicidad que se pone en el diálogo, en lo pequeño, en el momento, en el aquí,

en los de más acá y los de más allá, presente, paciente, aunque sea fugaz.

Porque, aunque nunca fue uno de sus nombres “Triunfo”, seguimos empeñados en encontrar un Dios a la medida de nuestras necesidades: Todopoderoso, Omnipotente, que dirija a buen término y cubra nuestros insaciables deseos de eternidades y victorias, precisamente todo aquello que nos aleja de nosotros mismos, aquello que ni somos ni podemos (Buber, 2003). Desde las tradiciones rabínicas del siglo I hemos aclamado un Dios mayúsculo que nos facilitara la entrada a una dimensión ultraterrena, un Dios justiciero e implacable que pusiera las cosas y las personas en su sitio abriendo las puertas del cielo, no sólo a Dios y a los ángeles, sino también a las “almas justas”. Pues bien, ese Dios falso, meta-físico no existe. La propia vida se encarga de esconderlo. Se esfuma tan pronto como comenzamos a solicitarle cosas que no puede concedernos: esa larga lista de peticiones incumplidas que nos sitúa ante el misterio del acontecer, del sufrimiento del hombre y el devenir de la historia. ¿Por qué no arrasa, entonces, Dios a los “malos” y deja solamente a los “buenos”? Puede que eso sea lo que todavía estamos esperando de nuestro deseado y venerado Dios. Ante nuestra falta de aceptación de la realidad preferimos el mito, apostar a la lotería antes que afrontar nuestras miserias perdiendo la oportunidad que exige en nosotros un profundo calado existencial y una mayor creatividad al borde del vértigo de nuestros límites. Ya decía Vattimo que “La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista. La posmodernidad es la puesta en cuestión de este modo de legitimación” (Vattimo, 1991: 20).

Preferimos seguir pensando en un ser con superpoderes, algo o alguien que nos evite la dificultad y supla nuestras limitaciones humanas, todo ello para dirigirnos a un espacio-tiempo en el que deseáramos perdernos. ¡Cómo si la asunción de nuestros límites estuviese dotada de un único y exclusivo polo negativo! Quizá por ello, aunque avanzan inexorablemente en su portentosa e imparable carrera, las tecnologías no logran borrar de nuestros rostros la tristeza de la infelicidad ni nos evita el sufrimiento, por más que uno de sus aspectos (su otro polo) consiga, eso sí, desembarazarnos de algunos tortuosos esfuerzos. La hermenéutica, como filosofía de la diferencia, es la única que puede desembarazarnos de la violencia metafísica onto-teológica¹¹.

Este Dios de las tradiciones rabínicas no podía estar colgado en la cruz. Este Dios en el que creían todos aquellos que rodeaban a Jesús tenía que bajar de la cruz¹², debía bajar de la cruz y destruir a los “malos”, a los que pensaban diferente. Pero allí murió sin descolgarse del madero, como un fracasado más. El Dios de Jesús es perdón y cariño, justicia no justiciera a la vez que transparencia sincera. Este es el verdadero evangelio¹³, su “buena noticia”: tenemos alternativas para luchar de forma no violenta contra el mal de la violencia. Gandhi lo vio

claro: el precio de la injusta situación que la India sufría no podía cobrarse una factura cuyo IVA¹⁴ implicara usar el mismo método represivo contra los represores. No hay camino para la paz, decía este. La paz es el camino. Un precio muy alto, sí, pero el único gasto admisible si no queremos prostituir ni traicionar nuestro aceptable sueño utópico de jóvenes apasionados, levantándonos a la mañana siguiente como viejos refunfuños que vienen de vuelta, que no creen en nada ni en nadie, ni siquiera en ellos mismos.

Se trataría de encontrar el sano y santo equilibrio entre juventud y madurez, justicia y caridad, cielo y suelo, sueño y realidad. Este concepto, muy relacionado con el sentido debilitado de las estructuras sagradas, lo acuño y designo como “utopía débil”. Jesús, “el dios débil” que Vattimo aprecia, sólo quiere la recuperación, no la destrucción de los hombres. Pero es tan débil que no puede lo que uno no desea.

Ese es su límite-fracaso a la vez que su virtud-posibilidad. Lo curioso es que somos nosotros libremente quienes lo habilitamos o deshabilitamos. Por ello, como advertíamos con anterioridad, puede decir Nietzsche en la sección 125 de la *Gaya ciencia* que somos nosotros quienes lo hemos matado. Pero, ¿y Dios? ¿Puede negarse a sí mismo? ¿Es su debilidad de tal calibre que según nuestra relación con él se inclina hacia un lado u otro de la balanza? ¿Acaso quien se siente hermano de todos y “hace salir el sol sobre buenos y malos, llover sobre justos e injustos” (Mt 5, 43) puede desfondarse de sí buscando atajos al amor respetuoso? No, precisamente es esta su grandeza y su debilidad: que independientemente de nuestro rechazo o aceptación permanece fiel a su principio y fundamento. Por ello es tan débil que no puede obligar, y tan grande que no deja de amar. Es este, en cierto modo, el concepto vattimiano de caritas y su kénosis (2 Cor 12, 10., Fp.2, 6-8; 1 Cor 13, 1-13).

Esta cuestión, hemos de reconocer, conlleva unas consecuencias interesantísimas en el ámbito teológico-político que aquí obviamos por razones de extensión pero que tenemos la obligación como filósofos de ir dando respuesta. Asuntos tales como si se justifica teológico-políticamente suprimir las libertades para instaurar un “mejor estado” que nos otorgue un orden ideal, más justo o si existe la posibilidad de que ello no acarree necesariamente vencedores y vencidos.

Solemos pensar que lo que verdaderamente necesita nuestro mundo es un golpe de efecto contundente, una revolución que dé la vuelta a la tortilla para que los que están arriba acaben justamente abajo y los de abajo gobiernen, controlen y devuelvan la felicidad ¿a todos? Cuando los que gobiernan, desoyendo el clamor de los pisoteados, no realizan una lógica y necesaria evolución político-social, el pueblo, soberano legítimo, se levanta y coge lo que es suyo haciendo su justa revolución.



Hasta aquí bien, si se dan las posibilidades y se han quemado los cartuchos y pertinentes canales de protesta reivindicativas (siempre interpretables). Pero ante ello podemos preguntarnos, como en los finales de los cuentos infantiles, qué ocurre a partir de ahora que la bella protagonista consigue casarse con el príncipe, ahora que el pueblo consigue cambiar el poder. ¿Quién/-es ostenta/-n el poder y cómo se gestiona legítimamente? ¿Quién es “el pueblo”? ¿Es el disenso sólo un mero “garbanzo” en el zapato de los mandatarios? ¿Cómo hacemos para que las minorías que no se sienten representadas ejerzan su derecho político sin discriminación?

Por lo que ahora nos concierne y tenemos entre manos diremos que no es Jesús un revolucionario cualquiera que para forzar sus fines recurre a medios como la violencia, el poder o el engaño justificándolos. Si algo loable tiene Jesús es la coherencia de no desligar medios y fines. Es entonces cuando tenemos la tentación de pensar que Jesús es una persona con horchata en las venas, uno de esos tristes predicadores que ponen a salvo la paz interior, su calma y equilibrio mental por encima de las urgentes llamadas a la acción que la realidad precisa y, a la vez, acusa sacándonos los colores. Pero, ¿no hubiese sido una especie de engaño-trampa destruir a los culpables sin mostrarles el camino para que pudieran recuperarse? Entre otros, el pasaje del centurión (Lc 23, 47-48) es un claro ejemplo al respecto, al igual que el encuentro con Mateo (Mt 9, 9-13), Zaqueo (Lc 19, 1-10) y otros muchos... Pero si hay momentos llenos de significación, estos serían cada uno de aquellos episodios que el de Nazaret comparte especialmente con los estigmatizados de su época (pobres, mujeres, enfermos, viudas, pecadores, extranjeros...). Dichos pasajes son fuente inagotable de cómo interpretar el respeto y lucha por la dignidad humana, un tesoro hermenéutico más allá de nuestra capacidad y oído ante los temas religiosos.

A partir de los gestos, palabras y la sensibilidad de Jesús podemos afirmar que nunca la razón de la acción de un cristiano en el ámbito político-social (llámese de izquierdas o de derechas, más progresista o conservador) puede ser el castigo o la represión, ni tampoco aceptar los probables daños colaterales que genera la sociedad del bienestar o la propia democracia siempre imperfecta, sino la legítima recuperación y regeneración de la persona. El fracaso palpable de nuestra historia más reciente se ha dado cuando hemos justificado nuestros actos, a veces atroces, con nuestras ideologías y no hemos levantado el pie del acelerador, incluso viendo que no eran fruto del amor a las personas. Hemos aplastado en nombre de Dios, del nacionalsocialismo, del fascismo, del comunismo, del capitalismo... justificando nuestros medios y métodos en aras a un “justo destino” o por “Razón de Estado”.

Nos hemos convertido en “Dios” para los demás, cuando nuestra tarea era como mucho, si somos cre-

yentes, ser hermanos y si no, al menos justamente convivir respetándonos en la pluralidad¹⁵. No hay ideología que pueda poner a salvo al hombre, por más que su lucha en el pasado, en cierto modo, la avale. Tan solo si logramos acompañarnos, conseguiremos interpretar, «dejar hablar lo no dicho del pasado, el bien que no está dado, el que tiene que poder venir si encuentra algún lugar adecuado donde poder acontecer». Si es así, podremos disfrutar, aún con límites, de un genial tapiz. Todas las piezas del puzzle están sobre el terreno. La tierra prometida es esta...aquí y ahora, y es una tierra solidaria con entrañas de misericordia. La política, la religión y la razón siguen vivas, pero tienen un límite ¡Sólo el amor podrá salvarnos! (Lozano, 2015: contraportada).

Demorémonos todavía en la figura del Jesús de los Evangelios. Jesús en Getsemaní orando por segunda vez afrontó como hombre su final, el destino al que estaba abocado aunque fuese injusto. “Padre, si es posible pasa de mí este cáliz” (Mt 26,42). No era ni un cobarde ni un masoquista. Tampoco buscó atajos fáciles, cómodos, ni mucho menos huyó del precio de la coherencia porque en sus entrañas de misericordia siempre había un espacio para acoger el dolor y la soledad de los indefensos: hambrientos, enfermos, extranjeros y marginados. Nunca divorció espiritualmente alma y cuerpo, ni buscó subterfugios para que el sufrimiento de los socialmente humillados no le salpicara. Es más, en numerosas ocasiones los defendió públicamente: “Si me buscáis a mí, dejad ir a éstos” (Jn 18, 8), dijo justo cuando lo iban a apresar. Su historia nos invita a contemplar y no dar la espalda a aquellas desagradables escenas que también forman parte de la vida. Y nos pide no sólo que cambiemos las estructuras, sino que pongamos a la persona por encima de ellas. No hay mayor noticia que anteponer hombre y mujer a toda “santa doctrina” o “justa ideología”, si no queremos acabar -como decía Hölderlin- convirtiendo nuestro estado en un infierno (Hölderlin, 1976).

No podemos luchar contra el sufrimiento y las injusticias si no es implicándonos. Yo añadiría, por si alguien no lo presupone, implicándonos caritativamente, con nuestro testimonio, dando la vida, nunca quitándola ni reduciéndola o perjudicándola, sino dando alternativas, abriendo siempre ventanas de esperanza. He ahí la libertad y la dificultad del anuncio de Jesús. Donde hay sufrimiento y necesidad allí está su mensaje esperando que respondamos (Mt 25, 31-46). Ese sería su legado, que vive renovado por los siglos de los siglos y que remueve al mundo cuando alguien con entrañas de misericordia y una pizca de libertad en su ser pone creatividad y fe-confianza en sus palabras actualizándolas en la historia. Bajo mi punto de vista, Francisco de Asís, Mahatma Gandhi, Oscar Romero, Martín Luther King, o ahorita el mismísimo Papa Francisco¹⁶, al que tanto aprecia y admira nuestro querido filósofo, son algunas muestras de que hombres comunes y mortales pueden coger el testigo de

Jesús, a quien pudiéramos considerar el hombre más divino de la historia (Medrano Ezquerro, 2012).

El siglo XXI es un siglo que ha consagrado en los máximos altares a la razón tecnológica, al cientifismo y al secularismo. Pero no olvidemos que el mismo Vattimo responde a ello afirmando contundentemente que «Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión» (Vattimo, 1996: 22). Prácticamente nuestro autor viene a decirnos que hoy día es una pretensión casposa y trasnochada la lucha de un racionalismo cientifista o historicista que abogue por dejar fuera de juego socialmente a la religión. Me atrevo a afirmar que se trata de otro totalitarismo disfrazado de modernidad y cultura.

Uno de los objetivos de mi investigación doctoral fue –salvando las justas distancias– vincular Grecia y cristianismo a través del pensamiento de mis dos principales maestros: Teresa Oñate y G. Vattimo. No sé si lo logré, pero lo que sí quisiera compartir es una de las conclusiones a las que llegué: la razón y la caritas son las dos condiciones que nos convierte en divinos. Me parece muy aceptable y comprensivo el deseo de muchos no creyentes a la hora de exigir aquel poder que entienden les pertenece como tales pero que acabó siendo entregado, transferido a los dioses. Lo curioso es que nuestra sociedad actual, heredera de los siglos XVIII, XIX y XX está empeñada en coger solamente la primera olvidando el principio de solidaridad y fraternidad, y ello no garantiza la justicia, el respeto ni el orden. Razones tenemos para matar, invadir, saquear, condenar, justificar, abandonar. Solamente hay que poner los noticieros.

Al hilo del comprometido pensamiento por los DDHH de su compatriota Benedetto Croce, Gianni Vattimo llega a decir que nuestra existencia no sería la misma si dejásemos de creer en Jesús. Incluso nuestra historia europea y sus elementos culturales nos marcan de tal manera que “no podríamos llamarnos no cristianos” (Rorty y Vattimo, 2006: 80). Es imposible salirse de la tradición aun estando en contra de ella, nuestra interpretación es siempre histórica, concreta. En *El futuro de la religión*, escrita junto al pragmático norteamericano Richard Rorty, Vattimo llega a afirmar “gracias a Dios soy ateo”, viniendo a decir de algún modo que ya no hay razones fuertes ni para ser teístas ni para ser ateos y esto debido en gran parte al cristianismo, a Occidente (Caputo y Vattimo, 2010). Incluso para poder decir “Dios ha muerto” se hace necesario una concepción de dios débil, cristiana. Este concepto de la muerte de Dios desempeña un papel primordial en la filosofía vattimiana pero, curiosamente, en *Después de la cristiandad* sustituye dicha expresión por la de “el Dios que ha muerto”, bajo mi punto de vista más acertada con la idea que nuestro autor tiene en su cabeza, heredera en cierto modo de Heidegger: un dios distante, metafísico y sobrenatural que muere con Jesús de Nazaret, el dios débil y humano.

El creyente en Jesús sabe que, además de tener una creencia personal no compartida por muchos, debe ofrecer –si quiere ser medianamente creíble y socialmente aceptado– razones vitales de su fe (1 Pe 3, 15) porque, aunque no pueda demostrar su tesis de que dios existe, posee razones serias para creer que sí, no contundentes desde el punto de vista científico, pero sí muy razonables y esperanzadoras situadas humildemente a la base del testimonio sencillo de un hombre histórico y su predicación, de una ética de vida. Sus palabras y hechos se abren espacio en los que actúan como él, y para ello no es requisito indispensable conocerlo (Mt 25, 44-45). Uno de los daños más grandes que se le ha podido hacer al propio mensaje ha sido su institucionalización a nivel mundial convirtiéndolo en una religión masificada y colonizadora, transformándose de religión perseguida en religión institucional, oficial. La globalización religiosa a través del Imperio romano se apropió del alma de los débiles para convertirse en muchas ocasiones en el arma de los poderosos en Occidente.

“Los creyentes del III milenio, si queremos que la fe exista, debemos abrazar a la gente. La prueba de que uno ama a Dios es que te re-envía a amar a los demás” (Guenard, 2010), decía Tim Guenard, un hombre maltratado y violado desde niño por su propio padre, que salió adelante descargando su furia como boxeador profesional hasta que se encontró con la experiencia sanadora de Jesús de Nazaret. Para Guenard, el señor es siempre delicado con las personas heridas aceptando que no le llamen por su nombre. Ya comentaba esta misma idea ahondando en su implicación teológico-política en mi disertación doctoral allá por el 2013:

Quien dice conocer a Dios conoce el lenguaje del amor, y conoce al hombre; si no, claramente damos la razón a quienes hablan de un dios prefabricado para justificar estructuras de poder. Si hay algo de divino en el hombre, esto es la caritas, la philía, el ágapé, la traducción humana de lo divino que, junto a la razón creativa, nos hace elevarnos sobre el resto de los animales. «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» dice Gn 1,26. Y es que Dios es amor. «El que no ama no conoce a Dios porque Dios es amor» (1 Jn 4,8). No existe auténtica justicia si no se mueve en la órbita de la fraternidad y la solidaridad, si no supera la frontera de lo legal (...), ni verdadera caridad que no sea algo más que una mera compasión, pena que ignora las causas (...). Una institución, religiosa o no, que deshumaniza, que no ensancha ni suma en la pluralidad, que no nos devuelve la dignidad y brillo de hijos de un Dios, se convierte en una peligrosa secta por más tiempo y recursos que gaste en



convencer a través del miedo y adoctrinamiento, la obediencia ciega o la propaganda. Nunca se dio un Dios sano en una mente enferma ni se maduró como persona, como sociedad, dejando a otros, individuos o instituciones, nuestras voluntades para responder y decidir

(Lozano 2013: 109-110).

La sencillez y simpleza con que Jesús nos habla en los Evangelios (Mt 11, 25) no está reñida con el uso de la razón. Si fuese así, entonces habría que enmarcar el sentido religioso y la espiritualidad en la mera ignorancia, la incultura o la proyección psicológica inconsciente, donde hay que reconocer tristemente que en más ocasiones de las que debiera, habita¹⁷. No me estoy refiriendo por lo tanto a esta clase de estupidez que algunos se atreven a llamar creencia y que acaba tantas veces sitiando a la razón en favor de un desproporcionado misterio, sino aquella sencillez que hace pasar por el corazón las miradas y los gestos facilitándonos la apertura a los pasados futuros posibles con libertad y responsabilidad.

Precisamente Jesús invita a creyentes y no creyentes a trabajar en esta corresponsabilidad y a ella aludo en la pág. 117 de mi citada disertación doctoral cuando digo que no es hasta Jesús de Nazaret cuando la religión se hace evangelio (buena noticia) para el hombre, cuando lo humano y lo divino se acercan, cuando la verdad se traduce y conjuga en presente de indicativo, con el verbo amar. El cristianismo es, así, la religión del amor, la religión simple cuyo contenido se resume con los dedos de una mano, con cinco palabras: “a-mí-me-lo-hicisteis” (Mt 25, 40).

Hay dos lecturas provechosas a la hora de comparar la visión religiosa antes y a partir de Jesús de Nazaret. La primera es concretamente un pasaje del Antiguo Testamento donde aflora la separación entre lo divino y lo humano y se incita a guardarse de traspasar dichos límites: Ex 19, 12-13. Nadie podía “subir al monte”, porque en el monte, allá arriba, habitaba Dios. La segunda lectura es, como es obvio, del Nuevo Testamento. En ella encontramos un pasaje más que interesante que subraya esta idea de Jesús como reconciliador, aquel capaz de achicar los límites de los espacios-tiempos sagrados. El caso es que Jesús sí que permite que lo alcancemos, que lo toquemos. El único límite es el amor, la nueva koiné, porque el amor lo interpreta todo (Mt 5, 38-48). Jesús se presenta, pues, como aquel que supera a Moisés, la ley, porque el Hijo del hombre es mayor que el sábado (Mt 12, 8). De alguna forma Jesús está diciendo que no pongamos la ley y el sábado por encima del ser humano, cuestión esta esencial desde un punto de vista espiritual y teológico-político.

En el justo momento de su muerte en la cruz nos dice el Evangelio de Mateo (Mt 27, 51) que el velo del templo se rasgó en dos, de arriba abajo y que la tierra tembló. Este hecho señala el sello definitivo que Jesús-amor hace

entre lo humano y lo divino¹⁸: la caridad queda como su único límite militante, como gozne, bisagra que abre y cierra ámbitos: es el amor quien distingue y separa la barbarie y la sinrazón del verdadero sentido religioso, el mismo límite que une fraternalmente todo lo que toca con el sello de la caritas, el brillo de lo divino. El velo, aquello que únicamente separaba el ámbito humano del divino, queda a la intemperie, des-velado. No hay nada ni nadie que nos impida ahora mantener una vía comunicativa entre estas dos dimensiones hasta hoy casi irreconciliables.

Jesús, a partir de aquí -afirmo también en la pág. 87 de mi disertación doctoral- abre la vía del amor-logos: lo humano y lo divino se acercan, lo espiritual y lo material se funden entrando en la madurez histórica de la religión: en la edad hermenéutica comunitaria-espiritual, en contra de un pensamiento violento, único y objetivo que procura acallar cualquier nueva pregunta. Una nueva visión religiosa basada en la cultura del diálogo está acaeciando. Tan sólo la caritas está a salvo de los años y la interpretación porque es débil, porque no impone, porque su verdad es respetuosa y alternativa, porque hace de los otros su imperativo categórico.

Decía que uno de los objetivos de mi investigación académica era intentar acortar distancias entre Grecia y cristianismo y así lo intento dejar claro desde la segunda página de *El amor es el límite*, cuando afirmo que “El amor a la sabiduría y la sabiduría del amor se abrazan y conjugan en gerundio”. Pero la relación greco-cristiana también tiene un nexo con la herencia que nuestro filósofo de Turín recibe del pensador alemán Martin Heidegger. Vattimo sigue a Heidegger en que somos seres comprendientes desde que nacemos, nacemos comprendiendo. No es que conozcamos primero para después amar, sino que “amando conozco y conociendo amo, lo griego y lo cristiano se conjugan en gerundio, en un plano no diacrónico” (Lozano, 2013: 56).

Como afirma de forma tenaz nuestro querido crítico turinés en *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*, la clave es debilitar las estructuras en los diversos ámbitos metafísicos de poder, disminuyendo social, política y religiosamente todo tipo de violencia: aminorando los conflictos, rebajando los poderes y desenmascarando los abusos en el mundo. En cambio, para Girard en *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*, más bien se trataría “de reconocer una adhesión común a una perspectiva victimológica, de una victimología que no produzca nuevas víctimas” (Girard y Vattimo, 2011: 28).

No podemos olvidar que la base argumentativa de Girard consiste en interpretar a Cristo como el desenmascarador de las religiones naturales, basadas en el asesinato colectivo sobre una sola víctima elegida de forma arbitraria. El cristianismo precisamente lo que hace es invertir esta perspectiva logrando descifrar que

la verdad reprimida oculta es otra. Así pues, una de las mejores noticias que aplaude Vattimo en la interpretación de las Escrituras que hace Girard es el reconocimiento de que la víctima es inocente, no culpable, y la exaltación al chivo expiatorio a través de su vida y palabras, especialmente de su “perdónales padre porque no saben lo que hacen” (Lc 23, 34).

Todo lo que no se reduzca a amar a dios y al prójimo acaba dentro de las redes de las religiones naturales sacrificiales. Quizá esta certeza represente la apertura de las puertas a Occidente como realización última del cristianismo en cuanto religión no sacrificial, a través de un concepto de secularización mucho más amable, natural y lógico. Para Vattimo “La secularización no sería el abandono de lo sagrado sino la aplicación concreta de la tradición sagrada a determinados fenómenos humanos” (Ob. Cit.:41).

Hemos ido comprobado en este artículo cómo nuestro autor es heredero del pensamiento de Nietzsche y Heidegger en el hecho de que toda fijación de estructura representa un acto de autoridad que merece la pena disminuir, debilitar, reducir. Y ahora vemos que si algo aprende Vattimo de Girard es que todos los saberes que se consideraban definitivos han demostrado su dependencia de paradigmas históricos y de condicionamientos de distinta índole (social, política, ideológica...), por lo que ya no podemos afirmar que si la ciencia no conoce a dios, dios no existe. Hemos aprendido a desmitificarla, ya que la ciencia no logra establecer otros muchos significados. Así pues, que Dios no sea objeto de la ciencia es más bien una razón añadida para creer en él y no para dejar de hacerlo, como explica y desarrolla hábilmente nuestro querido filósofo turinés en las páginas 55 y 56 de esta obra que escribe junto a René Girard.

Este último apunta que en el cristianismo coincide verdad y amor, mientras que Vattimo observa una prevalencia en la balanza a favor de la caritas. La cuestión prioritaria –afirma en la página 64– estaría en reducir la violencia y no sólo reconocerla. Gianni nos recuerda que dios es relativista en el sentido de que no puede dejarse hipotecar-atrapar por meros convencionalismos histórico-temporales determinados por proposiciones dogmáticas pertenecientes a formas interpretativas epocales. En la sociedad hay que admitir, por razones de caridad, múltiples posiciones, pluralidad de opiniones y opciones, en definitiva, el diálogo, la búsqueda del consenso aceptando el disenso, nunca enterrándolo. Una de las mayores contribuciones que Vattimo hace a la hermenéutica y que baña por completo mi tesis (de que la única religión verdadera es aquella que pone al amor y respeto al otro como condición sine qua non) es aquella que hace en *Después de la cristiandad* cuando afirma que no decimos que nos ponemos de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que decimos

que hemos encontrado la verdad cuando nos ponemos de acuerdo. Se comprende que aún es posible hablar de verdad, pero sólo porque en el acuerdo hemos sido –en su más genuino sentido– caritativos. La caridad se convierte en verdad, sustituyendo dicho concepto en la medida en que se comparte. Rorty, en cambio, propone sustituir el término verdad por “solidaridad”. Gianni Vattimo observa que el cristianismo no es una religión como tal¹⁹, por eso, para afirmar su no creencia en el Dios del acto puro, decía “gracias a Dios soy ateo”. Al menos, y esta es otra buena noticia, Jesús se lo permitiría, porque el amor es siempre contra dogmático, y Jesús es amor encarnado.

Quisiera finalizar este artículo en torno al dios débil de Vattimo y el amor como límite cristiano-hermenéutico procurando unir las dos influencias filosóficas más importantes para Vattimo: Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger. Existe una relación entre la “muerte de Dios” (Nietzsche) y el final de la metafísica (Heidegger).

El nihilismo positivo y optimista es pues un producto de la secularización del cristianismo, no una pérdida de significado, sino la asunción del pensamiento heideggeriano.

Ni la ciencia es la casa de la verdad ni la historia el camino del progreso hacia la emancipación, sino la caritas. El amor cristiano es el fin de la modernidad violenta y fuerte. El fin de la metafísica es el fin de la estructura básica de la tradición onto-teológica destinada al pensamiento de la divinidad.

(Zabala, 2009: 319).

La relación que existe entre ser y dios es que la historia de la secularización es parte de la historia de la salvación. De alguna forma, viene a decirnos Nancy K. Frankenberg –en la página 318 del citado libro de S. Zabala–²⁰ que el cristianismo cobra importancia histórica por haber aportado el punto de inflexión para la disolución metafísica que termina en el proceso de secularización como inicio del pensamiento contemporáneo. Vattimo crea, pues, un nuevo significado de secularización: el pensamiento débil. El regreso de la religión es ahora bienvenido desde el sentido kenótico-caritativo del amor. El mayor logro filosófico a raíz de la secularización consiste en el regreso de la experiencia religiosa basada en el respeto, el amor y la caridad.

Lo daban por muerto, pero sigue vivo... El que había muerto era simplemente un impostor. Y mereció su muerte. Lo hemos matado nosotros, entre todos: Hegel, Nietzsche, Heidegger, Dostoiévski, Rorty, Girard, Francisco, el mismo Jesús, tú y yo, tal y como la obra de Vattimo, al menos según en estas palabras hemos querido testimoniar, pretende mostrar. ●

—————→

NOTAS

- 1 Nietzsche ya conocía las *Obras morales y de costumbres* de Plutarco y su idea de la desaparición de los oráculos como podemos entrever en *El nacimiento de la tragedia*. De 1869 a 1876 enseñó filología clásica en Basilea y conocía, además de los clásicos, la obra de Bachofen, quedando registrado en la biblioteca de Basilea que el filósofo tomó prestado en junio de 1871 el *Ensayo sobre el simbolismo de los antiguos*.
- 2 Curiosamente, Nietzsche no habló de inexistencia sino de muerte de Dios. Se recomienda visitar la publicación en el blog de Cristianismo y Justicia del 1 de agosto de 2018, donde el Profesor J.I. González Faus señala que la ausencia de Dios es una opción propia del hombre y no un dato previo a nuestro existir, hablándose más bien de “exilio obligado” para que el hombre pueda crecer libremente (Marx o Sartre), liberarse de ilusiones infantiles (Freud) o para explicar el escándalo del mal.
- 3 Las publicaciones de Teresa Oñate están plagadas de alusiones a la cuestión griega y al retorno de lo divino en la postmodernidad, vinculándolo con el pensamiento de su maestro G. Vattimo. Por citar algunas obras recomendables: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, *El nacimiento de la filosofía en Grecia*. *Viaje al inicio de Occidente* (publicadas en Dykinson), entre otras. Recuerdo con mucho cariño y agradecimiento el día que Teresa me preguntó si quería estudiar con ella este retorno religioso del “segundo Vattimo”.
- 4 Bergoglio, a través de un amigo en común (Luis Liberman, argentino, fundador y director general de la Cátedra del Diálogo y la Cultura del Encuentro) recibió copia de su último libro: *Essere e Dintorni (Ser y sus alrededores)*. Este le devolvió la atención con una llamada telefónica, afirma en este mismo medio. Allí mantuvieron una conversación amena sobre Iglesia y filosofía, especialmente sobre la necesidad de zambullirse en el pensamiento heideggeriano. Gianni no sólo no se sintió juzgado sino comprendido en la necesaria regeneración de la teología católica para llegar a dar una seria respuesta al mundo actual.
- 5 Fue para mí conmovedor, al hilo de las interrogantes que los miembros de mi tribunal de tesis suscitaban, ver cómo el propio Vattimo salía en la defensa de mis ideas, a pesar de que en el 2014 estas cuestiones eran aún algo arriesgadas. La verdad es que su presencia en mi defensa doctoral fue uno de los mayores regalos que he tenido.
- 6 El Papa Francisco no hace más que poner frescura y sabor al núcleo del mensaje cristiano: la misericordia, la inclusión y el anuncio liberador, cuestiones estas que ya estaban en la base del pasado Concilio pero que quedaron en algunos aspectos prácticamente en una declaración de intenciones.
- 7 El lector podrá observar que empleo la mayúscula para identificar al Dios impostor que ha muerto, (Todopoderoso, conceptual y metafísico) y la minúscula cuando trato del dios-Jesús, que tiene al amor como límite.
- 8 Publicado en 2015 en Dykinson.
- 9 He ahí el sentido kenótico-caritativo del cristianismo hermenéutico de Vattimo y su actual proyección teológico-política.
- 10 Obsérvese que señalo a estos gobernantes emergentes como “ídolos de masa”, en cierto modo diosecillos (en este caso, ultraderechistas y ultranacionalistas) sin moral que usurpan el espacio democrático confiriendo al dinero y a la ideología el lugar antes reservado (teóricamente) al Derecho y la justicia social.
- 11 Estas temáticas salpican bastante el pensamiento de Gianni Vattimo. La profundización de dichas cuestiones supondría ampliar en demasía este artículo, por lo que simplemente señalo al lector algunas obras significativas donde nuestro autor se sumerge en su crítica a la modernidad: *Las aventuras de la diferencia*. *Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, *Nihilismo y emancipación*, y *La sociedad transparente*, entre otras. Referencio estas obras al final del artículo.
- 12 1 Cor 1, 20-25.
- 13 Del griego “εὐαγγέλιον” (euangelion): «buena noticia», propiamente de las palabras εὖ, “bien”, y -αγγέλιον, “mensaje”.
- 14 Impuesto del Valor Añadido que grava los distintos productos (cuyas siglas en España es IVA).
- 15 Es por ello que no entiendo, por ejemplo, cómo puede ocurrir lo que está pasando en Nicaragua, cómo pueden aquellos que se consideran protectores del pueblo (y creo de corazón que así lo sienten) perder el norte de a quiénes sirven traspasando ciertos límites, a pesar de las presiones externas, esas que todos conocemos que siempre están ahí pero que nunca pueden llevarnos a justificar lo injustificable.
- 16 Ahondo en la cuestión en mi tesis doctoral publicada en la UNED en 2014 (especialmente de la pág. 51 a la 100). Ahí relaciono ampliamente el pensamiento kenótico-caritativo de Vattimo con el testimonio de Jesús de Nazaret y la influencia respetuosa que su pensamiento-vida ejerce cuando existe un receptor valiente y humilde que lo acoge y valora, como estos aquí citados y otros muchos. También vinculo esta idea con la cuestión del futuro místico y político del cristianismo que tanto Metz como Rahner comparten de un modo complementario.
- 17 Soy testigo de cómo anidan muchas pseudoreligiones (a veces bajo formato científico-progresista) en zonas castigadas por la pobreza, siendo ella caldo de cultivo para el fermento de sectas que, sin mucha resistencia, acaban lavando el cerebro de sus adeptos.
- 18 Interesante al respecto el comentario que hace Pablo a la comunidad de Éfeso (Ef 2, 13-18).
- 19 Muy ilustrativas al respecto son las páginas 71 a la 73 del diálogo que Vattimo mantiene con R. Girard (“Fe y relativismo”) en *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*.
- 20 *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Publicado en Anthropos.



BIBLIOGRAFÍA

- Beltrano, A. (2018, 9 julio). El Papa llama a Vattimo, el filósofo del pensamiento débil [artículo periódico digital]. Recuperado 10 julio, 2018, de <http://www.lastampa.it/2018/07/09/vaticaninsider/el-papa-llama-a-vattimo-el-filosofo-del-pensamiento-dbil-TKJo5aHCcdxL33BbccQikJ/pagina.html>
- Buber, M. (2003). *Eclipse de Dios (Estudio sobre las relaciones entre religión y filosofía)*. Salamanca: Sígueme.
- Caputo, J. D. & Vattimo, G. (2010). *Después de la muerte de Dios*. Madrid: Espasa Libros.
- Codina, V. (2016, 26 mayo). Los teólogos 'malditos' y el Papa Francisco. Religión Confidencial. Recuperado de: <http://www.periodistadigital.com/religion/opinion/2016/05/26/los-teologos-malditos-y-el-papa-francisco-religion-iglesia-libertad-teologia-boff-kung-castillo-forcano-gutierrez.shtml>
- Cristianisme i Justícia (CJ). (2015, 3 agosto). La Iglesia, una primavera sigue abriéndose paso [Publicación en un blog]. Recuperado 1 agosto, 2018, de: <http://blog.cristianismeijusticia.net/2015/08/03/la-iglesia-una-primavera-sigue-abriendose-paso#more-12535>
- Girard, R., & Vattimo, G. (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona: Paidós.
- González Faus, J. I. (2018, 1 agosto). ¿Después de Dios? [Publicación en un blog]. Recuperado 1 agosto, 2018, de: <http://blog.cristianismeijusticia.net/2018/08/01/despues-de-dios#more-24004>
- Hegel, G. W. F. (1993). *Fenomenología del espíritu*. México, México: F.C.E.
- Heidegger, M. (2003). *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hölderlin, F. (1976). *Hiperión o el eremita de Grecia*. Madrid: Ediciones Hiperión.
- Lozano, J. (2013). *Más allá del infinito, el límite: el amor. El oxímoron de lo divino. Reflejos bíblicos, teológicos y políticos del debolismo kenótico-caritativo de G. Vattimo en la Postmodernidad*. (Disertación doctoral, UNED, 2014).
- Lozano, J. (2015). *El amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*. Madrid: Dykinson.
- Medrano Ezquerro, J. M. (2012). Tres acercamientos cristianos al pensamiento de Nietzsche: Welte, Vattimo y González de Cardenal. Brocar. Cuadernos de investigación histórica, 36, 313-339. Recuperado de: <https://publicaciones.unirioja.es/ojs/index.php/brocar/article/view/1573>
- Nietzsche, F. (2014). *La ciencia jovial (Gaya ciencia)*. Madrid: Gredos.
- Religión Confidencial. (2016, 23 diciembre). El Papa denuncia "resistencias malvadas" a sus reformas de la curia romana. Religión Confidencial. Recuperado de <https://religion.elconfidencialdigital.com/articulo/vaticano/Papa-resistencias-malvadas-reformas-Curia/20161222133810015322.html>
- Rorty, R., & Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión*. Barcelona: Paidós.
- Tim Guénard [Archivo de vídeo]. (2010, 27 mayo). Recuperado 22 julio, 2018, de <https://www.youtube.com/watch?v=K8af2JBB7vc>
- Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2004). *Nihilismo y emancipación: Ética, Política, Derecho*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Zabala, S. (2009). *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. México: Anthropos.

**PROCEDENCIA
(AUTORES)**

Teresa Oñate

Prólogo. Con Gianni Vattimo:
Ontología Hermenéutica y Nihilismo I.

Es Catedrática de Filosofía en la UNED [Universidad Nacional de España] desde el año 2000. Directora de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA.

Ha sido Presidenta de la SAF [Sociedad Académica de Filosofía de España] y Coordinadora del Programa de Doctorado en Filosofía por la EIDUNED [Escuela Internacional de Doctorado de la UNED]. Es Profesora Invitada en destacadas universidades de España, Europa y América. Dirige el Programa de Filosofía en Televisión Nacional: "Voces del Pensamiento", TVE2-UNED. Sus líneas de Investigación son: La Actualidad de la Filosofía Griega; La Ontología Estética del Espacio-Tiempo y la Obra de Arte; La Ontología Hermenéutica como Filosofía Política del Espíritu; y el Eco-Feminismo Crítico. Ha sido discípula de Jean- François Lyotard y de Gianni Vattimo. Defiende la Izquierda Postmoderna y el Pensamiento de la Diferencia y el Límite, orientándose hacia una Segunda Ilustración.

Es Autora de los siguientes libros:

En solitario:

El Retorno de lo divino griego en la Postmodernidad. Una discusión con el nihilismo de Gianni Vattimo (2000); Para Leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI, Análisis de los 14 lógoi de Filosofía Primera (2001); El Nacimiento de la Filosofía en Grecia, Viaje al Inicio de Occidente, (2004); Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica (2009); El Retorno Teológico-Político de la Inocencia (2010); Estética y Paideía (Hermenéuticas contra La Violencia I) (2019); Estética y Nihilismo (Hermenéuticas contra La Violencia II) (2019); Estética Ecológica y Filosofía de la Historia (Hermenéuticas contra La Violencia III) (2019);

Colectivos. Coordinadora, Editora y Autora: Teresa Oñate & Simón Royo: Ética de las Verdades Hoy. Homenaje a Gianni Vattimo (2006); Teresa Oñate & Gianni Vattimo & Otros Eds.: El Mito del Uno, Horizontes de Latinidad (2007); Teresa Oñate & Gianni Vattimo & Otros Eds.: Politeísmo y Encuentro con el Islam (2008); Teresa Oñate & Cristina García Santos & Miguel Ángel Quintana [Eds.]: Hans-Georg Gadamer, El Lógos de la Era Hermenéutica (2009); Teresa Oñate & Daniel Leiro & Otros Eds.: El Compromiso del Espíritu Actual, Con Gianni Vattimo en Turín (2010); Teresa Oñate & David Cáceres & Paloma O. Zubía: Acontecer y Comprender, 10 años sim Gadamer (2012); Teresa Oñate & Oscar Cubo & Otros Eds.: El Segundo Heidegger, Ecología. Arte. Teología, En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser (2012); Teresa Oñate & David Cáceres & Paloma O. Zu-

bía: Crítica y Crisis de Occidente, Al Encuentro de las Interpretaciones (2013); Teresa Oñate & Brais González Arribas: La Postmodernidad, Jean François Lyotard & Gianni Vattimo (2015); Teresa Oñate & José Luis Díaz Arroyo & Paloma O. Zubía & Marco Antonio Hernández Nieto: Con Paul Ricoeur, Espacios de Interpelación, Tiempo. Dolor. Justicia. Relatos (2016); Teresa Oñate & Marco Antonio Hernández & Paloma O. Zubía & Ignacio Escutia & Sebastián Lomelí: Hermenéuticas del Cuidado de Sí. Cuerpo. Alma. Mente. Mundo. Dos Volúmenes (2017).

× × ×

Marco Antonio Hernández Crespo

La Hydra de Vattimo: los (tres) orígenes
o máscaras de su pensar, entre teoría y praxis

Es profesor de Filosofía en enseñanzas medias en Castilla y León e investigador FPI de la Facultad de Filosofía de la UNED, en el marco de su investigación realizó una estancia de investigación en la U. Turín, en la escuela de G. Vattimo. Autor de numerosas publicaciones en revistas especializadas y libros colectivos. Investigador co-fundacional de la Cátedra HERCRITIA. Sus escritos ensayan nexos práxicos entre ontología y crítica de la cultura, a partir de Nietzsche, Heidegger y la izquierda hermenéutica.

× × ×

Alberto Martinengo

La política como filosofía primera

Es investigador en filosofía en la Scuola Normale Superiore y director del CEST [Centro per l'Eccellenza e gli Studi Transdisciplinari]. Ha obtenido el título de doctor en la Universidad de Turín [PhD thesis "Il pensiero incompiuto: Tempo, linguaggio e memoria nell'ultima filosofia di Paul Ricoeur" Tutelado por Gianni Vattimo, Marco Ravera]. Y ha hecho investigación y docencia en la Universidad del Valle d'Aosta y en la Universidad de Milan. En el 2010 ha dirigido el proyecto de investigación financiado por la European Science Foundation sobre los logros del pensamiento occidental. Sobre el mismo tema, Martinengo ha editado el volumen Beyond Deconstruction, pubblicato, ed. De Gruyter, 2012. Es autor, asimismo, de tres libros sobre la filosofía del siglo XX: Introduzione a Reiner Schürmann (2008); Il pensiero incompiuto (2008) e Filosofie della metafora (2012); Filosofie della metafora, Guerini, Milan, 2016 (reprint 2017).

—————>

Miguel Grijalba Uche

Hacernos cargo de los débiles:

El regreso del pensamiento libertario y comunista como expresión de debilismo en G.Vattimo

Logró el Premio Nacional de Fin de Carrera en la licenciatura de Filosofía. Actualmente es doctor en Medicina por la Universidad de Navarra y doctor en Filosofía por la UNED con la tesis *El laicismo en el pensamiento de Fernando Savater* que analiza la evolución del pensamiento del filósofo español siguiendo el hilo conductor del laicismo, que ha marcado, junto con la pasión por la literatura, toda su biografía. Esta combinación interdisciplinar le ha llevado a publicar artículos y realizar conferencias relacionadas con la neurociencia, la bioética y la filosofía contemporánea.

Homeostasis y representaciones intelectuales: una aproximación a la conducta moral desde la teoría de la emoción de Antonio Damasio, Miguel Grijalba Uche & Luis Enrique Echarte, *Persona y Bioética* 19 (1) (2015); Materiales para la reflexión de la recepción española de la teoría crítica, *Oxímora Revista Internacional de Ética y política* Nº 9, 73-104, (Otoño 2016); El pensamiento religioso de Fernando Savater, *Endoxa* 39:347 (2017); ¿Dónde está el error? La epistemología de la verdad en la neurociencia de A. Damasio y la filosofía de R. Descartes, *Recerca, Revista de Pensament i Anàlisi* 22:69-89 (2018).

× × ×

Manuel Lario Bastida

Vattimo y la política postmoderna: el caso del EZLN

¿Qué decir de Manuel Lario Bastida? ¿Cómo llenar con palabras el abismo de su ausencia? Al tiempo que fenecía, se publicaba su artículo en *Pensamiento al margen* sobre Vattimo y el movimiento zapatista. Casualidades del destino, que ante su muerte pareciera como si la huella de estos dos hitos del siglo XX se imprimiera aún con más fuerza en nuestras conciencias.

Manolo Lario fue el activista antiOTAN, el activista antimili, el defensor de los derechos humanos de los inmigrantes, uno de los introductores del pensamiento zapatista en España y, ante todo, un amigo fraternal, un intelectual brillante y agudo, un ser humano irrepetible.

No hay demasiado espacio para reseñar su amplia biografía, pero resaltaremos que sus estudios sobre el discurso racista en los medios de comunicación y el movimiento zapatista son sendos referentes a nivel mundial, y logran que su memoria permanezca sine die.

Hasta la vista, compañero.

× × ×

Francisco José Martínez

Actualidad del comunismo. Vattimo y más

Es Ingeniero Aeronáutico y Doctor en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid. Desde 1988 ejerce como Profesor Titular de Filosofía en el departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. A lo largo de su investigación ha escrito múltiples artículos y realizado diversas conferencias entorno a tres ámbitos de interés: la filosofía en el Barroco, la filosofía francesa contemporánea y el marxismo. Algunos de sus libros más destacables son: *De la crisis a la catástrofe* (1986), *Ontología y diferencia*, *La filosofía de Gilles Deleuze* (1987); *Metafísica* (1988); *Las ontologías de Michel Foucault* (1995); *Autoconstitución y libertad* (2007) y *Próspero en el laberinto*; *Las dos caras del Barroco* (2014).

× × ×

Franca D'Agostini

Apología de la hermenéutica. Comentarios y observaciones al margen de "Apología del nihilismo" y "La vocación nihilista de la hermenéutica"

Franca D'Agostini, está graduada en filosofía por la Universidad de Torino bajo la tutela de Gianni Vattimo. Actualmente es profesora de Filosofía de la Ciencia en el Politecnico di Torino, y de Lógica y Epistemología de las Ciencias Sociales en la Università Statale di Milan. Sus áreas de especialización son: Lógica filosófica, Metafísica, Epistemología, Historia de la filosofía del siglo XX. Y sus investigaciones actuales se ocupan de la verdad y la paradoja, lógica no clásica, nihilismo, las relaciones entre analítica y filosofía continental. Colabora en los periódicos *il Fatto Quotidiano*, *il manifesto* y *La Stampa*. Entre sus ensayos publicados, se cuentan: *Analitici e continentali*. *Logica del nichilismo*. *Dialettica, differenza, ricorsività* (2000); *Disavventure della verità* (2002); *Le ali al pensiero*. *Corso di logica elementare* (2003), *The Last Fumes*. *Nihilism and the Nature of Philosophical Concepts* (2008); *Paradossi* (2009); *Verità avvelenata*. *Buoni e cattivi argomenti nel dibattito pubblico* (2010); *Introduzione alla verità* (2011) e *I mondi comunque possibili*. *Logica per la filosofia e il ragionamento comune* (2012); *Mentira* (Adrian Hidalgo editora, 2014); *Analíticos y continentales* (Ed. Cátedra, 2018).

× × ×

Carlos Nicolas Pairetti

Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo en el horizonte de la tecnociencia

Licenciado en filosofía por la Universidad Católica de Córdoba y doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional

de Rosario; Tutelada por el Dr. Rubén Vasconi y Co-tutelada por Giovanni Giorgio. Fue profesor adjunto en la Cátedra de filosofía contemporánea de la Universidad Católica de Córdoba, durante el año lectivo 2008; actualmente es docente en filosofía y ética en el Instituto Superior N° 23 “Elisa Damiano” de la ciudad de El Trébol. Entre sus principales publicaciones destacan: (artículos) Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo, nihilismo y hermenéutica; Prólogo de Gianni Vattimo, Córdoba, EDUCC, 2009; El poder sobre sí mismo, sobre la hermenéutica del sujeto de Michel Foucault, Rosario, Ciudad Gótica, 2010; El sentido débil-irónico de la interpretación, Rosario, Ciudad Gótica, 2013; Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo, Rosario, Ciudad Gótica, 2017.

(Libros) Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo, Nihilismo y hermenéutica, Córdoba, EDUCC, Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009; El poder sobre sí mismo, Sobre la hermenéutica del sujeto de Michel Foucault, Rosario, Editorial Ciudad Gótica, 2010; El sentido débil-irónico de la interpretación, Rosario, Editorial Ciudad Gótica, 2013; Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo, Rosario, Editorial Ciudad Gótica, 2017; Simón Pedro, Su aceptación del auténtico Mesías, Rosario, Editorial Ciudad Gótica, 2018.

(Entrevista) Entrevista y debate con Gianni Vattimo durante la conferencia dictada en la Universidad Católica de Córdoba sobre El pensamiento débil; Entrevista y debate con Gianni Vattimo en la Feria internacional del libro de la ciudad de Córdoba.



Daniel Mariano Leiro

El problema de la libertad y la fundamentación de la caridad en la hermenéutica de Gianni Vattimo

Curso sus estudios de filosofía en Universidad de Buenos Aires. Ha sido investigador adscripto del departamento de filosofía (UBA) en la cátedra de ética equipo Cano-D'iorio hasta 2016. Ha colaborado en el grupo de investigación con sede la facultad de Ciencias Sociales de la UBA dirigido por la Dra. M. J. Rossi y Dr. A. Bertorello que organiza las Jornadas Internacional de Hermenéutica en Buenos Aires. Ha sido coordinador junto al español Carlos Muñoz y el peruano Victor Samuel Rivera del libro Ontología del Declinar, Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo, Biblos, Buenos Aires, 2009; Co-autor junto a T. Oñate, A. Nuñez, O. Cubo, S. Royo del libro El Compromiso del Espíritu Actual, Con Gianni Vattimo en Turín, Dykinson, Madrid 2010. Sus áreas de investigación comprenden la filosofía hegeliana, la teoría crítica (Adorno, Benjamin y Marcuse), la hermenéutica (Gianni Vattimo, especialmente) y la deconstrucción. Ha publicado artículos académicos en revista científicas en Alemania, España,

Italia, Canadá, Bélgica, Portugal, Argentina, México, Chile y Venezuela, entre los que se destacan: El sentido de la figura del Mal y su perdón en la Fenomenología del Espíritu de Hegel en Giornale di Metafisica, revista bimestrale di filosofia, Vol. 29, N° 3, 2007, Universidad de Palermo, Italia; “Bataille und die Überwindung der französischen Deutung von Nietzsche nach Gianni Vattimo” en Nietzsche-studien, Vol. 37, 2008, Berlin-New York; “Debate sobre la identidad: Hacia una caracterización del *Selbst* en el pensamiento de Nietzsche desde la perspectiva de Gianni Vattimo”, Revista de filosofía, N° 72, 2016, Universidad de Chile.



Gaetano Chiurazzi

El mercado entre especulación y praxis. Sobre el significado histórico-dinámico de la desrealización

Es profesor de Filosofía Teórica en la Universidad de Turín y dirige justo con Gianni Vattimo la revista Tropos. Ha trabajado como investigador en las universidades de Berlín, Heidelberg y París, además de realizar conferencias en diversas ciudades de Europa y Estados Unidos. Algunas de sus publicaciones más representativas son: Modalità ed esistenza (2001); Teorie del giudizio (2005); L'esperienza della verità (2011) y Dynamis. Ontologia dell'incommensurabile (2017); La storicità della traduzione, in: Culture in traduzione: un paradigma per l'Europa (2018).



Brais González Arribas

Vattimo: La máscara y la liberación

Doctor en Filosofía por la UNED [Título Tesis: Verwindung y nihilismo en la ontología hermenéutica y Política de Gianni Vattimo. Tutelada por María Teresa Oñate]. Es Profesor de Enseñanza Secundaria. Perteneció al colectivo de pensamiento Proxecto Derriba y es investigador de la Cátedra de hermenéutica crítica (Hercritia). Su trabajo de investigación se centra en la ontología hermenéutica, en el marxismo más heterodoxo y en las corrientes actuales que vinculan filosofía y ecología. Entre sus principales publicaciones destacan: Outro xeito de Ser, Unha introdución ao pensamento de Gianni Vattimo (Estaleiro, 2010); Postmodernidad, junto a Teresa Oñate (Batiscafo, 2015); Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo (Dykinson, 2016); Sobre a eutanásia (Através, 2018); Venir a menos, Crítica de la razón nihilista, (Catarata, 2019).

Ha publicado además diversos artículos tanto en obras colectivas como en revistas especializadas.



Bily López

Nihilismo y afirmación. Oscilaciones entre Nietzsche, Heidegger y Vattimo

Doctor en filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Sus líneas de investigación son ontología, filosofía de la cultura y filosofía del lenguaje. Ha participado en numerosos congresos nacionales e internacionales, y ha publicado textos en volúmenes colectivos y revistas especializadas tanto en México como en el extranjero. Es profesor-investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (UACM), y profesor de asignatura en el Colegio de Filosofía de la FFyL de la UNAM. Es socio investigador del Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina, A.C., y miembro del Grupo de Investigación Transversal sobre Biopolítica y Necropolítica, en la UACM. Fue editor de la revista Palabrijes. El placer de la lengua, de 2014 a 2016. Actualmente es coordinador del Centro de Estudios sobre la Ciudad, y director de la revista Heterotopías. Revista del Centro de Estudios sobre la Ciudad, en la UACM. bily.lopez@uacm.edu.mx

× × ×

María José Guerra

El joven Vattimo sobre Nietzsche: desenmascaramiento y figuras de la decadencia

Catedrática de Filosofía Moral de la Facultad de de Humanidades de la Universidad de la Laguna, Islas Canarias, España. Actualmente es Presidenta de la Red Española de Filosofía e investigadora Principal, junto a Eva Darias, del Proyecto de investigación "Justicia, ciudadanía y vulnerabilidad". Narrativas de la precariedad y enfoques interseccionales. Último libro: Las odiseas de Penélope, Feminización de las migraciones y derechos humanos, editorial UNAM México, 2017

× × ×

Francesca Greco

Ricordare il dimenticato. Vattimo e la 'vocazione nichilista dell'ermeneutica' oltre un pensiero dualista

Nacida en Módica (Sicilia), realizó sus estudios de filosofía en la Universidad de Catania, que finalizó en el año 2010 con una tesis de fin de carrera sobre el teatro en Wagner y la búsqueda de lo absoluto. Tras un año de intercambio en la Universidad de Heidelberg, terminó sus estudios de Master en la Universidad de Catania en Marzo del 2014, con una tesis sobre *Satori e Zettai mu. Dialogo tra lo Zen e la filosofia contemporanea* tutelada por el profesor Giuseppe Raciti.

Actualmente es doctoranda en la Universidad de Heidelberg y Tohoku (Japón) bajo la supervisión de los profesores Anton Friedrich Koch y Enrico Fongaro. Su investigación se centra en el tema de la negatividad y la espacialidad a través de la cuestión del fundamento (Grundfrage) en el pensamiento de Martin Heidegger, en relación a la filosofía japonesa de la escuela de Kyoto y en particular, al pensamiento de su fundador: Kitaro Nishida.

Los siguientes son algunos de los artículos que ha publicado:

Der Ort der Wahrheit. Heideggers Ortsdenken mit Blick auf die Philosophie Nishidas, in: Gerhard Thonhauser (Hg.), Perspektiven mit Heidegger. Zugänge – Pfade – Anknüpfungen, Freiburg: Alber, 2017.

Fremdheit als Figur des Zwischens. Ein phänomenologischer Versuch, in: Giovanni Tidona (Hg.), Fremdheit. Xenologische Ansätze und ihre Relevanz für die Bildungsfrage, Heidelberg, 2017.

× × ×

David Peidro Pérez

Romper, estallar, infringir la palabra. Herméutica y ontológica del lenguaje desde la obra de Gianni Vattimo

Licenciado en Filosofía por la Universitat de València. DEA, por la Universidad Complutense de Madrid y bajo la dirección de Julián Santos Guerrero: *El discurso en el lugar del fin*. Profesor de Secundaria y Bachillerato de las materias de Filosofía y Lengua y literatura. Miembro investigador del Grup d'Estudis Transversals de la Universitat d'Alacant. Miembro investigador de la Cátedra de Hermenéutica Hermitia. Actualmente: realización de la tesis doctoral por la UNED tutelada por Teresa Oñate.

× × ×

Saulo Alvarado Martinsanz Alberto Galindo Muñoz

El diseño como discurso de resistencia: Vattimo y la oscilación del arte

Licenciado en Historia del Arte (1997-2001) y Graduado en Conservación de Patrimonio Cultural (2001-2002) por la USEK. Obtuvo el DEA en Filosofía de la Lectura entre el 2003 y el 2005. En 2006 ocupa el puesto de Jefe de Estudios y Profesor de Historia del Arte y el Vidrio Contemporáneo en la Escuela Superior del Vidrio en San Ildefonso. Ha colaborado, desde el 2006 hasta el 2010, como experto con el Ministerio de Educación en la elaboración del currículo del Grado en Artes Plásticas, especialidad Vidrio. Desde el 2008 ha estado colaborando con el Ministerio de Trabajo en

la elaboración de la Cualificaciones Profesionales y Certificados de Profesionalidad del Vidrio. Miembro de los dos últimos años del proyecto EGE (European Glass Experience) cuyo objetivo es el de hacer visible el mundo del Vidrio y servir de plataforma a jóvenes artistas y diseñadores en vidrio.

Alberto es Doctor Arquitecto, compatibiliza la rama docente con el trabajo profesional en estudio propio. Doctorado en 2013, es profesor de la Universidad Europea desde el año 2004. Actualmente imparte docencia en las titulaciones de Arquitectura, Diseño e Ingeniería Civil como especialista en Composición Arquitectónica, Expresión Gráfica, Geometría Descriptiva e Historia y Teoría del Diseño Industrial. En el apartado de gestión universitaria ha sido coordinador de proyecto final de carrera y práctica profesional así como director, y docente, de diversos cursos de la Fundación COAM desde el año 2007. Su labor profesional se centra en la arquitectura modular de viviendas, interiorismo y diseño de producto, en el apartado de diseño industrial, y la rehabilitación y gestión inmobiliaria en el ámbito de la arquitectura. Ha sido también colaborador en proyectos de vivienda colectiva y edificios públicos, así como ganador de diversos premios y menciones en concursos de arquitectura y diseño.



Mikel Aramburu-Zudaire

Sobre religion, en dialogo con Vattimo

Nacido en Pamplona (Navarra), es Doctor en Historia y licenciado en Ciencias Religiosas por la Universidad de Navarra y Master en Filosofía Práctica por la UNED. Actualmente ejerce como profesor de Filosofía en el histórico Instituto de Enseñanza Secundaria Plaza de la Cruz de la capital navarra y entre sus variadas publicaciones destacan la monografía que recoge la tesis doctoral *Vida y fortuna del emigrante navarro a Indias, siglos XVI y XVII, 1999* y es autor del libro *Un creyente entre los 'éxtasis' del tiempo: heterodoxia, secularización y laicidad en el pensamiento de José Luis L. Aranguren (2017)*.



Jesús Lozano Pino

Dios es amor y si no, merece que lo matemos
(El dios débil de Gianni Vattimo)

Malagueño y Doctor en Filosofía y Magíster Universitario en filosofía teórica y práctica por la UNED (especialidad en Historia de la filosofía y pensamiento contemporáneo). Su investigación gira en torno a las líneas fronterizas entre Filosofía y Teología, logrando

poner en conexión al nuevo Papa Francisco y a la teología de la liberación con el pensamiento debolista de G. Vattimo y de María Teresa Oñate. Ex trabajador de Cáritas Diocesana y ex misionero en Latinoamérica. Allí realizó labores sociales y religiosas, entre otras, ministro extraordinario de la Palabra y los Sacramentos, profesor de Filosofía del Seminario Arquidiocesano y Director de la Pastoral Juvenil (Cd. Bolívar, Venezuela). Actualmente es Director del Departamento de Filosofía y Ciencias Humanas del Centro Superior de Estudios Teológicos san Pablo de Málaga, agregado a la Fac. de Teología de Granada, encargándose de las asignaturas de Historia de la Filosofía Moderna, Contemporánea y Antropología filosófica. Compagina dicha labor con su docencia en el C.D.P San José de Málaga ("Fundación Loyola" de la Compañía de Jesús) donde, además de ser activo colaborador de la pastoral en valores que ofrece el centro, imparte las materias de Filosofía en Bachillerato y Ética profesional en Ciclos Formativos. Revisor externo de "Ángulo Recto", a journal of studies on the city as a plural space (Univ. Complutense de Madrid) y colaborador de Hecritia. Destacar su libro: *El amor es el límite, Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de G. Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas* (con una más que interesante introducción de Teresa Oñate) publicada en Dykinson en 2015. También su capítulo "Hay señales, futuros ya presentes, posibles diversos a pie de calle" (¿Qué tienen que decirnos el debolismo kenótico-caritativo de G. Vattimo y la Teología de la Liberación acerca de la crisis sistémica?), publicada también en esta misma Editorial en 2013 dentro del libro colectivo *Crítica y crisis de occidente: Al encuentro de las interpretaciones*. Por último nos hacemos especialmente eco de su próxima publicación en los Cuadernillos virtuales de Cristianismo y Justicia (CJ) titulado "El último Vattimo y el Papa Paco" (en prensa), donde acerca posturas entre G. Vattimo y la Iglesia de Francisco y entrevista a diversos filósofos y teólogos.



Cualquier palabra, a estas alturas, está de más. Algunas palabras y aclaraciones, no obstante, pueden resultar necesarias si el presente volumen que está siendo finalizado ha pretendido recoger una obra tan variada y plural como la del filósofo Gianni Vattimo.

¿Por dónde empezar entonces cuando ya se está acabando?

Si la lectura continuada de las páginas puede llegar a marcar el rumbo de la comprensión del volumen completo, quizá la primera aclaración habría de venir por la misma secuenciación ordenada de los diversos artículos. Al lector atento no le extrañará pues no encontrar en el orden prefijado de lectura, aquel señalado de algún modo por el índice, una única dirección por la que los textos contrastarían la obra de Vattimo. Unos textos, sí, van antes que otros; uno, incluso, cierra, y otro, también, abre la secuencia, pero ni hay secuencia que agote las interpretaciones de la obra de Vattimo —podría haber otras más que posibles— ni cada texto exige aportaciones foráneas otras a la referencia necesaria de la lectura de los textos que él mismo abre y remite.

Los filos de la obra de Vattimo acogen un camino errante, de debilitamiento ético y despedida, y *disrupto*, polémico y dialogal, difícilmente sostenido sobre clasificaciones que dividiesen rígidamente su obra. Así, los ensayos

de este volumen, no se reducen a un seguimiento disciplinar de unos ciertos textos especializados en “filosofía”. En primer lugar porque la orientación de cada uno de ellos muestra los estratos de una profunda investigación en correspondencia a una diversidad no reducible de perspectivas. En segundo lugar, porque lo más interesante de los artículos recogidos será entonces qué va pasando mientras se leen: si la constante estratificación que puede mantenerse sólo —como poso selectivo de afinida-

des abiertas— en la lectura, sí refleja el ofrecimiento vattiniano a pensar críticamente las coordenadas—límite de diagnóstico de nuestras situaciones actuales políticas, sociales, económicas y religiosas. ¿Y no son estas coordenadas—límite de diagnóstico vivo aquellas que distorsionan la historia de la violencia del ser—fundamento en occidente acogiendo su despedida?

Nihilismo, Hermenéutica: Hermenéutica y Nihilismo.

Pero si acaso la clave fuese cómo mientras se leen los textos, y agradeciendo la labor productiva de estratificación crítica-interpretativa de cada cual con las tradiciones hasta nosotros, puede una despedida asomarse como novedad creativa, quizá, lo más interesante de las aportaciones sea así “qué” nos dejan, esto es, lo no-dicho por cada uno.

Al respecto, las vías que asoman con proceloso cuidado en la vuelta a leer cada artículo indican núcleos a tener en cuenta. Citaríamos sólo algunos ejemplos no representativos: el marginado y la irreductibilidad del lugar de lo otro en los márgenes de una situación sin afuera; los diversos modos de decir límite, frontera y separación, en el enjambre de los movimientos migratorios (forzados o no) de una situación global en principio ya sin fronteras;

EPÍLOGO

las problemáticas convergencias y divergencias de la declinación política del pensamiento débil (catocomunismo hermenéutico) con los denominados pensamientos “post-colonialistas” de profunda raigambre en América latina; en qué medida el límite-criterio de las interpretaciones como Caritas ética es asumido en el llamado de los sistemáticamente marginados, voces silentes sin medios pero que se niegan a ser silenciadas.

Solamente agradecer.

Queríamos agradecer a la revista digital *Pensamiento al Margen* su esfuerzo por ofrecer un espacio público donde mostrar las voces del pensamiento crítico actual.

El ofrecimiento para coordinar este número en torno a Gianni Vattimo fue realizado a la Cátedra *Hercritia* ya en el año 2016, a través del director de la revista, Pedro Riquelme, en interlocución con la directora de la Cátedra Teresa Oñate y uno de sus miembros-colaboradores David Hernández Castro. Ya en aquellos días, Marco Antonio Hernández asumió la responsabilidad de dar los primeros pasos en la configuración del número monográfico, si bien no fue hasta muy al comienzo de este año 2018 cuando el proyecto se puso definitivamente en marcha a través de sus actuales coordinadores, José Luis Díaz Arroyo doctorando y becario *Hercritia* que realiza su tesis doctoral sobre los contextos e interpretaciones Heideggereanas de las ontologías de Parménides de Elea y Vanesa Gourhand doctorando UNED y miembro del proyecto de investigación *Hercritia* que realiza su tesis doctoral sobre la ontología hermenéutica del lenguaje poético.

Queríamos agradecer a la “Cátedra de investigación Internacional en Hermenéutica Crítica HERCRITIA”, adscrita al Vicerrectorado de Investigación de la UNED y con el patrocinio del Grupo Santander – la gestión del proyecto está a cargo de la Cátedra del mismo nombre (de dirección web: www.catedradehermeneutica.org) – su coordinación y apoyo incondicional en este número monográfico.

La Cátedra *Hercritia* da lugar a una red interinstitucional internacionalmente vinculada por su misma diferencia, determinante en nuestra epocalidad, donde se encuentran: UNED-ULLTenerife & UAM-Madrid & Aula Teología y Filosofía ULPGRG (Las Palmas de Gran Canaria) & U. Torino & Centro Luigi Pareyson-Italia & UNAM-México DF. & CEILAM: Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos. Sus presidentes son Gianni Vattimo (Doctor Honoris Causa por la UNED) y Ángel Gabilondo (Exministro de Educación del Gobierno de España). Directoras: Ángela Sierra (ULL-Tenerife) y Teresa Oñate (UNED).

El trabajo de la Cátedra está vinculado al trabajo del Grupo de Investigación de la UNED ONLENHERES (Ontología: Lenguaje. Hermenéutica. Estética), cuya investigadora principal es la profesora Teresa Oñate y Zubía.

La importancia de este número y el nivel de sus artículos ha merecido el esfuerzo de un equipo de corrección al que agradecemos su labor. Del mismo modo sin el consejo y colaboración del Comité Científico este número especial no podría tener la futuridad de lo posible que asoma en sus páginas.



Los trabajos de coordinación de este número monográfico
se enmarcan en el Proyecto de Investigación HERCRITIA
del Vicerrectorado de Investigación de la UNED, con designación oficial
«HERCRITIA, Ref. UNED 2011-0001. Cátedras Universitarias.
Financiación Banco Santander. Grupo Santander Universidades.



