

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA
**UNIVERSIDAD
CATÓLICA**
DEL PERÚ

HERMENÉUTICA POLÍTICA
LA CRÍTICA POSMODERNA DE GIANNI VATTIMO A LA
METAFÍSICA

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

AUTOR

Ricardo Milla

ASESORA

Cecilia Monteagudo

JURADO

Victor J. Krebs

Cecilia Monteagudo

Miguel Giusti

LIMA – PERÚ

2013



A Gianni Vattimo, con admiración y agradecimiento.

A la pureza felina del alba.



In memoriam Moasi.

Agradezco a mis padres, por su constante apoyo y confianza incondicional. Sin ellos este texto no habría sido posible.

Así mismo, a Cecilia Monteagudo, una maestra y guía paciente y solícita.

Unas gracias a mis maestros de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Gracias a ti.

Y por último, gracias a Dios.

Índice

Introducción.....	i
Capítulo 1: La idea de la posmodernidad en la hermenéutica nihilista.....	1
1.1. El origen del término posmodernidad para la filosofía.....	9
1.2. Fin de la modernidad y condición posmoderna.....	14
1.2.1. Emancipación y fin de la historia: génesis de la posmodernidad.....	16
1.2.2. Aceptación y recuerdo: características de la posmodernidad.....	27
1.2.2.1. <i>Verwindung</i> o superar la metafísica como aceptación.....	28
1.2.2.2. <i>Andenken</i> como pensamiento conmemorativo.....	36
1.2.2.3. El ocaso de Occidente.....	41
1.3. La hermenéutica nihilista como desarrollo ulterior de la posmodernidad...	44
1.3.1. Una apología al nihilismo.....	49
1.3.2. La crisis del sujeto y el nihilismo.....	52
1.3.3. El llamado nihilista de la hermenéutica.....	57
1.4. Secularización y posmodernidad: un momento del nihilismo.....	63
1.4.1. Las fuentes teóricas de la secularización: Nietzsche y Heidegger...	68
1.4.2. El debilitamiento de lo sagrado o la secularización.....	75
Capítulo 2: La crítica a la metafísica desde el pensamiento débil.....	83
2.1. La desfundamentación: De la dialéctica al pensamiento débil.....	93

2.1.1. El pensamiento de la dialéctica: Jean Paul Sartre y Walter Benjamin.....	98
2.1.2. El pensamiento de la diferencia: Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger.....	104
2.1.3. Por una ontología débil.....	108
2.2. Los aportes del pensamiento débil.....	116
2.2.1. Negar o renunciar a una fundamentación única.....	117
2.3. Del pensamiento débil al pensamiento de los débiles.....	124
Capítulo 3: La hermenéutica política como crítica radical a la metafísica...	134
3.1. La emancipación en el nihilismo.....	143
3.1.1. Hermenéutica, metafísica y democracia.....	154
3.2. Aproximaciones a una hermenéutica social(ista).....	160
3.2.1. Un comunismo débil e ideal.....	164
3.3. Hermenéutica política, violencia y conflicto.....	177
3.3.1. La violencia de la metafísica.....	179
3.3.1.1. Presentación general del ensayo “Metafísica y violencia”.....	182
3.3.1.2. Superar la violencia de la metafísica. Una crítica a Adorno y Lévinas.....	196
3.3.2. El conflicto como motor del diálogo.....	211
Conclusiones.....	228
Bibliografía.....	233

Introducción

Dentro de un cúmulo de características que podríamos detectar en la filosofía contemporánea sea quizá la crítica a la metafísica una de las más resaltantes. A partir de los textos de Friedrich Nietzsche en adelante parece ser que la filosofía se ha ido sintiendo más consciente de esta sospecha hacia la metafísica. Sospecha develada y desarrollada en las primeras décadas del siglo XX. Desde diversas escuelas filosóficas la metafísica recibió variadas críticas – aunque también tuvo arduos defensores. Podríamos contar entre los críticos a los neopositivistas, fenomenólogos, existencialistas, marxianos y hermeneutas.

La confrontación con la metafísica, sostendrá Gianni Vattimo, “no se basa en fin de cuentas en motivos “teoréticos”, sino, ante todo, en razones éticas.”¹ Esta paradoja de criticar a la metafísica no motivada por la teoría sino por razones éticas pero que se realiza de todas formas en la teoría es una forma de pensar fuera de la metafísica –o más allá de ella. En otras palabras, dicho metafóricamente, la polémica con la metafísica es una larga despedida. Pero, ¿cómo habríamos de entender la metafísica? O, ¿qué entendemos por metafísica?

Vattimo en diversos pasajes de su extensa obra insiste en una definición de metafísica. Una definición que él mismo confiesa ha sido tomada de las filosofías de Heidegger y de Nietzsche. Así, en un texto titulado “Metafísica, violencia, secularización” de 1986, Vattimo comprende a la metafísica como “la creencia en una estructura estable del ser que rige el devenir y da sentido al conocimiento y

¹ Vattimo, G, “Metafísica, violencia, secularización”, en: Vattimo, G. (compilador), *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*, Barcelona: Gedisa, p. 63.

normas a la conducta”². Entendemos, entonces, por metafísica un tipo de pensamiento sobre el ser. Este pensamiento designa al ser, o a la realidad, como una “estructura estable”, rígida, dada de una vez para siempre. Esta estabilidad que rige toda la realidad, siempre ella paradójicamente en constante cambio, le dicta cómo debe ser. De este modo, el conocimiento se debe a la verdad, el comportamiento al bien y el arte a la belleza. Justamente la crítica de Vattimo a la metafísica es que esta creencia en una estructura estable del ser no es sino ello mismo: una creencia; empero una creencia peligrosa y perniciosa.

Sin embargo, no es complicado darse cuenta que hay un cierto orden en la realidad, que hay cosas que son como son y no son de otro modo. Los eventos físicos, legales, humanos, sociales, químicos, etc. están regidos por cierto orden inmanente a ellos. Ciertamente, que esto sea así y no de otro modo es algo que cualquiera puede darse cuenta. No obstante, de ello no se trata el pensamiento metafísico. Si se tratase de solo una teoría sin más, seguramente no habría de qué preocuparse. En definitiva, si se tratase de solo una teoría que se limita a ser una explicación de la realidad, entonces los intentos de superarla proponiendo una teoría mejor y más adecuada bastarían. Pero, a pesar de ello, no es así.

La metafísica no es solo una teoría. En definitiva, quizá no podemos negar que toda teoría tiene en último término alguna relación con el mundo real. Pero el caso de la metafísica parece ser especial. El pensamiento metafísico se caracteriza por, según el turinés, “la indiferencia hacia la vida del individuo, hacia los derechos de lo contingente y lo caduco”³. En efecto. La metafísica al ser un

² *Ibíd.*, p. 64.

³ *Ibíd.*, p. 69.

pensamiento estable de la estructura del ser propugna una racionalización de la realidad en su totalidad.

Esta racionalización se ha volcado históricamente en la mente de los filósofos contemporáneos en un evento único: Auschwitz. El campo de concentración “emblemático” del nazismo es una muestra de la aplicación de dispositivos de disciplina por medio de la racionalización del cuerpo humano. Más, este es un ejemplo entre otros. Un ejemplo que tomó Adorno en su *Dialéctica negativa*⁴. También Heidegger, en la posguerra, haría lo propio con sus alusiones a la bomba atómica y que “no son sólo [eventos] “ocasionales”.”⁵

Resumiendo lo dicho hasta aquí. La crítica a la metafísica está motivada por razones ética, razones devenidas de la experiencia histórica con eventos violentos, como lo fueron Auschwitz y la bomba atómica. Vattimo se percata de ello: la superación de la metafísica está impulsada por la experiencia de la violencia.⁶ Además, si se tratase de una sospecha hacia la metafísica por razones de conocimiento, no tendría sentido, porque si fuera así seguiríamos estando prisioneros de otra metafísica. Tendríamos que oponer una “verdad verdadera” a la verdad de la metafísica menos verdadera. Si ese fuese el caso, nos veríamos atrapados en la metafísica *ad infinitum*. Superar la metafísica proponiendo una

⁴ Adorno, T., *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal, 2005. Vattimo cita de este libro la siguiente frase, que resulta reveladora: “la capacidad para la metafísica está paralizada porque lo que ha sucedido [Auschwitz] hizo añicos la base de la unificabilidad del pensamiento especulativo metafísico con la experiencia”. Adorno, T., *Dialéctica negativa*. Turín: Einaudi, 1966 citado por Vattimo, G., “Metafísica, violencia, secularización”, en: Vattimo, G. (compilador), *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*, Op. Cit., p. 69. Esta cita de Adorno ayudaría a comprender que la crítica que se le hace a la metafísica no se debe a su insuficiencia o incapacidad por explicarnos mejor la realidad sino y sobre todo porque ha habido eventos que han mostrado su peligro.

⁵ Cfr. Vattimo, G., “Metafísica, violencia, secularización”, en: Vattimo, G. (compilador), *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*, Op. Cit., p. 67.

⁶ Cfr. *Ibíd.*

mejor visión de la estructura estable del ser más verdadera es seguir en el mismo juego de la metafísica. Esa es una aporía que Vattimo tratará de sobrepasar.

* * *

Esta tesis tiene la pretensión de ser una presentación general de la crítica a la metafísica de Gianni Vattimo. Lo que acabamos de explicar no ha sido sino una breve exposición de los motivos que alientan al turinés a confrontarse con la metafísica y que también alientan esta tesis. Por lo que, la presente investigación pretende sostener como tesis lo siguiente: que la crítica a la metafísica efectuada por Gianni Vattimo, que no se realiza exclusivamente por motivos teóricos sino por “razones éticas”, deviene en un tipo específico de filosofía política, que pone en evidencia la relación de metafísica y violencia.

Proponer una hermenéutica política en Vattimo es a nuestro juicio el recipiente natural al que conduce el caudal de la particular hermenéutica nihilista de nuestro autor. Para tal cometido hemos dividido la presente investigación en tres capítulos. Estos a su vez están divididos en cuatro acápites (capítulo uno) y tres acápites (capítulos dos y tres).

La división se ha hecho temáticamente y, hasta cierto punto, cronológicamente. Hemos deseado ir desde lo más general a lo más particular. En vistas a que se trata de un autor que no ha construido su obra basada en libros que proponen una tesis específica, sino más bien son ellos recopilaciones de ensayos, artículos y conferencias, ha sido necesario agrupar la exposición de los capítulos

por ejes temáticos. De esta forma, el capítulo uno reconstruye la temática inicial de la filosofía de Vattimo: la posmodernidad. Seguidamente, en ese mismo capítulo, expondremos la hermenéutica nihilista como consecuencia lógica de la recepción de la posmodernidad en el turinés. En el segundo capítulo presentaremos el pensamiento débil. Los tres términos, posmodernidad, hermenéutica nihilista y pensamiento débil, son una forma de crítica a la metafísica. Todos ellos están orientados a servir como una crítica radical a la metafísica.

De este modo, en resumidas cuentas, la filosofía de Vattimo será presentada como atravesada por el nihilismo comprendido como un debilitamiento de las estructuras estables (de la noción) de ser en la época del fin de los grandes relatos.

Así, pues, estos dos primeros capítulos son una presentación general de la crítica a la metafísica. Sin embargo, cada uno cumple una funcionalidad específica.

El primer capítulo pretende situar al lector en 1. el espectro general en el que se encuadra la temprana filosofía de Vattimo: la posmodernidad y en 2. el desarrollo maduro de su filosofía en su propuesta personal de hermenéutica: la hermenéutica nihilista. Esto es, el primer capítulo tiene como objetivo ser una presentación general de la obra de Vattimo, de su lenguaje y terminología; aunque siempre con el enfoque a su crítica a la metafísica. En el marco de la obra general de Vattimo dos textos son protagonistas en esta sección de la tesis: *Ética de la*

*interpretación*⁷ y *El fin de la modernidad*⁸. En ambos se estructura y articula la relación entre posmodernidad, nihilismo y hermenéutica. A su vez, para seguir esclareciendo la relación entre dichos términos, haremos referencias a los libros *Más allá de la interpretación*⁹, *La sociedad transparente*¹⁰ y *Crear que se cree*¹¹. De la intención de ofrecer al lector un espectro general de la obra de nuestro autor se sigue la extensión del capítulo uno.

El segundo capítulo –más breve- hace las veces de bisagra entre el primer y tercer capítulo. Habiéndose expuesto las nociones generales de la posmodernidad y sus características más la presentación de la particular hermenéutica nihilista, el segundo capítulo trata de explicitar otro aspecto de la crítica a la metafísica: el pensamiento débil. Esto es, el capítulo dos pretende no solo mostrar el término por el cual Vattimo se hizo famoso sino en aclarar a qué tipo de debilitamiento está haciendo referencia la hermenéutica nihilista. Para ello, nos serviremos del volumen *El pensamiento débil*¹² compilado por Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti y publicado en 1983. De aquel usaremos tanto la “Advertencia preliminar” como el texto del mismo Vattimo: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”.

⁷ Vattimo, G., *Ética de la interpretación*, Barcelona: Paidós, 1991. En adelante: *EI*.

⁸ Vattimo, G., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, México: Gedisa, 2007. En adelante: *FM*.

⁹ Vattimo, G., *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía*, Barcelona: Paidós, 1995. En adelante: *MAI*.

¹⁰ Vattimo, G., *La sociedad transparente*, Barcelona: Paidós, 1996. En adelante: *ST*.

¹¹ Vattimo, G., *Crear que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996. En adelante: *CC*. Como hemos dicho arriba, la mayoría de libros de Vattimo son compilaciones de artículos y ensayos siendo pocos los libros que proponen una tesis desarrollada de corrido. Entre ellos, además del que estamos citando aquí también está: *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península, 1998. En adelante: *AD*.

¹² Vattimo, G. y Rovatti, P. A., *El Pensamiento débil*, Madrid: Cátedra, 1998. En adelante: *PD*.

Por último, queda el capítulo tres. Dijimos que hemos agrupado y dividido nuestra investigación temáticamente. Pero también cronológicamente. Si bien es cierto que la temática acerca de la posmodernidad llega a Vattimo a fines de los 70, no será sino a partir de 1985 en que se sistematizará en sus textos. A la par, se gesta la hermenéutica nihilista. Y anterior a estos dos, está el pensamiento débil en 1983. Sin embargo, el tercer capítulo pretende demostrar que estos temas desarrollados en la década de los 80 desplegarían sus intenciones ética-políticas en los textos de Vattimo de finales del siglo XX y principios del XXI. En efecto, la intención de exponer estas temáticas y terminologías de la hermenéutica de Vattimo se debe a que están encausadas no solo a demostrar que los motivos de la crítica a la metafísica son razones éticas sino que además de dicha crítica devienen consecuencias éticas.

Por lo mismo, el capítulo tres se divide en tres partes. Las dos primeras son exposiciones de los libros: *Nihilismo y emancipación*¹³ y *Ecce comu*¹⁴. Ambos son recopilaciones de ensayos sobre temas de filosofía práctica: ética y política. Lo que trataremos de demostrar es que las temáticas acerca de la posmodernidad, el nihilismo y el debilitamiento de la noción de ser como crítica a la metafísica van desembocando poco a poco en una teoría ética y política. Sin embargo, como explicaremos a detalle en dicho capítulo, no se trata de una teoría política en tanto teoría de las instituciones políticas o la relación de la sociedad civil con la esfera política. La pretensión de Vattimo, que explicitaremos, es más sencilla: Mostrar que salir de la metafísica abre la chance de que se dé las “posibilidades de

¹³ Vattimo, G., *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Compilador: Santiago Zabala. Barcelona: Paidós, 2004. En adelante: *NE*.

¹⁴ Vattimo, G., *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Buenos Aires: Paidós, 2009. En adelante: *EC*.

elección” de cada persona. En otras palabras, superar la metafísica es una forma de emancipación. De modo que, la relación entre nihilismo, debilitamiento y emancipación será un momento de la crítica radical a la metafísica.

En la tercera parte de este capítulo, nos centraremos en la relación entre metafísica y violencia. Vattimo ha insistido en que de la visión estática del pensamiento metafísico deviene una violencia. Una violencia que no solo se revela en el uso de armas sino en la imposición de un modo único de pensar y vivir. De modo que, la violencia de la metafísica se develaría en el “pensamiento único”. Un pensamiento que, tras el rótulo de la “verdad objetiva”, trata de estipular una única forma de vivir, sentir y pensar. Vattimo denuncia este estado de cosas que se hace evidente desde la invasión a Irak en 2003 hasta el celibato de los sacerdotes. Justamente, esa racionalización en la organización total del mundo que se mostró en Auschwitz y en Hiroshima y Nagasaki es de alguna forma, *mutatis mutandis*, la que se va imponiendo de manera sutil en nuestro mundo actual. Sin embargo, esta relación entre metafísica y violencia es solo una muestra de cómo se puede aplicar este pensamiento ético-político devenido de la hermenéutica nihilista. Más aún, se trata de una crítica radical a la metafísica y denota la importancia de asumir un nihilismo que debilite este pensamiento único. Para tal exposición, nos valdremos de un ensayo de Vattimo que lleva por título “Metafísica y violencia”¹⁵, contenido en el volumen en honor al turinés compilado por Santiago Zabala: *Debilitando la filosofía*¹⁶.

¹⁵ Vattimo, G., “Metafísica y violencia”, en: S. Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona: Anthropos, 2009. En adelante: *MV*.

¹⁶ S. Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona: Anthropos, 2009. Habrá, dentro de esta sección acerca de la violencia de la metafísica, una exposición del texto “Del diálogo al conflicto” (Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *Della realtà*, Milano: Garzanti Libri, 2012. En su versión española: “Del diálogo al

Por último, debemos advertir el uso de tres textos introductorios al pensamiento de Gianni Vattimo, que destacamos del conjunto de la bibliografía utilizada en esta tesis.

El primero de ellos, por importancia, es el texto del sacerdote italiano Giovanni Giorgio, titulado *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*¹⁷. En dicho texto, cabe adelantar, se hace una división de la filosofía de Vattimo por etapas¹⁸. La primera etapa, designada como GV1, iría desde la publicación de su tesis de Licenciatura: *El concepto de hacer en Aristóteles*¹⁹ hasta el libro *Las aventuras de la diferencia*²⁰. La segunda, GV2a, iría de *Más allá del sujeto*²¹ hasta *Más allá de la interpretación*²². Y la tercera, GV2b, de *Creer que se cree*²³ hasta *El futuro de la religión*²⁴ junto a Richard Rorty y *¿Verdad o fe débil?*²⁵ junto a René Girard. Además, debemos indicar que debido al año de publicación de la obra (2006) Giorgio no consigna

conflicto”, en: Oñate, T., Leiro, D., Cubo, Ó., Nuñez, A. (eds.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Op. Cit., Cuenca: Aldebarán, 2010) en el que Vattimo denuncia una imposición del diálogo, comprendido este como una imposición de verdades. Es un tipo de diálogo que pretende llegar a un consenso de la realidad, consenso que a fin de cuentas paralizaría el diálogo mismo porque eliminaría el desacuerdo. Por lo que, el turinés, ve la necesidad de proponer una teoría del conflicto. Cabe advertir que se trata de una propuesta preliminar pero que echa luces a la temática de la violencia y la metafísica.

¹⁷ Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*, Milano: Franco Angeli, 2006. La traducción del título al castellano sería: “El pensamiento de Gianni Vattimo. La emancipación de la metafísica entre dialéctica y hermenéutica”.

¹⁸ Cfr. *Ibíd.*, pp. 11 y ss.

¹⁹ Vattimo, G., *Il concetto di fare in Aristotele*, Torino: Giappichelli, 1961.

²⁰ Vattimo, G., *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona: Península, 1998.

²¹ Vattimo, G., *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992.

²² Vattimo, G., *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía*, Op. Cit.

²³ Vattimo, G., *Creer que se cree*, Op.Cit.

²⁴ Vattimo, G. y Rorty, R., *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós, 2006.

²⁵ Vattimo, G. y Girard, R., *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Editado por P. Antonello. Massa: Transeuropa Edizioni, 2006.

una tercera etapa en Vattimo. Mientras la primera etapa se refiere a los primeros textos sobre Heidegger y Nietzsche (GV1), y la segunda se divide en dos: GV2a que sería su formulación de la hermenéutica nihilista y el pensamiento débil y GV2b que correspondería a sus estudios sobre religión y secularización a la luz de las dos temáticas anteriores, resta una tercera etapa (GV3) en que se formula una teoría ética-política a partir de la propia filosofía debilista de Vattimo. Por lo mismo, el libro de Giorgio nos servirá de apoyo para los capítulos primero y segundo.

Así mismo, otro texto secundario que nos ayudaría en dichos capítulos sería el del filósofo argentino Carlos Piretti con su *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*²⁶. Este libro está concebido como una introducción “ligera” a la filosofía vattimiana. De la misma forma que el libro de Giorgio esclarecerá ciertos lugares de la obra de Vattimo, el de Piretti servirá como apoyo secundario.

En último lugar, está el libro de Wolfgang Sützl: *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Este texto, originalmente la tesis doctoral del filósofo austriaco Sützl, será utilizado como apoyo para el capítulo tres, en particular para la tercera parte del mismo.

²⁶ Piretti, C., *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009.

Hemos marcado el itinerario que seguirá la presente investigación. A su vez, hemos tratado de exponer nuestros argumentos siguiendo una línea temática. Para claridad de la tesis como tal, se ha decidido ofrecer un marco teórico amplio sobre nuestro autor en el capítulo uno, y extenderlo a su vez en cierta forma en el capítulo dos. El capítulo tercero lo hemos reservado a modo de conclusión de nuestra tesis o, mejor dicho, el lugar donde se halla nuestra propuesta como tal.

Así las cosas, hemos dicho que Vattimo no comienza ni lleva a cabo su confrontación con la metafísica porque cree haber alcanzado una verdad más segura que la verdad del pensamiento metafísico. Se trata de razones éticas. Por estas mismas motivaciones es que hemos querido demostrar que, como el caudal de un río lleva el agua al mar de modo natural, estas desembocan en una teoría ética-política. Una hermenéutica política que deviene de la hermenéutica nihilista. Una tesis no alejada, al parecer, de las intenciones del propio Vattimo. No solo por su intensa participación en la política, ya sea desde su pronta participación en las juventudes católicas o posteriormente en los partidos de izquierda o incluso en sus dos periodos como parlamentario en la Unión Europea²⁷, sino también en sus textos mismos.

Más allá de la carga política, Vattimo sostiene que hay una experiencia de intolerancia con la metafísica²⁸. La metafísica se hace insostenible porque en la

²⁷ Como europarlamentario se cuentan dos períodos: El primer periodo que va del 20 de julio de 1999 hasta el 19 de julio de 2004 por el partido *Democratici di Sinistra* y el segundo periodo que va del 2009 al 2014 por el partido de Antonio Di Pietro *Italia dei Valori*.

²⁸ Cfr. Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 220.

práctica, en el mundo real, ya no es posible sostener las tesis metafísicas, porque luego de una experiencia –histórica también- de sus peligros –Auschwitz, la bomba atómica- es que nace la necesidad de emanciparnos de ella y buscar una *chance*. Justamente, esta metafísica que se muestra *sub specie aeternitatis* y se devela en los ideólogos –llámese este Hitler, Stalin, Abimael Guzmán-, en la imposición de un “pensamiento único”, es la que hay que superar. El tipo de superación (especial) de la metafísica es lo que trataremos de exponer a lo largo de la tesis, siendo la hermenéutica política un modo de llevar a cabo esta superación.

Justamente, la crítica radical a la metafísica, que pretende efectuar Vattimo y que desarrollaremos en nuestra investigación, tiene como objetivo superar la metafísica. En otras palabras, se trata de una emancipación de la metafísica. Y será esta temática, la de la emancipación, la que estará presente no solo en las páginas que siguen sino a lo largo de la obra de Vattimo. La posmodernidad, de la forma en que la designa el turinés, ofrece una *chance* emancipativa²⁹, una liberación de la metafísica como tal. De la misma manera, se verá explicitada en el último capítulo de la tesis la relación que guarda en la hermenéutica nihilista: emancipación, metafísica y política.

Por lo que, si se trata de emanciparnos de la metafísica y de ella no se sale por “mejores razones”, entonces la salida de ella se hallará en el debilitamiento de la misma. Es quizá esto lo más importante de la crítica a la metafísica de Vattimo: La metafísica no es un error del cual podamos despojarnos por medio de

²⁹ Cfr. Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, en: *FM*, p. 159.

construcciones teóricas más perfectas³⁰; es, en cambio, asumir sus consecuencias en el pensamiento y en la práctica, y asumiéndola, debilitarla. Veremos de qué manera se lleva a cabo este debilitamiento de la metafísica en la práctica misma de asumirla. El problema de nuestra tesis se trata justamente de esto: El debilitamiento de la metafísica y la teoría ética-política que deviene de ella. Una teoría más cercana a una propuesta, a una propuesta de largo aliento –tal como parece designarla el mismo Vattimo:

Los ensayos que siguen representan un primer intento (mío) de desarrollar el discurso de la hermenéutica en esta dirección constructiva. Naturalmente, para lo (poco) que vale cualquier impulso solamente teórico. Si ya en el plano de la teoría no tiene sentido la pretensión de encontrar una verdad última que no dependa del diálogo y de la praxis común, figurémonos cuando se trata de política, de justicia, de ética. Al menos esto justifica la publicación (a la espera, perdónese el juego de palabras, de una acción pública).³¹

³⁰ Cfr. Vattimo, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *EI*, p. 24.

³¹ Vattimo, G., “Introducción”, en: *NE*, p. 14.

Capítulo 1

La idea de la posmodernidad en la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo

Este primer capítulo de nuestra investigación tiene por objetivo ubicar a Gianni Vattimo en el contexto de la crítica posmoderna en tanto una interpretación de la condición del mundo contemporáneo. Como es sabido, Vattimo estudió a Nietzsche y Heidegger y fue construyendo su filosofía bajo la influencia de ambos autores³². Según indica el filósofo turinés, estos filósofos alemanes serían los que sentaron las bases de lo que ahora se ha designado con el término de “posmodernidad”³³. Más que una simple construcción teórica lo que ambos filósofos efectuaron habría sido una interpretación de la realidad que caló

³² Bastaría quizá con revisar el título de una sus primeras obras: *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (Barcelona: Paidós, 1992). Además están sus ya consabidas introducciones a Heidegger (en el original: *Introduzione ad Heidegger*, Roma-Bari: Laterza, 1971) y a Nietzsche (en el original: *Introduzione a Nietzsche*, Roma-Bari: Laterza, 1985), o también las obras inmediatas a su tesis de *Laurea in Filosofia: Ser, historia y lenguaje en Heidegger* (en el original: *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Turín: Filosofia, 1963) e *Hipótesis sobre Nietzsche* (en el original: *Ipotesi su Nietzsche*, Turín: Giappichelli, 1967), éste último de edición agotada y reeditada en su *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Barcelona: Paidós, 2002. Así mismo, en su libro *Creer que se cree* (Barcelona: Paidós, 1996) los cita profusamente, en especial en las páginas 20 y siguientes. Por último, basta con consultar su autobiografía *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos* (Barcelona: Paidós, 2008; original en italiano: Vattimo, G., *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Con Piergiorgio Paterlini. Reggio Emilia: Aliberti editore, 2006) donde en los primeros capítulos, en que se narra la realización de sus estudios de licenciatura y doctorado, se puede apreciar la influencia de Nietzsche y Heidegger desde el comienzo de su carrera como intelectual.

³³ Esto puede ser rastreado en el texto de Vattimo: “Nietzsche, Heidegger y la posmodernidad”, en: *EI*, pp. 115-120.

en la conciencia de algunos pensadores posteriores a ellos. Estos últimos luego influirían en “la condición de la existencia tardomoderna”³⁴. Por ello, respecto a Nietzsche y Heidegger, en el libro *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* describe Vattimo que:

El paso decisivo para establecer la conexión entre Nietzsche-Heidegger y el "posmodernismo" es el descubrimiento de que lo que este último trata de pensar con el prefijo post es precisamente la actitud que, en diferentes términos pero, según nuestra interpretación, profundamente afines, Nietzsche y Heidegger trataron de establecer al considerar la herencia del pensamiento europeo, que ambos pusieron radicalmente en tela de juicio, aunque se negaron a proponer una “superación” crítica por la buena razón de que eso habría significado permanecer aún prisioneros de la lógica del desarrollo, propia de ese mismo pensamiento.³⁵

Siguiendo esta descripción acerca de Nietzsche y Heidegger, la posmodernidad sería la constatación a través de una experiencia de una condición en la que está sumergido el hombre contemporáneo³⁶. Además, de la cita anterior se sigue de forma evidente que ni Nietzsche ni Heidegger construyeron la posmodernidad, tampoco la “descubrieron”, sino que cada uno interpretó situaciones histórico-sociales y la plasmaron en sus filosofías. Sin embargo, lo que se quiere dar a entender en dicho pasaje es que Nietzsche como Heidegger hicieron de su filosofía una teoría del fenómeno “modernidad”. De esta manera se explica en el siguiente pasaje:

³⁴ Vattimo, G., “La secularización de la filosofía”, en: *EI*, p. 48.

³⁵ Vattimo, G., “Introducción”, *FM*, pp. 9-10.

³⁶ *Cfr.* Vattimo, G., “Introducción”, *FM*, pp. 9 y ss.

Desde el punto de vista (que podemos considerar común a pesar de no pocas diferencias) de Nietzsche y de Heidegger, la modernidad se puede caracterizar, en efecto, como un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva "iluminación" que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los "fundamentos", los cuales a menudo se conciben como los "orígenes", de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y se legitiman por lo común como "recuperaciones", renacimientos, retornos.³⁷

En estas líneas correspondientes a la introducción de *El fin de la modernidad* Vattimo propone una interpretación de la modernidad a partir de las filosofías de Nietzsche y Heidegger. En dicho texto ofrece una caracterización de la modernidad mostrando sus rasgos más sobresalientes y esenciales. Estos "aspectos esenciales"³⁸ son descritos por Vattimo como estando bajo un tipo de agotamiento, lo que le permite afirmar que en algún sentido "la modernidad ha concluido"³⁹. Tema que abordaremos en el presente capítulo donde mostraremos en qué sentido para Vattimo la modernidad está más bajo los efectos de un acabamiento⁴⁰, que de un fracaso de ella misma⁴¹.

³⁷ *Ibíd.*, p. 10.

³⁸ *Cfr.* Vattimo, G., "Posmoderno: ¿una sociedad transparente?", en: *ST*, p. 73.

³⁹ *Cfr.* *Ibíd.*

⁴⁰ Podríamos usar la palabra "cumplimiento" o "realización" traduciendo del alemán *Erfüllung*, pero en castellano resulta equívoco para el contexto que estamos describiendo. Tanto acabamiento como cumplimiento hace referencia al estado de despliegue de la modernidad, sobre todo en la técnica en tanto *Ge-Stell*, y en ese sentido designaría un final de la modernidad. Por ello, queremos expresar que la modernidad no ha fracasado pero a su vez tampoco es un proyecto inacabado. Todo esto será desarrollado más adelante en la parte correspondiente a la posmodernidad.

⁴¹ Por otro lado, quizá estas descripciones interpretativas del fenómeno modernidad estarían signadas por el lema que Vattimo mismo habría asumido de Nietzsche: "No hay hechos, solo interpretaciones" (Nietzsche, F., *Opere*, Colli-Montinari, Milán: Adelphi, 1965, vol. VIII, t. I, p. 299, apunte 7[60]). Citado por Vattimo en "La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger", en: *El*, p. 127). Y, en vistas a esta caracterización de la modernidad, expondremos el diagnóstico que Vattimo califica como "posmodernidad".

En el marco de esta perspectiva Vattimo aborda la relación entre técnica⁴² y metafísica. Esta relación tiene importancia en el término heideggeriano de *Ge-Stell*, que se traduce comúnmente por imposición y que caracteriza al mundo de la técnica. La técnica en el pensamiento de Vattimo tiene cierto carácter positivo. Esto será desarrollado cuando presentemos a la telemática como la culminación de la metafísica en los medios de comunicaciones de masa, esto es, que los *mass media* impulsarían una Babel informática en la cual serían transparentes las informaciones. Es un cumplimiento de la metafísica porque, así como se explicará acerca del fin de la historia, se diluye en la experiencia del hombre posmoderno con su propio mundo. Esto quiere decir que al haber una explosión de información por medio de las tecnologías de la comunicación las determinaciones clásicas de sujeto y objeto impuestos por la metafísica se debilitarían. Así lo exponía Vattimo en *El fin de la modernidad*:

¿Cuáles son las determinaciones que la metafísica atribuyó al hombre y al ser? Son en primer lugar la distinción de sujeto y de objeto que constituye el marco dentro del cual se consolidó la noción misma de realidad. Al perder estas determinaciones, el hombre y el ser entran en un ámbito *slwingend*, oscilante, que a mi juicio se debe imaginar cómo el mundo de una realidad "aligerada", hecha más ligera por estar menos netamente dividida entre lo verdadero y la ficción, la información, la imagen: el mundo de la mediatización total de nuestra experiencia, en el cual ya nos encontramos en gran medida. Es de este modo que la ontología se hace

⁴² Dice Vattimo al respecto de la técnica: “precisamente al reflexionar sobre las raíces de la mentalidad metafísica, Heidegger descubrirá, en las obras que siguen a la llamada *Kehre* de su pensamiento, que esa subjetividad humana que se quiere defender contra la organización total, preparada e impulsada por la ciencia-técnica, es profundamente cómplice de la metafísica, en la medida en que cree poder hacer valer los propios derechos en nombre de una esencia estable, una vez más “objetiva”, que es solo otro aspecto del mundo de las esencias del que proviene el objetivismo técnico-científico.” Vattimo, G., “La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger”, en: *EI*, p. 127. No deseamos ahondar en esta postura acerca de la técnica, al menos no en este sentido, porque rebasa los límites de nuestra investigación.

efectivamente hermenéutica y cómo los conceptos metafísicos de sujeto y objeto y también de realidad y de verdad-fundamento pierden peso.⁴³

Si hay una “pérdida” de peso de los conceptos metafísicos de sujeto y objeto, y ello se daría paso en la radicalización de la técnica, entonces es posible entender con mayor claridad la siguiente idea central de Vattimo: De que la posmodernidad sería una instancia de un comienzo, una *chance*, una oportunidad nueva, porque se abriría una posibilidad de emanciparnos de los caracteres fuertes que nos habría impuesto la metafísica, sea en la teoría, sea en la práctica. Volvemos a citar unas palabras de nuestro autor acerca de esta *chance* emancipativa que traería consigo la posmodernidad:

Creo que en esta situación se debe hablar de una "ontología débil" como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalecencia-distorsión que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad. Podría ser que en esto consista, para el pensamiento posmoderno, la *Chance* de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo.⁴⁴

De esto se colige que Vattimo ha intuido una *chance* en la técnica y que se da en la condición posmoderna. A pesar de ello, la aproximación a la técnica o a la tecnología, para ser más precisos, tiene una naturaleza ambigua o equívoca para Vattimo. Así, por ejemplo, el turinés describe que las nuevas tecnologías pueden emancipar, tal y como lo propuso en *La sociedad transparente*, pero que, por otro lado, nos han demostrado que pueden silenciar y homogenizar, uniformizar y ser medios de dominación, como lo representó en el epílogo a la segunda edición de

⁴³ Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, en: *FM*, p. 158-159.

⁴⁴ Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, en: *FM*, p. 159.

dicho libro y también como alguna vez lo reconoció en una entrevista de 2008⁴⁵. De lo que se sigue entonces que la técnica, en tanto cumplimiento de la metafísica comporta ambas posibilidades: la nihilista-posmoderna que emancipa porque los caracteres fuertes del pensamiento metafísico se debilitan, o la del “pensamiento único” que subsume todo bajo una verdad única⁴⁶. Esto se verá con más claridad en el capítulo tres. En el presente capítulo solo nos centraremos en la capacidad emancipadora de las tecnologías de comunicación develadas en la posmodernidad.

En el cumplimiento de la metafísica en la técnica habría justamente una salida de la metafísica, pues al acentuarse el nihilismo, se logra disolver la dicotomía sujeto/objeto.⁴⁷ Por lo que, de esta manera, en un texto posterior, *Creer*

⁴⁵ Ver la entrevista: Vattimo, G., “Del pensamiento débil al pensamiento de los débiles”, entrevista, video, San Salvador, 2008, en línea URL: <http://www.youtube.com/watch?v=MKYhKtqPrT4>, minutos 2:45-3:09, consultada el día 27/07/2012. También, como ya he mencionado, se puede ver el último apartado de la segunda edición de *La sociedad transparente* en que Vattimo se corrige en su tesis principal de que los *mass media* emancipan, al contrario también puede ser medios que dominan, controlan, manipulan; quizá, pensando en el gobierno de Berlusconi y como éste llegó al poder vía sus empresas de comunicación de masas. Además, vale la pena echar mano al texto de un par de filósofos egresados de la Universidad de Oviedo: Lévêque, J-C. y Villa, M. F., “Esbozo de una *sociedad transparente*. Hermenéutica y proyecto social”, en: Vattimo, G. (coord.), *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995, p. 159-170. En dichas páginas se halla una relevante lectura del texto *-La sociedad transparente-* el cual Vattimo luego reelaboraría años más tarde de su publicación original.

⁴⁶ Como ya hemos indicado en la Introducción general a nuestra investigación, el término “pensamiento único” fue acuñado por Ignacio Ramonet en 1995, cuando era director de la revista política *Le monde Diplomatique* en español. Así lo señala el mismo Vattimo en su Lección de despedida de la enseñanza universitaria. Cfr. Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 218. En su versión española la referencia es explícita en la nota 5: Cfr. “Del diálogo al conflicto”, en: Oñate, T., Leiro, D., Cubo, Ó., Nuñez, A. (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010, p. 27. Atendiendo a la problemática que implica el pensamiento metafísico y su relación con la idea de uno o unidad, aprovechamos para hacer referencia a un libro que fue editado entre Teresa Oñate y Gianni Vattimo: *El mito de lo uno: Horizontes de latinidad: Hermenéutica entre civilizaciones*. Madrid: Dykinson, 2008. En dicho texto se recogen una serie de ensayos no solo acerca de la relación entre la metafísica y la cuestión de la unidad, sino y sobre todo del aporte que ofrece la hermenéutica para un pensamiento hispanoamericano.

⁴⁷ Cfr. Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, *FM*, p. 158. Esta afirmación se desarrollará más a fondo al tratar el apartado 1.3. acerca de la hermenéutica nihilista. Hacemos referencia, además, a un texto introductorio y general acerca de la posmodernidad y el nihilismo en Gianni Vattimo escrito por Andrés Ortiz-Osés en 2007: Ortiz-Osés, A., “Posmodernidad: nihilismo y sentido”, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007, pp. 67-72.

que se cree, Vattimo justifica por qué Heidegger no se plegó a la crítica común condenatoria a la tecnología de su época:

En base a estas reflexiones, y mientras buena parte del pensamiento crítico del siglo XX sigue ligado a una visión estigmatizadora de la sociedad tecnológica, Heidegger (al menos en algunas páginas de su obra) reconoce que, justamente a través de la disolución del sujeto que acontece en esta sociedad, es posible que se prepare la salida de la metafísica.⁴⁸

Recapitulando lo que hemos venido explicando hasta aquí y siguiendo la línea que hemos esbozado, la de la disolución de la metafísica, el filósofo italiano explica que “Este reconocimiento le permite [a Heidegger] considerar las transformaciones sociales, que parecen amenazar a la subjetividad moderna, como posibles (lo subrayamos) *chances* de emancipación respecto a la metafísica.”⁴⁹

De todo lo dicho hasta aquí, la forma en que desarrollaremos el capítulo presente será de la siguiente manera:

Lo referente a la posición primera de Vattimo ante autores como Lyotard y Habermas, autores que debatieron acerca de la naturaleza de la condición posmoderna, es lo inmediato que presentaremos. Luego es necesario ingresar a la explicación vattimiana de la relación que hay entre los términos “emancipación” y “fin de la historia” en tantos serían los desencadenantes de la posmodernidad. Nuestra intención es exponer lo que Vattimo ha interpretado del mundo

⁴⁸ Vattimo, G., *CC*, p. 56-57.

⁴⁹ Vattimo, G., *CC*, p. 57.

tardointindustrial para poder comprender por qué se podría formular luego una “hermenéutica política” como una muestra “práctica” de crítica a la metafísica.

Será importante, también, exponer dos de las características de la posmodernidad tal y como Vattimo la ha entendido a tenor del fin de la historia. Ellas serían, por un lado, el pensamiento en tanto superación-distorsión que el turinés denomina con la palabra alemana *Verwindung*, recogida de la filosofía de Heidegger, y, por el otro, el pensar rememorante en tanto *Andenken*, también término heideggeriano⁵⁰. Ambas formas de pensamiento serían la manera en la cual se podría pensar en la posmodernidad.

Asimismo, se hace inevitable hablar de la novedad de la filosofía de Vattimo: la hermenéutica nihilista, como muestra de una filosofía que encarna y encara la posmodernidad. Sin embargo, por motivos de espacio y porque correspondería a otra investigación, no podríamos entrar en el tema “Vattimo y la hermenéutica”, donde sin duda habría que destacar las confrontaciones que Vattimo tiene con sus maestros Gadamer y Pareyson, y con otros hermeneutas como Ricoeur o Rorty.⁵¹ En cambio, presentaremos la hermenéutica que Vattimo

⁵⁰ Para más términos heideggerianos, ver: Vaysse, J-M., *Le vocabulaire de Heidegger*, Paris: Ellipses, 2000. Así mismo, hacemos referencia a un texto introductorio al pensamiento de Heidegger: Leyte, A., *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 2006. Cabe mencionar que uno de los textos de Heidegger que Vattimo tiene más en cuenta son: Heidegger, M., “La época de la imagen del mundo” y “El origen de la obra de arte”, en: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2005. Pero también el turinés tiene presente en su filosofía los libros: Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2009, trad. de Jorge Eduardo Rivera y Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2009. Si bien no es citado profusamente, Vattimo considera también Heidegger, M., *Hitos*, Madrid: Alianza Editorial, 2007 y Heidegger, M., *Conferencias y artículos*, Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.

⁵¹ Véase para una visión global de la hermenéutica los textos de Grondin, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Madrid: Herder, 1991 y de Ferraris, M.: *Historia de la hermenéutica*, México: Siglo XXI, 1988 y *Hermenéutica*, México: Taurus, 2000. También se pueden tomar en cuenta textos de comentarios a la hermenéutica como: Monteagudo, C. y Tubino, F. (editores), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2009, además del glosario e términos de Beuchot, M., Arenas-Dolz, F. (editores),

ha construido e interpretado para mostrar la importancia del tema (o condición) del nihilismo en su filosofía como acabamiento de la historia del ser y que acaece en la condición actual: la posmodernidad. Por ello nos serviremos de un texto intitulado “La vocación nihilista de la hermenéutica”⁵² del propio Vattimo que ofrece una exposición y lectura de su hermenéutica nihilista. Por último, veremos la correlación entre secularización, como un momento del desarrollo del nihilismo, y la condición del mundo, que Vattimo siguiendo a Lyotard, asume como posmoderna.

1.1. El origen del término posmodernidad en la filosofía

Sostenemos que el vínculo entre el mundo histórico social y el discurso filosófico es una característica esencial de la hermenéutica, un rasgo distintivo que le da su particularidad y marca su diferencia respecto de otros discursos filosóficos y, más fundamentalmente respecto de la filosofía tradicional. Esto podría ser rastreado en un texto como *Ética de la interpretación* en la que la “posmodernidad” es el estado social sobre la base del cual es posible que la hermenéutica filosófica adquiriera un carácter social, develado en el término de “koiné”⁵³, lenguaje cultural. Si la hermenéutica que propone Vattimo tiene este carácter “social”, se ve reflejado en la expresión “posmodernidad”. Ella no es un invento de Vattimo; en realidad, es un término extraño a la tradición hermenéutica que procede de Gadamer y Heidegger. El término tal y como Vattimo lo emplea

10 palabras clave en hermenéutica filosófica, Navarra: Verbo Divino, 2006, y una breve introducción a la hermenéutica de Vattimo: Arenas-Dolz, F. y Oñate, T., “Tras la interpretación”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires: Biblos, 2009, pp. 63-67.

⁵² Vattimo, G., “La vocación nihilista de la hermenéutica”, en: *MAI*, pp. 37-52.

⁵³ Lenguaje común de la filosofía en los años 80 según Vattimo a raíz de que los principales filósofos del momento hacían hermenéutica. *Cfr.* Vattimo, G., “La secularización en la filosofía”, en: *EI*, p. 43 y Vattimo, G., “Hermenéutica: nueva koiné”, en: *EI*, pp. 55-72.

en sus textos de la década de 1980 procede del autor francés Jean-François Lyotard, cuya mención resulta pertinente para comprender la filosofía tal y como Vattimo la ha interpretado y, por ende, el diagnóstico que hace él de nuestra condición actual.

Lyotard acuñó la expresión “posmodernidad” y el uso de otras afines como “posmoderno” con un artículo de 1969 en el que analiza la concepción del saber en una sociedad altamente tecnologizada. Lyotard trata con un lenguaje filosófico un tipo de inquietud que se encuentra también plasmada en productos culturales diversos de la misma época que resultan más plásticos y explicativos respecto de lo que Lyotard tenían en mente.

En una de las conferencias de *Ética de la interpretación*⁵⁴ Vattimo cita filmes como *2001 Odisea del Espacio* o *El Planeta de los Simios*⁵⁵ para expresar lo mismo que Lyotard al hablar de la posmodernidad. Estas películas aparecen en calidad de antiutopías, es decir, de lecturas de la historia a partir de la evolución del desarrollo tecnológico. En todos los casos se trata de construcción de mundos posibles en que una ciencia altamente desarrollada ha destruido o ha hecho inhabitable el mundo de los hombres. Trasladando estas afirmaciones a Lyotard, al realizar éste un examen del saber en el mundo contemporáneo, habría llegado a la conclusión de que en cierto sentido los mundos antiutópicos no difieren mucho del mundo de la experiencia actual. En este mundo predomina el acceso virtualmente ilimitado a la información y los alcances de la tecnología permiten un grado antes impensable de bienestar. Lyotard pensó estas condiciones de una

⁵⁴ Vattimo, G., “Utopía, contrautopía, ironía”, en: *EI*, pp. 95-112.

⁵⁵ *Ibíd.*, p. 104.

manera altamente pesimista, como la imposibilidad de tener ilusiones para el futuro. Otra manera de decirlo sería que todas las promesas para un mundo social posible ya se han cumplido y que en adelante solo nos queda el camino a la desesperanza.

A fines de la década de 1970 Lyotard alcanzó notoriedad con una obra que sería uno de los títulos clásicos de la filosofía de las últimas décadas del siglo XX: *La condición posmoderna*⁵⁶ [1979]. Durante fecha análoga Habermas venía desarrollando una polémica con Gadamer acerca de la naturaleza de la hermenéutica y de las consecuencias políticas de la clase de pensamiento que representaba. Esta secuencia cronológica que va de Lyotard a Gadamer y Habermas es el punto de partida para entender la naturaleza de la posmodernidad en *Ética de la interpretación* (y anteriormente en *El fin de la modernidad*). No afirmamos aquí que los tres hayan discutido entre sí acerca de la posmodernidad, sino que apuntamos un hecho relevante en el ámbito filosófico-académico de la época: por un lado el debate entre Habermas y Gadamer y, por el otro, el debate entre Habermas y Lyotard. Justamente es a éste último al que haremos referencia de manera metodológica para nuestros fines. En *Ética de la interpretación* Vattimo discute con la posiciones de Lyotard y Habermas acerca de la posmodernidad. Esto lo trataremos en el siguiente acápite.

Por ahora, siguiendo con la presentación del término “posmodernidad”, a grandes rasgos, sabemos que Lyotard caracteriza la sociedad posmoderna con una distinción que se hizo muy común en la década de 1980, la distinción entre relato

⁵⁶ Lyotard, J-F., *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris: Les Édition de Minuit, 1979. Existe otro texto que se considera más sencillo y corto : Lyotard, J-F., *La posmodernidad: (explicada a los niños)*, Barcelona: Gedisa, 1987.

y metarrelato. Lyotard explica la posmodernidad como una condición social específica que es consecuencia del alto nivel de tecnologización de las prácticas sociales. Podemos pensar en la computadora de la película *Odisea del Espacio*. Según Lyotard un metarrelato es un discurso cuya función consiste en legitimar relatos de un nivel más concreto. En realidad, tal vez sin proponérselo, Lyotard hizo un diagnóstico de la época moderna a partir de su afán por explicar la condición del saber en la era de la tecnología. Esto se debe a que insistió en los capítulos centrales de su libro en que en la época presente la categoría de metarrelato había caducado, es decir, que ya no eran viables los discursos filosóficos legitimantes del saber.

Vattimo resume esta postura criticando la concepción general de la historia como la unidad de un proceso indefinido de mejoría, como un “progreso”, por lo que a la letra dice: “el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso.”⁵⁷ Hay dos consecuencias prácticas de esta posición. Una de ellas es una tesis relacionada con la historia de la modernidad; otra es una tesis que hay que relacionar con la concepción general de la racionalidad humana. Veamos ahora cada uno de estos aspectos. Nos ceñiremos al argumento conocido de Lyotard al respecto expuesto en su libro *La condición posmoderna* solo para situarnos en la problemática del asunto, más o menos como la recibió Vattimo.

Para comenzar, Lyotard interpreta la modernidad fundamentalmente como un espacio histórico en el que los discursos legitimantes filosóficos habían

⁵⁷ Vattimo, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *EI*, p. 15

otorgado unidad a la experiencia humana bajo la figura de un saber; este saber justificaba y confería sentido a las acciones humanas como si éstas estuvieran guiadas por una empresa única de carácter metafísico. Es importante subrayar que Lyotard es explícito en situar la modernidad como un espacio dentro de un conjunto más grande en que los discursos legitimantes han estado ausentes y que, por lo tanto, aquello que esta tesis define se significa solo y relativamente a la época moderna.

Si los discursos llamados metarrelatos habían caducado era razonable pensar que también había caducado con ellos la modernidad, y esto no en un sentido particular sino como una totalidad histórica. De esto se desprende la segunda tesis y esta tiene que ver con una idea general de la racionalidad humana. El punto central es una suerte de evasión respecto de la idea de universalidad, cara a la concepción moderna del saber y la racionalidad. Si el saber no puede ser legitimado, esto quiere decir que ningún conocimiento es universal. Esta posición es paradójica si se piensa en relación con el mundo tecnológico, del que esta consideración es un reflejo.

Sin embargo, se entiende bien a Lyotard si se interpreta la universalidad en términos de un proyecto normativo, como un proyecto social. No es una cuestión epistemológica. No se refiere a la universalidad del conocimiento, en el sentido, en que Kant se refiere a ella como una característica del saber científico en la *Crítica a la razón pura*, sino a la universalidad en sentido práctico, que debe remitirse más bien a las ideas de la razón pura, esto es, a las nociones que organizan la vida social y le dan unidad al discurso histórico. Como es sabido, en

Kant esto es función de las tres ideas trascendentales de la razón, de Dios, alma y mundo. Si no hay metarrelatos o si estos son caducos, no hay un lugar hacia donde ir; no hay Dios, alma o mundo y, literalmente, vamos hacia ninguna parte. Si no hay un Dios que nos lleve, no hay un mundo donde ir, ni hay un alma que pueda llegar. Si juntamos ambas tesis y luego echamos una mirada a las películas antiutópicas que Vattimo cita estamos en camino de entender la forma en cómo el turinés incorpora la posmodernidad en su proyecto propio de hermenéutica. Este es el origen de la idea de “posmodernidad” y su genealogía en lo que respecta al apropiamiento que hizo de ella Vattimo.

1.2. Fin de la modernidad y condición posmoderna

Descrito en rasgos generales el término posmodernidad en la filosofía, al menos en sus inicios, podemos dar paso a las caracterizaciones que Vattimo hizo de tal terminología. Por su lado, Vattimo “participó” activamente en el debate acerca de la posmodernidad con Habermas y Lyotard⁵⁸. Tanto Habermas como el propio Lyotard dieron por concluida su polémica conforme fue avanzando la década de 1990. Vattimo por el contrario desarrolló las ideas más básicas en torno a la posmodernidad que había recogido de estos autores y las continuó en un volumen que se tituló *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* [1985]. Mientras el término posmodernidad iba en camino de ser abandonado por la mayor parte de los críticos, Vattimo en cambio le dio mayor forma y lo desligó de la idea de su creador.

⁵⁸ Hacemos esta afirmación a partir del texto *Ética de la interpretación* donde Vattimo discute con ambos filósofos desde un ensayo: “Posmodernidad y fin de la historia” y también en varios de los ensayos de *El fin de la modernidad*.

Ante la problemática general de la posmodernidad, debatida por Lyotard y Habermas, sobre hasta dónde se puede hablar de que los hechos de la modernidad, o las pretensiones de la metafísica moderna, es algo que se ha consumado, o si estos aún continúan existiendo en la posmodernidad Vattimo adopta una posición sostenida en sus estudios sobre Nietzsche y Heidegger. En clara consonancia con esto y haciendo referencia indirecta a Habermas y Lyotard, Vattimo nos dice:

Sólo la relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana del rebasamiento de la metafísica adquieren, en verdad, rigor y dignidad filosófica las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del período moderno.⁵⁹

De esta manera, a juicio de Vattimo, asumir los vectores principales o esenciales de la filosofía de Nietzsche y de Heidegger nos ofrecería una comprensión más adecuada de la posmodernidad. Esto se debe a que uno de los elementos característicos de la interpretación que da Vattimo de la hermenéutica es su vínculo con el mundo histórico-social, lo cual en este caso específico designa un cierto estado social.

Aquel estado social es la posmodernidad. Estado en el cual la filosofía, en particular la hermenéutica como la piensa Vattimo, se acercaría más a la actualidad de la época que a buscar descripciones exactas o definitivas del estado de las cosas. De esta manera, Vattimo a fines de los años 80 definió esa forma de comprender la reflexión filosófica con la terminología recogida del último Foucault: “ontología de la actualidad”.

⁵⁹ Vattimo, G., “Introducción”, en: *FM*, p. 9.

Esta forma en que Vattimo presenta a la hermenéutica estaría íntimamente ligada con el devenir de la historia del ser hasta su estado de desfundamentación que nuestro autor, siguiendo a Nietzsche, caracteriza como nihilismo. Hermenéutica y nihilismo es la relación que se puede dar solo en la época de la historia del fin de las filosofías de la historia⁶⁰. Así, posmodernidad estaría emparentada con el fin de la historia.

1.2.1. Emancipación y fin de la historia: génesis de la posmodernidad

A partir de la “teorización” de Lyotard de la posmodernidad como “fin de los metarrelatos”, esto es, como el término del proyecto ilustrado, Vattimo relaciona la posmodernidad como el acabamiento de los caracteres esenciales de la modernidad. En otras palabras el concepto que tiene Vattimo de la posmodernidad y que sirve de punto de partida en su interpretación de la hermenéutica gira en torno de la idea de modernidad. La modernidad, a grandes rasgos, para Vattimo está signada por un proyecto de emancipación y por la idea guía de progreso. Proyecto de emancipación y progreso son las características de la historia tal y como fue propuesta por los modernos. Pero decir que la modernidad ha terminado conlleva una interrogante acerca de lo que se entiende por modernidad.

⁶⁰ Cfr. Vattimo, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *EI*, p. 15 y ss. Como referencia ver el artículo de Dussel que sirve a modo de presentación general de la filosofía posmoderna de Vattimo: Dussel, E., *Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad*. En: *Revista A Parte Rei*, #54, México, Noviembre 2007

Comúnmente se ha señalado que la modernidad tiene su comienzo entre los siglos XV y XVI. Es a partir de esa época en que se le da relevancia a todo aquello que es nuevo y que, de alguna forma, se contraponga a lo antiguo o lo clásico. Según Vattimo “se empieza a abrir camino un culto cada vez más intenso por lo nuevo y lo original que no existía en épocas anteriores.”⁶¹ El proyecto de la Ilustración considera la historia humana como una totalidad signada como un “progresivo proceso de emancipación, como la realización, cada vez más perfecta, del hombre ideal”⁶². Progreso e historia se convierten en factores vinculados e inseparables.

Si comprendemos así la modernidad junto a Vattimo, entonces fin de la modernidad es, en última instancia, fin de la historia. Ambas salidas son en suma lo que engendra y hace posible la posmodernidad. Vinculado a este término de fin de la historia y al otro de posmodernidad es necesario atender a la noción de *emancipación* para clarificar en qué sentido habría un fin de la historia.

Emancipación es de alguna manera el punto de partida de la discusión sobre la modernidad y el punto de llegada al que queremos alcanzar luego de pasada la época moderna. Si esto es así, entonces este término emancipación tiene un carácter ambiguo, a juicio del filósofo argentino Carlos Pairetti⁶³, comentador de la obra de Vattimo. Esto significaría que la emancipación vendría a ser el punto de llegada de la secularización y del debilitamiento de las estructuras fuertes dadas en la modernidad y que parten de ella misma. Al respecto, siguiendo al

⁶¹ Vattimo, G., “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en: *ST*, p. 74.

⁶² *Ibíd.*

⁶³ Véase: Pairetti, C., *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009, pp. 32-33.

filósofo de Turín, Pairetti sostiene que la emancipación, en su vertiente moderna como tal, es un intento teleológico de ir avanzando hacia un “final feliz” nutrido por una serie de promesas de progreso y “perfección de la humanidad”⁶⁴. Citemos unas palabras de Vattimo en *Nihilismo y emancipación* al respecto:

La idea de que la historia tenga un sentido progresivo, esto es, que por caminos más o menos misteriosos y guiados por una racionalidad providencial, se acerque cada vez más a una perfección final, ha estado en la base de la modernidad, incluso se puede decir que constituye la esencia de la modernidad.⁶⁵

Siguiendo esta argumentación de Vattimo, la emancipación se muestra como un proyecto inacabado que busca siempre un paraíso soñado. La emancipación sería la “esencia” de la modernidad en el sentido que este ideal impulsó la Revolución Francesa, alentó a Marx a proponer la revolución del proletariado, dio origen a la Revolución Rusa, fue el desencadenante de la Gran Guerra de principios del siglo pasado, fue propuesto por los positivistas como el fin de la historia en la ciencia, en suma: el talante que llevan todos los modernos y sus efectos históricos (Kant, Hegel, Marx).

Para Vattimo este “historicismo”, basado en una secularización de la providencia cristiana y la búsqueda-espera del paraíso, es un proyecto alienante⁶⁶. Es un modo alienado de existencia porque pretender que la historia tiene un único sentido concatenado que se sigue ininterrumpidamente y que el hombre puede

⁶⁴ Ambas frases son de Pairetti. *Cfr.* *Ibíd.*, p. 33.

⁶⁵ Vattimo, G., “Filosofía y declinar de Occidente”, en: *NE*, p. 39.

⁶⁶ Ver el capítulo titulado “La dialéctica de la alienación metafísica y la emancipación hermenéutica en Heidegger” del libro de Giovanni Giorgio: *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Milano: Franco Angeli, 2006, pp. 44-75 (la traducción es nuestra), en que se expone la recepción de Heidegger y Nietzsche para la idea de la historia y la temporalidad en Vattimo.

conocerla como quién se mira en un espejo es sencillamente la pretensión de captar clara y distintamente la presencia, la mera presencia, que es confundir el ente como si fuera el ser.

La idea de que es alienante concebir la historia como un constante progreso a la perfección es la asimilación de Vattimo del conocido argumento de Heidegger de que la historia no es una unidad acabada y única y que la metafísica fracasa en su pretensión de captar la esencia de las cosas, la presencia como tal. La historia del ser que conocemos si bien nace y se da en la historia, esa historia no es única y continua. La historia de Occidente es lo que hemos aprendido por la tradición y la interpretación de ella. También parte de la lectura de Nietzsche que efectúa Vattimo y que explicita Giovanni Giorgio.

Giorgio argumenta que la simple presencia, que según Heidegger es la forma de captar el ser en la última etapa de la historia de la metafísica, fue criticada por Nietzsche en tanto una dicotomía entre esencia-existencia⁶⁷. “Pensar a partir de Nietzsche y de una visión ontológica de la alienación”⁶⁸ es el título del apartado del libro *El pensamiento de Gianni Vattimo* escrito por Giorgio en el cual se describe esta relación entre Heidegger-Nietzsche y que conecta con la idea de alienación que Vattimo ha teorizado. Giorgio muestra cómo a partir de la historia del ser, que explicó Heidegger en *Ser y tiempo*, y del nihilismo como cumplimiento de la metafísica, según Nietzsche, es que Vattimo interpreta que en una historia única y teleológica hay alienación.

⁶⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 47-48.

⁶⁸ *Ibíd.*, p. 46. La traducción es nuestra.

La idea sobre la no unidad de la historia o de la inexistencia de un curso progresivo de ella se expresa en el ensayo *Posmoderno: ¿una sociedad transparente?* En dicho texto, Vattimo propone que, a partir de autores como Benjamin, Marx o Nietzsche, es posible concluir que hay una “disolución de la idea de historia como curso unitario” que “no hay una historia única”⁶⁹, en vistas a que...

hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes (tal sería el de “la historia” que englobaría a la historia del arte, de la literatura, de las guerras, de la sexualidad, etc.).⁷⁰

De lo anterior se sigue claramente que Vattimo comprende de una manera distinta la historia en comparación al proyecto ilustrado. En el ensayo *Posmodernidad y fin de la historia* nuestro autor se plantea la pregunta: ¿Cómo es posible pensar en una filosofía de la historia en la época del fin de las filosofías de la historia?

Si recurrimos a la historia y pensamos en Voltaire, por ejemplo, como a quien se le atribuye ser el primero en hacer una filosofía de la historia. Voltaire, como sabemos, argüía que explicando los eventos pasados podemos librarnos de las supersticiones y fanatismo que se han dado en el pasado. Vattimo al criticar la idea de una historia unitaria está haciendo frente a posiciones como las de Voltaire. Para nuestro autor, la comprensión de la historia se debería de realizar desde la concepción de que somos seres histórico-destinales y no un ente supremo

⁶⁹ Cfr. Vattimo, G., “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en: *ST*, p. 76.

⁷⁰ *Ibíd.*

unificador que dotaría de sentido progresivo a la historia. Hacer filosofía de la historia en la época del fin de la historia es hacer un acto de recuerdo, recordar lo que ha sido, pero que aún, de alguna manera, sigue siendo.⁷¹

Proponer que el término posmoderno “sí tiene sentido”⁷² es ya un acto de hacer filosofía de la historia. Pero no se trataría de una descripción a cabalidad de lo que es la historia y de cómo a través de ella, en tanto unidad, progresamos, sino como una filosofía de las filosofías de la historia. Esto sería posible a partir de lo que hasta ahora vamos describiendo, y se demuestra en las interpretaciones-descripciones que Vattimo opera acerca de la posmodernidad como el fin de la historia. En otros términos, Vattimo hace “ontología de la actualidad”⁷³. O quizá, dicho de otra forma, sea como lo describe Pairetti:

En suma, Vattimo sostiene que el fin de la historia ha de explicarse desde la concepción de la existencia arrojada en horizontes histórico-culturales determinados, ello posibilita hablar de una diferencia hermenéutica que permite al hombre apropiarse del sentido de la historia, liberada de los caracteres metafísicos de la reapropiación y de la totalidad.⁷⁴

De lo que Pairetti se percata en este punto específico es que la pretensión de totalidad, que parte del intento “soberbio” de la metafísica de fijar todo en una estructura primera y única, trae consigo una alienación y nos permitiría proponer el fin de la historia. Es decir, por un lado, un fin de la manera de ver esta historia,

⁷¹ Para una aproximación general del fin de las filosofías de la historia en Vattimo ver: Roldán, C. y Navarro. M. G., “Filosofía de la historia y hermenéutica, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007, pp. 104-113.

⁷² *Ibíd.*, p. 73.

⁷³ Retornaremos a este término, por ahora confuso, más adelante en el capítulo final de la tesis.

⁷⁴ Pairetti, C., *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Op. Cit., p. 33.

pero también un acabamiento-cumplimiento de esta historia. Ante esto, se hace comprensible la interpretación de Vattimo de nuestra actual condición en estos términos: “Probablemente una de las caracterizaciones más ampliamente aceptadas de la posmodernidad sea aquella que la presenta como el fin de la historia”⁷⁵.

Esta frase de Vattimo es constatable en el debate al que hacíamos referencia anteriormente entre Lyotard y Habermas, y que ahora pasamos a exponer junto a las posturas del turinés. Por un lado, Habermas refuta esta presentación de lo posmoderno caracterizada por Lyotard por verla cargada de pesimismo y ser apocalíptica, por otro lado, está Lyotard que ve en lo posmoderno una *chance* emancipativa sin los caracteres humanistas de la modernidad. Vattimo se sitúa en consonancia con ambos autores y trata de dar su propia postura. Para ello sería útil repasar la postura de ambos filósofos que reconstruye Vattimo para dar a conocer la suya propia.

Para Vattimo tanto Habermas como Lyotard difieren en sus conclusiones sobre la posmodernidad pero aceptan la descripción general del fenómeno. Para los dos el final de la historia es el final de historicismo⁷⁶, esto es, “de la comprensión de las vicisitudes humanas como estando insertas en un curso unitario dotado de un sentido determinado, el cual, en la medida misma en que viene a ser reconocido, se desvela como sentido de emancipación.”⁷⁷ Por un lado, Lyotard dice que al perder credibilidad los “metarrelatos” como expresión del

⁷⁵ Vattimo, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *EI*, p. 15.

⁷⁶ *Cfr.* Ibid. En la traducción de la filósofa española Teresa Oñate, discípula de Vattimo, dice “historialismo”. Ignoramos porque eligió un término tan poco claro, por lo que optamos por historicismo como comúnmente se conoce.

⁷⁷ Ibid., p. 16.

fracaso de los proyectos modernos, no se ha perdido mucho pues solo ha sido una expresión más de –y así lo llama Pairetti- la “violencia ideológica”⁷⁸. Para Habermas esto sería cierto si es que al menos uno de los metarrelatos no se hubiera exceptuado, por lo que él llama a la modernidad un “proyecto inacabado”.

Frente a este panorama, siguiendo a Vattimo, podríamos preguntarnos ante la tesis de Lyotard: ¿Es que acaso es posible decir que los “metarrelatos” han sido invalidados sin llegar a proponer otro “metarrelato” más con esta afirmación? Por otro lado, con Habermas nos interrogaríamos si a pesar de existir algún metarrelato aún creíble y practicable es posible aún afirmar un discurso legitimante capaz de –como lo explica Pairetti- “señalar objetivos, criterios de elección y de valoración y, por lo tanto, algún curso de acción todavía dotado de sentido”⁷⁹.

La posmodernidad es la época en la cual se pone en cuestión este modo de legitimación que pretende Habermas. La modernidad era el tiempo histórico de la legitimación metafísica-historicista. Pero de cara a este panorama ¿qué puede hacer el filósofo del pensamiento débil? O 1) abandonamos toda concepción lineal-unitaria de la historia o 2) aceptamos con Habermas que aún puede haber un relato legitimante que le dé unidad y linealidad a la historia o 3) estamos con Lyotard en que hay que eliminar todo “metarrelato” portador de sentido en la historia. Ese es el espectro de posibilidades.

⁷⁸ Pairetti, C., *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Op. Cit., p. 35.

⁷⁹ Cfr. *Ibíd.* Ver también: Vattimo, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *EI*, pp. 17-18.

En este sentido, de la crítica a los historicismos y del fin de la historia, tanto para Lyotard y Habermas, es que se efectuaría el fin de la modernidad. En cierta medida también para el turinés. Sin embargo, en vistas a la conclusión, el fin de la modernidad se consume de una manera distinta para Vattimo en comparación a Lyotard o Habermas. Para nuestro autor “la modernidad [...] se acaba cuando –debido a múltiples razones- deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario.”⁸⁰ Entonces, no es ni un proyecto inacabado, pues se revela terminada en la ciencia-técnica, ni tampoco es una tragedia de la cual hay que lamentarnos y tener una visión por demás “apocalíptica”⁸¹, pues existir en la época del final de la modernidad es (o podría ser) según Vattimo una *chance* de emancipación⁸².

Esta *chance* de emancipación –emancipación comprendida sin los caracteres fuertes de la idea de historia unitaria y progresiva- se revela en la realidad de los medios de comunicación de masas⁸³. En efecto, sociedad de la comunicación y fin de la historia están vinculados estrechamente. La proliferación de medios de comunicación, informáticos, escritos, radiales, televisivos, en suma: “telemáticos”⁸⁴, han ayudado a esta disolución de la idea de historia. Una “sociedad transparente” no es una sociedad más “ilustrada”, que se comprende mejor así misma o que capta mejor la idea de hombre, sino como “una sociedad más compleja, caótica incluso”⁸⁵. Según Vattimo, “precisamente en este “caso”

⁸⁰ Vattimo, G., “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en: *ST*, p. 74.

⁸¹ Cfr. Vattimo, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en *EI*, p. 15.

⁸² Cfr. Vattimo, G., “Apología del nihilismo”, en: *FM*, p. 31 y Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, en: *FM*, p. 159.

⁸³ Como ya hemos dicho antes, esta es la tesis central en el libro *La sociedad transparente*.

⁸⁴ Cfr. Vattimo, G., “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en: *ST*, p. 78.

⁸⁵ *Ibíd.*

relativo residen nuestras esperanzas de emancipación”⁸⁶ y no ya en el ideal de progreso o del mejor hombre⁸⁷.

La conclusión de Vattimo, más allá de haber o no una apología a la telemática⁸⁸, es que gracias a los *mass media* no solo la idea de la historia y el progreso se ven debilitadas y acabadas, sino que también la misma idea del “principio de realidad”⁸⁹ se ve trastocada y, según Vattimo, “el hombre puede hoy, finalmente, hacerse cargo de que la perfecta libertad no es la de Spinoza, no es –como ha soñado siempre la metafísica- conocer la estructura necesaria de lo real y adecuarse a ella.”⁹⁰ Todo ello ayudaría al hombre actual a liberarse de la condición alienante de la metafísica. Y, a su vez, daría paso al proceso que Vattimo ha llamado la “liberación de las diferencias”⁹¹ y la “liberación de las

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ Ese hombre sería el hombre moderno según Vattimo: el “ideal del hombre, que, en la modernidad, coincide siempre con el del hombre moderno europeo –es algo así como decir: nosotros los europeos somos la forma mejor de humanidad, todo el curso de la historia se ordena en función de realizar, más o menos acabadamente, ese ideal.” *Ibíd.*

⁸⁸ Sea dicho de paso, en este libro *La sociedad transparente* Vattimo fue, a nuestro juicio, demasiado optimista. Critica la tesis básica de *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid: Akal, 2007) de Adorno aduciendo que en Estados Unidos en vez de que los ciudadanos sean controlados por el “Gran Hermano” en cambio las minorías han alcanzado notoriedad y gracias a los *mass media*. Llamamos a Vattimo no solo un “optimista” sino también muy confiado de la contingencia. Años después de ver la luz *La sociedad transparente* Vattimo escribe una “Apéndice” en el que modera sus posturas acerca del carácter emancipador de los medios de comunicación. Esto lo hace porque la condición reciente de Italia era la llegada de Berlusconi al poder; ascensión al poder gracias a los medios de comunicación que él era dueño mayoritario en Italia. La sociedad telemática resultó siendo no tan emancipadora sino, al contrario, esclavizante. Por otro lado, existe una conversación entre Vattimo, Norberto Bobbio y Giancarlo Bossetti acerca de la televisión y su repercusión en la política. Dicha conversación data de 1994, tiempo en que Vattimo escribió *La sociedad transparente*. También tiempo en el cual no había los medios de comunicación informáticos que tenemos en la actualidad. La referencia es: Vattimo, G., Bobbio, N. y Bossetti, G., “Las consecuencias de la televisión”, en: Vattimo, G., Bobbio, N. y Bossetti, G., Giancarlo, *La izquierda en la época del karaoke*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997, pp. 39-57.

⁸⁹ Vattimo, G., “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en: *ST*, p. 84.

⁹⁰ *Ibíd.*

⁹¹ *Ibíd.*

diversidades”⁹². Esto sería posible en el fin de la historia: la posmodernidad y también en la posthistoria⁹³. Por ello dice el turinés que...

⁹² *Ibíd.*

⁹³ Vattimo tomó muy seriamente esta consecuencia y la asimiló rápidamente a posiciones de filosofía de la historia de dos autores en particular: Walter Benjamin y Arnold Gehlen. Ambos autores aparecen citados brevemente en *Ética de la interpretación*, uno de los textos claves para integrar la posmodernidad con la idea más general de la hermenéutica, y en *El fin de la modernidad* respectivamente. Pero también en el conjunto de toda la obra del autor y muy en particular en sus textos políticos como *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho* (Compilador: Santiago Zabala. Barcelona: Paidós, 2004). Hemos discutido ya un poco sobre la historia y de cómo es constitutiva la problemática enunciada en la terminología “fin de la historia”. Vayamos a estos dos autores que ahora cita Vattimo y veremos con mayor claridad la idea de historia que esboza la posmodernidad o que, al menos, se desarrolla en el interior de ella. De Walter Benjamin Vattimo tomó la idea genérica de la historia como discurso de los vencedores (Benjamin es citado en varios pasajes de la obra de Vattimo pero hacemos referencia a dos en específico: Vattimo, G., “Hermenéutica y secularización”, en: *EI*, p.76 y Vattimo, G., “Introducción”, en: *FM*, p. 16. Sobre ambas referencias nos basamos para realizar esta exégesis), idea extraída del libro de Benjamin *Tesis de filosofía de la historia* (Vattimo cita la edición en italiano: Benjamin, W., *Angelus novus*, Turín: Einaudi, 1962 en Vattimo, G., “Introducción”, en: *FM*, p. 16). Al margen de lo que Benjamin haya querido decir realmente, Vattimo toma esta expresión como un eslogan que expresa una suerte de sospecha general sobre el sentido de toda historia cumplida. Una historia es vigente no porque sea verdadera, la verdadera historia, sino porque es vigente en un sentido social. Esta vigencia social depende en gran medida del ocultamiento del silencio de otras versiones alternativas que, en Benjamin, se denomina la historia de los vencidos. En una gran medida Vattimo entiende la posmodernidad como un lugar en el cual, gracias al fin de lo metarrelatos legitimantes, las historias alternativas de los vencidos adquieren una vigencia renovada. Y esto no solamente como narraciones, sino como realidades con las que se convierte. Todos los perdedores de la historia, de la gran historia como metarrelato del mundo moderno, se encuentran sorpresivamente ante la posibilidad, no solo teórica sino también política-social, de adquirir una voz y constituir una posibilidad “legítima” en la coexistencia humana. Los vencedores, que habían constituido un derecho a través de un metarrelato, son de pronto equipotentes con los vencidos, cuya historia deja de estar suprimida. En este sentido, nos hallaríamos en una posthistoria, en un lugar de la historia más allá de ella misma, en que los vencidos no creen más en la historia que han construido los vencedores. Vattimo usa la frase “última ilusión metafísica” para referirse a esta idea de un “tiempo” unitario”. Hasta aquí la referencia de Benjamin hecha por Vattimo. Por otro lado, Arnold Gehlen desarrolló a comienzos de la década de 1950 el concepto de “posthistoria”. De nuevo, al margen de lo que Gehlen quiso significar con esta expresión Vattimo la recupera en *El fin de la modernidad* para incorporarla como la descripción del estado social luego de lo que Lyotard había llamado el fin de los metarrelatos. De un modo bastante esquemático Vattimo redujo a posthistoria todos los acontecimientos políticos y sociales que ya no pueden ser incorporados en un metarrelato. Sin embargo, esta idea de la posthistoria tomada de Gehlen está relacionada con el concepto del *novum* o lo nuevo en la historia que trataremos más adelante en el capítulo dos, por ahora basta decir esto aquí. La referencia a Gehlen y su posthistoria se hace sobre todo como crítica a la idea de progreso que, como ya hemos visto más arriba, es la esencia de toda filosofía moderna. En este sentido que, para Vattimo, en Gehlen se ha efectuado una disolución de los caracteres fuertes de las leyes del progreso. Vattimo la llama “secularización extrema”. La posthistoria sería para Vattimo, recogiendo a Gehlen, el distanciamiento de la modernidad en tanto disolución constatada de la idea de progreso en el ámbito científico, técnico e industrial, también en las artes. Y de nuevo el tema de la utopías, citadas por Lyotard y también por el mismo Vattimo, es referida por Gehlen como muestra de ahistoricidad. Ahistoricidad en el sentido de que se diluye el progreso y por lo mismo se diluye la misma historia.

Lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como experiencia del “fin de la historia”, en lugar de presentarse como un estadio diferente (*más avanzado o más retrasado; no importa*) de la historia misma.⁹⁴

1.2.2. Aceptación y recuerdo: características de la posmodernidad

En este contexto quizá uno de los aspectos más significativos y menos tomados en cuenta hasta ahora en la comprensión que tiene Vattimo de la posmodernidad es la incorporación de ciertas nociones tomadas de Heidegger para perfilar y dar un significado más preciso a la noción general de la posmodernidad.

El pensamiento posmoderno se caracteriza en Vattimo por su carácter de no superación. Pero aquí surge una paradoja. Si para que se pase a un mundo posmetafísico hay que superar la metafísica de la presencia, ¿cómo sería posible esto si el superar es propio del mundo moderno, de la metafísica? Postular otra superación, una superación de la superación, es seguir en el tramado de la modernidad y, en última instancia, persistir en la lógica de la metafísica misma. Habría que postular otra forma de superación que no sea la que propuso, a grandes rasgos, la modernidad. Pero ¿cómo hacer para llegar a ella?

Podríamos tener en cuenta, como lo propone Giovanni Giorgio en su libro *El pensamiento de Gianni Vattimo*, que el turinés fue, antes de ser un

⁹⁴Vattimo, G., “Introducción”, en: *FM*, p. 12. Cursivas nuestras.

heideggeriano y un nietzscheano, un hegelomarxiano⁹⁵. Vattimo se había educado en la dialéctica y en la superación en el Espíritu Absoluto. Eso lo aprendió de sus maestros Pareyson y Gadamer, además de su fuerte adhesión política con la izquierda. La primera etapa de Vattimo, el joven Vattimo, fue una de buscar la forma de traspasar la metafísica con la dialéctica, como lo expone Giorgio en el texto citado⁹⁶. A pesar de lo dicho anteriormente del entramado lógico de la superación en la edad moderna y el círculo vicioso que conllevaría, Vattimo sin embargo no renuncia del todo a la superación. El prefijo “post” indica un “después de”. No obstante, Vattimo se daría cuenta de que la dialéctica hegelomarxiana debía dar un paso más allá o inmiscuirse con la hermenéutica⁹⁷. Biográficamente hablando, es durante ese tiempo es que Vattimo conoció la filosofía de Heidegger⁹⁸.

1.2.2.1. *Verwindung* o superar la metafísica como aceptación

Dados así los términos de la posmodernidad en relación al fin de la historia y la emancipación, sería oportuno exponer la propuesta que hace Vattimo, siguiendo la filosofía de Heidegger, de que en vez de hablar de *Überwindung* (superación en alemán) se debe postular una *Verwindung*.⁹⁹ Si bien el término

⁹⁵ Cfr. Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 11-12. Este intérprete de Vattimo incluso usa las abreviaciones GV1, GV2a y GV2b para diferenciar las etapas de la filosofía vattimiana.

⁹⁶ Cfr. *Ibíd.*, pp. 93-124. El título del capítulo es: “La herencia de la dialéctica hegelomarxista”. (La traducción es nuestra).

⁹⁷ El pensamiento dialéctico será tratado a mayor profundidad en el capítulo dos cuando nos exponamos el término “pensamiento débil”.

⁹⁸ Cfr. Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 40-43. El apartado se intitula: “El esbozo del perfil dialéctico-hermenéutico de GV1”. (La traducción es nuestra).

⁹⁹ Para mayor detalle de la *Verwindung* vale la pena leer la conferencia de Tübinga de Vattimo: “Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad”, en: Vattimo, G. (coord.), *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995. También es importante el capítulo 7 del libro de Giorgio titulado “La hermenéutica como superación (*Verwindung*) de la dialéctica”: Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 182-213. (La traducción es nuestra). Los libros de

proviene de Heidegger, como lo admite y refiere Vattimo, no estamos exponiendo aquí el uso que le dio Heidegger, pues él mismo la uso poco: en una página de *Holzwege*, en un ensayo de *Vorträge und Aufsätze* y en el primer ensayo de *Identität und Differenz*, según el mismo Vattimo lo atestigua¹⁰⁰. Es el mismo turinés el que revalora este término de Heidegger y le da cabida en la posmodernidad para explicar a ésta misma como condición de existencia.

Haciendo un ejemplo y un paralelismo ilustrativo: Allí donde Hegel escribió *Aufhebung*, Vattimo opone ahora *Überwindung*, que luego desarrolla en consonancia con el término de *Verwindung* que es, como ya hemos indicado, proveniente de la filosofía de Heidegger. *Aufhebung*, como es bien sabido, es un término alemán que Hegel emplea en su *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*¹⁰¹ para referirse a una superación en términos dialecticos. Es una superación dentro de la experiencia de la razón humana. Vattimo se basa en los textos de *Identidad y diferencia* de Heidegger para mostrar que hay un término que puede dar las connotaciones de una superación pero ya no al estilo de los modernos, sino –evidentemente– en clave posmoderna: *Verwindung*. Vattimo opta por este término tan poco usado por Heidegger, como ya hemos indicado, en una parte de *Identidad y diferencia*, exactamente cuando habla del *Gestell*¹⁰². Es algo así como una *Überwindung* impropia. Hay cierta dialéctica pero no es la hegeliana que aspira a una síntesis que nos lleve a la cima de lo Absoluto.

Heidegger al que se hace referencia en alemán son: 1) *Holzwege*: Heidegger, M., *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2005, 2) *Vorträge und Aufsätze*: Heidegger, M., *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994, y 3) *Identität und Differenz*: Heidegger, M., *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.

¹⁰⁰ Cfr. Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, en: *FM*, p. 145.

¹⁰¹ Cfr. Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, México: Porrúa, 2007. Para una corta explicación de la *Aufhebung* hegeliana, ver: Duque, F., *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal, 1998, pp. 327-328, nota 672.

¹⁰² Término alemán también usado por Heidegger para designar el mundo tecnológico globalizado.

Según argumenta Vattimo, la *Verwindung* se presenta como una forma de superación débil o debilitada. Si la *Aufhebung* es la forma fuerte y rígida de la superación, a saber: tesis, antítesis, síntesis, entonces en la *Verwindung*, al contario, acaecen dos instancias: la aceptación y la profundización¹⁰³. Atendiendo a la raíz de la palabra en su forma original, Vattimo explica que se puede traducir como sigue: a) Siguiendo el vocablo alemán en su uso cotidiano¹⁰⁴ se dice de ella que es “aceptación” en el sentido de aceptar una dolencia, estar en medio de la “convalecencia”¹⁰⁵ y por ende haber superado una enfermedad; luego de una enfermedad siempre hay secuelas y cicatrices. Pero b) también tiene la acepción de (dis)torsión (*Widen* es el uso alemán para la palabra torsión), en el sentido de la “alteración y desviación”¹⁰⁶. Torsión tiene que ver con la alteración y la desviación que corren paralelo con la profundización. Entonces, así las cosas, por un lado es la recuperación de una dolencia, una resignación a tener cicatrices, también una resignación de “una pérdida, un dolor”¹⁰⁷, y la otra es que los términos –en este caso metafísicos- son distorsionadas, mostrados de otras manera pero sin abandonar su “esencia”.

¹⁰³ De esta manera, atestigua Vattimo, es como el mismo Heidegger indicó a los franceses que estaban preparando la traducción de *Vorträge und Aufsätze*, traducir *Verwindung* por aceptación y profundización. Ver: Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, en: *FM*, p. 151.

¹⁰⁴ Esto no es de sorprender pues Heidegger tomó muchas de las palabras de su “vocabulario” del habla común

¹⁰⁵ Vattimo explica que viene del término alemán *Krankheit verwinden*: superar una enfermedad, curarse. *Cfr.* Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, en: *FM*, p. 152.

¹⁰⁶ *Ibíd.*

¹⁰⁷ *Ibíd.*

En palabras de Vattimo:

Para Heidegger, la posibilidad de un cambio que nos conduzca a un *Ereignis* [Evento] mas principal –es decir, fuera de la metafísica, más allá de la metafísica- está relacionada con una *Verwindung* de la metafísica: traduzcamos así: la metafísica no es algo que “se puede hacer a un lado como una opinión o que se pueda dejar en una doctrina que ya no se cree”, la metafísica es algo que permanece en nosotros como los rastros de una enfermedad, o como dolor al que uno se resigna o también podemos decir, aprovechando la polivalencia del término “remitirse” que la metafísica es algo que lo que uno se remite, se recobra, algo a lo que uno se remite, algo que se remite (que se envía).¹⁰⁸

La *Verwindung* es la que nos ayudará a definir el “post” de la posmodernidad en términos filosóficos según Vattimo. La *Verwindung* es la distorsión y torsión que opera el pensamiento sobre aquellos términos usados por la metafísica clásica. La “superación” operada en la posmodernidad es la de la convalecencia, como si se hubiese superado una pérdida o una enfermedad. En otras palabras, la modernidad cree que el pensamiento debe remontarse al *novum* y al fundamento último, por el camino de la *Aufklärung* y de la superación. Según Vattimo, en cambio, en la posmodernidad lo que se trata de rescatar es que la superación de la superación solo se podrá lograr si se acepta y profundiza la superación de la metafísica en los términos de *Verwindung*.

La *Verwindung* es convalecencia y distorsión según la traducción alemana del término. Vattimo indica, como ya hemos dicho, que el *Winden* es torsión y que el prefijo *ver* es alteración y desviación. Así, *Verwindung* es la resignación-

¹⁰⁸ Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, en: *FM*, p. 152

(dis)torsión de la metafísica y de su etapa última que es el *Gestell*. De esta manera, según Vattimo, siguiendo a Heidegger, la *Verwindung* del *Gestell* nos puede ofrecer un *Ereignis*, un evento más principal y fuera de la metafísica. En ese sentido, lo que trata de operar la posmodernidad es una *Verwindung* de la metafísica¹⁰⁹. La metafísica desde ese punto de vista no es algo de lo cual podamos despojarnos como un error más en la historia del pensamiento. Vattimo lo dice así literalmente: “la metafísica no puede ser objeto de superación alguna, como si se tratara de un error del que uno pudiera librarse mediante la crítica.”¹¹⁰ Esto es así porque, continúa el turinés, “lo que por el contrario declara es que la modernidad no puede ser *superada críticamente*, porque justamente la categoría de superación crítica le es constitutiva”¹¹¹, esto es, como ya hemos dicho, superar es mantenernos en la dialéctica y la lógica de la modernidad. El mismo Vattimo da luces de la importancia de este término que él se niega a traducir del todo: “Posmoderno, podemos traducir, es lo que mantiene con lo moderno un vínculo *wervindend*: el que acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas, como en una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que continúa, pero distorsionándola.”¹¹²

Podemos indicar estas palabras de Vattimo que hacen referencia a la superación de la metafísica:

Además de todos estos significados, está también el de dis-torción que se puede interpretar, por lo demás, en el significado de la convalecencia y la resignación:

¹⁰⁹ Más adelante en el siguiente capítulo veremos cómo esta superación de la metafísica es necesaria si se desea dejar de lado la violencia que ejerce la metafísica.

¹¹⁰ Vattimo, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *EI*, p. 24.

¹¹¹ *Ibíd.*

¹¹² *Ibíd.*

no se acepta la metafísica pura y simplemente, así como no se entrega sin reservas al *Ge-Stell* como sistema de la imposición tecnológica; se puede vivir la metafísica y el *Ge-Stell* como una *Chance*, como la posibilidad de un cambio en virtud del cual metafísica y *Ge-Stell* se truecan en una dirección que no es prevista por su esencia propia pero sin embargo tiene conexión con ella.¹¹³

De esta manera, se podría ir pensando en que la metafísica sería susceptible de superación en la condición posmoderna y en el fin de la modernidad como algo que no solo se acepta sino que se prevé como una chance positiva de emancipación. Como diría Vattimo:

La capacidad de discernir y elegir entre las posibilidades que la condición posmoderna nos ofrece se construye únicamente sobre la base de un análisis de la posmodernidad que la tome en sus características propias, que *la reconozca como campo de posibilidades y no la conciba como el infierno de la negación de lo humano.*¹¹⁴

La *Verwindung* sería una respuesta a las propuestas clásicas de la metafísica, esto es, a aquel pensamiento unificador con pretensiones de universalidad que en vistas a un fin busca y propone un fundamento último que dictaría la forma verdadera de comprender la realidad a toda nivel. Veamos en qué sentido se efectúa esta realidad de la *Verwindung* como superación impropia de la metafísica.

Para Vattimo, como lo testimonia Giorgio, no son suficientes las críticas a la metafísica que acaecieron en los años setenta durante la “crisis del saber

¹¹³ Vattimo, G., “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, en: *FM*, p. 152.

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 19. Las cursivas son nuestras.

fundador”¹¹⁵. Era un optar por un subjetivismo que funda el conocimiento sobre la conciencia o un objetivismo que funda todo saber sobre el objeto científico. Ambas formas, para Vattimo, que eran criticadas en vistas a una superación de ellas mismas o superación de la metafísica, postulaban un dato metafísico más o se referían de nuevo a “otra fundamentación”¹¹⁶. Este pensamiento que trata de superar a la metafísica cae de nuevo en lo que denunciaba: fundamentar bajo el paradigma de la unificación.

Vattimo sigue una argumentación heideggeriana para sobrepasar la metafísica. El Heidegger de la *Kehre* proponía que “el ser se envía como un llamado histórico-lingüístico”¹¹⁷ y este comprendería nuestro destino (*Geschick*). Si el ser es un envío histórico-lingüístico y no un mero ser a la mano manipulable, entonces pensar en la *Überwindung* como una instancia para salir de la lógica de la metafísica termina siendo insuficiente. La crítica por la superación es parte central en la lógica de la metafísica. Como ya mencionamos, el saber metafísico actúa por medio de la negación de la negación, esto es, negar lo que ya se había negado, a la manera en cómo actúa la “síntesis” de la *Aufhebung*¹¹⁸. Se considera negativo lo pasado. El pasado negado es sustituido por el positivo fundamento de la presencia, ilustra Giorgio¹¹⁹.

¹¹⁵ Cfr. Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 183. (La traducción es nuestra).

¹¹⁶ Vattimo, G., y Rovatti, P. A. (eds.), “Prefacio”, en: *PD*, p. 8.

¹¹⁷ Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 186. (La traducción es nuestra).

¹¹⁸ Como es sabido, la *Aufhebung* hegeliana es proponer una tesis a la cual se le contrapone una antítesis, siendo ella la negación de aquella, y a su vez la síntesis es negación de la antítesis. Si bien aquí no pretendemos entrar a la filosofía de Hegel, recurrimos a la palabra *Aufhebung* como paradigma del paso de una negación a otra negación. De esta manera es tomado por Giovanni Giorgio *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 186-189.

¹¹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 189.

Pensar el pasado atendiendo a la proveniencia, esa realidad de envío destinal del ser como llamado histórico-lingüístico, no nos permite tener al pasado como algo negado, cerrado, clausurado. La *Verwindung* de la cual hemos estado hablando atiende a esa realidad acerca del pasado. La superación, tal y como la metafísica la ha postulado, no permite un pensamiento que atienda al pasado. Verá al pasado como una eclosión que no se aperturará más. En cambio, así como en la analítica existencial el Dasein tiene como la más suyo la muerte, ser-para-la-muerte, y de ahí deviene la importancia del pasado y su proyección a estar en tendencia al futuro, la *Verwindung* no supera dejando de lado lo que fue para algo mejor en un futuro cercano o lejano.

La *Verwindung* es algo así como una dialéctica impropia, que supera sin superar del todo. A esto atiende las referencias a la profundización, convalecencia, aceptación y (dis)torsión de la cual hacíamos referencia más arriba. Como dijimos antes también: la metafísica no es un error más, sino la manera en la cual se ha pensado el ser en Occidente. Por ello, Vattimo cree que en la posmodernidad antes que desechar la modernidad y la metafísica, se debe asumir como un estadio del cual somos herederos. La emancipación de la metafísica, en este sentido, operada en la posmodernidad atiende a su aceptación, a la manera que uno puede asumir la pérdida de un ser amado luego de pasado el duelo. En palabras de Giorgio: “La hermenéutica viene a ser aquel pensamiento destinalmente llamado a recoger, digamos también (dis)torcionada, la herencia de la metafísica.”¹²⁰

¹²⁰ Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 190. (La traducción es nuestra).

En este sentido es que la *Verwindung* colabora con la emancipación acaecida en la condición posmoderna. Superar la metafísica con otra metafísica, esto es, fundamentando de nuevo o postulando una teoría del ser que pretende ser más verdadera, más clara que la anterior es quedarse enclaustrado dentro de la metafísica misma. Por ello Giovanni Giorgio afirma:

Salir de la trampa de la violencia de la razón clásica metafísica significa despedirse del pensamiento del fundamento, mediante un pensamiento que piensa radicalmente la diferencia, y no más en vista de una superación de ella misma.¹²¹

1.2.2.2. *Andenken* como pensamiento rememorativo

Junto al término ya expuesto, a saber: *Verwindung*, aún queda otro término recogido de la filosofía de Heidegger que ha sido distorsionado (*verwinden*) por Vattimo y es el de *Andenken* o pensar rememorante. Tanto *Verwindung* como *Andenken* deberían esclarecer para Vattimo la condición del hombre tardointustrial que vive inmerso en la tecnología mundializada y en la organización total del mundo. Queda claro ya hasta ahora el término *Verwindung*. Vayamos al *Andenken* que en Vattimo tiene una relación íntima con la *Verwindung*.¹²²

¹²¹ *Ibíd.*, p. 184. (La traducción es nuestra).

¹²² Para un resumen bien realizado sobre la relación entre *Verwindung*, *Andenken* y *pietas* ver el texto de Méndez Sanz, J. A., “Superación y remisión”, en: Vattimo, G. (coord.), *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995, pp. 241-249, en específico la p. 246.

Si pensamos que la metafísica ha acabado, en el sentido en que se ha cumplido en la realidad fáctica extendida a nivel mundial de la ciencia-técnica¹²³, entonces no es posible más pensar en el ser como una estructura fuerte, dada de una vez por todas y que podemos captar en la mente como si fuera espejo de la naturaleza. En este contexto de acaecer el ser –pues el ser es Evento para Vattimo– es que ya no es posible creer más en la metafísica, a pesar que ella sea una realidad tan palpable como subirse a un avión y viajar de un continente a otro. Si el ser es evento, ya no es más una estructura eternamente desplegada. Para Vattimo el ser se da por medio de acaecimientos antes que por *archai* (primeros principios). Esto no es demostrable desde una lógica metafísica, de los primeros principios, porque se incurriría en incoherencia, puesto que demostrar algo con las herramientas de lo que se quiere negar cae en contradicción evidente. Al contrario, esto es más bien constatable en una mirada interpretativa de la realidad. De manera ilustrativa para este tipo de argumentos traer a colación el *dictum* nietzscheano es indispensable: “No hay hechos, sino interpretaciones”.

De nuevo la premisa: Si es el ser es evento, entonces solo es posible pensarlo luego de acaecido el evento, por lo que el ser no es más presencia cumplida a la mano, como sí era efectuada en la metafísica, sino que es pasado que se hace presente. En tanto pasado, es pensado el ser como recuerdo. En este momento entra a tallar el otro término heideggeriano empleado por Vattimo de forma original: *Andenken*, pensar rememorante. Este término lo utiliza Heidegger al comentar la poesía *Andenken* de Hölderlin.

¹²³ Especialmente en los medios de comunicación de masa, tesis compartida en el conjunto de ensayos que conforman el libro de Vattimo *La sociedad transparente*.

Vattimo nos dice al respecto en su caracterización del *Andenken*:

El *Andenken* es, por lo pronto, *Verwindung*: un retornar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los *archai* metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte de fiesta de la memoria: la expresión es de Nietzsche, pero rinde perfectamente cuenta de la posición *Andenken* de Heidegger.¹²⁴

En el libro *Las aventuras de la diferencia* Vattimo tiene un ensayo titulado “An-Denken. El pensar y el fundamento”¹²⁵. Vattimo argumenta que tanto Heidegger como Wittgenstein cayeron en la cuenta que en nuestra época estaba acaeciendo una época de la ausencia de fundamento: Heidegger y Wittgenstein “los pensadores que han eliminado de forma definitiva la noción y el problema mismo del fundamento de la filosofía”¹²⁶.

Vattimo insiste en dicho ensayo en la conferencia de Heidegger: *Tiempo y ser*. En dicha conferencia el filósofo alemán dicta su famosa frase: *Sein es gibt*, el ser se da. Como dijimos antes, el ser tiene un llamado destinal. Esto responde a que el ser, que es dado, es recibido por el que lo piensa como un don (*Gabe*). El ser es, en este sentido, enviado. Vattimo piensa que la *Schikung* (envío) disuelve la idea del ser como objeto del sujeto¹²⁷. En esta misma lógica heideggeriana, que en parte responde a la noción básica de *Ser y tiempo* que el ser es olvidado porque es ser-a-la-mano y por ende mera presencia, de que el ser es objeto del sujeto se contraponen ese *Es gibt* como *Schikung* que nos hace destinatarios del ser, éste ya

¹²⁴ Vattimo, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *EI*, pp. 25-26.

¹²⁵ Cfr. Vattimo, G., “An-denken. El pensar y el fundamento”, en: *AD*, pp. 109-130.

¹²⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 109. Lo dice en referencia a la gran importancia que ambos autores han empezado a tener en la Italia de los años 70.

¹²⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 113. También ver: Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 195.

no como sujeto-objeto, sino como realidad histórica. En esa línea Giorgio nos indica que “el ser, en efecto, no es, o sea no es al modo del siendo-presente. Más bien acaece como apertura histórica, como horizonte de la presencia al interior del cual los siendo-presentes acaecen, entrando a formar parte del mundo que el ser despliega.”¹²⁸

Continuando con la argumentación del ensayo que estamos siguiendo, Vattimo explica que el modelo del sujeto-objeto acaecido sobremanera en la época técnica hace del ser un ser a la mano manipulable, instrumentalizado, una *Vorhandenheit*. La presencia es reducida a instrumento. Según Vattimo, la esencia (*Anwesen*) es reducida a su vez a la objetividad. Así, “la reducción del *Anwesen* a objetividad excluye de la presencia la dimensión del *Abwesen*, de la ausencia.”¹²⁹ Esta realidad, continuando la argumentación de Vattimo, derivada de la metafísica, olvida la presencia como *Anwesen-lassen*¹³⁰, su carácter de dejar ser al ser y del ser como envío, *Schickung*¹³¹.

Ante ese pensar del ser que lo olvida en la perentoriedad de la *Vorhanden*, del estar a la mano, se alza el pensar rememorante del cual hemos estado hablando líneas arriba. El pensamiento que recuerda, que va más allá del principio de razón suficiente, que desea no ver más al ser como mera presencia conclusa y objetivamente fundado, es el pensamiento que tiene al ser como envío, como lo ya sido, como el acaecer que nos precede y nos llama (*Zuspruch*) de forma destinal histórica. Esto, en suma, es lo que Vattimo comprende como *Andenken*. Este

¹²⁸ Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 196. (La traducción es nuestra).

¹²⁹ Vattimo, G., “*An-Denken*. El pensar y el fundamento”, en: *AD*, p. 114.

¹³⁰ Dejar ser al ser.

¹³¹ Cfr. Vattimo, G., “*An-Denken*. El pensar y el fundamento”, en: *AD*, p. 114.

pensamiento deja de lado el fundamento, *Grund*, y da el salto (*Sprung*) hacia el *Abgrund* o vacío, pero “el salto no salta al vacío”¹³² nos dice Vattimo, sino que haya un suelo, “un *Boden*”¹³³, donde el ser-ahí vive y muere¹³⁴. De esta manera, “el pensar, como ejercicio comprensivo del ser-ahí, no puede más que recordar el ser como proveniencia destinal”¹³⁵, como dice Giorgio. Y si todo se cumple en el pensar que recuerda, entonces es posible la superación de la metafísica, puesto que si el ser no es ya lo meramente presente sino lo enviado, y el envío es siempre ya pasado, entonces la lógica de la fundamentación propia de la metafísica queda deslegitimada.

Junto a esta actitud de *Andenken* Vattimo usa un término que toma prestado de la *Segunda consideración intempestiva* de Nietzsche: la *pietas*. Para Vattimo la *pietas* “significa una atención devota hacia lo pasado, pero siendo conscientes de su valor limitado, no obstante sabiendo que a pesar del límite de dicho valor es lo único que conocemos.”¹³⁶

Se comprende mejor la emancipación (de la metafísica) en tanto que el *Andenken* en actitud de *pietas* no trata ya de postular una prescripción cabal de reglas de juegos de lenguaje, como un idioma unificante, para proponer un nuevo *Grund* o fundamento último, para tener una visión privilegiada desde el punto de

¹³² Cfr. *Ibíd.*, p. 116.

¹³³ Cfr. *Ibíd.*

¹³⁴ Vattimo recuerda una frase del texto *¿Qué significa pensar?* de Heidegger y la cita textualmente en “*An-Denken*. El pensar y el fundamento” (en: *AD*, p. 114): “el suelo “sobre el cual vivimos y morimos, cuando no nos vanagloriamos de ser lo que no somos” (WD, 16-17.)”. Vattimo ha traducido del alemán al italiano esta frase del libro de Heidegger: *Weis heist Denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1997. La numeración citada corresponde a los párrafos correspondientes. El texto en español es: Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Madrid: Trotta, 2010, §§ 16-17.

¹³⁵ Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 197. (La traducción es nuestra).

¹³⁶ El término de *pietas* es usado por Vattimo extraído de Nietzsche. Estas palabras que citamos son de Pairetti en su *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Op. Cit., p. 37.

vista del ser para poder aludir a una estructura estable y segura desde la cual sea posible la rememoración. Emanciparnos de tales pretensiones es lo que intenta la postura de la posmodernidad desde la actitud de la *Verwindung* y el *Andenken*. Esto daría como resultado la condición posmoderna pensada desde el nihilismo hermenéutico, y así lo expone Vattimo:

Sólo puede ser la *pietas* que experimentamos, y que de algún modo no podemos no experimentar, por lo viviente y sus huellas-monumentos, en cuanto hacemos hasta el fondo la experiencia de la “eventualidad”, desfondamiento, no-presencia del ser. Y se debe notar que es la disolución de la metafísica lo que nos libera para la *pietas*.¹³⁷

1.2.2.3. El ocaso de Occidente

En este punto cabe aclarar que la temática de la posmodernidad y el fin de la historia responden a una reflexión de Vattimo acerca del “ocaso de Occidente”. El fin de la historia construida por el mundo occidental llega a su fin cuando todo el globo terráqueo ha sido invadido por la cultura occidental. Este despliegue se ha dado gracias a la ciencia-técnica, tanto en la tecnología como tal, pero sobre todo en los productos culturales devenidos por la ciencia-técnica occidental, incluso revelado en sus instituciones públicas que le son características. Ante este ocaso de Occidente se levantan voces nuevas, discordantes. El despliegue de la metafísica y culminación en la técnica por un lado ha silenciado a los otros pueblos, los *ellos* como diría Rorty, pero en vez de cumplirse el ideal ilustrado de

¹³⁷ Vattimo, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *EI*, p. 31.

la quietud total se han manifestado nuevas formas de visión de mundo y de vida humana. Así lo manifiesta Vattimo en *Nihilismo y emancipación*:

La caída de la centralidad y de la hegemonía política de Occidente ha liberado culturas y visones del mundo múltiples, que ya no aceptan que se las considere momentos o partes de una civilización humana total de la que Occidente sería el depositario.¹³⁸

El Occidente es ilustrado en la metáfora de un ocaso, de una declinación, en suma, de un debilitamiento. Esta condición general de Occidente que se vuelve condición general del mundo es parte del diagnóstico que efectúa Vattimo acerca del mundo tardointindustrial y al cual él nombra como posmodernidad.

Asistir a la fiesta de la memoria, al final de la historia no es como ir a un funeral en el cual se lloran los restos de la modernidad. Para Pairetti, muerte y luto no es la actitud ante la posmodernidad. Pero según este intérprete sí es la creencia “ingenua” de Lyotard.¹³⁹ Por el contrario, Vattimo ve con reverencia el pasado tanto si este ha sido catastrófico como si glorioso y ve con esperanza el futuro. La posmodernidad es chance de emancipación para nuestro autor. Vale decir que no se trata de ver al presente que se hace pasado sino al pasado que se hace presente. Quizá esta sea la herencia cristiana más evidente en el turinés junto a su denuncia a la violencia y su propuesta por la escucha caritativa al otro. El *Dasein* procede de un mundo histórico-social y vive en él como su casa y prisión, como diría Heidegger. En palabras de Foucault, la procedencia está en nuestro sistema

¹³⁸ Vattimo, G., “Filosofía y declinar de Occidente”, en: *NE*, p. 47.

¹³⁹ Cfr. Pairetti, C., *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Op. Cit., p. 42.

digestivo: “La procedencia se enraíza en el cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo.”¹⁴⁰

Posmodernidad no es ruptura con el pasado, no es desechar la modernidad ni la metafísica como errores, sino es la aceptación de sus efectos como parte de una totalidad histórica que no se sigue con continuaciones totales sino con interpretaciones de eventos. La visión nihilista de la hermenéutica sobre la posmodernidad es la constatación de que la manera de emanciparnos de la violencia de la metafísica, de esa violencia del pensamiento único que acalla la diferencia y a los disidentes, se puede dar atendiendo con *pietas* el pasado y haciendo un acto de distorsión-aceptación de lo que ya pasó. En palabras de Pairetti, siguiendo a Vattimo:

Por lo tanto, procedencia es una noción que lleva adelante un diálogo; *Verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión con la historia de Occidente, profundamente enclavada en el cristianismo. Sólo de este modo se podrá consolidar la anhelada empresa de la emancipación de los presupuestos metafísicos.¹⁴¹

Esta forma de entender el diagnóstico de la condición general del mundo actual desemboca en una manera propia de pensar, de pensar el ser, de pensar filosóficamente. La posmodernidad trae consigo el fin de la metafísica o, más bien, el cumplimiento de la metafísica trae consigo la posmodernidad. Como fuere el caso del círculo, este acabamiento deviene en que el ser como tal ya no es ser

¹⁴⁰ Foucault, M., *Microfísica del poder*, Madrid: La piqueta, 1992, p. 14.

¹⁴¹ Pairetti, C., *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Op. Cit., p. 42.

como tal. Es decir, adviene el nihilismo. En la posmodernidad, según Vattimo, habría un lenguaje que responda a ella. Un lenguaje que habría asumido el nihilismo, en tanto que el ser no es sino que acaece, se da¹⁴². Vattimo ha perfilado su hermenéutica bajo su interpretación de la condición posmoderna. El turinés insiste que la hermenéutica responde a una vocación (*Zuspruch*) nihilista.

1.3. La hermenéutica nihilista como desarrollo ulterior de la posmodernidad

Dentro de la obra de Vattimo, y como la hemos venido caracterizando hasta ahora, una de las características más resaltante de ella es la interpretación que se tiene de la hermenéutica en relación-vínculo con el nihilismo. Esta posición fue desarrollada en primer lugar en su libro *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, que es un texto anterior a *Ética de la interpretación* y posterior a *Las aventuras de la diferencia*.

Las anotaciones que hace Vattimo respecto al tema del nihilismo en *El fin de la modernidad* lo hace en un ensayo titulado *Apología del nihilismo*¹⁴³. En dicho texto, Vattimo recoge una serie de notas y referencias que podríamos considerar heteróclitas. En escasas páginas Vattimo cita en un solo coro de coincidencia *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno, el *Tractatus Logicus Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, la filosofía analítica contemporánea, fuentes postmarxistas no precisadas, *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre, *El*

¹⁴² Esta idea de nihilismo es la que expondremos a continuación y nos acompañará en el resto de la investigación. Además, tiene relación con el debilitamiento de (la noción de) ser que explicaremos en el capítulo dos.

¹⁴³ Vattimo, G., “Apología del nihilismo”, en *FM*, pp. 23-32.

crepúsculo de los ídolos de Friedrich Nietzsche, *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer y textos varios del Heidegger de la *Kehre*. Con estas referencias generales y de disímil origen parece ser bastante difícil precisar qué es lo que Vattimo quiere significar con la palabra “nihilismo”¹⁴⁴. Hay, sin embargo, algunas pistas tanto al principio como al final del pequeño ensayo que estamos citando:

Apología del nihilismo.

¹⁴⁴ Resulta aquí conveniente señalar el estudio de Franco Volpi en torno al nihilismo: *El nihilismo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005. Volpi ha subrayado el carácter histórico de la noción de nihilismo y su contexto en la historia social y literaria del siglo XIX, al que perteneció Nietzsche, y que está vinculado con fenómenos sociales característicos como la democratización de los lenguajes sociales y el desarrollo tecnológico acelerado. Al parecer, siguiendo las sugerencias de Volpi, el nihilismo tendría un origen en lenguajes relacionados con el cosmopolitismo y la democracia como un fenómeno general de homogenización de las conductas y las valoraciones humanas; estaría relacionado por ello también con una pérdida con el sentido de la distinción. Volpi da partida de nacimiento en Nietzsche al tema del nihilismo en la obra del novelista y crítico francés Paul Bourget (1852-1935). En Bourget se relacionaría con una temática más general que la democratización como una decadencia, una decadencia que desemboca en una disolución de las distinciones sociales. Bourget, como lo expone Volpi, interpreta que esta disolución es un desafío para la conciencia de los artistas y el ideal social de originalidad que estos representan. Estas ideas generales pasan a Nietzsche y, por esta vía, llega a Heidegger. Franco Volpi ha desarrollado estas últimas ideas en un ensayo histórico sobre Heidegger como lector de Nietzsche (cfr. Volpi, F., *El nihilismo*, Op. Cit., pp.85-106). En gran medida el análisis de Volpi se centra en el ensayo de Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. De aquí se desprendería una consecuencia importante para nuestra reflexión y es que Vattimo habría heredado estos rasgos más generales acerca del nihilismo. Se los habría atribuido a la hermenéutica hasta en cierto sentido convertirlo en la interpretación de la hermenéutica. La hermenéutica no sería una forma de lenguaje sino la forma más propia del lenguaje del *Gestell* por lo tanto también del lenguaje propio de un mundo tecnológico democratizado. Este mundo estaría signado por el problema de la distintividad y la originalidad. Según la interpretación de Vattimo del *Gestell*, es el mundo, donde lo nuevo, lo diverso, el cambio, se ha hecho ininterpretable, donde, por lo tanto, no hay lugar para que nada ocurra. El nihilismo como la negación de los valores tiene un enganche con el concepto heideggeriano de *Gestell*. En la metáfora del “envió del ser” el nihilismo se convierte en el contenido de un mensaje que nos ha sido remitido por el destino (*Geschick*) a lo cual Vattimo dice: “El *Geschick* conserva algo así del *Grund* (fundamento) metafísico y de su capacidad de legitimación. Pero solo en su forma paradójica, nihilista de la vocación de la desaparición; vocación que no puede [...] presentarse con una necesidad de tipo metafísico, pero que presenta, sin embargo, una posible racionalidad para el pensamiento, una posible verdad de la apertura.” (Vattimo, G., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, 1994, pp. 102-105. La traducción es de Modesto Berciano en: Berciano, M., “Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger”, en: Vattimo, G. (coord.), *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Oviedo: Nobel, 1995, pp. 92-93.) A este respecto, en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger expresa la idea de que el nihilismo tiene su destino (*Geschick*) en la época tecnológica (*Gestell*) (cfr. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Op. Cit., pp. 89-91.) Según cree Vattimo, la razón de ser del nihilismo, o cómo podríamos decir su objetivo, es darse a conocer en el mundo de la tecnología (esta idea es profusamente expuesta por Vattimo en *EI, ST, MAI, FM, NE*, y en sus últimos libros: *AD* y *DR*). Como Volpi señala, podríamos dar por un hecho “indiscutido” un vínculo esencial entre nihilismo y mundo tecnológico.

En este ensayo citado, Vattimo emplea palabras enfáticas en torno a la idea de nihilismo. En varias ocasiones sostiene que “el nihilismo se manifiesta como nuestra chance”¹⁴⁵. En dicha frase se subraya el carácter dramático de la expresión nihilismo asociándola con la idea de la muerte¹⁴⁶ y del rol que este concepto juega en la analítica existencial de *Sein und Zeit*. Así como la muerte es la posibilidad más propia del *Dasein* del mismo modo el nihilismo se interpreta como “nuestra” chance, esto es, nuestra posibilidad más propia.

Es cierto que también en *El fin de la modernidad* hay dos textos que hacen referencia al nihilismo y la hermenéutica. Ellos son *Hermenéutica y nihilismo* y *El nihilismo y los posmoderno en la filosofía*. En el primero de ellos, Vattimo argumenta cómo el nihilismo es la condición por la cual ya no hay más fundamento, que nos hallamos en una condición de desfundamentación. Fuera de una referencia al nihilismo de Nietzsche y al *Andenken* heideggeriano, la propuesta de Vattimo en dicho ensayo linda más con explicaciones acerca de la vivencia y la experiencia respecto a la obra de arte. El segundo de los ensayos tiene por objeto hablar de las características de la condición posmoderna, a saber: la *Verwindung*, el *Andenken* y la *pietas*. De estos términos y su relación con la posmodernidad, el fin de la metafísica y la desfundamentación ya han sido expuestos líneas arriba¹⁴⁷. No hay, pues, una especificación explícita de la relación hermenéutica y nihilismo, esto es, de hermenéutica nihilista en dichos ensayos del libro *El fin de la modernidad*. Por lo que, este texto terminaría siendo insuficiente para explicar la relación entre hermenéutica y nihilismo.

¹⁴⁵ Vattimo, G., “Apología del nihilismo”, en *FM*, p. 31. Esta frase es una reiteración de: “el nihilismo es nuestra única chance”, *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁶ *Cfr.* *Ibid.*, p. 31 y ss.

¹⁴⁷ *Cfr.* *Supra* 1.1.2.2.: “Aceptación y recuerdo como características de la posmodernidad según Vattimo”.

Dados así los hechos, pasaríamos a exponer dos textos de Vattimo además del anterior. Primero, respecto de *Ética de la interpretación* encontramos un ensayo titulado “La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger” en el que Vattimo articula el nihilismo de Nietzsche con la caracterización de Heidegger del mundo tecnológico como *Gestell*. Segundo, “La vocación nihilista de la hermenéutica” recogido en su libro *Más allá de la interpretación*. En ese texto Vattimo regresa a su tesis de la hermenéutica como nueva *koiné*, anteriormente expuesta en *Ética de la interpretación*, para luego pasar a exponer la hermenéutica desde Heidegger y Gadamer y cómo ella podría tener un vínculo con la filosofía de Nietzsche y el nihilismo.

En este sentido, resulta útil leer en la compilación de ensayos en honor a Gianni Vattimo *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*¹⁴⁸ un párrafo del ensayo “Superación y remisión” de Méndez Sanz donde se explica a grandes rasgos lo que se entiende por nihilismo cuando hacemos referencia a la hermenéutica nihilista de Vattimo:

Es cierto que la consideración hermenéutica del ser desemboca (o supone o realiza) el nihilismo. Pero también es verdad que el nihilismo aquí entrañado no es metafísico: no supone una ruptura en sentido fuerte de aquello que suma

¹⁴⁸ Además de estos textos de Vattimo que vamos citando hasta aquí, también es importante tener en cuenta este texto editado por un grupo de españoles y a cargo de Vattimo: *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Oviedo: Nobel, 1995. Modesto Berciano y Cesáreo Villoria aparecen como los especialistas y sus textos son los más importantes después de los tres ensayos de Vattimo recogidos ahí. Es Berciano el que opera una suerte de “introducción” resumida del pensamiento de Vattimo. En los apartados “El nihilismo en G. Vattimo” (Berciano, M., “Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger”, en: G. Vattimo (coord.), *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Op. Cit., pp. 92-93) y “La hermenéutica nihilista” (Ibid., pp. 109-114) se puede encontrar una versión resumida de la hermenéutica nihilista de Vattimo. El fin de mencionar estos textos de Berciano es a manera de antecedentes bibliográficos acerca del tema al cual nos estamos avocando ahora.

también de acontecimientos de interpretación al tener que ser interpretado es, de algún modo, unificado, reunido. Supone, hoy, para nosotros, una distensión de la presencia de lo realizado, un distanciarse. Y sólo en esta distensión (que puede leerse también como una exasperación de las imposiciones [...] del *Gestell* heideggeriano) apunta a o puede plantearse la pregunta por el acaecer de la superación.¹⁴⁹

Resumiendo. Haremos, en primer lugar, una doble aproximación a esta identidad entre nihilismo y hermenéutica. Por un lado, vamos a interpretar y exponer *El fin de la modernidad* teniendo como referencia el estado de la sociedad global altamente tecnologizada, con lo cual seguimos la línea de interpretar la hermenéutica articulada con acontecimientos sociales, que es un aspecto que Vattimo parece haber tomado de *La condición posmoderna* de J-F Lyotard¹⁵⁰. De otro, seguimos las sugerencias del sexto ensayo de la *Ética de la interpretación* que se titula *La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger*. En este último texto hallamos un desarrollo de la noción de nihilismo en base al concepto de *Gestell*¹⁵¹ de Heidegger y que en éste a su vez estaría enmarcado el nihilismo como un fenómeno interno a la historia de la filosofía, algo que Vattimo llama comúnmente con el término *Geschick*¹⁵². A esto se suma la crítica nietzscheana al sujeto y a la desfundamentación del ser y el desenmascaramiento de la verdad.

¹⁴⁹ Méndez Sanz, J. A., “Superación y remisión”, en: Vattimo, G. (coord.) *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995, p. 242.

¹⁵⁰ Esto se puede evidenciar no solo en referencia al subtítulo del libro *El fin de la modernidad: “Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna”* sino también porque en la “Introducción” de dicho libro Lyotard es mencionado por Vattimo en más de una ocasión.

¹⁵¹ Literalmente “engranaje”, “soporte” y que se suele traducir entre los heideggerianos por “mundo tecnológico” y que Vattimo relaciona con el término “mundo de la organización social” acuñado por la primera generación de la Teoría Crítica. Cfr. Supra Cap. 1.: “Introducción”.

¹⁵² Cfr. Heidegger, M., *Carta sobre el humanismo*, Madrid: Alianza editorial, 2006, p. 89. Líneas arriba, en el acápite referente a la *Verwindung* y el *Andenken*, hemos explicado ya la importancia del *Geschick* como envío histórico.

En segundo lugar, está el ensayo *La vocación nihilista de la hermenéutica* la cual se presenta a la hermenéutica como una filosofía de la modernidad, un modo de pensar que recogería tanto la ontología como la lingüística. Vattimo aquí recoge a Gadamer y a Heidegger y los fusiona con su idea del nihilismo de Nietzsche¹⁵³.

1.3.1. Una apología al nihilismo

Para empezar, recogemos las tematizaciones sobre la expresión “nihilismo” usada en *El fin de la modernidad*, en específico en el ensayo *Apología al nihilismo*. Así, “nihilismo” es un término utilizado para referirse a una realidad histórico-social que Vattimo expresa con el término heideggeriano *Gestell*¹⁵⁴. Para fines de claridad, si consideramos el nihilismo como una experiencia histórica que se define por su carácter universal (“global”), entonces podríamos prescindir de la variopinta referencia bibliográfica que Vattimo ofrece al principio del ensayo *Apología al nihilismo* -que líneas arriba habíamos caracterizado como citas heteróclitas- en la medida en que esos conceptos referenciales son menos claros que esta expresión *Gestell*.

En este contexto el *Gestell* es una experiencia del mundo que es la misma o en la que tiene lugar la hermenéutica. Según Vattimo, la hermenéutica adquiere predominio como discurso filosófico precisamente porque es el lenguaje del

¹⁵³ Quisiésemos dejar aquí la referencia de un texto breve en el que se expone el nihilismo de Vattimo, no como un nihilismo reactivo que desembocaría en un “todo vale” relativista, sino en uno que está abierto al otro en la hospitalidad: De Zubiría, S., “El nihilismo en Vattimo: El más hospitalario de los huéspedes”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp.217-240.

¹⁵⁴ Define nuestro autor el *Gestell* como “la universal imposición y provocación del mundo técnico”. Vattimo, G., “Apología del nihilismo”, en: *FM*, p. 29.

Gestell. Dado que el *Gestell* es la “imposición” y expansión global de la técnica, y el mundo técnico disuelve los caracteres fuertes y estables de la comprensión del ser, tal y como ya lo hemos expuesto en el acápite anterior de este capítulo al hacer referencia a la posmodernidad y el fin de la historia, entonces podemos entender de qué manera *Gestell* se comprende como expresión del nihilismo según Vattimo. De esto podemos deducir que la hermenéutica es nihilista porque no tendría otra opción, porque está encerrada en el nihilismo, porque es el lenguaje en que el nihilismo se expresaría, porque es un tipo de pensamiento filosófico acaecido en la época de la expansión del mundo tecnológico.

Dadas así las cosas, en que la posmodernidad abre una condición de posibilidad una vez culminada la época moderna, cabría preguntarnos: ¿por qué el nihilismo sería “nuestra única chance”¹⁵⁵? En esta versión sobre la hermenéutica y el nihilismo que ofrece el ensayo *Apología del nihilismo*, la argumentación central estriba en atribuir esa situación a “fracasos prácticos”; éstos se caracterizan por ser *hechos factuales* o como Vattimo los llamaría en *Ética de la interpretación* “transformaciones profundas” y que relaciona con el desarrollo de la ciencia y la técnica:

[La] ontología nihilista¹⁵⁶ [...] tiene lugar [...] en relación con transformaciones profundas de la existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y con su racionalización del mundo [...] la racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia-técnica.¹⁵⁷

¹⁵⁵ Vattimo, G., “Apología del nihilismo”, en: *FM*, p. 26.

¹⁵⁶ Término que veremos luego, en el capítulo dos, con el nombre de ontología débil.

¹⁵⁷ Vattimo, G., “La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger”, en: *EI*, pp. 135-136.

Se trata pues de problemas prácticos y cuestiones factuales propias de un contexto global de cultura altamente tecnologizada. Vattimo sostiene que las agendas políticas significadas por las heteróclitas fuentes citadas por él¹⁵⁸ han caducado porque en este contexto particular toda “norma ideal” ha perdido su “significación”¹⁵⁹. Si regresamos a ideas expuestas anteriormente en nuestro trabajo, resulta sencillo reconocer en esto la caracterización de la posmodernidad en Lyotard como el fin de los metarrelatos.

Vattimo, sin embargo, prefiere aludir a Nietzsche y sostiene que estos fracasos factuales deben ser denominados “nihilismo consumado”¹⁶⁰, esto es, la realización completa e ineludible de la pérdida del valor o de los valores, la pérdida del drama, de la “tragedia” en la vida humana. Esto sería consecuencia de las ventajas que el mundo altamente tecnologizado reportaría al hombre de la calle o al hombre medio, por utilizar una expresión del Heidegger de *Ser y tiempo*. Hay que entender, pues, que el nihilismo consumado encierra la misma idea que el fin de los metarrelatos de Lyotard, puesto que la consumación de los efectos de la técnica y su repercusión en la vida ordinaria traerían a su vez una deslegitimación de su propio proyecto al hacerse cotidiano (Lyotard) y daría como resultado una desfundamentación del ser como devenir unitario (Nietzsche).

Por último, en referencia a la pérdida del valor, por medio de una metáfora marxista Vattimo caracteriza los hechos del *Gestell* como “una generalización del valor de cambio”, esto es, “el nihilismo es la transformación del valor de uso en

¹⁵⁸ Neopositivismo, existencialismo y humanismo, marxismo y teoría crítica, aun también la hermenéutica.

¹⁵⁹ Cfr. Vattimo, G., “Apología al nihilismo”, en: *FM*, pp. 27-28.

¹⁶⁰ *Ibíd.*

valor de cambio”¹⁶¹. Tengamos en cuenta que esta definición del nihilismo como la mutación del valor de uso en valor de cambio no ha sido más utilizado por nuestro autor. Quizá por lo confusa que resultaría ser y porque en vez de aclarar oscurece más el asunto. Como sabemos, el valor de uso es el costo que tendría un objeto por su utilización, mientras que el valor de cambio es el costo que tiene el objeto en referencia a su mercantilización. Posiblemente, Vattimo dejó de lado tal caracterización del nihilismo recurriendo a una metáfora inspirada en la filosofía de Marx por ser confusa y ahora obsoleta. La evidencia de ello es que el turinés no vuelve a recurrir a ella en escritos posteriores a modo de argumentación y descripción de una característica del nihilismo.

1.3.2. La crisis del sujeto y el nihilismo

La relación entre crisis del sujeto y nihilismo es desarrollada por Vattimo en el ensayo número seis de *Ética de la interpretación*¹⁶² titulado, como ya hemos dicho antes, *La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger*. Ya antes Vattimo en *Apología al nihilismo* argumentaba que el nihilismo ha sido descrito por Nietzsche y por Heidegger como aquel proceso por el cual “del ser ya no queda casi nada”¹⁶³ o como aquella situación por la cual “el hombre abandona el centro para dirigirse a la X”¹⁶⁴. Se trata en general del fenómeno de la pérdida del sentido en las sociedades modernas.

¹⁶¹ *Ibíd.*, p. 25.

¹⁶² Vattimo, G., “La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger”, en: *EI*, pp. 115 y ss.

¹⁶³ Vattimo, G., “Apología al nihilismo”, en: *FM*, p. 23.

¹⁶⁴ *Ibíd.*

En *La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger* Vattimo expone lo que él se ha propuesto llamar “crisis de la subjetividad”¹⁶⁵. Es en el acápite segundo del ensayo al que hacemos referencia donde expresa esa terminología. Justamente allí hace referencia a Nietzsche. Esta crisis no solo es la crisis de la noción de sujeto, como problema epistemológico o metafísico, sino que es la crisis de una época, época en la que Nietzsche y luego Heidegger vivieron.

Para Vattimo, en Nietzsche esta crisis de la subjetividad “se anuncia sobre todo como desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia”¹⁶⁶. Según el turinés, este desenmascaramiento tiene un proceso que se inicia en Nietzsche con su obra *El origen de la tragedia* cuando es expuesto los caracteres apolíneos y dionisiacos. Luego, prosigue Vattimo en su descripción, que esta crisis se acentuaría en el libro de Nietzsche *Humano, demasiado humano* en el que ese desenmascaramiento del sujeto correrá en paralelo con el “desenmascaramiento de la noción de verdad y de la disolución más amplia del ser como fundamento”¹⁶⁷. Esta desfundamentación o disolución del fundamento se reflejará en la sentencia “Dios ha muerto” que está descrito en *La gaya ciencia*. Por último, esto se develaría en el desenmascaramiento de la verdad como una serie de relaciones de poder y dominio¹⁶⁸, ello descrito tanto en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* y *Aurora*.

Toda esta seguidilla de exposiciones de los libros de Nietzsche avocados a evidenciar la crisis de la subjetividad son para Vattimo muestra de que el sujeto,

¹⁶⁵ Vattimo, G., “La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger”, en: *El*, p. 120.

¹⁶⁶ *Ibíd.*, p. 121.

¹⁶⁷ *Ibíd.*, p. 123.

¹⁶⁸ *Cfr. Ibíd.*, pp. 123-125.

aquel que fundamenta el objeto por medio de su razón y que halla la verdad, es un entramado de relaciones de dominio y poder. El nihilismo sería en este punto de la argumentación de Vattimo la desfundamentación del ser que se hallaba en el esquema sujeto-objeto. De forma simplificada, esto último se explicaría atendiendo a la noción de sujeto como el que se encarga de fundamentar al objeto y además que busca el fundamento último¹⁶⁹. Así comprenderíamos la desfundamentación, básicamente por el momento¹⁷⁰.

En líneas subsiguientes de *La crisis de la subjetividad* Vattimo confrontaría estas tesis nietzscheanas con algunas ideas de Heidegger. Para el turinés esa relación se halla en la crítica de Heidegger a la metafísica de la presencia descrita en *Ser y tiempo* cuando el filósofo alemán describe la condición de *Vorhandenes*¹⁷¹ del ser, esto es, del ente y las cosas. Si el ser es ser-a-la-mano, entonces no es sino un entramado de relaciones de poder y dominio, dominio entre el sujeto y el objeto, nuevamente. Podríamos regresar a la argumentación que hemos realizado antes cuando describimos los términos *Verwindung* y *Andenken*, pero en estos pasajes de *Ética de la interpretación* lo que encontramos es otra forma de conceptualizar el pasado y de criticar a la mera presencia.

Vattimo argumenta y expone que en Heidegger habría dos formas de ver el pasado o, mejor dicho, que Heidegger opta por una visión no objetivista del

¹⁶⁹ Líneas arriba hemos caracterizado este tipo de pensamiento como saber fundador o fundamentador siguiendo la línea argumentativa de Giovanni Giorgio en referencia a la *Verwindung*. Cfr. Supra, sección 1.2.2.1.

¹⁷⁰ Cabe indicar aquí que el término “desfundamentación” será también tratado en el capítulo dos cuando caractericemos al pensamiento débil como un pensamiento desfundamentador en tanto que el fundamento último, propuesto por el esquema metafísico aquí expuesto, se habría debilitado dentro de ese proceso que caracterizaría la experiencia que denomina el pensamiento débil: la debilitación de las estructuras estables del ser y de la noción de ser mismo.

¹⁷¹ Cfr. *Ibíd.*, p. 130.

pasado. Nuestro autor recoge del texto de Heidegger *Der Satz vom Grund* los términos *Tradition* y *Überlieferung*¹⁷². La *Tradition* sería la relación *vergangen* que se tiene con el pasado, esto es, una relación de ya sido, ya acabado o un pasado “muerto”. Por otro lado, *Überlieferung* tiene en consideración el pasado como “siendo sido” o *gewesen*. *Überlieferung* es literalmente, según Vattimo, “trans-mitir”¹⁷³. Atendiendo a lo que Heidegger argumenta en *Ser y tiempo* referente a nuestra posibilidad más propia como proyecto: la muerte, Vattimo explica que la *Überlieferung* responde a esa visión heideggeriana sobre la condición del Dasein en tanto ser-para-la-muerte y que ella al ser su posibilidad más propia en cuanto un proyecto abierto le inaugura nuevas posibilidades. Dice Vattimo respecto de la *Überlieferung*:

Las huellas y los modelos que le han sido transmitidos: el salto en la *Überlieferung* es un lazo liberador porque elimina del orden “dado”, o sea, heredado, dentro del cual se haya arrojado el proyecto del ser-ahí, cualquier perentoriedad de “orden natural”; hay (sólo) eventos, sólo huellas de otras existencias posibles-mortales, que el ser-ahí acepta o rechaza como posibilidades para él aún abiertas.¹⁷⁴

El nihilismo, en este caso, de nuevo se ubica en la crisis de la subjetividad. Experimentar el ser como “siendo sido”, como huellas y mensajes que viene de un pasado vivo, defundamenta la visión de que el sujeto niega el pasado para afirmar positivamente el presente, el presente de los siendo-presente o la mera

¹⁷² Esta exégesis de Vattimo sobre el texto de Heidegger - *Der Satz vom Grund*- se encuentra en las páginas 132-134 del ensayo que estamos citando de *EI*: “La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger”. *Der Satz vom Grund*: traducción al castellano: Heidegger, M., *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2009. Si bien la traducción del título del alemán debería ser “La frase del fundamento”, el título en castellano se recoge de una de las conferencias contenidas en dicho volumen: *Zeit und Sein*.

¹⁷³ *Cfr.* Vattimo, G., “La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger”, en: *EI*, p. 133.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, p. 135.

presencia o los seres manipulables por instrumentalización¹⁷⁵. Nihilismo es, otra vez, la falta de fundamento en el ser o el sujeto que no puede fundamentar más al objeto, puesto que éste no es conceptualizado más como solamente presente y a la mano. En suma, la disolución del fundamento último. A esta caracterización del ser como siendo-sido es lo que Vattimo llama el “nihilismo”. Citemos la siguiente explicación sobre el “nihilismo” ofrecido en su ensayo “La crisis de la subjetividad”:

Que este proyecto pueda hacerse auténtico sólo en cuanto se determina por la muerte propia, y ella en la forma del salto en el vínculo liberador de la tradición, es decir, en la asunción de la herencia histórica como *gewesen*, posibilidad o mortalidad siendo sido; todo ello significa, a través de numerosos pasajes que no podemos examinar analíticamente aquí, pero que resulten bastante claros para quienes ya conocen los textos del último Heidegger, que el ser es evento; que el ser no es, sino que acaece, o se da. Y esto es precisamente lo que se puede llamar, dentro del marco de la hipótesis que nos guía, el “nihilismo” de Heidegger.¹⁷⁶

Para concluir esta exposición del ensayo de Vattimo, que versa del nihilismo en Nietzsche y Heidegger, es importante mencionar que nuestro autor ve en ambos filósofos algo que él ha llamado “ontología nihilista”¹⁷⁷. Esta ontología es la forma de ver al ser desfundamentado y como siendo-sido. Al respecto es necesario citar a Vattimo:

¹⁷⁵ Aquellos siendo-presente de los que referíamos en la sección 1.2.2. cuando expusimos la *Verwindung* y el *Andenken*.

¹⁷⁶ Vattimo, G., “La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger”, en: *EI*, pp. 134-135.

¹⁷⁷ *Cfr.* *Ibíd.*, p. 135.

Tal desfundamiento en la línea ontológica de una *ontología nihilista* –rasgos que aproxima a Nietzsche y Heidegger- tiene lugar, como ya se ha subrayado, no a consecuencia de un puro juego de conceptos, sino en relación con transformaciones profundas de las condiciones de la existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y su racionalización del mundo.¹⁷⁸

La referencia al *Gestell* es evidente cuando menciona a la “técnica moderna” y la “racionalización del mundo”. El tópico de la organización total del mundo es recurrente aquí como lo fue en *El fin de la modernidad*. Tanto la muerte de Dios entendido como fin de las creencias en valores últimos y en el fundamento último, por un lado con Nietzsche, y la organización global con la ciencia-técnica, por otro con Heidegger, es lo que Vattimo llama literalmente “esto es el nihilismo”¹⁷⁹. Por ello Vattimo dice que del *Gestell*...

...del sistema de la organización total científico-técnica del mundo, como cumplimiento de la metafísica y como posible “primer relampaguear” del evento del ser, es decir *chance* de un ultrapasarse la metafísica vuelto posible por el hecho de que, en el *Ge-Stell*, hombre y ser pierden las características que la metafísica les había conferido y, sobre todo, la condición de sujeto y objeto.¹⁸⁰

1.3.3. El llamado nihilista de la hermenéutica

Retomando la idea que el desarrollo ulterior de la posmodernidad desemboca en una hermenéutica nihilista, Vattimo procura en su ensayo “La vocación nihilista de la hermenéutica”, que abre el libro *Más allá de la*

¹⁷⁸ *Ibíd.* Cursivas nuestras.

¹⁷⁹ *Ibíd.*, p. 136.

¹⁸⁰ *Ibíd.*, pp. 137-138.

interpretación, definir y delimitar lo que sería una hermenéutica de vocación nihilista.

Para comenzar, nuestro autor define a la hermenéutica como “la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer”¹⁸¹. Vattimo reconoce que también hay otros autores en el siglo XX para la hermenéutica: su maestro Pareyson y el francés Ricoeur. Sin embargo, la opción por Heidegger y Gadamer es la elección de “los polos de una tensión”. De ambos autores Vattimo recoge lo que él ve como “dos aspectos constitutivos: el de la ontología y el de la *Sprachlichkeit*, la lingüística.”¹⁸²

Nuestro autor recoge de Gadamer el hecho central de *Verdad y método* en que la hermenéutica filosófica es una “teoría general de la interpretación que hace coincidir con cualquier posible experiencia humana del mundo”¹⁸³. Según el turinés, Gadamer habría conceptualizado la verdad como fuera del método científico-positivo, y que además “no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo.”¹⁸⁴ Esto ha calado tanto en la cultura occidental del siglo XX gracias al “triunfo” del existencialismo sobre el neokantismo o el neopositivismo que ha hecho que la noción de la verdad como experiencia interpretativa se haya banalizado¹⁸⁵.

Este dispersarse de la noción hermenéutica de la verdad y la comprensión es lo que Vattimo denominó años atrás en un artículo intitulado *Hermenéutica*:

¹⁸¹ Vattimo, G., “La vocación nihilista de la hermenéutica”, en: *MAI*, p. 39.

¹⁸² *Ibíd.*

¹⁸³ *Ibíd.*, p. 40.

¹⁸⁴ *Ibíd.*, p. 41.

¹⁸⁵ *Cfr. Ibíd.*

nueva koiné aparecido en *Ética de la interpretación*, la hermenéutica como nuevo lenguaje común. La hermenéutica se ha hecho o ha devenido en la explicación descriptiva verdadera de la “estructura interpretativa”¹⁸⁶ del ser humano y su existencia. Pero si la hermenéutica, desde Heidegger-Gadamer, propone la historicidad del pensamiento, no podría formularse a sí misma como la descripción verdadera de una estructura del hombre, como lo han sido las formulaciones de las categorías transcendentales de la razón en los neokantianos de principios del siglo XX, por poner un ejemplo. Al respecto dice Vattimo:

La hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica.¹⁸⁷

De esta manera, cree Vattimo, la hermenéutica no entraría en contradicción con ella misma, su tradición y con la filosofía de quienes la formularon a través de los años del siglo pasado. Vattimo invita a no pensar la hermenéutica como una “descripción de una determinada estructura objetiva del existir”¹⁸⁸ sino como un envío, como el *Ge-Schick*, del cual más arriba ya hemos hecho referencia.

Vale en este momento de la argumentación que entre a tallar el otro protagonista que también nos habría dado esta forma de pensar, la hermenéutica, como herencia: Nietzsche. La sentencia “Dios ha muerto” es para Vattimo la constatación de que no hay constataciones objetivas. La pretensión de Nietzsche no es describir objetivamente que hay razones fuertes para ya no creer en Dios. Es

¹⁸⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 43.

¹⁸⁷ *Ibíd.*

¹⁸⁸ Cfr. *Ibíd.*

la interpretación de que el mundo verdadero se ha convertido en fábula, como reza el famoso capítulo del *Crepúsculo de los ídolos*. O es también la frase que en otra parte –*Más allá del bien y el mal*, aforismo 22- Nietzsche resalta: No hay hechos, sino interpretaciones. Vattimo dice: incluso esto es una interpretación, “y bien, tanto mejor”¹⁸⁹.

Estas referencias a la obra de Nietzsche muestran la temática esbozada por dicho autor alemán: el nihilismo. Vattimo se cuestiona si la hermenéutica como experiencia interpretativa de la verdad, no se verá también envuelta por la lógica del nihilismo que caracterizaba a la hermenéutica de Nietzsche. A lo cual él mismo se responde:

Esta “lógica” podría resumirse diciendo que no hay reconocimiento de la interpretatividad esencial de la experiencia de la verdad sin la muerte de Dios y sin fabulación del mundo, o, lo que 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 acontecer del nihilismo.¹⁹⁰

Es de esta forma, piensa Vattimo, en que el hermeneuta tiene experiencia de la verdad. No se trata de buscar datos objetivos o una descripción neutral de hechos, sino lo que “el pensador hermenéutico ofrece como “prueba” de la propia teoría es una historia [...], una “fábula”¹⁹¹. Esta historia que narra el que hace hermenéutica es aquella de la cual Nietzsche llamaba “historia del nihilismo” y

¹⁸⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 44.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, p. 45.

¹⁹¹ *Ibíd.*, p. 46.

que Vattimo equipara con la historia de la modernidad¹⁹². Según el turinés, los inicios del siglo XX muestran una “sociedad de masas”¹⁹³ en la que hay una profunda “crisis de los fundamentos de la ciencia”¹⁹⁴ que develarían el culmen de esta historia del nihilismo.

A este respecto es que para Vattimo la hermenéutica no es sino la interpretación filosófica sobre una determinada época y que está en referencia a una “procedencia”¹⁹⁵. Es así que:

[L]a hermenéutica se presenta como filosofía de la modernidad (en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo) y reivindica también la filosofía de la modernidad: su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva del curso de eventos del que se siente resultado.¹⁹⁶

Es así, y solo así, que podemos afirmar siguiendo las argumentaciones de Vattimo, que la hermenéutica es una hermenéutica nihilista, en tanto filosofía que interpreta su procedencia, su *Schickung*, su proveniencia, su propio ser enviado y destinado históricamente.

Es en este contexto que cabe la propuesta de Heidegger de la diferencia ontológica, esto es, “el programa de no identificar el ser con el ente”¹⁹⁷. La interpretación de Vattimo sobre esta consideración heideggeriana sobre el ser es lo

¹⁹² Cfr. *Ibíd.*, p. 47.

¹⁹³ Cfr. *Ibíd.*

¹⁹⁴ Cfr. *Ibíd.*, p. 48.

¹⁹⁵ Cfr. *Ibíd.*

¹⁹⁶ *Ibíd.*

¹⁹⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 51.

que él llama “un debilitamiento interminable del ser”¹⁹⁸. Esto sería así, un debilitamiento, puesto que el ser es por un lado suspensión, en el sentido de la desfundamentación, de estar en el abismo: *Abgrund*, y por otro de la substracción, es decir, del ser no como siendo-presente sino como siendo sido, como un envío destinal histórico que a la vez está y no, que se recuerda como ya acaecido.

En esta sección del ensayo Vattimo va más allá y dice que:

No se trata, pues, de recordar el ser haciéndolo presente, o esperando que se haga presente; sino de recordar el olvido: en nuestros términos, de reconocer el nexo entre esencia interpretativa de la verdad y nihilismo.¹⁹⁹

Lo neurálgico de la exposición vattimiana de la hermenéutica va llegando a su cima cuando también nos indica que el nihilismo no es la historia de la descripción cabal de hechos sobre el ser, una historia en la que el nihilismo sería el estadio en que *ya no hay ser*, en que hay solo nada. Esa sería una metafísica más. A lo cual, Vattimo sentencia que: “el nihilismo es interpretación, no descripción de un estado de hecho.”²⁰⁰

La hermenéutica, según hemos argumentado hasta aquí junto a Vattimo, propone que la experiencia de la verdad es una comprensión interpretativa de ella que nace a partir de nuestra condición de arrojados en el mundo y pertenecientes a una lingüisticidad que hemos heredado. Verificar y falsear una interpretación no se da a través de la constatación de hechos positivos, sino que responde a una

¹⁹⁸ Cfr. *Ibíd.*, p. 50.

¹⁹⁹ *Ibíd.*, p. 51.

²⁰⁰ *Ibíd.*

apertura previa de horizontes de comprensión heredados, enviados desde el pasado develado y revelado en la lengua, en la lingüisticidad.

Terminemos este apartado acerca de la hermenéutica nihilista con la conclusión que el mismo Vattimo da a su ensayo “La vocación nihilista de la hermenéutica”:

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 –ciertamente, sólo en relación con la categoría metafísica de la presencia, de la plenitud- 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”.²⁰¹

Y parafraseando a Marx concluye:

[H]asta el momento los filósofos han creídos describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo...²⁰²

1.4. Secularización y posmodernidad: un momento del nihilismo

Habiendo expuesto hasta aquí, el pensamiento de Vattimo, tanto respecto de la posmodernidad como de la hermenéutica nihilista, nos proponemos en este apartado final del capítulo uno de la presente investigación exponer el término

²⁰¹ *Ibíd.*, pp. 51-52.

²⁰² *Ibíd.*, p. 52.

“secularización”. La temática de la secularización aparecería como un momento del nihilismo antes descrito y que se revela en el lenguaje propio de la hermenéutica. Para tal cometido nos valdremos del texto del filósofo de Turín *Creer que se cree*²⁰³.

Elegimos este texto para abordar de manera general la filosofía de Vattimo. Se indica en algunos momentos del texto que éste sería una suerte de manifiesto personal del autor. Sin embargo, es al mismo tiempo un rastreo general de su propia filosofía. Se evidencia cómo el tema de la crítica a la metafísica es central en la filosofía de Vattimo. Su enfrentamiento con ella –se develaría en el libro- partiría de un interés vivencial, existencial, práctico, antes que solo por

²⁰³ G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996. En abreviatura para nuestra investigación: CC. Queremos recordar aquí otro libro de filosofía de religión del mismo Vattimo: *Después de la Cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Madrid: Paidós, 2003. Dicho texto fue publicado en el año 2001 y significaba una ampliación de las tesis de *Creer que se cree*. Dejamos constancia de la existencia de ese libro que, como referencia bibliográfica, resulta importante entre los especialistas en Vattimo, sobre todo lo que concierne su filosofía de la religión. Empero, no desarrollaremos dicho texto, puesto que el uso que haremos de *Creer que se cree* estará abocado no a la filosofía de la religión sino a las implicancias de la secularización con la posmodernidad y el nihilismo desde la hermenéutica particular que adopta el turinés. Además, valdría la pena hacer referencia también un volumen en el que Vattimo fue compilador y recode diversos ensayos de diversos filósofos acerca de la secularización de la filosofía y su relación a la hermenéutica y la posmodernidad: Vattimo, G. (compilador), *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona: Gedisa, 1992. Por último, está el ensayo de Vattimo: “Historia de la salvación, historia de la interpretación” (en: Vattimo, G. (coord.), *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995, pp. 65-79) en el cual se explica la relación que hay entre la historia del cristianismo, el debilitamiento del ser fuerte de Dios y la hermenéutica. Este texto, más que el anterior, va en consonancia a *Creer que se cree* y *Después de la cristiandad* por tener esta tesis básica y central de ambos textos: la secularización de la religión cristiana, iniciada y desarrollada en su historia, es parte de esta historia del ser que se debilita en sus estructuras fuertes y que hemos llamado como nihilismo desde cierta hermenéutica, y que así mismo historia de la hermenéutica misma, según, claro está, desde el juicio de Vattimo. Así mismo consignamos algunos textos sobre la filosofía de la religión de Vattimo y su aporte al tema de la secularización como debilitamiento del poder sagrado: Frankberry, N. K., “Debilitando la creencia religiosa: Vattimo, Rorty y el holismo de lo metal”, Savater, F., “El cristianismo como religión y la irreligión del futuro”, Miles, J., “Israel el expósito, Jesús el soltero: abandono, adopción y la paternidad de Dios”, Perl, J. M., “Desarme postmoderno”, Dotolo, C., “Hermenéutica del cristianismo y responsabilidad filosófica”, Oñate, T., “Los derechos de Dios en la postmodernidad hermenéutica”, Nancy, J-L., “Ateísmo y monoteísmo”, todos estos textos se encuentran en Zabala, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona: Anthropos, 2009 en la sección tercera: “Debilitando las creencias metafísicas”, pp. 315-450. También, ver el texto de Richard Rorty: *Una ética para laicos* (Buenos Aires: Katz Editores, 2009) como un intento de mostrar que la ética puede darse también fuera del cristianismo aunque siempre en tensión con él. En dicho texto hay una presentación muy breve de Vattimo.

razones teóricas. Tampoco sería un intento de postular una doctrina mejor acerca de lo que sería el ser, ni una teoría más verdadera que la que ya ha dado la tradición. *Creer que se cree* nos situará en la condición actual que describe Vattimo como posmodernidad y tiempo postmetafísico que él caracteriza como cumplimiento de la metafísica o fin de la modernidad y que, sobre todo, entiende como nihilismo.

A manera de marco conceptual citamos las palabras en donde Vattimo explica la razón de su título y por qué escribió el texto antes mencionado:

El título que he querido dar a estas páginas pretende expresar precisamente esta apología: me da vueltas en la cabeza desde que, una tarde de bochorno hace muchos años, me encontré con que debía telefonar, desde la cabina de una heladería en Milán que está en la parada de la autopista, al profesor Gustavo Bontadini, gran exponente de la filosofía católica “neoclásica”, aristotélica-tomista, con el que no compartía tesis teóricas pero al que me unía el afecto y la admiración. La llamada era en relación a un concurso a cátedra en el que éramos compañeros de comisión y, por tanto, teníamos que hablar de “baja cocina” académica. Pero Bontadini, con el que no había hablado hacía un tiempo, quiso pasar a temas esenciales, preguntándome de repente, mientras estábamos saludándonos aún, si, en el fondo, creía todavía en Dios. No sé si mi respuesta estuvo condicionada por la paradójica situación en la que la pregunta se me planteaba: señoras sofocadas que, sentadas en las mesas al lado del teléfono, comían helados y bebían naranjas. Respondí que creía creer.²⁰⁴

²⁰⁴ *Ibíd.*, pp. 84-85.

Trataremos de echar luces para comprender el proceso del nihilismo como un proceso histórico antes que como un dato teórico-metafísico; en específico con relación al tema de la secularización.

Vattimo resulta ser muy ilustrativo en este libro. Resulta importante acotar que lo primero que se nos presenta en *Creer que se cree* es la temática de la secularización. Valga decir que la secularización y la ontología débil de la hermenéutica nihilista es el tema guía de todo el libro. Vattimo desea hacer un trabajo de anamnesis: “recordar el origen olvidado”²⁰⁵ que responde al gusto de vivir “de una vida de artista.”²⁰⁶

Lo que debe llamarnos la atención, más allá de la libertad con la que Vattimo se expresa, es que en la sociedad telemática en la que vivimos la violencia sigue latente: “[...] además de todos los problemas ligados al prorrumpir de la violencia en las nuevas condiciones de existencia de la sociedad masificada.”²⁰⁷ Para Vattimo debemos hacer un trabajo de retroceso, puesto que en la posmodernidad, ya en el fin de la historia, es posible ir hacia adelante y hacia atrás: “retorno de Dios en la cultura [...] contemporánea”²⁰⁸. Pero no cualquier Dios. Ya no más un Dios natural, fuerte, omnipotente, metafísico, en suma, violento.

Para el autor, el proceso de secularización empata con el proceso del nihilismo y a su vez, o por ende, con la temática general de la hermenéutica

²⁰⁵ *Ibíd.*, p. 12.

²⁰⁶ *Ibíd.*, p. 14.

²⁰⁷ *Ibíd.*, p. 17.

²⁰⁸ *Ibíd.*, p. 18.

nihilista. Vattimo al hablar del “Dios natural”, haciendo referencia al Dios violento de los pueblos antiguos, habla en realidad de la metafísica, del esquema conceptual-práctico en que se postula una única verdad de la cual se debería desprender todo comportamiento. A este tenor, el “Dios kenótico”, que se ha abajado, se ha debilitado, del que habla Vattimo en varias partes del libro, vendría a significar al pensamiento débil²⁰⁹, la postmetafísica, la reducción de la violencia.

Habiendo hecho esta breve introducción pasaremos, en primer lugar, a exponer la importancia que tendría, una vez más, Nietzsche y Heidegger para la formulación del nihilismo, tal y como lo ha formulado Vattimo y, segundo lugar, a desarrollar la temática de la secularización en relación al nihilismo y la hermenéutica. Esto resulta importante para nuestra investigación, puesto que mostraría un momento más de la crítica a la metafísica en la hermenéutica de Vattimo. Dicho en otros términos: La secularización mostraría que es un desenvolvimiento del nihilismo, que acaece en la época posmoderna y que como debilitamiento de las estructuras estables del ser (comprendido como Dios, sobre todo) formula una crítica a la metafísica. De ahí radica su importancia para nuestra investigación y justificaría su lugar en el final del presente capítulo acerca de la posmodernidad y la hermenéutica nihilista.

Pasemos primero a detallar la importancia de Nietzsche y Heidegger para la formulación del nihilismo y su posterior repercusión como secularización.

²⁰⁹ Esta relación con el pensamiento débil tendrá su propio desarrollo en el capítulo dos.

1.4.1. Las fuentes teóricas de la secularización: Nietzsche y Heidegger

En el apartado “El retorno y la filosofía” del libro *Creer que se cree* el filósofo italiano recurre a la historia y ve dos acontecimientos modernos importantes respecto a la religión: Ilustración y positivismo. Ambas corrientes vieron a la religión como una experiencia “residual”. Vattimo cataloga a estos dos momentos históricos como “Vida “moderna” (en tanto racionalización técnico-científica de la vida social, democracia, política, etc.)”²¹⁰. Sin embargo, esta experiencia que devino en el mundo social desde la Ilustración y el positivismo se ha visto debilitada y hay, en cierto modo, un retorno a la religión. En efecto, la constatación que efectúa Vattimo es que luego de la segunda mitad del siglo XX se ha vuelto evidente un estado generalizado que él designa como el “fin de la modernidad”. En este estado se puede constatar a su vez que existe la posibilidad de un retorno de la religión. En palabras de Vattimo: “la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión”²¹¹, esto es, el pensamiento ilustrado y el positivista, daría como consecuencia que: “Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión.”²¹²

Lo que hemos designado con el término posmodernidad guarda relación con esta disolución del pensamiento ilustrado y positivista. Afirmamos que una vez que se han diluido los grandes relatos y la estructura fuerte del pensamiento metafísico se ha debilitado, entonces cualquier verdad objetiva dada de una vez para siempre resulta ilegítima. Una verdad objetiva sobre la existencia de Dios o

²¹⁰ *Ibíd.*, pp. 21-22.

²¹¹ *Ibíd.*, p. 22.

²¹² *Ibíd.*

de su no existencia no puede sostenerse ya en la época posmoderna. Es esta constatación la que trata de resaltar Vattimo al referirse al retorno de la religión y la imposibilidad de rechazarla a partir de un pensamiento único y absoluto sobre la realidad. Por lo mismo, lo que hubo con el positivismo fue un racionalismo ateo: creencia en la verdad absoluta de la ciencia y fe en el progreso de una emancipación de la autoridad trascendente. De aquí se deriva la “concepción positivista del progreso”²¹³. Pero, sea del lado del positivismo o de la Ilustración, según Vattimo, ambas creencias del racionalismo se han debilitado, se han “superado”²¹⁴.

Vattimo retorna a sus dos autores “básicos”: Nietzsche y Heidegger, para tratar de proporcionar una explicación a estas secuencias históricas. De esta forma intenta formular una propuesta: “nihilismo como punto de llegada de la modernidad [...] el final de la metafísica.”²¹⁵ Simplificando esta afirmación, se explicaría de dos formas. Primero, según Nietzsche²¹⁶ es la fabulación del mundo verdadero que es la historia de la filosofía: Platón, Kant y positivismo. Lo que ha quedado de residuo es la “voluntad de poder”. Por lo que, para Vattimo siguiendo a Nietzsche, la historia de la metafísica, que corre paralela con la historia de Occidente, da como resultado el nihilismo. Segundo, para Heidegger la historia de Occidente desemboca en el nihilismo que es el mismo fin de la metafísica, porque se cumple en el despliegue global de la ciencia-técnica.

²¹³ *Ibíd.*

²¹⁴ *Cfr. Ibíd.*, pp. 22-23.

²¹⁵ *Ibíd.*, p. 23.

²¹⁶ *Cfr. Ibíd.*, pp. 24-25.

En la argumentación de Vattimo, éste confiesa que no se trata de buscar algo más objetivo; la metafísica no se supera como si fuera un error, algo de lo cual hay un más allá de ella más verdadero²¹⁷. Hacer eso sería mantenernos en la “metafísica de la objetividad”. En suma, y siguiendo a Heidegger, su rechazo a la metafísica fue por las mismas razones por la que la vanguardia de principios del siglo XX rompió con el arte tradicional. Aunque quizá lo más importante que propone nuestro autor, a partir de estos dos filósofos alemanes, es que “la metafísica de la objetividad concluye en un pensamiento que identifica la verdad del ser con la calculabilidad, mensurabilidad y, en definitiva, con lo manipulable del objeto de la ciencia-técnica.”²¹⁸ Vale decir que el fin de la metafísica es la ciencia y su técnica que deviene realidad.

De esta manera, es evidente que, según Vattimo, el fin de la metafísica es su acabamiento (*Vorstellung*) en la ciencia y la técnica, esto es, en el nihilismo²¹⁹. Para Vattimo ciencia-técnica es nihilismo. Una identificación que él hace a partir de su interpretación de Nietzsche-Heidegger. Esta realidad del nihilismo, como metafísica consumada, es un tipo de disolución de los caracteres fuertes metafísicos estructurales: sujeto-objeto en la técnica globalizada. Esto ya había sido visto líneas arriba. Lo que interesa aquí es señalar que la secularización, como veremos más adelante, es la misma historia del debilitamiento de la metafísica pero en su variante religiosa. En este sentido, posmodernidad también sería poscristianismo. De todos modos, para Vattimo es claro que la técnica hace posible que los objetos sean no solo objetos de cambio sino de uso –en el siguiente sentido:

²¹⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 25.

²¹⁸ *Ibíd.*, pp. 25-26.

²¹⁹ *Ibíd.*, p. 26.

...en esta concepción del ser como objeto medible y manipulable²²⁰ se esconden las bases del mundo que Adorno llamará de la “organización total” en el que, fatalmente, también el sujeto humano tenderá a devenir puro material, parte del engranaje general [*Gestell*] de la producción [técnica] y del consumo [capitalismo].²²¹

La expresión “organización total” dada por los teóricos críticos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt tiene una correlación interesante con la de “engranaje general” de los heideggerianos que Vattimo usa normalmente sin traducir: *Gestell*. El mundo globalizado de la técnica (otra forma de traducir *Gestell*) es el acabamiento de la metafísica, es el proyecto “ilustrado” que ha devenido realidad concreta, la condición en la cual es posible el acaecimiento del “pensamiento único” pero también de la *chance* de emancipación dada en el mismo mundo tecnológico. Por lo que, a lo que quiere arribar nuestro autor es que:

A partir de esta crítica de la metafísica –que, repito, no tiene principalmente bases teóricas sino ético-políticas ([...] finalmente, [la metafísica] se muestra enemigo de la libertad y de la historicidad del existir)- Heidegger construye una filosofía que se esfuerza en pensar el ser en otros términos, distintos de los de la metafísica.²²²

Hay una preferencia por la filosofía de Heidegger, si seguimos la idea de este pasaje. Para Vattimo, si bien las vanguardias colaboraron a desarrollar esta

²²⁰ Idea que proviene de su lectura de *Ser y tiempo* específicamente en el tema del *Vorhandensein* y que devela su creencia en que el fin de la metafísica es la técnica.

²²¹ CC, p.26.

²²² *Ibíd.*

crítica a la metafísica (Lukács, la escuela de Frankfurt, los existencialistas), la posición de Heidegger le parece “la más radical y consecuente”²²³. Heidegger le permite a Vattimo afirmar que en el fin de la modernidad los “caracteres nihilistas” le parecen evidentes, esto es, que los objetos de los que la ciencia habla se hacen menos equiparables con los de la experiencia cotidiana, no sabemos ya a qué llamar “realidad”; la técnica y los productos del mercado hacen de la vida cotidiana un mundo artificial; las necesidades “naturales” no se distinguen de las que han sido inventadas por el mercantilismo; y la historia ha perdido su carácter de unitaria y universal²²⁴.

Esta realidad, la del nihilismo consumado, a Vattimo no le desagrada, puesto que no hay un talante conservador o nostálgico, del deseo por recobrar un mundo perdido, sino que trabaja como una *chance* de emancipación y es a la vez un diagnóstico de “la condición general del mundo”²²⁵ –término del Hegel de la *Estética* que Vattimo recoge- en la cual la violencia debería reducirse antes de seguir explotando a medida global a partir de una única concepción –metafísica- de lo que sería la vida buena²²⁶.

Para ir terminando con la idea de nihilismo formulado a partir de Nietzsche-Heidegger, tengamos en cuenta que Vattimo piensa que “El nihilismo en el que Nietzsche y Heidegger ven el resultado y, creo, el sentido de la historia de Occidente [*Abenland* o tierra del ocaso, declinar del ser]”²²⁷ no sería algo de lo

²²³ *Ibíd.*

²²⁴ *Ibíd.*, p. 27.

²²⁵ *DC*, p. 27.

²²⁶ Esta idea es central para la tesis y será desarrollada en el capítulo central de la tesis, el capítulo tres.

²²⁷ *CC*, pp. 27-28.

cual podamos escapar con argumentos más verdaderos, con una “corrección” del camino. Para el turinés, el nihilismo, la metafísica cumplida, sería la (nuestra) condición de la cual no podemos escapar pues nos constituye en tanto somos un ser arrojado en el mundo, en este mundo de la vida. Vattimo hace una opción por la filosofía de Heidegger, por la “teoría” radical y consecuente de Heidegger, por razones éticas, si bien reconoce Vattimo “convincientes”²²⁸ los motivos teóricos. Estas “razones éticas” del filósofo de Turín por las cuales se ve motivado a formular una crítica a la metafísica sería su condición de pertenecer a una tradición religiosa en particular: el cristianismo²²⁹. Cristianismo porque éste le ha enseñado a amar al prójimo, a atender al otro, a vivir en el servicio solícito y atento por el otro: “No hay mayor amor del que da la vida por sus amigos”²³⁰.

Vattimo desarrolla su filosofía, como ya hemos insistido, en consonancia a Nietzsche y Heidegger²³¹. Por eso mismo piensa que la historia del nihilismo no es la historia de un error. La metafísica no es un conjunto de ideas que solo afecta las ideas de los filósofos y científicos occidentales y el ser está en un sustrato independiente, “verdadero”. El nihilismo es la historia de una realidad tangible, experimentable, hermenéuticamente factual... Por eso, y he aquí unas palabras de Vattimo pueden parecer equívocas: “si se quiere pensar la historia del ser en términos no metafísicos hay que pensar que la historia de la metafísica es la

²²⁸ *Ibíd.*, p. 28.

²²⁹ *Cfr. Ibíd.*

²³⁰ Jn. 15, 13. Nos permitimos adelantar aquí una idea del capítulo inmediato al presente: El pensamiento débil no atiende más a las razones fuertes y “verdaderas” de la razón pura, sino que atiende a la praxis, a la vida cotidiana del hombre medio.

²³¹ El pensamiento débil no es excepción. ““Pensamiento débil”: una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica”. *Ibíd.*, pp. 31-32.

historia del ser y no solo la historia de los errores humanos.”²³² Esto nos da la conclusión vattimiana de que

el ser tiene una vocación nihilista, que el reducirse, sustraerse, debilitarse es el rasgo de lo que se nos da en la época del final de la metafísica y de la problematización de la objetividad.²³³

Este pasaje nos podría hacer recordar a lo que líneas arriba, en el apartado anterior, cuando nos referíamos a la hermenéutica nihilista, Vattimo llama “ontología débil”, en tanto el ser es pensado como substracción y enviado, como siendo sido y no presente, tampoco como fundamento. Pero esta temática es propia del capítulo dos donde podremos ahondar en esta terminología.

En consonancia con el texto de Heidegger *La época de la imagen del mundo*, hay, para Vattimo, una “perentoriedad [acto de violencia] del dato real “exterior”” que se ha ido debilitando y se revelaría en “el debilitamiento de las estructuras fuertes”²³⁴. Esto aquí se encuadra en la temática del nihilismo y posteriormente en la de la secularización, pero se comprenderá mejor enmarcado en el concepto de “pensamiento débil”. Lo que interesa en este momento es mostrar la cuestión de la secularización, que empezaría con el debilitamiento de Dios en Jesús. Por ello, Vattimo cree que, siguiendo una línea argumentativa de René Girard²³⁵, la violencia propia de lo sagrado se ve debilitada en la muerte de

²³² *Ibíd.*, p. 32.

²³³ *Ibíd.*, pp. 32-33.

²³⁴ *Ibíd.*, p. 33.

²³⁵ Existe un texto que se recopilan texto de Vattimo y René Girard, e incluso una conversación entre ellos: *Cfr. Vattimo, G. y Girard, R., Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, editado por P. Antonello, Massa: Transeuropa Edizioni, 2006. Así mismo, aprovechamos para hacer referencia a un texto más reciente de filosofía de la religión de Vattimo:

Jesús en la cruz. Jesús es la víctima perfecta no porque aplaque la ira del Padre sino porque es muestra de la ruptura entre la violencia y lo sagrado, para darle muerte a la muerte en su muerte. En este sentido, el proceso del cristianismo es un proceso de debilitamiento de las estructuras fuertes de la religión natural²³⁶. Esto sería secularización.

1.4.2. El debilitamiento de lo sagrado o la secularización

Formulada ya la importancia de Nietzsche y Heidegger con el desarrollo del nihilismo en la filosofía, en particular en la hermenéutica de Vattimo, y complementando lo que hasta ahora habíamos expuesto, pasemos ahora a la temática de la secularización. Entendamos secularización en términos generales, esto es, como comúnmente es usado: El paso de lo sagrado a lo profano o que lo sagrado se ha hecho profano. Esta idea básica la mantiene Vattimo pero le da, como resultaría evidente, un matiz filosófico. Secularización “es la idea de la encarnación como disolución de lo sagrado en cuanto violento.”²³⁷ Para nuestro autor, siguiendo a Girard de nuevo, lo sagrado como algo natural-compartido en todas las culturas tiene un carácter violento: el sacrificio con sangre. “El Dios violento” es el “Dios de la metafísica”²³⁸ para Vattimo, quien no escapa de su tradición cristiana, ni quiere escapar a ella, sino más bien, quiere retornar a ella en la temática de la “*kenosis* de Dios”²³⁹.

Vattimo, G. y Dotolo, C., *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*, editado por Giovanni Giorgio, Catanzaro: Rubbetino Editore, 2009.

²³⁶ *Ibíd.*, p. 35-36.

²³⁷ *Ibíd.*, p. 37.

²³⁸ *Ibíd.*

²³⁹ *Ibíd.*, p. 38. Para una presentación de la *kenosis* y la secularización según Vattimo ver el ensayo del intelectual peruano José Ignacio López-Soria: “Kenosis y secularización en Vattimo”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 337-353.

Vattimo ve en el cristianismo, y en la encarnación del Verbo, el comienzo de un proceso de secularización que haría una secuencia de reducción de la violencia, no solo en lo religioso sino a nivel “cósmico”. Esta es la interpretación del debolista: Dios no violento porque se ha encarnado, y en el proceso actual de la posmodernidad: Dios postmetafísico que sigue participando del debilitamiento. Así el mismo Vattimo lo describe: “Descubrir el nexo entre historia de la revelación cristiana e historia del nihilismo quiere decir también, ni más ni menos, confirmar la validez del discurso heideggeriano sobre la metafísica y su final.”²⁴⁰ Esto es, que secularización y nihilismo, ambos procesos de occidente –occidente cristiano, occidente metafísico, occidente filosófico- se identifican a partir del discurso heideggeriano sobre la metafísica.

Por lo mismo, secularización sería, a grandes rasgos, para Vattimo “el proceso de “deriva” que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados.”²⁴¹ Según esta argumentación, dicha realidad de derivación del cristianismo a valores de la modernidad sería ilustrada por Max Weber²⁴². Esto es así cuando Weber explica la racionalización de la sociedad moderna de herencia hebraico-cristiana. Por otro lado, Vattimo también se apoya en una frase de Norbert Elias que reelabora así: “se seculariza también la subjetividad moderna”.²⁴³ Entonces, como secularización se presta a varios fenómenos, Vattimo prefiere hablar más generalmente de “debilitamiento, considerando la

²⁴⁰ *Ibíd.*, p. 39.

²⁴¹ *Ibíd.*, pp. 40-41.

²⁴² Ver su uso en Vattimo: *Cfr. Ibíd.*, p. 42.

²⁴³ *Ibíd.*, p. 43.

secularización como su caso más eminente.”²⁴⁴ De aquí se puede desprender, ahora sí, sin lugar a dudas, la importancia de la secularización en el proceso del nihilismo y fin de la metafísica. Esto significaría, ver a la base de la cultura occidental la acción de la tradición cristiana y así sería “la razón para hablar de secularización “positiva” como rasgo característico de la modernidad.”²⁴⁵

Además de lo dicho hasta aquí, secularización sería también un fruto “positivo” de la modernidad y como fruto moderno tiene relación con su esencia: la ciencia. Por lo mismo, la secularización igualmente se develaría en la técnica. La técnica que revela el nihilismo muestra las disoluciones del sujeto fuerte. Como habíamos explicado en lo referente a la posmodernidad, los *mass media* develan “verdades” múltiples haciendo que no sea posible determinar una sola verdad. Así se comprendería que, en palabras de Vattimo, “A todo esto se le aplica también el nombre de secularización; y, desde el punto de vista de la hipótesis que defiendo aquí, precisamente a esta experiencia de “disolución” o, podríamos decir también, de debilitamiento de estructuras fuertes se le reconoce el carácter de *kenosis* en la que se realiza la historia de la salvación.”²⁴⁶

Esta *kenosis*, abajamiento, le ha ocurrido a la metafísica en tanto ha declinado en la ciencia-técnica contemporánea. Hay una secularización de la

²⁴⁴ *Ibíd.*

²⁴⁵ *Ibíd.*, p. 44. Esta idea la vuelve a repetir en el apartado: “Secularización: ¿una fe purificada?” en la p. 49 y ahí dice: “secularización como hecho “positivo””. Esto se explicaría porque el abajamiento de Dios haciéndose carne conlleva a alejarnos de la religión “natural” en que Dios es un ser alejado y violento. Jesús destierra la violencia impositiva de lo sagrado. Sin embargo, existe violencia de otro tipo, la irrupción de Dios en la vida particular del hombre es reverente pero es a gritos, Dios te cambia, te mueve, violenta; esta ya es otro tipo de violencia del cual no hablaremos. *Cfr.* *Ibíd.*, p. 52.

²⁴⁶ *Ibíd.* “*Kenosis*” es el término que San Pablo usa para ilustrar la encarnación de la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Literalmente significa “abajamiento”, que es también “debilitamiento”.

metafísica, en los términos del debilitamiento kenótico, develados en la técnica y que continuarían la línea conceptual-práctica del nihilismo. Por ello mismo, insistimos, Vattimo lo toma como parte del proceso de secularización:

La amenaza de la sociedad técnico-científica sobre el sujeto es lo que, desde el punto de vista religioso, se ve como la disolución de los valores sagrados por parte de un mundo cada vez más materialista, consumista, babélico, en el que, por ejemplo, se cruzan y conviven diversos sistemas de valores, que parecen imposibilitar una “verdadera” moralidad, y donde el juego de las interpretaciones (una vez más, en la Babel de los mass media, por ejemplo) parece imposibilitar cualquier acceso a la verdad.²⁴⁷

La técnica consumada radicaliza el debilitamiento de las estructuras fuertes del pensamiento. En ello reside su carácter emancipatorio, como también lo habíamos visto al caracterizar lo posmoderno según el texto *La sociedad transparente*. Sin embargo, y como veremos más adelante en el capítulo final de la investigación, la técnica puede ser, en el nihilismo cumplido, un aparato silenciador y uniformador en que la metafísica desfondada muestra todo su potencial de violencia. Pero a pesar de esta realidad peligrosa del mundo de la técnica, aún persiste la característica de la secularización como debilitamiento. Por tal motivo, a este proceso de debilitamiento de lo “sagrado” también “se le aplica el nombre de secularización; y, desde el punto de vista de la hipótesis que defiendo aquí [dice el turinés], precisamente a esta experiencia de “disolución” o, podríamos decir también, de debilitamiento de estructuras fuertes se le reconoce el

²⁴⁷ *Ibíd.*, p. 58. Recurrimos a una aclaración arriba ya explicada: hay una valoración positiva a los *mass media* en este texto –*Crear que se cree*– que es anterior a la re-edición de *La sociedad transparente*; en dicha re-edición Vattimo se corrige al respecto de los *mass media* haciendo clara alusión al gobierno de Berlusconi que por demás había tomado el control total de los medios de comunicación de masas.

carácter de *kenosis* en la que se realiza la historia de la salvación.”²⁴⁸ Y a esto se suma que, como escribe a la letra Vattimo

si la secularización, es decir, la transformación “reductiva” de lo sagrado metafísico-natural, en virtud de la relación de amistad que Dios decide instaurar con el hombre y es el sentido de la encarnación de Jesús, es la esencia de la historia de la salvación, lo que se debe oponer a la indebida vinculación con esta o aquella realidad histórica determinada es la disponibilidad más total a leer “los signos de los tiempos”, a identificarse, por tanto, siempre de nuevo con la historia, reconociendo con franqueza la propia historicidad.²⁴⁹

De este modo, descrito en el proceso de secularización, tal cual lo hemos explicado hasta ahora, se develaría que la hermenéutica nihilista practicada por Vattimo trata de superar la dicotomía de teoría-práxis como actividades humanas desligadas. La secularización muestra y nos hace aprender que la metafísica ha tenido y tiene repercusiones vitales, en la vida de los actores sociales, en las sociedades tardo-industriales. “Leer los signos de los tiempos” es hacer ontología de la actualidad, algo que veremos más adelante con detenimiento. De esta manera, Vattimo ve el carácter hermenéutico y nihilista del mensaje cristiano y nos explica lo siguiente: “Repito: es esto lo que hace Jesús en su lectura y “realización” (también ésta histórica) de las profecías del Antiguo Testamento.”²⁵⁰

Hasta aquí, y llegando al final de este primer capítulo, no resulta difícil comprender que Vattimo tiene la intención de reencontrarse con la cristiandad débil porque tiene como principio práctico la caridad y no la imposición de la verdad. Por lo mismo no se propone a la secularización como una verdad última.

²⁴⁸ *Ibíd.*, p. 59.

²⁴⁹ *Ibíd.*, p. 60.

²⁵⁰ *Ibíd.*

Simplemente se plantea que la secularización no es un presupuesto metafísico, sino que es un proceso histórico, es un intento de explicación, de interpretación de la realidad del mundo.²⁵¹

Ahora bien. Si este discurso es una interpretación, ¿por qué hacerle caso? Vattimo es consciente de ello y nos dice que: “Es desde el punto de vista de “nuestra” situación al final de la modernidad desde donde esta interpretación de la historia del ser como debilitamiento y de su relación con la revelación cristiana parece razonablemente (la más) sostenible”²⁵² y, en ese sentido, la más verdadera, en tanto la verdad es un acaecer de la interpretación antes que una descripción clara y distinta de los objetos. Lo tocante, lo relevante y el *quid* de este libro – *Creer que se cree*– es que el ser se debilita, se ha debilitado en la historia de Occidente, que es la historia de la salvación también.

²⁵¹ En el apartado “Ilustración reencontrada” (Vattimo, G, *CC*, p. 79-81) del libro *Creer que se cree* Vattimo propone, dentro de su anti-iluminismo, que hay que ver la manera de superar la dicotomía entre superstición de la fe y la razón. Abandonar las estructuras fuertes de la razón permitiría acercar la fe a la razón y a la vivencia misma de ellas. Vattimo es un antiilustrado en el sentido en que la razón no es suficiente ni en decir que la esencia de Dios es tal o cual y menos que Dios no existe. Reencontrar la ilustración significa, para nuestro autor, rescatar el valor de la razón pero abandonando sus caracteres fuertes. Para Vattimo estamos íntimamente ligados a la historia de la salvación, pues Occidente es el despliegue también del judeo-cristianismo. Eso explicaría la violencia de la metafísica: Ya en germen en Platón y desarrollada en el cristianismo. La cristiandad para Vattimo, ésta con la que él se reencuentra, es una en la cual se ha comprendido el carácter secularizante que trajo la *kenosis* del hijo. El hijo muere en la cruz para darle fin a la violencia de la religión natural. En su muerte la muerte y la violencia ven su propia muerte. Adelantando algo que será visto en el capítulo tres, decimos que deberíamos comprender que es la violencia la que silencia, la que hunde al marginado. El mensaje de Cristo se reveló a los humildes, a los violentados. La secularización es la desacralización de ese sagrado natural que excluye todo lo demás. Jesús secularizó el mundo al enviar a san Pablo a anunciar el Evangelio a los gentiles. Ya no hay más verdad última del judaísmo, sino que la verdad de la caridad es para todos, incluso y, sobretodo, para los gentiles. Así, la secularización es el desarrollo por el cual la violencia de lo sagrado se va debilitando. Ahora bien, ¿por qué persiste la violencia en un mundo en que el ser se ha debilitado? Eso lo veremos a detalle en el capítulo tres y resolveremos o, mejor dicho, plantaremos la paradoja que nos trae la metafísica y su fin: el nihilismo. Reencontrarse con la Ilustración para Vattimo es distorsionarla (*Verwindung*), es ver en ella el comienzo de la explosión de la violencia metafísica, pues en ella en nombre de los Derechos del Hombre se eliminó a cientos de cientos de hombres. Vattimo quiere reencontrarse con la cristiandad débil que tiene como principio de ejercicio la caridad y no la imposición de la verdad. La secularización no es un presupuesto metafísico, es un proceso histórico, es un intento de explicación, de interpretación de la realidad del mundo.

²⁵² *Ibíd.*, p. 83.

Al fin y al cabo, la secularización como momento del debilitamiento del ser o de la desfundamentación, en suma, del nihilismo, es también un momento del proceso de la reducción de la violencia. Esto es una impronta ético-política. La hermenéutica nihilista asume también esta argumentación de la temática de la secularización y da un paso más en la crítica a la metafísica. Por lo mismo, se ve con mayor claridad que si se trata de reducir la violencia²⁵³, tomando como paradigma la *kenosis* del Verbo divino, entonces es posible darse cuenta de que tiene una instancia práctica o político-social.

Para concluir con el presente capítulo, debemos anotar que ha sido notoria hasta aquí la reiteración constante al término “debilitamiento”. No es gratuito que la temática de la secularización se ubique en este punto culminante de esta primera parte de la investigación. Resulta importante, puesto que nos abre una serie de interrogantes acerca de esto a lo que hemos designado como “debilitamiento de las estructuras fuertes del ser”, dado que apunta a la cuestión o problema del siguiente capítulo: Caracterizar y presentar el “pensamiento débil”. Este pensamiento débil es también una crítica a la metafísica que se complementa con los términos que hemos expuesto en la totalidad del capítulo uno, a saber: posmodernidad, nihilismo y secularización. Recurrir a la “debilidad” del pensamiento será también una vía para conceptualizar luego lo que vamos a llamar con el nombre de “hermenéutica política”. La crítica a la metafísica solo tendría sentido si desemboca en una teoría ética, social y política; porque a fin de

²⁵³ *Ibíd.*, p. 92.

cuentas el cristianismo secularizado es y necesita de una filosofía práctica puesto que se comprende en y con la caridad:

En lugar de presentarse como un defensor de la sacralidad e intangibilidad de los “Valores”, el cristiano debería actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un deconstructor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos, guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros.²⁵⁴



²⁵⁴ *Ibíd.*, p. 116.

Capítulo 2

La crítica a la metafísica desde el pensamiento débil de Gianni Vattimo

Hemos concluido el capítulo anterior con la temática de la secularización. Esta designaba un debilitamiento de las estructuras fuertes del ser divino. Este debilitamiento se veía develado en la *kenosis* de Dios dentro de la historia de la salvación. De aquí habíamos planteado cómo la violencia de lo sagrado, como revelación de un Dios único y omnipotente, se veía debilitado por aquel evento. Ahora bien. Quedó faltando una caracterización y conceptualización de ese “debilitamiento”. Tal rótulo, habíamos indicado, hacía referencia a la terminología “pensamiento débil”.

Antes de desarrollar esa terminología, resumamos lo que hemos hecho hasta ahora. Se expuso en el capítulo anterior, de manera genérica, las bases conceptuales sobre la posmodernidad o la condición posmoderna según la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo. A partir de ella formulamos el desarrollo de la crítica a la metafísica del turinés. La posmodernidad remitiría a la experiencia de la condición del mundo contemporáneo y que habría sido

designado como el fin de los metarrelatos por Lyotard. El problema que apuntábamos, junto a Vattimo, es que tal manera de plantear la posmodernidad sería verla como una época en la cual la modernidad ha fracasado, esto es, una visión fatalista sobre el mundo actual, altamente tecnologizado. Por otro lado, tampoco se trata de presentar esta época como una continuación de la modernidad, atendiendo al “post” de posmodernidad como un “luego” temporal que haría de la modernidad un “proyecto inacabado”, tal y como lo propuso Habermas. De lo que concluimos que Vattimo se ubica en un punto intermedio entre estas dos posturas.

Para Vattimo la posmodernidad comporta una época que se situaría en los efectos de la modernidad. Tales efectos son epistémicos como prácticos. La constatación nihilista en la que se encuentra el pensamiento y la vida “cotidiana” estaría signada, sobre todo, por la telemática: los medios de información de masa. Este tipo de tecnología comportaría una suerte de posibilidad de liberación de los caracteres fuertes que la modernidad habría traído consigo, en especial, en la ciencia-técnica. De este modo, lo posmoderno no designa ni una continuación o culminación de la modernidad pero tampoco es un evento trágico por el cual deberíamos tener una nostalgia por todo evento anterior a la época moderna. Se trata, en cambio, de una *chance* de emancipación por medio de las tecnologías de comunicación e información que traerían consigo una explosión de interpretaciones. Así, la posmodernidad es una profundización de la modernidad: Se supera a la modernidad sin negarla pero sin continuarla, esto es, en el sentido de la *Verwindung*. Comprender así la posmodernidad, con el rasgo distintivo de la distorsión-profundización, traería consigo una manera distinta de pensar tanto el presente como el pasado. El pasado se atendería con un pensamiento que

rememora, para no olvidar lo que la metafísica acallaba en su intento por subsumir todo discurso a la “idea” de lo uno. Además, esa atención al pasado sería una mirada atenta y reverente en el sentido de la *pietas*. Todos estos términos los hemos desarrollado y explicado en el capítulo anterior. Ahora deseamos pasar a un tema muy similar a este y que vendría a complementarlo: el pensamiento débil.

Ahora bien, dadas así las cosas, pasaremos a exponer en el siguiente capítulo una etapa de la crítica a la metafísica efectuada por nuestro autor en su hermenéutica designada como nihilista. Esta etapa es su idea original del *pensiero debole* (pensamiento débil). El paso de las ideas acerca de la posmodernidad y el desarrollo del pensamiento débil corrieron, en el itinerario de la filosofía de Vattimo, casi en paralelo. Decimos “casi en paralelo”, puesto que, por un lado, el libro que lleva por título *El pensamiento débil*, editado por Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti, fue publicado en 1983 y, por otro, las ideas acerca de la posmodernidad vieron la luz en el volumen *El fin de la modernidad* en 1985 y cuatro años después en *Ética de la interpretación*, mientras que ese mismo año también se publicaba la idea de lo posmoderno como emancipación vía los *mass media* en *La sociedad transparente*.

Es importante señalar estas referencias cronológicas de la obra de Vattimo, dado que echan luces acerca de la naturaleza de su pensamiento, en particular, de su crítica a la metafísica. Vale decir al respecto que la idea de *pensiero debole* no fue ampliamente desarrollada por Vattimo en sus obras posteriores. Es decir, que estas tres obras mencionadas líneas arriba no son un desarrollo explícito del *pensiero debole* que propuso en 1983. En otras palabras, el rótulo de pensamiento

débil designaba más un intento de corriente filosófica antes que una teoría cabalmente lograda. Así lo explican los compiladores del volumen *El pensamiento débil*:

la expresión “pensamiento débil”, constituye, sin ninguna duda, una metáfora y una cierta paradoja. Pero en ningún caso podrá transformarse en la sigla emblemática de una nueva filosofía. Se trata de una manera de hablar provisional, e incluso, tal vez, contradictoria, pero que señala un camino, una dirección posible.²⁵⁵

Esto es constatable –que no se haya convertido en un emblema de una escuela- en el simple hecho que ninguno de los autores de los artículos y ensayos del volumen *El pensamiento débil* desarrollaron ulteriormente esa terminología o, al menos, no fue un tópico referente de sus filosofías. Sin embargo, afirmar esto valdría demostrar una a una la filosofía de cada uno de los autores del volumen, cuestión imposible de realizar en nuestra investigación. Empero, si nos fijamos en solo dos autores, quizá los que han tenido más “fama” o renombre, nos referimos al caso de Umberto Eco y Maurizio Ferraris, no podríamos afirmar que ellos se consideren actualmente seguidores del *pensiero debole*; todo lo contrario. El caso de Ferraris resulta particular. Siendo discípulo de Vattimo, últimamente ha señalado la posibilidad de superar el pensamiento débil en pos de un neorrealismo.²⁵⁶

²⁵⁵ Vattimo, G. y Rovatti, P. A., “Advertencia preliminar”, en: *PD*, p. 16.

²⁵⁶ Ver la entrevista que le hizo Ferraris a Vattimo en febrero de 2012: Ferraris, M., “¿Seguimos siendo posmodernos?”, en: *Revista Ñ, El Clarín*, Buenos Aires, 27/02/2012, URL en línea, http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Maurizio-Ferraris-Gianni-Vattimo_0_652734731.html, consultado el día 12/10/2012. Como se sabe, por el último libro de Vattimo: *Della realtà* (Milano: Garzanti Libri, 2012), el turinés niega la posibilidad de todo realismo y neorrealismo siendo, incluso, esta postura filosófica contraria a la hermenéutica nihilista y al pensamiento débil (ver “Tentazione del realismo”, en: *DR*, pp. 83-96).

A pesar de esto, cabe indicar además que el pensamiento débil se discutía a fines de la década de los años 70. Esto se debe a que el rótulo “pensamiento débil” ya existía en el medio, pues, como el mismo Vattimo lo ha recordado en varias oportunidades, fue recogido de un ensayo de Carlo Augusto Viano, a saber: “Razón, Abundancia y Creencia”²⁵⁷. Y como lo atestigua Santiago Zabala, Vattimo “usó el concepto por primera vez en el ensayo “Hacia una ontología de la decadencia” [sic] escrito en 1979”²⁵⁸. En dicho texto, el turinés expone que ninguno de los intérpretes de Heidegger ha tomado su ontología como una “ontología del declinar”, esto es, como una “ontología débil”, puesto que los intérpretes del filósofo alemán aún piensan sus aportes ontológicos de manera fuerte, esto es, “el ser en términos fundacionales o metafísicos.”²⁵⁹ Por ello, alrededor de esos años, en los Seminarios Fenomenológicos de Perugia junto a Emanuele Severino, Gadamer, Franco Crespi, entre otros, Vattimo fue discutiendo temas relativos a la hermenéutica y el pensamiento débil.

Por otro lado, y a pesar que no se haya formado una corriente de “pensamiento débil” de parte de los integrantes del volumen en mención, pasada la década de los 90 el pensamiento débil ha vuelto a tener importancia para Vattimo y sus discípulos²⁶⁰. El volumen *Debilitando a la filosofía* editado por

²⁵⁷ Cfr. Viano, C. A., “Razón, Abundancia y Creencia”, en: Gargani, C. G., *Crisi della Ragione*, 1979, citado por Zabala, S., “Gianni Vattimo y la filosofía débil”, en: Zabala, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Barcelona: Anthropos, 2009, p. 21.

²⁵⁸ Zabala, S., “Gianni Vattimo y la filosofía débil”, en: Zabala, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 21.

²⁵⁹ Cfr. *Ibíd.*

²⁶⁰ En la compilación hecha por S. Zabala *Debilitando la filosofía* sobresalen los artículos de Pier Aldo Rovatti: “Pensamiento débil 2004: un tributo a Gianni Vattimo”, el de Reiner Schürmann: “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al “pensamiento débil””, y la introducción al volumen por Santiago Zabala: “Introducción. Gianni Vattimo y la filosofía débil”. Además existe un volumen completo de la revista *Anthropos* titulado “Gianni

Santiago Zabala en 2007 en honor al 70 cumpleaños de Gianni Vattimo, es una muestra desde el título mismo de la importancia del pensamiento débil. Si bien los pensadores –filósofos y teólogos- convocados en el libro no son seguidores confesos del pensamiento débil, comparten por lo menos la idea base de que ha acaecido un debilitamiento de la concepción del ser, de la realidad, de la verdad, de la religión. Esto es claro atendiendo a los capítulos del libro: “Debilitando el

Vattimo: Hermeneusis e historicidad”, Barcelona, N° 217, 2007, dedicado enteramente a nuestro autor, como es evidente. Sin embargo, en dicho volumen, no hay artículos que desarrollen el pensamiento débil como una temática central, sino más bien presupuesta, a la base. Luego está el volumen *Filosofía, política y religión. Más allá del “pensamiento débil”* que trata de ser una introducción a Gianni Vattimo a partir de algunos pensadores españoles. El volumen es editado por el turinés mismo y destacan los artículos de Modesto Berciano: “Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger” y el de Atón Baamonde: “Pensamiento débil / pensamiento trágico”; también es útil la introducción a cargo de Lluís Álvarez: “Más allá del *pensamiento débil*”. También está la compilación *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), Buenos Aires: Biblos, 2009) en el que sobresale el apartado titulado: “Nietzsche y Heidegger. Las fuentes del *pensiero debole*”, donde están contenidos los artículos de Maria Helena Lisboa da Cunha: “Nietzsche: la filosofía como ejercicio ontológico” (pp. 113-126) y el de Manuel Torres Vizcaya: “Nietzsche, Heidegger... Vattimo. La continuidad entre Nietzsche y Heidegger a la luz de Vattimo” (pp. 127-155). El resto de textos de este volumen *Ontología del declinar* presuponen los alcances del pensamiento débil del turinés. Por último, existe una compilación de discursos publicada en 2010: Oñate, T., Leiro, D., Cubo, Ó., Nuñez, A. (eds.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Cuenca: Aldebarán, 2010. En dicho volumen se reúne uno “cuestionarios” resueltos por diversos discípulos de Gianni Vattimo. Abre el volumen Teresa Oñate con una “Presentación: Rememorando el porvenir” (pp. 9-21) donde explica la filósofa española los motivos y alcances de dicho libro compilatorio. Luego hay un texto de Vattimo que es su lección de despedida a la enseñanza universitaria: “Del diálogo al conflicto” (pp. 23-34). Inmediatamente después está un comentario de dicha lección a cargo del argentino Daniel Leiro (pp. 35-61). Luego, sigue la sección titulada “Discursos”. Ella está compuesta por las respuestas a una serie de preguntas relativas a la filosofía de Vattimo, como por ejemplo: “Dada la pluralidad de la verdad y de los modos del ser ¿cómo distinguir la hermenéutica del consensualismo y del relativismo?”, “Dada la crisis de la legitimidad de los grandes relatos ¿cómo se concibe la postmodernidad hermenéutica en cuanto filosofía de la historia?”, entre otras más particulares. Responden al cuestionario: Simón Royo Hernández, Teresa Oñate, Amanda Núñez, Gaetano Chiurazzi, Jean-Claude Lévéque, Roberto Mastroianni, María José Rossi, Daniel Leiro, Víctor Samuel Rivera, Darío Sztajnszrajber, Adrián Bertorello y Alberto Martinengo. Y, para finalizar el volumen, está los textos de Samuel Arriarán (“La recepción de las ideas de Gianni Vattimo en América Latina, pp. 297-316) y José Vidal Calatayud (“La quiebra afirmativa”, pp. 317-349). En general, todos estos volúmenes compilatorios en honor a Gianni Vattimo muestran la recurrencia al rótulo pensamiento débil, pero si hay algo en común con todos ellos es que el *pensiero debole* no es tomado como una corriente o una escuela filosófica sino como un sentirse-con-el-mundo, un pensamiento más ético-estético que lógico-racional, puesto que la debilidad misma del pensamiento es la debilidad (de la concepción) del ser. Transformar el pensamiento débil en escuela o corriente iría contra sus presupuestos de que el pensamiento ya no es más una estructura estable que capta la realidad de forma “pura”. Esto se explicará a detalle en lo que sigue del capítulo. Por otro lado, no siendo un discípulo de Vattimo, el filósofo francés Michel Onfray escribió un pequeño ensayo, luego de una conversación que sostuvo con Vattimo en 2006, en el cual asume cierta debilidad en su pensamiento pero enfilado a dar razones para su ateísmo o para el ateísmo en general. Ver: Onfray, M., “El principio del gato de Gianni”, en: Vattimo, G., Flores d’Arcais, P. y Onfray, M., *¿Ateos o creyentes?* Barcelona: Paidós, 2009, pp. 153-160.

poder”, “Debilitando los métodos”, “Debilitando las creencias”. En suma es un debilitamiento de la metafísica. Este debilitamiento responde a una crítica radical a la metafísica y que, en última instancia, escribe Vattimo, “ha alcanzado el pensamiento débil a causa de una cuestión de método, a saber, la crítica de la violencia metafísica”²⁶¹, y que los autores de *Debilitando la filosofía* siguen esa consigna básica de criticar dicha forma de pensar fuerte. En ese sentido, el pensamiento débil se ha convertido (débilmente) en una corriente filosófica no institucionalizada.²⁶²

Resumiendo. Pensamiento débil designa una postura desarrollada por Vattimo en el volumen editado con Rovatti en el que participaron diversos pensadores italianos de la década de los 80, que de alguna manera fue desarrollada o supuesta en los escritos posteriores del filósofo de Turín y que sirve de base a su crítica a la metafísica; crítica que tiene pretensiones políticas, esto es, pretensiones explicativas en el ámbito de lo político.²⁶³ El pensamiento débil no es ni fue una escuela ni corriente filosófica sino más bien un rótulo o término utilizado para el título de un volumen de artículos de filosofía. Sin embargo, esto no quita que el pensamiento débil haya sido un cierto proyecto que ha quedado a la base de la obra de Vattimo posterior a 1983. El pensamiento débil es un término que él

²⁶¹ Vattimo, G., “Metafísica y violencia”, en: *Debilitando la filosofía*, Barcelona: Anthropos, 2009, p. 451.

²⁶² Esto, ciertamente, es una apreciación del pensamiento débil, que es debatible, pero que en principio es plausible y parece ser compartida por Zabala en “Introducción. Gianni Vattimo y la filosofía débil”, en: *Debilitando la filosofía*, Op. Cit., pp 11-48. Para redondear la idea: Si bien es cierto que explícitamente en sus siguientes libros el turinés no recurre al pensamiento débil para formular sus teorizaciones sobre la posmodernidad, el fin de la metafísica, la hermenéutica nihilista, la telemática, etc., el presupuesto del *pensiero debole* está latente. No es nuestra pretensión demostrar genealógicamente esta supuesta influencia del *pensiero debole* en las obras de Vattimo posteriores a 1983, sino hacer una exposición sostenida de la crítica a la metafísica en tanto instancia fundacional, única, última y normativa a partir del pensamiento débil. Sin embargo, es importante referirnos a estas referencias bibliográficas de nuestro autor, puesto que hecha luces del origen del término *pensamiento débil* y de su ulterior desarrollo en la teoría.

²⁶³ El último acápite de este capítulo propone ello, en concordancia a las reformulaciones hechas por el mismo Vattimo.

siguió usando en conferencias y entrevistas, motivo por el cual cada vez que se menciona “pensamiento débil” se piensa en Vattimo y viceversa.

De todos modos, “pensamiento débil” como tal no es desarrollado explícitamente luego de 1983, sino presupuesto. Términos como *Verwindung* y *Andenken* son reasumidos en el pensamiento débil del filósofo italiano que viene desde antes de *Las aventuras de la diferencia* y que es repetido en *El fin de la modernidad* y *Ética de la interpretación*, y, claro está, en *El pensamiento débil*. Sea quizá sino hasta 1996 en el libro *Creer que se cree* que Vattimo liga explícitamente *pensiero debole* con la secularización y la *kénosis* de Dios, siendo ésta una muestra arcaica del debilitamiento de las estructuras fuertes y estables del ser. No obstante, repetimos, a pesar de la ausencia del pensamiento débil, en tanto designación explícita, es y ha sido una piedra de toque en la filosofía de Vattimo y, sobre todo, de su diatriba contra la metafísica²⁶⁴.

El capítulo que viene a continuación es, en parte, una exposición²⁶⁵ del “pensamiento débil” dirigida a esclarecer, una vez más, la crítica a la metafísica desde la hermenéutica nihilista²⁶⁶. Expondremos primero las implicancias del

²⁶⁴ Basta con recordar la palabra “debilitamiento” que es constantemente (re)utilizada en su obra madura, esto es, posterior a *Las aventuras de la diferencia* (Barcelona: Península, 1998). Por lo mismo, el discípulo de Vattimo, Santiago Zabala, tituló el volumen en honor a los 70 años de Gianni Vattimo: *Debilitando la filosofía* (Barcelona: Anthropos, 2009).

²⁶⁵ Primero expondremos el ensayo de Vattimo “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” contenido en *PD* para luego hacer una recapitulación de lo que ya se habrá explicado del texto que Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti compusieron juntos titulado “Advertencia preliminar” y contenido en el volumen: *El pensamiento débil*.

²⁶⁶ Por motivos de espacio no podremos adentrarnos en la idea de “racionalidad hermenéutica” en Vattimo. Por lo que se hace necesario acotar que él mismo en su texto *Más allá de la interpretación*, en la sección de los apéndices, ofrece dos ensayos en los que trata de efectuar una reconstrucción de la racionalidad (cfr. “La verdad de la hermenéutica”, pp. 123-146, y “Reconstrucción de la racionalidad”, pp. 145-161; además podríamos hacer referencia a un volumen en que Vattimo es compilador: cfr. Vattimo, G. (compilador), *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994, donde se ofrece una serie de ensayos de varios autores acerca de la racionalidad en la hermenéutica; por último. Hacemos referencia al capítulo segundo del

pensamiento débil y su relación, y deuda, con el pensamiento de la dialéctica y con el pensamiento de la diferencia, tal y como Vattimo lo expuso en el primer ensayo que apertura el libro *El pensamiento débil*. Luego de ello, haremos un recuento general de las características de dicho pensamiento débil dando a entender su posible importancia y vigencia, a partir de algunas apreciaciones de Pier Aldo Rovatti y de Santiago Zabala. Por último, daremos una explicación de la relación que podría existir entre pensamiento débil y una filosofía política nacida de aquel. Quizá, esta será la parte de la tesis en que se mostrará de forma más clara la relación de la crítica a la metafísica con una hermenéutica política o con una crítica política o, mejor aún, con una crítica social²⁶⁷.

Así las cosas, luego de la crítica del *pensiero debole* y de la conceptualización de la posmodernidad, la metafísica quedaría debilitada en sus caracteres principales. Este debilitamiento “desenmascararía” a la metafísica: se presentaría como una instancia única, omniabarcadora, la cual podría ser designada por las palabras “pensamiento único”. Si la metafísica al ser desenmascarada se presenta como una instancia única, entonces ejercería un dominio, tanto epistémico como práctico. Este dominio partiría de aquellas

libro de Pairetti: *cfr.* Pairetti, C., “Hermenéutica y reconstrucción de la racionalidad”, en: *Introducción a Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Op. Cit., pp. 61-91, en dicho capítulo el filósofo argentino expone tres temas: el pensamiento débil, la hermenéutica como nueva *koiné* y la cuestión de la razón en la hermenéutica). Esta reconstrucción sería una forma de “fundamentar” la racionalidad en un tiempo –la posmodernidad– en que el pensamiento ya no piensa más en estructuras fuertes sino en estructuras debilitadas –pensamiento débil. Es una muestra –dicha reconstrucción de la racionalidad– en la que se puede hacer una crítica radical a la metafísica desde el pensamiento débil sin renunciar a una racionalidad que trata ya no de fundamentar lo real sino de interpretar lo existente. Este tópico también será desarrollado en el capítulo que sigue, pero haciendo referencia exclusiva al volumen *El pensamiento débil*.

²⁶⁷ No hacemos referencia explícita aquí a la corriente designada “filosofía social” por ser extraña a la hermenéutica nihilista de Vattimo. Sin embargo, en el capítulo final de nuestra investigación trataremos, a modo de propuesta, hacer un tipo de correlación entre esta crítica a la metafísica que desemboca en una filosofía política y la crítica al poder que desarrollaría la filosofía social, yendo ésta más allá de las pretensiones clásicas de la filosofía política; empero esto, como hemos advertido, a manera de propuesta tentativa y no como vector central de la tesis.

estructuras estables del ser que el pensamiento débil habría de mostrar como debilitadas en su crítica a la metafísica. Además, esa dominación se develaría de manera “evidente” en la pretensión de ostentar una verdad universal y trascendente. Este desenmascaramiento de la metafísica que efectuaría el pensamiento débil no sería una demostración de la esencia de la metafísica, pues sería una contradicción en los términos, sino que en el proceso de mostrar el debilitamiento de la metafísica esta revelaría sus caracteres más fuertes.²⁶⁸

Este debilitamiento de las estructuras fuertes del pensamiento se mostraría como un proceso, puesto que el pensamiento débil por su misma debilidad no podría ser una teoría acabada. Constatar que aún existen tipos de pensamiento postulados en términos de estructuras estables y fuertes, mostraría por un lado que este debilitamiento es un largo “adiós” a la metafísica y, por otro, que la metafísica misma continua ejerciendo una suerte de pensamiento único. Ejercer ese dominio se develaría como violencia. Esta violencia va más allá de hacer daño físico, puesto que apunta a silenciar discursos disidentes de ese pensamiento único. Estas implicancias que podemos designar como ético-prácticas serán abordadas en el capítulo final de la tesis. Por ahora, en el presente capítulo, nos

²⁶⁸ Quisiéramos hacer referencia a un breve texto del turinés en el marco de una conversación que sostuvo el 8 de diciembre 2006 con Paolo Flores d’Arcais y Michel Onfray. En dicho texto se insiste que la razón no es posible tomarla más como razón absoluta. Vattimo hace dicha acotación porque ve en Flores d’Arcais una recurrencia a la Razón y la Lógica con mayúscula para negar la existencia de Dios. Nuestra autor le replica que no hay razones ni para demostrar que Dios existe o que no existe. Esto ya lo habíamos visto en cuando describimos la secularización y el nihilismo, y aquí lo mostramos como esa correlación entre debilidad, nihilismo y secularización. Dejamos constancia pues de la insistencia de Vattimo en la debilidad de la razón incluso a más de 20 años de publicado el volumen *El pensamiento débil*. Cfr. Vattimo, G., “Nada de Razón con mayúscula”, en: Vattimo, G., Flores d’Arcais, P. y Onfray, M., *¿Ateos o creyentes?* Op, Cit., pp. 19-24.

centraremos en la exposición del término “pensamiento débil” como una forma más de crítica a la metafísica.²⁶⁹

2.1. La defundamentación: De la dialéctica al pensamiento débil

Ingresar a la argumentación interna del pensamiento débil presupone, a la base, una crítica a la metafísica. Para ello nos adentraremos en la lógica subyacente del ensayo de Gianni Vattimo *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. Como es sabido, dicho título fue publicado en el volumen *Il pensiero debole*, edición a cargo de Pier Aldo Rovatti y Vattimo en 1983. La reconstrucción que efectuaremos de dicho ensayo tendrá como objeto develar la crítica a la metafísica que conlleva el rótulo “pensamiento débil”. Esta crítica se evidencia en una reconstrucción de la racionalidad en tensión con la tradición y la factualidad del *Dasein*, el Ser-ahí.

Términos base como recuperar, distorsionar, recordar, debilitar, disolver entre otros tienen como finalidad dilucidar un pensar que efectúa un largo adiós a las estructuras fuertes del ser o, dicho de otra forma, un pensamiento más allá de la metafísica, esto es, una ultrametafísica. Quizá sea este último término – ultrametafísica- el que designa el propósito no solo del ensayo que abordaremos reconstructivamente sino, y más importante, de lo que quiere significar el rótulo “pensamiento débil”. Expondremos a continuación cómo la disolución de la

²⁶⁹ Tengamos en cuenta que si la metafísica tiene la capacidad de asir todo a la mano en la técnica (*Gestell*) y ésta es lo verdadero, entonces el peligro de un pensamiento único acecha por todos lados y el peligro de totalitarismos crece. A pesar de esto la chance emancipativa sigue en pie, puesto que, como escribió Hölderlin: “dónde hay peligro, crece también lo que salva”. M. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 1994, p. 36.

historia, de las “condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia”, de la dialéctica, en suma, del ser pensado por la metafísica devela un pensamiento *sfondato*, en el doble sentido que tiene en castellano: desfundamentado y hundido o profundo.

Gianni Vattimo abre su ensayo retomando la temática general en la que fue educado su pensamiento inicial, tanto con Luigi Pareyson como con Hans-Georg Gadamer, esto es, la dialéctica²⁷⁰. Además de este término clásico que, como es sabido, lo recoge Vattimo de la tradición hegel-marxiana en la que formó su pensamiento político²⁷¹, se halla otro tomado de la tradición fenomenológica y hermenéutica: la diferencia. Ambos términos guardan relación, para el turinés, con el pensamiento débil más que de “superación”, de *Verwindug*, esto es, de recuperación distorsionante²⁷². Esta alusión a la *Verwindung* caracterizaría al pensamiento débil no como un pensamiento que deja de lado al pasado en tanto “superado”, como ya sido, sino que se abre al pasado, dialoga con él, se reconoce

²⁷⁰ En nuestra investigación no es posible adentrarnos a la tesis aquí supuesta: que el pensamiento de Vattimo comienza con la dialéctica, en particular aquella que viene de la tradición hegel-marxiana. Dicha tesis es sostenida por Giovanni Giorgio en su texto, antes citado, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica* que en nuestra lengua se traduce como: “El pensamiento de Gianni Vattimo. La emancipación de la metafísica entre dialéctica y hermenéutica”. Ver especialmente la introducción de dicho trabajo: Giorgio, G., “Introduzione”, en: *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit. pp. 9-24.

²⁷¹ Esto se detalla en el libro de Vattimo: *Ecce Comu*. Así se muestra que el turinés –y me permito citar un texto mío publicado en España- “Inició su trayectoria política en el *Partido Radicale*, después en *Alleanza per Torino* (Olivo) y hasta el 2004 perteneció a los DS (*Democratici di Sinistra*). Ahora último estuvo en el *Partito dei Comunisti Italiani*. Actualmente desde el 2009 [que culmina en 2013] cumple con su segundo periodo como diputado en el Parlamento Europeo por el partido *Italia dei Valori* como miembro del *Grupo de la Alianza de los Demócratas y Liberales por Europa*.” Milla, R., “Vattimo y la hermenéutica política”, en *Isegoria* (Madrid), julio, 2011, No 44, p. 339. Es evidente, pues, su vieja relación con los partidos políticos de izquierda.

²⁷² La referencia a la *Verwindung* y su comprensión en la filosofía de nuestro autor fue expuesta en el apartado 1.2.2. del capítulo 1.

heredero de la tradición y, con ello, tiende hacia el futuro; efectúa una protensión²⁷³.

Vamos a dividir esta exposición del ensayo de Vattimo *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil* en tres momentos. Primero, expondremos el pensamiento dialéctico. Segundo, haremos lo propio con el pensamiento de la diferencia. Por último, explicaremos de qué manera ambos son “superados” y asumidos por el pensamiento débil²⁷⁴.

Sin embargo, antes de entrar a detalle en dicha determinación del pensamiento débil, como tensionado más que meramente relacionado con la dialéctica y el pensamiento de la diferencia, habría que exponer esta característica básica que sería cierto “movimiento” inicial del que parte el *pensiero debole* mismo; una primera e importante característica básica.

Vattimo se cuestiona acerca del inicio, del –así lo llama él– ““movimiento” inicial”²⁷⁵. Este “movimiento” del inicio no haría referencia ni, por un lado, al problema metafísico de los primeros principios del ser ni, por el otro, “a un

²⁷³ Usamos el término fenomenológico “protensión” no el sentido original del término, esto es, como una especificidad de la conciencia temporal o “temporizadora” (Cfr. Toboso, M., “Tiempo y sujeto (II): Sobre una noción de “Temporalidad” del Sujeto”, en: *A Parte Rei*, 28, Julio 2003, URL en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/toboso28.pdf>, consultado el día 12/08/12), sino en tanto en cuanto el simple hecho de proyectarse hacia el futuro.

²⁷⁴ Aprovechamos para hacer referencia al filósofo argentino Pairetti, pues él también tiene su propia interpretación acerca del pensamiento débil y la dialéctica: cfr. Pairetti, C., “El pensamiento débil”, en: *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*, Op. Cit., pp. 66-74 y “Razón dialéctica, razón hermenéutica”, *Ibid.*, pp. 83-91. Además, el filósofo austriaco, intérprete y discípulo de Vattimo, Wolfgang Sützl, en su tesis doctoral acerca de la paz, la emancipación y la violencia, nos ofrece un capítulo entero al tema de la dialéctica y el pensamiento débil: cfr. Sützl, W., “El pensamiento débil. Una ética-estética posmetafísica”, en: *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Barcelona: Icaria, 2007, pp. 159-188.

²⁷⁵ Cfr. Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 19.

bosquejo metafísico-historicista²⁷⁶, a la manera en que Hegel lo propuso²⁷⁷. El tratamiento del pensamiento débil hacia aquel “movimiento” inicial es “un procedimiento de corte “empirista””. Si la pretensión de los primeros principios del ser es una propuesta no solo metafísica sino que también le corresponde a la razón hacer dicha búsqueda, Vattimo entonces recurre al otro aspecto tradicional del origen del conocimiento: el empirismo, en contraposición al racionalismo. Sin embargo, abogar por el “empirismo” –y he ahí la razón del entrecomillado– supone asumirlo despojado de cualquier pretensión de experiencia pura o purificada de todo prejuicio histórico-social. Evidentemente, es una referencia a la *tabula rasa* de John Locke y al empirismo clásico.

Esto último sería contrastado o, quizá, complementado y a la vez declinado²⁷⁸ con el concepto de *Dasein* de Heidegger. El *Dasein* es un ser

²⁷⁶ Cfr. *Ibíd.*

²⁷⁷ La propuesta de Hegel, a grandes rasgos, o al menos como lo expone Vattimo, no pretendía buscar unos primeros principios, sino que el ser constituye un devenir o un proceso histórico-providencial. Cfr. *Ibíd.*

²⁷⁸ Hacemos uso de término “declinado” en referencia al título de Vattimo “Hacia una ontología del declinar” publicado en su *Más allá del sujeto* (, texto en el cual la metáfora del declinar (declinar tanto gramatical, como se declinan los sustantivos en latín y en griego, como natural, cuando el sol “declina” en el horizonte) significaría cierto debilitamiento del pensar del ser o de la ontología. Concebir la ontología como un declinar representaría modificarla en diversos casos según la posición del que piensa (como es el caso de las declinaciones en lenguas como el latín y el griego, también en el alemán) y además sería una profundización de la ontología misma, así como el sol se hunde en el horizonte, el ser se hunde en la “tierra”, en la experiencia cotidiana, podríamos decir metafóricamente. (Vattimo no lo menciona explícitamente de esta forma en su obra, pero parecería que ese declinar –en tanto la metáfora del *sunset*- podría vincularse con la metáfora hegeliana que el búho de Minerva que alza el vuelo en el anochecer. También podría pensarse en el título nietzscheano de *Aurora* (Madrid: Biblioteca Nueva, 2000), como el pensar que espera la salida del sol.) Para mayor detalle de la “ontología del declinar” ver el ensayo de Leiro, D., “Presentación”, en: *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M. y Rivera, V. S. (coord.), Buenos Aires: Biblos, 2009, pp.15 y ss. También se puede consultar: Vattimo, G., Savarino, L. y Vercellone, F., “Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista”, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Op. Cit., pp. 19-41. En dicho texto Vattimo resume así la ontología de la actualidad: “La ontología de la actualidad, a mis ojos, es como una sociología filosófica, una suerte de retorno a Adorno, que era el primer autor que quise estudiar al graduarme” (*Ibíd.*, p. 40). Esta sociología filosófica es una suerte de descripción interpretativa de la realidad, de la condición general del mundo, que es como lo llamará en “Del diálogo al conflicto” (*DR*, p. 220). También en dicha entrevista, Vattimo confiesa que su ontología de la actualidad se encuentra, paradójicamente en los artículos que ha publicado en periódicos. Pero

arrojado, “arrojado *una y otra vez*” en el mundo, en un lugar que lo precede y del cual el *Dasein* es habitante. Esto haría del *Dasein* un proyecto. Este proyecto en protensión, característica de su totalidad de existencia y no solo de su conciencia, tiene una serie de condiciones de posibilidad. Como es sabido esto es desarrollado por Heidegger en *Ser y tiempo*. Vattimo utiliza esta argumentación o descripción de la analítica existencial para proponer que, en relación a este “empirismo” declinado o debilitado, vaciado de sus pretensiones de “pureza” de condicionamientos de la experiencia, esto es, que la experiencia estaría librada de condicionamientos del mundo real. Vattimo dice a la letra que “no existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesibles mediante cualquier tipo de reducción o “epojé” que suspenda nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales.”²⁷⁹

Dicho en otros términos, la experiencia a la cual recurre y se hace fiel el pensamiento débil es a la experiencia “cotidiana”²⁸⁰, tal y como la cualifica el filósofo de Turín. Esta experiencia cotidiana es la experiencia siempre marcada por la historia y por el contenido cultural, esto es, calificada por horizontes

que también se halla en sus Lecciones de Lovaina. Dicha entrevista data de 2006. No será hasta el 2012 que publicará sus Lecciones de Lovaina en el libro *Della realtà* (Vattimo, G., “Le Lezione di Lovaino” en: *DR*, pp. 23-81). En dichas lecciones se habla de dos efectos: El efecto Nietzsche y el efecto Heidegger. Cada efecto trata de exponer la insuficiencia que tiene no solo para el pensamiento sino para la vida práctica sostener una visión fuerte del término realidad. Y al final de las lecciones hace un exposición interpretativa del texto heideggeriano “La época de la imagen del mundo” (*Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2005. En esta sección Vattimo trata de sustentar que para Heidegger no es posible hablar de realidad como un dato objetivo dado de una vez para siempre. Que la imagen del mundo es la idea por la cual se cree que hay una visión de la realidad que puede ser captada por la razón y el entendimiento por medio de los sentidos o intuición. Justamente lo que Heidegger trata de explicar es que lo que hay es una proyectualidad del *Dasein* en tanto ser arrojado. Por ello la misma apertura a la verdad es epocal, social y lingüística. El horizonte de la comprensión se ofrece desde la propia situación finita del *Dasein*. Por lo mismo, la realidad como dato objetivo no llega a ser suficiente. En efecto, así concluye sus Lecciones de Lovaina: “Non ha la “realtà” di un proceso “oggettivamente” dato” (Vattimo, G., “Le Lezione di Lovaino” en: *DR*, p. 78 [“No tenemos la “realidad” de un proceso “objetivamente” dado.” La traducción es nuestra.]).

²⁷⁹ Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 19.

²⁸⁰ *Cfr.* *Ibíd.*

histórico-culturales. Esto quiere significar básicamente que la experiencia de la que parte el pensamiento débil es una experiencia cargada de sentido. Un sentido que parte de la experiencia con las cosas mismas, con el mundo, el mundo social, cambiante, transformado y transformador. Esta característica básica, y deseamos subrayar esto, es un primer momento de “sobrepasar” la metafísica que pretendería partir de primeros principios universales sea de la razón sea de la experiencia y que busca la fundamentación de los mismos.

En resumen. El pensamiento débil conlleva una tonalidad específica o una lógica interna-externa: Se parte de la experiencia singular de lo cotidiano para comprender las mismas condiciones no-puras, variantes, cambiantes, dadora de posibilidades, histórico-culturales que conforman la experiencia de lo cotidiano. No hay, pues, un punto de partida único, como se puede notar. Las condiciones no-puras histórico culturales nutren a la experiencia de lo cotidiano y el pensamiento débil parte de ella para comprender a las primeras. Un círculo que lejos de ser vicioso pretende tener cierta virtud. Es una forma de filosofar “aquí y ahora”²⁸¹.

2.1.1. El pensamiento de la dialéctica: Jean Paul Sartre y Walter Benjamin

Dadas así las cosas, podemos pasar al primer tema a tratar: el pensamiento dialéctico, y fijaremos nuestra mirada en dos autores que Vattimo ilustra de modo somero para dicha exposición: Jean Paul Sartre y Walter Benjamin. Para ello,

²⁸¹ *Cfr.* *Ibíd.*, p. 20. Como es sabido, “aquí y ahora” es una idea que viene de Heidegger en tanto que la filosofía piensa la totalidad de lo existente pero desde un aquí y un ahora.

seguiremos a tenor la explicación del turinés dado en el ensayo que estamos citando.

El filósofo italiano cita expresamente la obra de Sartre *Crítica a la razón dialéctica* como paradigma de la presencia de la dialéctica en el pensamiento contemporáneo. Como es sabido, la dialéctica es caracterizada por el filósofo francés en dicho libro en relación a la noción de totalidad y a la de reapropiación. Totalidad en tanto existe una verdad que es el todo, lo externo objetivo, y reapropiación en tanto el hombre se posiciona ante ese todo. Ideas que vienen tradicionalmente de Hegel²⁸².

La crítica sartreana tiene a la base la consideración de que dicha relación entre totalidad y reapropiación es problemática. Según Sartre un saber que sea total y a la vez se haya hecho propio solo es posible en el “grupo-en-función”²⁸³, esto es, en el “grupo revolucionario en acción”, un grupo que tiene una identidad base de la cual *praxis* y teoría se unifican y la conciencia de cada individuo que conforma el grupo coincide, a la base, con la del resto de integrantes. Esta solución del filósofo francés daría como consecuencias que cada uno, en tanto integrantes del grupo revolucionario, llegaría a “transformarse en el espíritu absoluto hegeliano”²⁸⁴.

Más allá de las terminologías que recoge Vattimo del libro de Sartre, las cuales no entraremos a detallar puesto que no es el objetivo de esta exposición, podemos afirmar que la crítica a la razón dialéctica es un intento de unificar los

²⁸² Cfr. *Ibíd.*

²⁸³ *Ibíd.*, p. 21.

²⁸⁴ *Ibíd.*, p. 22.

componentes de la dialéctica misma usando su propia lógica inherente. Esta realidad de los grupos revolucionarios en tanto reapropiaciones de una verdad total se dieron a lo largo del siglo XX, según Vattimo, pero luego de pasado el “cálido”²⁸⁵ momento revolucionario, las condiciones de la dialéctica forma en su conjunto una nueva propiedad, esto es, es estado nuevo de cosas o totalidad de la cual habría que reapropiarse otra vez. Para el turinés el ejemplo de la revoluciones del siglo XX mostrarían “la debilidad y la inconsistencia intrínsecas, perceptibles sobre todo desde el punto de vista teórico, del ideal de la “reapropiación”. ”²⁸⁶

Luego de la exposición de Benjamin, siguiendo la argumentación de Vattimo, se verá con mayor claridad esta referencia a “la estructura de dominio” que la dialéctica debería criticar de manera más radical. Justamente a continuación atenderemos aquella exposición sobre Benjamin.

Nuestro autor cita el famoso texto de Benjamin *Tesis de filosofía de la historia*²⁸⁷. A la base de dicho ensayo, Benjamin presupone la crítica nietzscheana de las *Segundas intempestivas*²⁸⁸ de que la historia es una estructura de *continuum* homogéneo. Desde ese proceso se funda el ideal de progreso. A su vez, sobre esa fe en el progreso se fundamenta la esperanza de que ““necesariamente” la revolución llegará”²⁸⁹. Benjamin critica esta concepción de *historia* y la relaciona con los dominadores u opresores, que *la historia* se corresponde con los opresores:

²⁸⁵ Cfr. *Ibíd.* La expresión es de Vattimo.

²⁸⁶ *Ibíd.*

²⁸⁷ Benjamin, W., *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid: Taurus, 1973.

²⁸⁸ Nietzsche, F., *Consideraciones Intempestivas II. Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*, Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006.

²⁸⁹ Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 23. No deseamos adentrarnos nuevamente en la crítica a la historia que efectúa Benjamin, sino solo mostrar lo relevante acerca de la dialéctica en Benjamin, puesto que Vattimo parece comprender que este

La tradición de los oprimidos –dice Benjamin- nos enseña que la regla es el «estado de excepción» en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No en último término consiste la fortuna de éste en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica. No es en absoluto filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean «todavía» posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de historia de la que procede no se mantiene.²⁹⁰

De estas palabras de Benjamin, todo el parágrafo 8 de sus *Tesis*, se pueden desprender diversas ideas por demás interesantes. Sin embargo, nos interesa aquí mostrar, de cierta manera, que la idea base de que los excluidos u oprimidos son tales pues otros –los dominadores- los han colocado en esa posición. La idea de una historia unitaria iría excluyendo, en la práctica y en la memoria misma luego, a los “vencidos”, con sus valores, posibilidades, representaciones. Esto traería como consecuencia, a decir de Vattimo, 1. un deseo de iniciar la revolución y se seguida de esta 2. “llevar a término una especie de redención que haga justicia [...] a todo aquello que ha sido excluido y olvidado en la historia lineal de los vencedores.”²⁹¹ Para hacer dicha redención es necesario que se recupere *todo* el pasado, recuperar lo que ha sido excluido. Así lo expresa Benjamin:

autor, por su formación marxista, es una referencia clave en la filosofía del siglo XX en tanto receptor y crítico de la dialéctica hegel-marxiana.

²⁹⁰ Benjamin, W., *Tesis de filosofía de la historia*, Op. Cit., §8.

²⁹¹ Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 23.

Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo “tal y como verdaderamente ha sido”. Significa adueñarse de un recuerdo tal y cómo relumbra en el instante de un peligro.²⁹²

A partir de estas palabras del filósofo de la Escuela de Frankfurt se comprende con claridad que no es posible recuperar *todo* el pasado, pues uno se adueña de un recuerdo tal y deja de lado otros, esto es, se vuelve a efectuar una exclusión. La Revolución traería no un resultado sintético²⁹³ sino una antítesis que excluye. Se trata de una “construcción alternativa a la del historicismo burgués”²⁹⁴. La dialéctica de Benjamin es claramente un antidualéctica, esto es, una dialéctica que trae una novedad pero no negando el pasado sino recuperándolo, es decir, continuando su lógica pero de forma alternativa. Así “el Mesías no viene sólo como redentor, sino también como vencedor del Anticristo”²⁹⁵ escribe el autor de la Escuela de la Teoría Crítica. No es solo redimir lo que ha sido excluido *recuperándolo* sino también excluyendo con la nueva forma alternativa devenida después de acaecida la revolución. O al menos así parece entenderlo el turinés:

llegados a este punto, el auténtico derecho a la revolución ya no encuentra su fundamento en la capacidad de redimir todo aquello que ha sido excluido; es,

²⁹² Benjamin, W., *Tesis de filosofía de la historia*, Op. Cit., §6.

²⁹³ Hacemos referencia a la lógica dialéctica básica de Hegel: tesis, antítesis, síntesis.

²⁹⁴ Las palabras son de Vattimo en su “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 24.

²⁹⁵ Benjamin, W., *Tesis de filosofía de la historia*, Op. Cit., §6.

ahora, el derecho de una nueva fuerza²⁹⁶, que se actualiza a través de nuevos actos de exclusión.²⁹⁷

Hasta aquí las cosas, recapitulemos. Vattimo ha recogido a dos autores que representarían la dialéctica del siglo XX o, al menos, de inicio de dicho siglo. Ambos autores comparten la tesis básica que la dialéctica tiene dos extremos: la totalidad y la reapropiación, y ambos en conjunto se entrelazan para excitar la revolución sea contra el saber dominante sea contra los opresores. Sin embargo, estos dos filósofos critican la dialéctica y rompen con su lógica interna, con sus dos nociones básicas y se percatan, con y contra la dialéctica, que no es posible incorporar o reintroducir fácilmente lo “excluido” de las clases dominantes “en un proyecto totalizador”, puesto que la misma noción de totalidad es manejado y (re)producido por las clases dominantes mismas y que, en última instancia, es un “concepto dictatorial”²⁹⁸.

Por lo que, el filósofo de Turín llega a la conclusión que haber mostrado a ambos autores, y también recordar a Adorno y a Bloch, muestran que más que ser pensadores de la dialéctica, lo son de su disolución. Sea en la micrología de Benjamin, mezcla de materialismo y teología, o en la dialéctica negativa de Adorno, o en la utopías de Bloch, se aprecia una disolución de la tradición del

²⁹⁶ Para una reflexión acerca de la “fuerza” en el pensamiento de Benjamin ver el texto de Derrida: *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”*, Madrid: Tecnos, 2008, que a su vez se basa en un texto de Benjamin titulado “Para una crítica de la violencia”, en: Benjamin, W., *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid: Taurus, 1991.

²⁹⁷ Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 24. Acerca de la importancia de un pensamiento que atienda a la exclusión como constitutivo a la inclusión, como caras de la misma moneda, ver: Luhmann, N., “Inclusión y exclusión”, en: Luhmann, N., *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*, Madrid: Trotta, 1998. También, desde el heideggerianismo de izquierda, se encuentra el libro de Jacques Rancière “Las políticas de la Estética”: *The Politics of Aesthetics*, Continuum, 2006 y también su “El odio de la democracia”: *La Haine de la démocratie*, La Fabrique, 2005. Por último, ver además: Fraser, N. y Honneth, A., *¿Redistribución o reconocimiento?*, Madrid: Ediciones Morata, 2006.

²⁹⁸ La frases son de Vattimo: *Cfr. Ibíd.*, p. 25.

pensamiento de la dialéctica. Para Vattimo, es justamente dentro de esta disolución que se ubica el pensamiento de la diferencia.

2.1.2. El pensamiento de la diferencia: Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger

En el pensamiento de la dialéctica se ha visto que hay una tendencia disolvente de sus propios presupuestos, sea desde el materialismo micrológico, la utopía o lo negativo. Autores como Benjamin, Adorno y Bloch muestran que tal tendencia disolvente no es controlable desde el pensamiento dialéctico mismo. Esto queda demostrado en tanto que el acercamiento al problema de la alienación, de la totalidad y reapropiación están vinculados paradójicamente con la alienación misma que pretenden combatir. El alcance del pensamiento de la dialéctica no es lo suficientemente hondo, según Vattimo, porque las “claves del pensamiento dialéctico siguen siendo nociones metafísicas no criticadas”. Esa es la clave por la cual la dialéctica no basta: No hay una crítica radical a la metafísica ni a la vinculación de sus partes con ella.

Esta crítica a la metafísica es iniciada, como es sabido, según Vattimo, por Nietzsche. El anuncio de la muerte de Dios y “el análisis a la subjetividad en términos de dominio”²⁹⁹ han mostrado que las estructuras sólidas de la metafísica eran solo medidas tranquilizadoras y “domesticadoras” del pensamiento (en el doble sentido del genitivo). Estas estructuras fuertes del ser –*archai*, *Grund*, esto es, primeros principios, fundamento último- que fueron los conceptos guía de la

²⁹⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 26.

metafísica se muestran, luego de la crítica y análisis de Nietzsche, como medios de “aleccionamiento y de consolución”, de domesticación³⁰⁰ y de disciplina³⁰¹.

De lo dicho se sigue que la metafísica es insuficiente, no por ser considerada solo meramente falsa, sino también y sobre todo por ser un canal de domesticación a partir de un aparato estructural fundamental (fuerte). Sin embargo, esta constatación crítica del peligro de la metafísica y de su pretensión totalizante (“autoritaria”) trae consigo otro peligro: Postular esta constatación como más verdadera o, dicho en otros términos, a decir de Vattimo, “sustituir el ser “verdadero” por aquel que la crítica, de Nietzsche [...], ha demostrado falsa”³⁰².

Este riesgo, que amenaza también al pensamiento dialéctico, es posible de ser esquivado si la crítica radical a la metafísica postulada desde el nihilismo nietzscheano se le une la filosofía de Heidegger, específicamente su “radical replanteamiento del sentido del ser”³⁰³.

Ante todo, habría que apuntar, junto al turinés, que así como los teóricos críticos del pensamiento dialéctico partían de una factualidad –la revolución, los

³⁰⁰ El término “domesticar” atraviesa la obra de Nietzsche *El anticristo* (Madrid: Alianza Editorial, 2007) y muestra cómo la verdad, la verdad del fundamento último alcanzado y postulado por el sujeto, antes de “emancipar” al hombre lo ha hecho un ser dócil, un ser *sujeto*.

³⁰¹ El término “disciplina” es tratado por Michel Foucault en su libro *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión* (México: Siglo XXI, 1976). En dicha obra, Foucault sigue los pasos de Nietzsche y los radicaliza, mostrando genealógicamente un ejemplo de esa domesticación por medio de aparatos de disciplina y vigilancia que se develan en la figura paradigmática del panóptico y, en última instancia, de la prisión. También se puede ver uno de los cursos que Foucault dictó en el *Collège de France: Nacimiento de la biopolítica* en el que hace uso del término “disciplina” como forma administración de la vida: Foucault, M., *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.

³⁰² Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 27.

³⁰³ *Cfr. Ibíd.*

oprimidos, etc.- para reapropiarse de la totalidad, de la misma forma el *Dasein* descrito en la analítica existencial de *Sein und Zeit* de Heidegger, atendiendo a la diferencia ontológica, no toma al ente como algo obvio, sino que atendiendo a su cotidianidad se percata que la obviedad que reviste su concepto de ser viene dada por una serie de acaecimientos y aperturas histórico-culturales “las cuales, antes que la evidencia objetiva del ente, y de forma más radical, constituyen el sentido del ser.”³⁰⁴ He ahí la relación entre el pensamiento de la diferencia y el pensamiento de la dialéctica.

Por el contrario, lo que diferenciaría a Heidegger y al pensamiento de la diferencia de una dialéctica hegel-marxiana que pretende descubrir una totalidad dialéctica, o de una postura que descubre una estructura trascendental sea kantiana sea husserliana, que determinarían el sentido del ser y de los entes, es que aquel – el pensamiento de la diferencia- plantea que hay una inconsistencia intrínseca, no en el nivel de nuestra “conciencia” sino en el orden de las “cosas mismas”, en el atributo tradicional del ser, esto es, “la estabilidad en la presencia, la eternidad, la “entidad” o *ousía*.”³⁰⁵

La concepción del pensamiento de la diferencia toma al ser en caracteres que se ubican en unas coordenadas distintas, en el mismo plano, que las puestas por la metafísica tradicional. Posicionar al ser como lo que “no es” (nihilismo) en contraposición o comparación a los entes que “sí son” muestra una diferencia radical con el pensar tradicional de la metafísica y se inserta en ella misma como crítica. Esta diferencia es una *diferencia ontológica*. El ser, en cambio, acaece, y

³⁰⁴ La frase es de Vattimo: *Cfr. Ibíd.*

³⁰⁵ La caracterización es de Vattimo: *Ibíd.*, p. 28. Esta estabilidad del ser, como lo indica Heidegger en *Ser y tiempo*, es el desencadenante del olvido del sentido del ser.

es algo que Vattimo ha sostenido desde *Las aventuras de la diferencia*³⁰⁶. A este respecto del ser como acaecimiento o acontecimiento, se hace necesario citar unas palabras de Vattimo, pues estas muestran un vector central de su pensamiento ontológico y sea, quizá, la bisagra base del pensamiento débil:

Al decir “ser”, lo distinguimos de los entes sólo cuando lo concebimos como el acaecer histórico-cultural, como el establecer y el transformarse de aquellos horizontes, sucesivamente, los entes se torna accesibles al hombre y el hombre a sí mismo.³⁰⁷

Este significado de “ser” entraña una naturaleza de la cual solo podemos decir que es transmisión y envío (Vattimo recoge estos términos del alemán ligados con la filosofía de Heidegger: *Überlieferung* y *Geschick*, respectivamente). Si bien estos términos ya han sido tratados en el capítulo anterior, volvemos a recurrir a ellos pero en correspondencia a una ontología. Esta ontología, esta muestra de “lo que es” el ser, está íntimamente ligado al mundo real. En una referencia implícita a la hermenéutica de Gadamer, Vattimo asume que dicho mundo es experimentado a través y dentro de unos horizontes que a su vez están constituidos por mensajes que provienen del pasado³⁰⁸, de un horizonte de lingüisticidad.. Puesto que, el ser se transmite por medio de la lingüisticidad, acaece en el lenguaje y se envía por medio de él³⁰⁹. Esto, según el turinés, disuelve los caracteres fuertes, estables, estructurales, del ser mismo.

³⁰⁶ Esto es, desde lo que Giovanni Giorgio ha designado como la segunda etapa del pensamiento de Vattimo o GV2a. Cfr. Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 12.

³⁰⁷ Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 28.

³⁰⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 29.

³⁰⁹ Si bien es cierto que explícitamente Vattimo no lo menciona en *PD*, no resulta inverosímil pensar que esta referencia al ser y al lenguaje no solo proviene de su lectura del Heidegger de la *Kehre* sino también de su maestro Hans-Georg Gadamer y, sobre todo, quizá de la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”.

Puesta así la descripción del pensamiento de la diferencia, Vattimo se interroga acerca de cómo aparece ese carácter disolutorio en el pensamiento de la dialéctica desde la perspectiva del primero. Ante todo, sería el pensamiento de la diferencia un heredero del pensamiento dialéctico radicalizándolo.³¹⁰ No es volver a las pretensiones teológicas de Benjamin que recompondrían la totalidad, que también era la pretensión de Adorno de una u otra manera con su dialéctica negativa. De lo que se trata, en cambio, es de realizar esa disolución del sentido de la historia en cada individuo de la que hablaba nominalmente Sartre. O en otros términos, internos a la lógica de la argumentación de Vattimo, “no es posible volver a apropiarse de la realidad sin liberar previamente al ser del carácter de *estabilidad-presencialidad*”³¹¹. Esto mostraría un debilitamiento del ser o, más bien, un debilitamiento de la noción del ser. Siendo un acaecimiento constante en horizontes histórico-culturales, el ser se concebiría en caracteres nuevos y distintos, esto es, daría paso a una nueva ontología.

2.1.3. Por una ontología débil

Llegados a este punto, no es difícil darnos cuenta que en este ensayo de Vattimo al cual estamos haciendo referencia constante hay una tonalidad dialéctica. Podríamos suponer que hay una tesis: el pensamiento de la dialéctica; una antítesis: el pensamiento de la diferencia, que radicalizaría al anterior; y una síntesis: el pensamiento débil, que asumiría ambos pensamientos anteriores. La

³¹⁰ Cfr. Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 29.

³¹¹ *Ibíd.*, p. 30.

sombra de Hegel se asoma constantemente en la filosofía de Vattimo, para mencionar una idea de Giovanni Giorgio ³¹².

Esto resulta más evidente cuando Vattimo apunta que esta nueva ontología no solo asume estos caracteres del sentido del ser del pensamiento de la diferencia sino que a su vez rememora al pensamiento de la dialéctica ³¹³. Ello se mostraría de manera paradigmática en el término alemán *Verwindung* ³¹⁴ que es recogido de Heidegger pero que, al mismo tiempo, es herencia de la dialéctica ³¹⁵. En efecto. Así como habíamos explicado en el capítulo anterior, *Verwindung* designa el pensar que, utilizando una metáfora de Vattimo, supera a la manera en que uno supera una enfermedad, o la forma en la que uno asume el estado de convalecencia; luego de una enfermedad siempre quedan secuelas. También, usando otra metáfora, *Verwindung* es distorsión como quien tuerce algún objeto, transformándolo (distorsionándolo) en uno nuevo pero sin dejar de ser en “esencia” lo que era. De esta forma, el pensamiento de la diferencia declina y se distorsiona en pensamiento débil por vía de la *Verwindung*, herencia de la dialéctica. No se trata, pues, de dejar de lado el *espíritu* (*Geist*) sino de radicalizarlo. ³¹⁶

³¹² De nuevo recurrimos a Giorgio en su tesis de que el pensamiento de Vattimo va de la dialéctica a la hermenéutica, y que aquella no termina nunca de ser totalmente abandonada de parte del turinés. Cfr. Giorgio, G., *Il pensiero de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 11-12.

³¹³ Así también lo propone Giovanni Giorgio: *Ibíd.*, pp. 150-181.

³¹⁴ Volvemos a recurrir a este término, como hicimos supra 1.2.2.2 al contextualizarlo en las características del pensar posmoderno. Aquí, supondremos aquella explicación anterior, por lo que no detallaremos el término por parecernos redundante.

³¹⁵ Para una visión general de la *Verwindung*, el pensamiento dialéctico y su íntima relación ver el trabajo de Giovanni Giorgio: *Il pensiero de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 182-212.

³¹⁶ Usamos esta expresión retórica para mostrar que el pensamiento débil no niega sus herencias que lo han constituido como tal, sino que las asume y radicaliza, siendo la única forma de superarlos. A eso se refiere el término *Verwindung*.

Deducimos de esto que, el pensamiento de la diferencia se remite, esto es, se repone y se pone de nuevo³¹⁷, a la dialéctica y, por lo mismo, se disuelve en pensamiento débil. Incluso esta argumentación es una argumentación dialéctica, pero debilitada.

Así las cosas, *Verwindung* deviene de la dialéctica y, por ello, de la metafísica misma. Esto haría no solo del pensamiento de la diferencia sino también del pensamiento débil herederos de la metafísica. Es decir, que el pensamiento débil no deja a la metafísica de lado como si fuera un error, sino que la asume, la profundiza y, con ello, la disuelve, la debilita. Esa sería la forma de “superar”, en el sentido de *verwinden*, la metafísica.

Como hemos visto más arriba³¹⁸, *Verwindung* está acompañado del término *Andenken*, también proveniente del pensamiento de la diferencia. *Andenken*, como ya hemos expuesto, atiende al ser pensándolo como algo ya sido y no como presencia. Ese “ya sido” se conjuga con la comprensión del ser en tanto *Überlieferung* y *Geschick*. La transmisión y el envío remiten al pasado y al futuro, más un futuro que se ancla en las posibilidades que le ofrece los mensajes que proviene de lo ya sido.

Todo esto nos llevaría, junto a y con Vattimo, a postular un pensamiento “ultrametafísico”. ¿Por qué usar el término “ultrametafísico” y no “postmetafísico”? No deseamos ahondar en una diferencia sustancial entre ambos términos, sino en abogar por una opción lingüística-filológica de nuestro autor.

³¹⁷ Ambos sentidos del término italiano *rimettersi* que usa Vattimo en “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 31.

³¹⁸ *Supra* 1.2.2.2.

Vattimo, como es sabido, traduce el término nietzscheano de *Übermensch* por *oltreuomo*³¹⁹ (ultrahombre) y no por superhombre. El verbo italiano *oltrepassare* no es simplemente, si lo tradujéramos literalmente al castellano, “sobrepasar”, pues es casi lo mismo que superar (*superare* en italiano). *Oltrepassare* viene a significar un “atravesar”, como quien atraviesa una cadena de montañas para poder conocer que hay más allá de su propio territorio. También se usa para designar un recorrido de un país, o recorrer el país. Quien recorre así un territorio no lo está superando simplemente como si no interesaran las partes que lo componen, sino que como cuando atraviesa un país, o un pueblo o localidad, aprende de las costumbres de sus habitantes, se percata de los vicios, aprende de los detalles culturales, etc. *Superare* es dejar de lado algo teniendo éxito de haber hecho tal acto. *Oltrepassare* es nutrirse de la experiencia misma del atravesar.

Dada esta explicación terminológica, que no tiene pretensiones de validez lingüística unívoca, sino interpretativa, podemos comprender mejor porqué la elección del término *ultrametafísica* en vez de postmetafísica o metafísica superada. Ultrametafísica designaría aquel pensamiento del ser que ha recorrido, ha atravesado, la metafísica misma, experimentando sus virtudes y falencias. Regresando al texto de Vattimo se explicaría que “el pensamiento ultrametafísico se ve obligado a manejar nociones de la metafísica, rebajándolas, distorsionándolas, refiriéndose a ellas volviendo a ponerlas en juego y a recibirlas como patrimonio propio.”³²⁰

³¹⁹ Véase la referencia que hace José Vidal Calatayud en su artículo para el Monográfico de Vattimo en la revista *A Parte Rei*: “Gianni Vattimo y la quiebra afirmativa”, en: *A Parte Rei*, 54, Noviembre, 2007, URL en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vidal54.pdf>, consultada el 12/08/12, p. 9.

³²⁰ Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 33.

El pensamiento débil que trae consigo una nueva ontología que es a su vez una ultrametafísica tendría a la base la concepción que si bien se piensa en términos metafísicos declinados, ya no es necesario buscar categorías más adecuadas y apropiadas para designar al ser *tal como es*, porque simplemente el ser ya *no es*. El ser ya no es, sino que acontece. Dice Vattimo:

*El verdadero trascendental, lo que hace posible cualquier experiencia del mundo, es la caducidad; el ser no es, sino que su-cede.*³²¹

Ese suceder no es del todo claro en castellano, ni siquiera la palabra “acaecer”. En italiano *ac-cadere* hace referencia más clara a la forma latina original *ad-cadere*, que viene a significar “caer-junto-con”³²². Así, que el ser acaezca quiere decir que el ser cae junto a nosotros, los que pensamos el ser, esto es, el ser nos “acompaña”. De esto se puede deducir, siguiendo esta lógica, que el ser, la concepción del ser, ha “dejado de ser” una estructura estable, fija, fuerte, a “pasar a” ser un acompañar, una acaecer constante, no fijo, débil, un movimiento, en movimiento³²³. El mundo está constantemente cayendo con nosotros más que situándose al frente nuestro como objeto.

Este acaecer del ser se ilustra mejor con el término heideggeriano de *Ereignis*. Sin deseos de entrar en la complejidad de significados que conserva este

³²¹ *Ibíd.*, p. 34.

³²² *Cfr.* *Ibíd.* La cita hace referencia a una nota al pie de página que se presenta como nota del traductor.

³²³ Esto puede tener, indirectamente, una relación con el análisis sociológico de Pierre Bourdieu quien piensa que el mundo, sobre todo, el mundo social es cambiante, movable, tanto a sí mismo como a quienes lo conforman, no siendo posible distinguir lo social de quienes lo componen. Así, si las personas cambian el mundo social cambia y con ello las personas cambian. *Cfr.* Jiménez, I., “Presentación”, en: Bourdieu, P., *Capital cultural, escuela y espacio social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 9-11.

término en la filosofía de Heidegger, solo señalamos aquí su carácter de apropiación. El vocablo *Eignis* indica propiedad o lo propio, mientras que el sufijo *Er* designaría su carácter de acaecimiento³²⁴. Por lo que, *Ereignis* designaría un acaecimiento apropiador. El ser acaece y se apropia, se apropia de nosotros, se apropia del mundo. Pero a la vez nosotros nos apropiamos de él cuando lo pensamos. Que acaezca y apropie nos recuerda su caducidad, su eventualidad (*Ereignis* se traduce también, en su forma simple, como evento). Así, la ontología que trae el pensamiento débil revela un pensar del ser que porta consigo las características de “la caducidad y la mortalidad”³²⁵, el ser como tal queda desfundamentado, esto es, queda sin un sustento del cual sostenerse, puesto que su “naturaleza” es la del acontecer, del acompañar.

Recapitulando. El ser acaece y no es, pues los entes son. Tomar al ser en estas coordenadas es comprenderlo desde la *Verwindung* y el *Andenken*. Ello le da su carácter tanto dialéctico como caduco, esto es, atendiendo a la diferencia ontológica. De esto se sigue que el ser se queda sin fundamento, porque ya no hay estructuras estables ni primeros principios después de la muerte de Dios. El pensamiento débil lleva a cabo una desfundamentación, *Abgrund* (abismo en alemán). Por lo que, su ontología se sitúa en un hundimiento, en un *sfondamiento*. *Sfondare*, desfundamentar, es ahondarse en la experiencia de lo cotidiano y ya no en una totalidad que trasciende.

³²⁴ Propiamente hablando, el verbo de donde proviene "Eignis" es *eigen* que se traduce por *propio*. Ver: Pons. Diccionario en línea, URL: <http://es.pons.eu/dict/search/results/?q=eignis&l=dees&in=&lf=de>, consultado el 10/05/13.

³²⁵ Cfr. Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 34. La frase es de Vattimo.

Toda esta caracterización designa lo que Vattimo llama “ontología débil”. Esta ontología débil además “de ser” un pensamiento del ser trae también una noción de verdad. Esta noción de verdad ya no atiende a una lógica que busca deducir desde los primeros principios del ser o del ser en cuanto ser. Es una verdad que parte de la experiencia del acaecer, de la intuición, esto es, de una experiencia estética con la realidad, y que está en constante referencia a la transmisión y envío del ser.

Si deseáramos junto a Vattimo proponer una caracterización de esta noción de verdad de la ontología débil, como experiencia estética con la realidad, se podría decir que 1) “lo verdadero no posee una naturaleza metafísica o lógica, sino retórica”³²⁶, puesto que no hay estructuras estables del ser, sino acaecimiento del mismo; 2) “las verificaciones y acuerdos se llevan a cabo dentro de un determinado horizonte”³²⁷, esto es, en las aperturas de los horizontes lingüísticos y no desde una pureza de la conciencia³²⁸; 3) “sólo en el proceso interpretativo – entendido principalmente en relación al sentido aristotélico de *hermeneia*, expresión, *formulación*- se constituye la verdad”³²⁹ y no porque la interpretación es un proceso por el que se aprehende lo verdadero; 4) atendiendo a la transmisión, *Überlieferung*, el ser se disuelve en la “retórica”, es decir, en los procedimientos de la transmisión como tal.

³²⁶ *Ibíd.*, p. 38.

³²⁷ *Ibíd.*, p. 39.

³²⁸ Esto es, en tanto carente de condicionamientos; tema tratado por Heidegger en *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* (Madrid: Alianza Editorial, 2008) como comprensión siempre situada desde la facticidad y que también propone Gadamer en *Verdad y método* (Salamanca: Editorial Sígueme, 2007) como horizontes de comprensión y lingüisticidad.

³²⁹ Vattimo, G., “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: *PD*, p. 39.

Sentadas así las bases de la noción de verdad desde la ontología débil podemos deducir, conjuntamente con todo lo anteriormente expuesto, que el pensamiento débil es una ontología, en el sentido que es un pensar del ser y la verdad. En ese aspecto continúa con la tradición, pero declinándola, distorsionándola, hundiéndola, debilitándola. Sin embargo, aquí surge un problema; un punto débil del pensamiento débil. Vattimo se pregunta: “¿hablar de debilidad del pensamiento equivale también a establecer teóricamente una disminución de la fuerza proyectiva del pensamiento mismo?”³³⁰, en otros términos: ¿es el pensamiento débil la constatación de una incapacidad del pensamiento de comprender la totalidad de lo existente?

La respuesta a esas interrogantes sería que no. No, el pensamiento débil no es dejar de lado la fuerza proyectiva del pensamiento mismo. Si bien es cierto que una ontología débil comprende el ser como transmisión y acaecimiento y, por ende, lo comprende como un constante recibo de mensajes que vienen del pasado, y son develados en la experiencia con el mundo social en nuestro estado de arrojados, no imposibilita el pensar mismo ni de dejar de lado la novedad. Eso se muestra en el pensamiento débil mismo que es en sí una síntesis, en los términos en que lo hemos propuesto, y por lo mismo es una novedad. Puesto que, los mensajes transmitidos no son una unidad establecida y unívoca, sino más bien “una densísima red de interferencias”³³¹, como la llama Vattimo. Así, existe la posibilidad de que lo nuevo se dé. Más aún, dicha red densísima guarda consigo las posibilidades protensivas de novedad.

³³⁰ *Ibíd.*, p. 40.

³³¹ *Ibíd.*, p. 41.

Para concluir. Pensamiento débil es una síntesis dialéctica-hermenéutica que trae una nueva concepción del ser, una nueva noción de verdad, y con ello porta una crítica a la metafísica. Más aún: Nace de la metafísica misma, en tanto es heredera de ella, y la atraviesa desde su propio hundimiento, un desfondamiento que va desde el adentro de la metafísica hacia su afuera y que se va ubicando en el adentro del afuera, esto es, que se vuelve en pensamiento ultrametafísico, que remite a la metafísica en el sentido de *Verwindung* y sale de ella pero sin negarla, porque su negación comportaría continuar en el entramado de la metafísica, como ya lo habíamos planteado cuando hacíamos referencia a la posmodernidad. La crítica a la metafísica que hay desde el pensamiento débil es el intento constante por no recaer en ella, a pesar de haberla heredado, y reconocer en ello un peligro: el peligro de un pensamiento fuerte que elimina las diferencias en la asunción de ellas en una única verdad; esa es la tesis que manejamos hasta ahora. En suma, pensamiento débil es, sobre todo, *sfondamento*, una ruptura³³² que no termina de quebrarse del todo.

2.2. Los aportes del pensamiento débil

Luego de haber sentado las bases del pensamiento débil en tanto *síntesis* del pensamiento dialéctico, por un lado, y del pensamiento de la diferencia, por el otro, pasaremos a detallar en el siguiente apartado lo siguiente: primero, las características generales del pensamiento débil, en tanto fueron pensadas y designadas por sus impulsores, esto es, Gianni Vattimo y Pier Aldo Rovatti; y

³³² En inglés también se traduce por *to break*.

segundo, el impulso político del *pensiero debole* y las consecuencias posteriores en el pensamiento político del turinés.

Hemos visto el punto de vista de Vattimo, el punto de vista inicial, de hecho, y ahora habría que ligarlo con el “proyecto” general y de sus repercusiones posteriores.

Como dijimos más arriba, no es objeto de esta investigación llevar a cabo una genealogía reconstructiva del pensamiento débil en las obras del turinés posteriores a su formulación. De lo que se trata es de seleccionar algunos ensayos y textos donde esté plasmado 1. la crítica a la metafísica que conlleva a 2. la relación de ésta con la violencia y 3. la articulación de dicha crítica con una hermenéutica política; todo ello en relación con el *pensiero debole* de Vattimo.

2.2.1. Negar o renunciar a una fundamentación única

Pasados veinte años de la publicación de *El pensamiento débil*, uno de los editores, Pier Aldo Rovatti, redactó un ensayo que sería posteriormente publicado por los 70 años de vida de Vattimo. Corría el año 2004 y Rovatti aún insistía en el carácter provisorio del *pensiero debole*. Según él, “a la edad de veinte años, el pensamiento débil no sólo goza de buena salud [...] sino que la tarea analítica que quise proponer es clara para muchos”³³³. Esta tarea se hace más acuciante en nuestro tiempo, tiempo de “globalización”, de un mundo altamente tecnologizado, mucho más que en la década de los 80; así Rovatti se explica: “una tarea de releer

³³³ Rovatti, P. A., “Pensamiento débil 2004: Un tributo a Gianni Vattimo”, en: Zabala, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 171.

la sociedad presente y la tradición de pensamiento de la cual surgimos, tarea que deviene todavía más urgente y compleja en la situación multicultural –y consiguientemente conflictiva- en la que vivimos.”³³⁴

Regresemos al origen. La idea base del libro *El pensamiento débil* es asumir un punto compartido por los que participaban en el debate filosófico de comienzos de los 80: “no admiten una fundamentación única, última, normativa.”³³⁵ Esto mostraría que el rótulo *pensiero debole* fue construido sobre una disposición (en la manera heideggeriana del término: *Stimmung*) fundamental, pero fundamentalmente débil. Esta disposición había estado presente hacía dos lustros atrás: en la década del sesenta. Los editores del volumen *El pensamiento débil* explicaban que la crisis de fundamentos trató de ser resuelta desde el estructuralismo y la fenomenología. El problema de ambas posturas fue que trataban de resolver tal crisis proponiendo otros fundamentos, uno que se muestren más verdaderos que los que habían entrado en crisis³³⁶. En efecto. Los

³³⁴ *Ibíd.*

³³⁵ Frase textual de Vattimo, G., y Rovatti, P. A., “Advertencia preliminar”, en *PD*, p. 11.

³³⁶ Vattimo y Rovatti detallan esto en la Introducción a *PD* que lleva por título “Advertencia preliminar”. Ella comienza presentando la situación de los años 60 de forma general. Afirmaban, Vattimo y Rovatti, que en dicha década se buscaba otra fundamentación distinta a la fundamentación metafísica. Un intento de responder a esa crisis de fundamentos que ya se venía dando. Ante ella respondieron dos formas de filosofía: el estructuralismo y la fenomenología. Un intento de fundamentar el conocimiento, la verdad, el ser y el sujeto, desde planos diversos a la metafísica tradicional. En el plano político-social se trataba de dejar de lado el cientificismo de la teoría de Marx. Las categorías marxianas de las políticas podían ser utilizables si atendíamos a una impronta existencial; así fue el caso de Sartre. Sin embargo, ambas opciones básicas, el estructuralismo y la fenomenología, cayeron en dos reduccionismos –según los autores del *pensiero debole*, hasta ese entonces, insuperables, a saber: a) un antihumanismo anticientificista estructuralista que fundaba el conocimiento en el sujeto o un subjetivismo de la conciencia y b) un objetivismo cientificista basado en un análisis fenomenológico subjetivista de la conciencia. Ciertamente, la fenomenología fue corrigiendo dicha crítica (ver: Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Editorial Crítica, 1991; también ver el texto de Rovatti en que critica esta postura de Vattimo, una postura quizá un poco exagerada ante la fenomenología: Rovatti, P. A., “Pensamiento débil 2004: Tributo a Gianni Vattimo en: Zabala, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Op. Cit.). Cfr. Vattimo, G., y Rovatti, P. A., “Advertencia preliminar”, en *PD*, p. 11.

autores de la “Advertencia preliminar” al volumen que venimos citando se percataron de que en el fondo era una crisis de la (noción de) verdad misma³³⁷.

Esta “crisis” de la verdad podía llevar a una nueva encrucijada metafísica, una negación más de la capacidad de crítica, podría llevar al “irracionalismo”; aunque dicho término no signifique mucho por desgaste de uso³³⁸. Ante ese panorama la pregunta que se hacía ambos autores era: “¿debemos renunciar a la verdad o aún resulta posible echar mano de “nuevas razones”, menos pretenciosas, pero capaces de taponar la vía de agua que acaba de abrirse y de impedir que la teoría pierda todo su poder?”³³⁹

Siguiendo las perspectivas sustentadas en el acápite precedente, la respuesta sería: no, no debemos renunciar a la verdad, y sí, sí es posible una serie de “nuevas razones” menos pretenciosas. Así lo vimos con el concepto de debilitamiento, en concreto, del debilitamiento de la (noción de) verdad.

Sin embargo, y atendemos aquí exclusivamente al caso italiano, siendo el volumen citado escrito por filósofos de la península itálica, podemos decir que el motivo del libro *El pensamiento débil* es el de proponer una “nueva” versión de noción de verdad y, por lo tanto, del ser. Este debate de la “crisis” de fundamentos, “crisis” de la verdad, se da en el ámbito intelectual italiano como “crisis de la razón”³⁴⁰. Los autores atestiguan que el ingreso de filosofías como las de Nietzsche, Benjamin, Heidegger y Wittgenstein enriqueció el debate y lo

³³⁷ “Lo que entra en crisis es la misma idea de verdad.” *Ibíd.*, p. 12.

³³⁸ *Cfr.* *Ibíd.*

³³⁹ *Ibíd.*

³⁴⁰ Frase de los autores: *Cfr.* *Ibíd.*, p. 13.

ampliaron más allá de los límites de su propia tradición local. Es en ese contexto que surgiría el rótulo de pensamiento débil.

En las líneas de la “Advertencia preliminar”, los editores del *PD* confiesan que los integrantes del volumen conocían los discursos ofrecidos en Italia acerca de la crisis de la razón. Además, sabían del caso francés: el postestructuralismo de los rizomas de Deleuze y la microfísica de Foucault. Así, tanto en el caso italiano como en el caso francés, los autores del *PD* reconocían que había aún una nostalgia por la pérdida (o renuncia) de la metafísica y sus alcances; que no se había asumido del todo las implicancias del olvido del ser (Heidegger) y la muerte de Dios (Nietzsche)³⁴¹. Arriesgando una tesis, podríamos decir que si en el caso francés apareció el postestructuralismo como respuesta a la crisis de fundamentos, en el caso italiano surgió, entonces, el pensamiento débil.

Este pensamiento débil, y digámoslo ahora luego de haber recorrido el ensayo de Vattimo más arriba expuesto, tendría o recogería las siguientes características básicas³⁴²: 1) la prerrogativa y nexos que tienen la metafísica y las relaciones de dominio, sean dentro del sujeto y fuera de él (estructura y superestructura), esto descubierto por Nietzsche y, quizá, por Marx; 2) que la constatación de dichas relaciones de dominio no deben llevar a una “filosofía de la emancipación”³⁴³ que pretende desenmascarar a un sujeto dominador y dominante, localizable, o en suma descubrir la cosa en sí de dichas relaciones, sino que debería apuntar a una concepción del mundo más amigable, más

³⁴¹ Así lo describen Vattimo y Rovatti: *Cfr.* *Ibíd.*, p. 14.

³⁴² Nos guiaremos de las cuatro características que proponen Vattimo y Rovatti: *Cfr.* *Ibíd.*, p. 14-15.

³⁴³ La expresión es de Vattimo y Rovatti: *Cfr.* *Ibíd.*, p. 14

cercana a “una experiencia posible del ser”³⁴⁴, esto es, a una experiencia de lo cotidiano, con las cosas mismas; 3) esta experiencia sería pensar el ser, y la verdad, no en términos de luminosidad, como lo fue en la Ilustración (Kant), sino a media luz (haciendo referencia a la *Lichtung* de Heidegger³⁴⁵); 4) esto conllevaría a identificar el ser y el pensar, a la manera en como lo propuso Heidegger, pero no para buscar y encontrar un ser originario, más verdadero y fundamental, sino acaecido, dado junto a, como una huella, un recuerdo: “un ser consumido y debilitado... y solo por ello digno de atención.”³⁴⁶

El pensamiento débil antes que ser una instancia de “irracionalidad” es un adentrarse en la racionalidad misma, empujándola “hacia la supuesta zona de sombras”, ayudándola a ceder terreno a una experiencia del pensamiento nueva y diversa fruto de las aventuras³⁴⁷ mismas de la metafísica. En este sentido, el pensamiento débil efectúa un largo adiós a la “razón-dominio”³⁴⁸ porque nunca se llegará a librar totalmente de ella, puesto que ello supondría una cierta pureza de la razón, como desligada de todo condicionamiento histórico-social, y sobre todo la existencia de un fundamento último, al cual llegamos luego de alejarnos del error (recordemos a Descartes).

“La andadura se inicia aquí”³⁴⁹ dicen Vattimo y Rovatti, en los caminos de la razón misma. Un andar que se inicia “quizá, con una pérdida o, si se quiere, con

³⁴⁴ La expresión es de Vattimo y Rovatti: *Ibíd.*

³⁴⁵ Uno de los sentidos de *Lichtung* es el de “claro del bosque”. El claro del bosque no ilumina todo el sendero, ni todos los senderos, ni todas las cosas, sino que ilumina donde acaece iluminar. Ese parecería ser el sentido de la metáfora. *Cfr. Ibíd.*, p. 15.

³⁴⁶ *Ibíd.*

³⁴⁷ Aventura en el sentido metafórico que lo toman Vattimo y Rovatti, esto es, atendiendo a la historia del ser descrita por Heidegger. *Cfr. Ibíd.*, p. 15.

³⁴⁸ *Ibíd.*, p. 16

³⁴⁹ *Ibíd.*

una renuncia.³⁵⁰ Renuncia al fundamento, a las estructuras estables del ser, tradicionalmente postuladas por el pensamiento metafísico, pero es una renuncia larga siempre en tensión vinculante con el pasado. Y es ahí, en ese reconocerse un pensamiento que rememora, es que el pensamiento es un pensamiento de piedad, de atención, de *pietas*³⁵¹. Dicha piedad nos debería impulsar a ver los hechos presentes y su entramado con la razón-dominio que lleva consigo una mirada totalizadora, un pensamiento único, que excluye ilegítimamente según su interés interno difuminado³⁵². Para que, atendiendo a la actualidad factual del mundo real, el pensamiento débil atienda a la futura, puesto que de todas formas “para Vattimo, debilitar nunca ha significado el rechazo de la emancipación”³⁵³, escribe Rovatti en 2004.

Regresemos al escrito de 2004 ya mencionado. Rovatti confiesa que su arribo al pensamiento débil fue por diversos senderos que el de Vattimo. Éste llegó por Pareyson, Gadamer, Nietzsche y Heidegger, mientras que Rovatti lo hizo por Enzo Paci, Merleau-Ponty y Husserl. Rovatti había podido ser capaz de llegar a una concepción del pensamiento debilitado desde la fenomenología, corriente que Vattimo consideraba herida de muerte por la metafísica y era parte de ese pensamiento autoritario y fundacionalista³⁵⁴. No obstante, Vattimo le dijo cierta vez a Rovatti, antes de la publicación del volumen en 1983, que “un día me explicarás cómo es posible usar a Husserl del modo en que lo haces”. Y así fue.

³⁵⁰ *Ibíd.*

³⁵¹ Una recurrencia en el pensamiento de Vattimo influenciado por *Las segundas intempestivas* (Op. Cit.) de Nietzsche. *Cfr. Ibíd.*, p. 17.

³⁵² Regresaremos a este punto y lo ampliaremos en el capítulo 3.

³⁵³ Rovatti, P. A., “Pensamiento débil 2004: Tributo a Gianni Vattimo en: Zabala, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 166.

³⁵⁴ *Cfr. Ibíd.*, p. 160.

En el ensayo de Rovatti de 2004, éste le detalla de qué manera es posible usar a Husserl y su fenomenología para arribar al pensamiento débil.

Por cuestiones de espacio y metodología, no nos adentraremos en la exposición de Rovatti. Sin embargo, quisiéramos traer a colación, y con esto concluir esta sección, la reflexión que a nuestro juicio es básica en la argumentación del *otro* autor del pensamiento débil, Pier Aldo Rovatti: De que a la base de este tipo de pensar se halla una impronta política que “ahora”, veinte años después, 1983-2004, se delinea más claramente. Ante el mundo cada vez más tecnologizado y globalizado, hace falta una crítica más profunda (*verwinden*) a la condición general del mundo. Esto es, interpretar las formas en las que se desarrolla la experiencia del hombre posmoderno, posindustrial, y su relación con la razón y la verdad, en suma, con el ser. Este ser, en tanto que acaece y no es, se da enteramente político, es decir, situado. De esta forma, el pensamiento débil retoma ese “proyecto” emancipador con el que se inició.

Ese proyecto de emancipación que comparte con la posmodernidad. Un proyecto de emancipación que se configura como un proceso nunca acabado sino siempre por venir. No es una mera continuidad del proyecto ilustrado, ese proyecto que buscaba la emancipación postulando un fundamento último. Justamente el *quid* de la posmodernidad no es rechazar ni continuar el proyecto de la Ilustración, en tanto proyecto de emancipación, sino de profundizar distorsionándolo y así superándolo. De esta manera es que apuntaría la emancipación protensivamente hacia el “futuro”. Para Rovatti el pensamiento

débil es un pensamiento en constante tensión “todavía por venir”, haciendo claros ecos a la deconstrucción derridiana. Así Rovatti escribe:

En 1983 Vattimo ya estaba hablando del potencial emancipador del pensamiento débil: no es una cuestión entre otras, sino más bien el lugar del que los análisis de la realidad prueban tanto sus capacidades políticas como filosóficas. Es un lugar, debo admitir, en el que todavía actuamos a ciegas, más incluso de lo que nunca reconoceremos.³⁵⁵

2.3. Del pensamiento débil al pensamiento de los débiles

Hemos efectuado un recuento de la propuesta de Vattimo y Rovatti desde el texto original publicado en 1983. Luego, en cierta medida, hemos comparado dicha propuesta con el ensayo de Rovatti del 2004. En dicho texto, Rovatti deja entrever hacia el final que el pensamiento débil tiene potencialidades políticas, de filosofía política y de crítica social, que ya estaban en germen pero que ahora son más notorias que en 1983. Ciertamente esta tesis es controvertida y discutible, sin embargo no es el único que de alguna manera lo ha pensado. En la introducción de *Debilitando a la filosofía* Santiago Zabala tiene una propuesta interesante en torno al pensamiento débil y su impronta política, impronta que no viene tardíamente, esto es, luego de la experiencia de Vattimo como eurodiputado, sino que está en la propuesta inicial de 1983. Sin embargo, no será sino luego de esa experiencia política de Vattimo que el pensamiento débil postulado por éste tomaría una tonalidad más política que antes.

³⁵⁵ *Ibíd.*, p. 174.

Ya aquí vemos los albores de lo que podríamos denominar una filosofía política de la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo o, como lo proponemos llamar aquí, una hermenéutica política. Pero, no es la intención del presente subapartado designar esa hermenéutica política, cuestión que será vista en el siguiente capítulo, sino mostrar este giro del pensamiento débil o, más bien, esta radicalización de la propuesta inicial del pensamiento débil.

La vida activa de Vattimo ha sido notable. Así lo demuestra su pertenencia a diversos grupos políticos:

Desde muy joven ha tenido una vida política activa, ya sea en los grupos católicos en los que perteneció o en los grupos de izquierda en que militó. Inició su trayectoria política en el *Partido Radicale*, después en *Alleanza per Torino* (Olivo) y hasta el 2004 perteneció a los DS (*Democratici di Sinistra*). Ahora último estuvo en el *Partito dei Comunisti Italiani*. Actualmente desde el 2009 cumple con su segundo período como diputado en el Parlamento Europeo por el partido *Italia dei Valori* como miembro del Grupo de la Alianza de los Demócratas y Liberales por Europa. Es, pues, notable la actividad política del filósofo italiano.³⁵⁶

Con los *Democratici di Sinistra* (DS) es que Vattimo accedió a su primer periodo como eurodiputado. Él fue elegido en 1999 y termina en 2004. Durante ese tiempo, Vattimo trabajó arduamente en las comisiones del Parlamento Europeo y también en la versión final de ese entonces de la Constitución Europea. Luego del término de su experiencia política directa, esto es, como parlamentario europeo, publica en 2004 *Il socialismo ossia L'europa*, (*El socialismo, o sea*,

³⁵⁶ Milla, R., “Vattimo y la hermenéutica política”, en: *Isegoría*, Op. Cit., p. 342.

Europa). A juicio de Zabala, fue precisamente este libro el que llevó a Vattimo a darse cuenta de las implicancias políticas del pensamiento débil. En este sentido afirma:

Si bien Vattimo había estado implicado en política desde su juventud, sólo en este momento se dio cuenta con claridad de hasta qué punto sus libros, artículos y conferencias de las décadas precedentes mostraban el “pensamiento débil” lo que lo dirigió hacia una posición política que demandaba una reducción de la violencia, una intensificación del diálogo social, respeto de las minorías y una pluralidad de información que él encontró en la Izquierda liberal más que en los partidos de la Derecha conservadora y en la Unión Europea, más que en la política nacional italiana.³⁵⁷

Esto quiere decir, que el pensamiento débil llevó a Vattimo a sus postulados políticos básicos. La reducción de la violencia, por ejemplo, nace de su pensamiento postmetafísico: No hay una estructura estable –“ley natural”- desde la cual se pueda justificar la violencia. La tesis básica, provisoria, proyectual, del debilitamiento de las estructuras fuertes de la noción de ser es develada en la práctica política de Vattimo, primero, y luego en sus textos de filosofía política.

Mientras era eurodiputado, Vattimo estuvo en contra de añadir, por ejemplo, la frase “valores cristianos” en la parte de la Constitución Europea que se refería a las bases de la identidad de ser europeo³⁵⁸. Para el turinés tal pretensión devendría en postular una religión como garante de la identidad europea, algo que a todas luces del desarrollo cotidiano de los europeos era falso. Y no solo por esa

³⁵⁷ Zabala, S., “Introducción. Gianni Vattimo y la filosofía débil”, en: Zabala, S. (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 42.

³⁵⁸ *Ibíd.*, p. 40.

razón, sino que esos mismos valores cristianos hicieron de Europa lo que es: una sociedad secular, puesto que Dios mismo secularizó la religión judía al encarnarse en Jesús, hombre y Dios verdadero, esto es, el hecho de la *kénosis*. Esto es claro en *Creer que se cree*, donde Vattimo interpreta la historia de la salvación como una historia de secularización constante, es decir, de debilitamiento de la violencia de lo sagrado, de la omnipotencia de divina. Dios se hace hombre, débil, frágil, mortal, y nos enseña a que el Ser sumo se abaja. Por lo mismo, Vattimo cree que la misma enseñanza de Jesús es la base de las democracias europeas. Explicitar “valores cristianos” en la Constitución de Europa sería traicionar esos mismos valores.

En efecto. Si seguimos esa argumentación acerca de la *kénosis* y su relación con el pensamiento débil, podemos darnos cuenta que en esa decisión singular política de Vattimo en el Parlamento Europeo estaba vinculada al *pensiero debole*, esto es, a su propia filosofía.

Luego de la publicación de la Constitución Europea, aprobada en junio de 2003 y firmada el 29 de octubre de 2004, Vattimo se sintió conforme a su versión última donde se recordaba su herencia cristiana pero no se colocaba como la religión oficial del continente. Sin embargo, a principios de 2004 el presidente francés Chirac pretendía prohibir los velos de las mujeres musulmanas en las escuelas por parecerle un acto religioso ofensivo para la laicidad del país. Este hecho a Vattimo le pareció una instancia de prohibición bajo un modelo único, normativo, rígido de laicidad; que sería una enésima tesis metafísica. Al turinés incluso el Estado laico debe ser uno débil, no puede partir de una “ley natural”,

porque eso sería una estructura fuerte, decidida por aquellos que ostenta el poder, para poder dominar a las clases que reclaman una mayor pluralidad. De esta forma el 4 de marzo de 2004 *Libération*, periódico francés, entrevistó a Vattimo. Zabala recoge las palabras de esa entrevista en su texto introductorio de *Debilitando la filosofía*:

Vattimo explicaba claramente que “secularización significa liberación, no prohibición” y que “un Estado es secular hasta el punto de que no adopta una filosofía que excluya las religiones y sus manifestaciones, sino por el contrario, permite y posibilita que muchos símbolos religiosos se manifiesten sin límites.”³⁵⁹

Estas palabras denotan claramente el vínculo de sus ideas políticas con el pensamiento débil. No se trata de un todo vale, sino de un acto constante de inclusión, porque pensar débilmente permitiría manifestarnos libremente teniendo como límite la propia finitud, la nuestra y la del otro, porque ya no hay más principios únicos, estables, sino solo facticidades, acaecimientos. El ser acaece, declina, nos acompaña, y no es una instancia metafísica de referencia universal. Esto se demuestra en las palabras de Vattimo acerca de este acto de “intolerancia” del entonces presidente Chirac.

Pasemos al punto central de este subapartado, esto es, a relacionar el pensamiento débil con un pensamiento de los débiles, ya no desde el activismo político de nuestro autor, sino desde la teoría.

³⁵⁹ *Ibíd.*, p. 41.

En el conocido “Monográfico Gianni Vattimo” del número 54 de la revista española *A Parte Rei* publicada en 2007, el turinés apertura ese número con un brevísimo ensayo titulado “El pensamiento de los débiles”³⁶⁰. En dicho texto confiesa que el pensamiento débil, si es que conserva alguna actualidad en su pensamiento, se delinearía en las temáticas de la religión y la política que ha desarrollado en sus últimos libros. A la letra dice: “A mí ahora me interesan casi exclusivamente la (filosofía) política y la reflexión religiosa.”³⁶¹ Así, pues, delinea ideas generales del pensamiento débil y su relación con la política. Nos centraremos en lo referente a la política.

Hemos visto exhaustivamente hasta aquí cómo el *pensiero debole* se propone dar a conocer una experiencia, a saber: el debilitamiento del ser metafísico, de su noción perentoria del ser. Según también vimos con Rovatti, Vattimo nunca renuncia a la idea de emancipación y que, incluso, esta idea estaba ya en 1983 cuando se publicó el libro *El pensamiento débil*. Es siguiendo estas coordenadas del pensamiento débil que el turinés desprende la siguiente conclusión: “La idea de emancipación como debilitamiento (de la perentoriedad) del ser metafísico (eterno, necesario, dado como fundamento cognoscitivo y como norma ética universal) es esencialmente un ideal histórico y, por tanto,

³⁶⁰ Es un brevísimo texto introductorio de solo dos páginas: Vattimo, G., “El pensamiento de los débiles”, en: *A Parte Rei*, N° 54, España, 2007, URL en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/debiles54a.pdf>, recogida el día 12/08/12. Aquí valdría decir que 4 años después de dicho texto, en 2011, Vattimo pronunció una conferencia en la Universidad de Deusto, San Sebastián, País Vasco, España, que llevaba por título “¿Pensamiento débil, pensamiento de los débiles?” (dada el 4 de octubre de 2011. Se puede ver el video de la ponencia en la web, URL en línea: <http://www.youtube.com/watch?v=fpl5pkPSbJc>, recogida el día 21/10/12). En ella se proponía una hipótesis: si el pensamiento débil podría tener consecuencias políticas o, al menos, una teoría política. Es una forma de continuar con la propuesta dada en este breve ensayo. También, vale citar la entrevista (y posterior video) que le hicieron en San Salvador en 2008 que llevaba por título “Del pensamiento débil al pensamiento de los débiles” (se puede ver *on line*, URL en línea: <http://www.youtube.com/watch?v=MKYhKtqPrT4>, recogida el 10/03/12).

³⁶¹ Vattimo, G., “El pensamiento de los débiles”, en: *A Parte Rei*, Op. Cit., p. 1.

político.³⁶² Emancipación vista desde un plano débil y ya no perentorio, de una estructura estable, una naturaleza, ley universal, etc., se comprende radicalmente como un ideal político. Planteadas las cosas de este modo,, la solución se haya antes que en una teoría bien fundada, en el devenir de las prácticas político-sociales; además como el ser no es (nihilismo) sino que acontece. Pensamiento débil (o “debolismo”³⁶³) y política se amalgaman en una resolución pragmática. Vattimo lo explica así:

La pregunta sobre “qué hacer” no se puede contestar con respuestas fundadas sobre cualquier esencia eterna, sino que sólo puede dar lugar a una relectura del “dónde estamos” para entender –de forma arriesgada y con la incertidumbre de la interpretación- la dirección hacia dónde ir.³⁶⁴

El debolismo es asumido por una visión política. Esa política que Vattimo desarrolló en su tiempo de eurodiputado (tanto en el primer periodo como en el segundo que va del 2009 a la actualidad). Este debolismo marca una pauta de acción, una *praxis*, que pretende dar respuesta desde la propia mortalidad y no desde esencias inmutables. Aceptar la tesis básica de la hermenéutica, o al menos aquella que Vattimo ha caracterizado como nihilista, de que el pensamiento es interpretativo, que hay horizontes de comprensión y estos permiten la interpretación, daría como consecuencia una visión débil, incluso también, de la política. Porque si “no existen esencias inmutables” y “sólo hay interpretaciones”, nos dice Vattimo, “lo que quiere decir, en política”, entonces, que hay “negociaciones entre individuos y grupos que sin duda tienen intereses

³⁶² *Ibíd.*

³⁶³ El término es de Vattimo: *Cfr. Ibíd.*

³⁶⁴ *Ibíd.*

contrapuestos, y que pueden conciliarse solamente en nombre de valores comunes que se pueden encontrar en su propio patrimonio cultural, entendido este como repertorio de argumentos retóricamente persuasivos que terminan por reemplazar a las “razones” de lo más fuertes.”³⁶⁵

Hasta aquí la relación entre pensamiento débil y política; de como el debolismo y sus tesis pueden verse concretados en un pensamiento político, en una filosofía política. Son apreciaciones preliminares que más adelante veremos con mayor detenimiento al abordar los textos de filosofía práctica de Vattimo. Ahora digamos algo más y coloquemos nuestra exposición en el “pensamiento de los débiles”, esto es, ¿qué quiere decir Vattimo con esta frase?

Es un pensamiento de los débiles en los caracteres de las *Tesis de filosofía de la historia* de Benjamin. Arriba hemos mencionado ya la relación de este texto del autor judeo-marxiano con el pensamiento débil. Aquí se trata de pensar en esos vencidos de la historia. Los vencidos que se han olvidado, que han sido silenciados. Por lo mismo es que Vattimo sostiene que: “En algún sentido es justo decir, pues, que el pensamiento débil es el pensamiento de los débiles, de los vencidos de la historia, que sin embargo no orientan la búsqueda de la propia liberación sólo hacia la vida eterna.”³⁶⁶

Este silencio de los vencidos tendría cierta relación con el silencio del ser del cual hablaba Heidegger. Si el ser no es una estructura estable de esencias inmutables, sino que es *Ereignis*, evento, entonces el ser que envía (*Geschick*)

³⁶⁵ *Ibíd.*, p. 2.

³⁶⁶ *Ibíd.*

mensajes acaeciendo, cayendo junto a, podría revelarse en los reclamos de los vencidos, de los débiles. Así parece entenderlo Vattimo en el texto publicado: “Pensamiento débil, pensamiento de los débiles” contenido en el libro *Della realtà*³⁶⁷. Es en el desarrollo de dicho texto, que el autor hace una suerte de resumen de su “pensamiento débil” construido a partir de sus interpretaciones de Nietzsche y Heidegger, de tal modo que liga ese olvido del ser heideggeriano con el silenciamiento de los vencidos de Benjamin. En tal sentido, Vattimo nos dice en ese ensayo que “el silencio que la metafísica nos impide escuchar no es otro, repitémoslo, que el silencio de los vencidos de los cuales habla Benjamin en las *Tesis de filosofía de la historia*.”³⁶⁸ O en otros términos como lo decía en 2007:

Lo “no dicho” que la metafísica (y en definitiva el poder) ha oscurecido desde siempre, y a lo que Heidegger trata de escuchar, es la palabra inaudible de los vencidos de la historia que la filosofía tiene la misión, como única misión, hacernos capaces de escuchar.³⁶⁹

Escuchar a los vencidos de la historia de Benjamin o al ser olvidado de Heidegger, no se hace a través de una reconstrucción “verdadera” del pasado. Aunque lo hemos dicho más arriba, aquí repetimos que se trata, más bien, de pensar postmetafísicamente el ser, esto es, recordándolo en sus mensajes que provienen del pasado, que son transmitidos, por medio del *Andenken* y la *pietas*. A los débiles se les debe recordar, porque si no se les recuerda, se les olvida. Un pensamiento débil atendería a los excluidos, a los vencidos, por una noción de “bien” o “naturaleza esencial” única para tratar de colocarlos en presencia de sus

³⁶⁷ Vattimo, G., “Pensiero debole pensiero dei deboli”, en: *DR*, pp. 208-216.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 215-216.

³⁶⁹ Vattimo, G., “El pensamiento de los débiles”, en: *A Parte Rei*, Op. Cit., p. 2.

dominadores que deberían asumir una visión debilitada de sus propios principios. De esta manera, pensamiento débil es pensamiento de los débiles, esto es, no que nace de los débiles necesariamente, sino que se dirige a los débiles, es para los débiles, para los vencidos, lo silenciados por la razón-dominio de la metafísica³⁷⁰.



³⁷⁰ Las implicancias netamente políticas de esta problemática las veremos en el capítulo 3. Hasta aquí hemos querido mostrar la articulación entre el pensamiento débil y una hermenéutica política, sustentada en una crítica a la metafísica, crítica que develaría una relación entre metafísica y violencia, esto es, una violencia de la metafísica.

Capítulo 3

La hermenéutica política como crítica radical a la metafísica

El presente capítulo de nuestra investigación tiene como objeto determinar lo que en Vattimo puede llamarse una hermenéutica política y en el marco de esta delimitación abordar la relación entre metafísica y violencia.

Para realizar la siguiente delimitación del término “hermenéutica política” es necesario apuntar que se trata, también y una vez más, de una crítica a la metafísica o, quizá de forma más clara, la parte “práctica” de la crítica a la metafísica. En efecto. La crítica a la metafísica fue efectuada por Vattimo en sus textos, en particular, habíamos visto, desde fines de los 70 y comienzos de los 80, tanto con *Las aventuras de la diferencia* y *El pensamiento débil*. Hasta el momento en nuestra investigación nos hemos enfocado en primer lugar en situar a Vattimo en la corriente que se caracteriza como posmoderna o posmodernidad, para luego caracterizar su pensamiento en términos de una “hermenéutica nihilista”, que puede también entenderse bajo el rótulo de pensamiento débil. Ambas aproximaciones que han terminado delineando su filosofía, tal como es

conocida, a nuestro juicio desembocan en una filosofía práctica o filosofía política. Una filosofía práctica que ya se veía perfilada en las últimas páginas de su libro *El sujeto y la máscara*³⁷¹, pero más con un ánimo de programa político antes que de una instancia teórica acabada. Ciertamente se trata de un texto de los años 70 en que Vattimo estaba consolidando su postura³⁷², pero que inauguraba ya una forma de pensar que se desarrollaría en textos posteriores.

Esto resultaría más tangible si recordamos su postura en torno a la posmodernidad. La posmodernidad es una constatación de experiencia de que la metafísica como tal no da para más. Habíamos dejado sentado por qué ello habría sido así. Esta experiencia develaba un nihilismo –no el sentido metafísico del término, como si la “nada” hubiese sustituido el “ser”, sino que el ser no es sino que se da (*Es gib Sein* repite Vattimo retomando a Heidegger). Además, este nihilismo es una constatación interpretativa de los hechos del mundo que son tratados en una teoría. Esta teoría a la que nos referimos donde se interpretaría el nihilismo es un tipo de filosofía. Habiendo llegados a este punto de la argumentación podemos indicar que este tipo de filosofía es la hermenéutica nihilista. Justamente esta última es una teoría que critica de manera particular a la metafísica.

Ahora bien. Dicha crítica, habíamos indicado en varios momentos, no pretende postular una verdad mejor que la propuesta por la metafísica. Justamente cuando tratamos el tema del *pensiero debole* dejamos en claro que se critica a la metafísica porque las nociones de ser, verdad, bien, etc., de manera fuerte no dan

³⁷¹ Vattimo, G., *El sujeto y la máscara*, Barcelona: Península, 1989.

³⁷² Cfr. Giorgio, G., *Il pensiero di Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 11-12.

para más, y que se han debilitado en la cultura posmoderna. Se han debilitado no porque se ha decidido de antemano teóricamente que así sería mejor o más verdadero, sino que es, de nuevo, una constatación de experiencia del mundo. Y es de esta forma en cómo hemos presentado el pensamiento débil; incluso es la forma en que Vattimo –parece ser- la ha querido caracterizar a lo largo de estos últimos años³⁷³.

Sea por el lado de la hermenéutica nihilista o del lado del pensamiento débil, teniendo en cuenta que la primera supone al segundo y éste se ve desplegado en aquella, ambos intentan efectuar una crítica a la metafísica, si bien no postulando una verdad mejor o más fuerte, esto es, una teoría que tenga “mejores” razones, en ese estricto sentido, pero dados de todos modos desde una teoría³⁷⁴. Como había indicado líneas arriba, el pensamiento débil no renuncia a la racionalidad ni a la argumentación lógica; lo que ha cambiado es la noción que tenemos de verdad y, en última instancia, de “ser”.

Sin embargo, resultaría inconclusa hasta aquí la crítica a la metafísica de Vattimo si es que ésta no termina desembocando en aquello que la ha impulsado, a saber: la condición de la realidad. Sin ánimos de describir con exactitud qué es esa condición de la realidad, nos basamos en una definición por demás bastante general que da Vattimo cuando se refiere a su aproximación a temas políticos y ya tanto en el terreno de la ontología: “Puedo confesar sin dificultad que he devenido sensible a este problema [...] por razones que no tienen que ver sobretodo con

³⁷³ Casi treinta años, si tomamos como referencia el año 2013 (el libro *Pensamiento débil* vio la luz en 1983).

³⁷⁴ Entendemos teoría en tanto un conjunto de interpretaciones argumentativas dadas en un corpus coherente. En el caso de la hermenéutica nihilista, se trataría de una teoría débil o debilitada.

cuestiones internas a la teoría, sino que son, en cambio, hasta demasiado evidentemente ligadas a aquella frase que, con una expresión del Hegel de la Estética, llamaría algo pomposamente: la condición general del mundo.³⁷⁵

Transcritas estas palabras del turinés, resulta más evidente porque él mismo decidió estar en contra de la metafísica: Por razones nacidas de la existencia en cuanto tal y por razones nacidas de la teoría. De hecho, así se designaba también el nacimiento del pensamiento débil y su forma de realizarse en la teoría³⁷⁶.

Creemos que defender esta postura de Vattimo es esencial para demostrar nuestra tesis. Como se ha visto, la confrontación con la metafísica ha nacido de instancias un poco ajenas a la teoría, sin embargo –y ello debe quedar sentado– no excluye la realización teórica. Ello resulta evidente, por un lado, porque Vattimo

³⁷⁵ Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 220. La traducción es nuestra. Para la versión española, ver: “Del diálogo al conflicto”, en: Oñate, T., Leiro, D., Cubo, Ó., Nuñez, A. (eds.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Cuenca: Aldebarán, 2010, p. 27. En el referido volumen existen varios comentarios a la lección de despedida de Vattimo, entre ellos destacan: el del filósofo argentino Daniel Leiro: “Hacia una hermenéutica de la escucha. Comentario a la última lección de Gianni Vattimo en la Universidad de Turín” (en: Oñate, T., Leiro, D., Cubo, Ó., Nuñez, A. (eds.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Op. Cit., pp. 35-61), y un texto extenso titulado: “Gianni Vattimo, el revolucionario, Reflexiones tras su lección de despedida de la Universidad de Turín” (en: Oñate, T., Leiro, D., Cubo, Ó., Nuñez, A. (eds.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Op. Cit., pp. 65-133) escrito en dos partes, la primera por Simón Royo Hernández y la segunda corresponde a una conversación entre Teresa Oñate y Amanda Núñez; los tres filósofos son discípulos de Vattimo en España.

³⁷⁶ Hay un texto en español del sacerdote italiano Giovanni Giorgio, al que hemos citado hasta ahora profusamente, publicado en 2009. Este texto presenta en líneas generales la posibilidad de una filosofía política desde la hermenéutica nihilista. Es más o menos el intento que nos hemos propuesto en nuestra investigación, a diferencia que el camino de reconstrucción del pensamiento de Vattimo ha sido largo antes de llegar aquí. Por lo mismo, vale la pena hacer referencia a este corto texto de Giorgio en que se muestra en líneas generales la política del turinés: Giorgio, G., “Nihilismo hermenéutico y política”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 241-254. Así mismo, existe un texto de Paolo Flores d’Arcais en que caracteriza la hermenéutica de Vattimo como una filosofía política, en la que se ha hecho virar a Heidegger hacia la izquierda y se ha insistido en la emancipación y liberación. *Cfr.* Flores d’Arcais, P., “Gianni Vattimo; o más bien, la hermenéutica como primacía de la política”, en: S. Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 290-311. Además, en menor medida al anterior, está el texto del filósofo español Miguel Ángel Quintana Paz acerca de la hermenéutica nihilista de Vattimo en tanto nihilismo político y su relación con la democracia: Quintana Paz, M. A., “Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas”, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007, pp. 73-96.

ha desarrollado su crítica a la metafísica en una teoría específica: la hermenéutica nihilista, y por otro, porque esta teoría, para nuestro autor, no está desligada del desarrollo de la condición general del mundo³⁷⁷.

A continuación mostraremos el contenido de este capítulo.

Atenderemos básicamente a tres textos del “último” Vattimo³⁷⁸: *Nihilismo y emancipación*, *Ecce comu* y *Adiós a la verdad*.³⁷⁹ Además, expondremos dos textos contenidos en el libro de Vattimo *De la realidad*³⁸⁰, publicado en febrero de 2012. Uno de ellos es “Metafísica y violencia. Cuestión de método”, anteriormente aparecido ya en *Debilitando la filosofía*, el compilatorio en honor a Vattimo editado por Zabala en 2007, y el otro es “Del diálogo al conflicto” que fue su lección de despedida de la enseñanza universitaria en 2008. Dicha parte del capítulo aparece más como un apéndice al tema de la “hermenéutica política”

³⁷⁷ Con estas afirmaciones no pretendemos una superación de la dicotomía teoría/praxis. Para una breve presentación de la hermenéutica de Vattimo y su relación con la sociedad, *cfr.* Beuchot, M., “Hermenéutica y sociedad en Vattimo”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 79-89.

³⁷⁸ Decimos “último” Vattimo de manera metódica, esto es, para mostrar una etapa del filósofo de Turín que es posterior a sus textos sobre cristianismo que, a decir de Giorgio, conforman la tercera etapa de su pensamiento. Los textos aparecidos desde 2003 hasta la fecha tiene cierta característica común: Atienden a temas políticos y éticos, casi exclusivamente, a excepción de *Della realtà* que parece ser más epistemológico, pero que contiene, de todos modos, textos de filosofía práctica. Es en este sentido que decimos “último” Vattimo, al Vattimo que va desde el 2003 hasta la fecha o al Vattimo que escribe luego de su primera experiencia como europarlamentario.

³⁷⁹ Vattimo, G., *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*, Compilador: Santiago Zabala, Barcelona: Paidós, 2004; Vattimo, G., *Ecce comu*, Buenos Aires: Paidós, 2009; Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, México: Gedisa, 2010. Cabe advertir que el texto *Socialismo, o sea Europa* (Vattimo, G., *El socialismo, o sea, Europa*, Barcelona: Bellaterra, 2011) no será desarrollado como lo tres mencionados sino más bien estará supuesto en nuestro análisis, atendiendo a su naturaleza más provisional, que el mismo autor confiesa tener dicho texto. También debemos advertir que el texto *Comunismo hermenéutico* (Vattimo, G. y Zabala, S., *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Barcelona: Herder, 2012) no será tomado en cuenta pues rebaza las pretensiones de presentar la filosofía práctica de Vattimo como crítica a la metafísica. La intervención con Zabala excede estos límites, pues involucraría dar una postura de la interpretación de Zabala, lo cual no es objetivo de nuestra investigación.

³⁸⁰ Vattimo, G., *Della realtà*, Milano: Garzanti Libri, 2012. La abreviatura que hemos estado usando es DR.

antes que una presentación exhaustiva del otro tema, ligado a aquel, a saber: la relación entre metafísica y violencia. Dicha relación se develaría en que la metafísica ejercería una violencia no solo epistémica, como la reducción de todas las interpretaciones a una verdad única, sino también práctica, en tanto que comportaría en la vida social-política una homogenización o uniformización de la misma vida o, en otras palabras, que la metafísica ejercería una violencia al proponer una sola forma de vida única y verdadera que debería ser no solo vivida sino obligada a ser vivida. Y de ahí la impronta de mostrar la importancia del conflicto como motor o principio ontológico de movimiento del diálogo, porque sin desacuerdo en el mundo social, no sería posible el diálogo, ya que hay diálogo cuando hay desacuerdos. Esto se desarrollará en la última parte del capítulo.

Empero, antes de ir hacia el final del capítulo, el más general como se puede notar, es necesario hacer un recorrido por las posturas “políticas” de nuestro autor. Como hemos hecho en el resto de la tesis, y aquí no es la excepción, vamos a desarrollar los temas respetando cierta cronología de aparición de los textos. También debemos recordar aquí que no se trata de una simple exposición exegética de textos de Vattimo. Asumimos estos textos como sustento de nuestra tesis, en tanto que la crítica radical a la metafísica desarrollada en la hermenéutica nihilista e iniciada en el pensamiento débil desembocaría en una hermenéutica política. Esta hermenéutica política sería incluso, sostenemos, la conclusión de los intentos teóricos de la hermenéutica nihilista y del pensamiento débil. Pero, una conclusión que no significa un término o un final sino un punto de llegada que se transforma en un nuevo punto de partida.

Primero expondremos la relación que hay, según Vattimo, entre el nihilismo asumido por y en la hermenéutica, y la emancipación en tanto proyecto de liberación³⁸¹. Se tratará de revelar el sentido de esa liberación respondiendo a la interrogante “¿liberarnos de qué?”, asumiendo que esa respuesta comporta una crítica a la metafísica, una vez más. Junto a ese lineamiento general, que está a la base de la compilación de texto de Vattimo hecha por Santiago Zabala y que lleva por título *Nihilismo y emancipación*, habrá que exponer el sentido de democracia que hay en la hermenéutica nihilista³⁸². Una noción de democracia que se presenta, como parece ser obvio, debilitada o débil. En cierta manera, la democracia también se vería afectada por este proceso de debilitamiento de las estructuras estables del ser al que hemos designado, junto al turinés, como nihilismo o pensamiento débil o, incluso, secularización. A la base también se vuelve necesario explicar o dar una definición de ética, una ética que sería sin trascendencia, en el sentido que es una ética del otro con *o* minúscula. Ciertamente, hay un delineamiento base acerca de la postura política (programática o partidaria³⁸³) de Vattimo, esto es, del socialismo. Sin embargo, para tocar ese tema habría que complementarlo con otro texto: *Ecce comu*.

³⁸¹ Para una presentación general del tema de la liberación y la filosofía de Vattimo, ver: Desideato, M., “Vattimo y el problema de la liberación. Más allá del hombre y del mundo liberado”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp.277-292.

³⁸² El texto *NE* se divide en tres secciones generales que está designadas en el subtítulo del mismo. Nos centraremos en la segunda sección que es la referente a la política. La primera versa sobre ética y la tercera sobre derecho. Es a todas luces un texto de filosofía práctica. Abarca las tres ramas de la filosofía práctica: ética, política y derecho. Esa fue la intención de Zabala al compilar diversos ensayos de Vattimo en un solo volumen: Intentar mostrar que la hermenéutica nihilista tenía algo que decir ante estos temas. Entre los ensayos de ética resalta “Ética de la procedencia” (pp. 57-68) y de la sección acerca del derecho “Hacer justicia del derecho” (pp. 155-174; en este texto se plantea una “disolución de la violencia” como parte de una ley sin fundamentos, de una justicia basada en la interpretación, como proceso asintótico de debilitamiento de las estructuras fuertes de las nociones de ser, verdad y bien (cfr. p. 169); el texto original en italiano es: Vattimo, G., “Fare giustizia del diritto”, en: Vattimo, G., *Diritto, Giustizia e Interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998).

³⁸³ Aunque no es la posición de Vattimo un lineamiento partidario en sentido estricto, sino más bien teórico, a pesar de su activa militancia desde joven en partidos de izquierda. Sobre todo en

El libro *Ecce comu* es también una compilación de diversos textos, aparentemente heteróclitos en su contenido pero que en realidad comportan una filiación común. Dicho texto nos revelará la propuesta de nuestro autor que él mismo llama “comunismo ideal”³⁸⁴. En efecto. El título del libro significa “He aquí el comunista”, sin embargo ya no un comunista “real” (veremos en qué sentido se entiende esto) sino más bien uno “ideal”. Sin embargo, antes de entrar a este tema propio del libro *Ecce comu*, aparecido originalmente en 2006 en español e impreso en La Habana, Cuba, será menester exponer el proyecto socialista de Vattimo, proyecto que es teórico antes que partidario pero que apunta a una realización efectiva en el mundo real. En otros términos, cabe decir de esto último, que dicho proyecto o lineamientos generales de un socialismo, por demás, débil o debolista, atiende también al nihilismo y al pensamiento débil, más que a una agenda política.

Por último, viene la presentación general acerca de la violencia de la metafísica. Como ya hemos explicado, esta relación está íntimamente relacionada con la crítica a la metafísica de Vattimo realizada desde los años 80. No es exclusivo el tema de la violencia y la metafísica de los textos del “último” Vattimo sino que vienen ya de la década de los 90. Por ello, atenderemos al texto *Creer que se cree* (1996)³⁸⁵. En dicho texto exploraremos la relación entre metafísica y violencia pero tomándolo de forma preliminar. Será respecto del

Ecce comu quedará evidenciado como su opción ha sido más por un “comunismo ideal” que por el real o histórico (cfr. Vattimo, G., “El “fantasma” marxiano”, en: *EC*, p. 106).

³⁸⁴ Cfr. Vattimo, G., “El “fantasma” marxiano”, en: *EC*, p. 106.

³⁸⁵ Vattimo, G., *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996 (CC según la abreviatura usada). Y, de forma secundaria, nos referiremos a un libro complementario al anterior publicado en 2002: Vattimo, G., *Después de la Cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Madrid: Paidós, 2003.

texto “Metafísica y violencia” donde daremos exposición a una postura, quizá, más acabada sobre el tema en la filosofía de Vattimo. La relación entre metafísica y violencia, adelantamos aquí, es más bien poética, en el sentido de producción, esto es, que hay una violencia que (de)viene de la metafísica o que la metafísica ejerce un tipo de violencia. Esa violencia se devela cuando se pretende, en el mundo real, acallar posturas diferentes a las propuestas desde lo que podríamos llamar “pensamiento único”³⁸⁶. Para Vattimo, dicho pensamiento único se revela en una mala lectura de lo que sería el diálogo proponiendo, en cambio, una atención al conflicto para romper con esa lógica del pensamiento único y recuperando, en cierta manera, un sentido positivo del diálogo. Esto último será propuesto de manera preliminar, como muestra de que desde la hermenéutica política es posible efectuar una “ontología de la actualidad”, en los términos en los que el filósofo de Turín la ha designado y que proponemos desarrollar.

Básicamente se trata de mostrar que el imperativo de la metafísica de reducir todo conocimiento al “uno”, un único y redundante uno, en primer lugar epistémico y luego práctico, tiene consecuencias en la vida cotidiana del hombre posindustrial³⁸⁷. Como explica Vattimo:

Es cada vez más evidente (haciendo uso de un adverbio metafísico) que la verdad, esto es, la proposición que refleja fielmente el estado de las cosas y por

³⁸⁶ Como ya hemos hecho mención en la Introducción general de la tesis y en el capítulo uno volvemos a recordar aquí que el término “pensamiento único” fue acuñado por Ignacio Ramonet en 1995, cuando era director de la revista política *Le monde Diplomatique* en español. Así lo señala el mismo Vattimo en su Lección de despedida de la enseñanza universitaria. Cfr. Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 218. En su versión española la referencia es explícita en la nota 5: Cfr. “Del diálogo al conflicto”, en: Oñate, T., Leiro, D., Cubo, Ó., Nuñez, A. (eds.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Op. Cit., p. 27.

³⁸⁷ En el sentido de hombre “contemporáneo”, que ha pasado por la experiencia de la industria que caracterizó el siglo XIX y XX, sobre todo.

eso tiene que poner a todos de acuerdo, es un asunto de poder y de autoridad, y nada más.³⁸⁸

Esa pretensión de “reflejar” haría que estemos todos “de acuerdo” y, por ende, es un peligro que comporta la metafísica. Por lo que la idea de Vattimo de que no pretendemos superar la metafísica por presupuestos teóricos solamente sino porque se vuelve insostenible reaparece aquí. Así escribía en 2007: “no tenemos motivos “teóricos” para despedirnos de su categoría más fundamental, la del uno, tenemos solo una insostenibilidad práctica y ética”³⁸⁹.

3.1. La emancipación en el nihilismo

El título de este primer apartado del tercer capítulo está inspirado en el libro de Vattimo *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*. Habría que justificar el uso de la palabra *política* en el subtítulo del libro. Justificar que no es gratuito el uso y que no se refiere meramente a una presentación temática, sino constitutiva del libro. Un libro que fue concebido como un intento de articulación de las ideas que Vattimo había estado desarrollando durante su periodo como europarlamentario y luego de dicha experiencia política. Cabe indicar, además, que algunos textos son incluso anteriores a su elección como diputado de la Unión Europea. En lo que respecta a la sección de “política” los textos van de 1994 a 2002, esto es, casi una década de (re)elaboración de temas políticos ligados e impulsados desde su propia filosofía. El mismo Vattimo confiesa que a pesar de

³⁸⁸ Vattimo, G., “Preámbulo”, en: Sützl, W., *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Barcelona: Icaria, 2007, p. 18.

³⁸⁹ *Ibíd.*, p. 19.

haber sido compuestos en diversas ocasiones “no [están] demasiado desligados entre sí”³⁹⁰.

Nihilismo y emancipación fue una compilación. Una compilación en la que Santiago Zabala, el encargado de recopilar los textos de Vattimo en un solo volumen, trató de unir escritos aparentemente disímiles bajo una cierta característica compartida: la emancipación por vía del nihilismo. Hay ciertas interrogantes preliminares al plantear esta consigna: ¿Emanciparnos de qué? ¿Cuál o qué nihilismo? ¿Emanciparnos para qué? El proceso de emancipación es uno que implica liberarnos de vínculos fuertes, esto es, de vínculos que atenten contra la autonomía; esta entendida en el sentido más básico del término: no que otro nos imponga una línea de acción (ley, nomos) sino uno mismo en tanto individuo racional y libre. Ello conlleva ciertamente una “posibilidad de elección”³⁹¹ a partir de la cual es *posible* la configuración de la propia identidad. Dicha identidad, haciendo referencia a lo ya expuesto en los capítulos anteriores, no es “pura”, esto es, no es incondicionada, sino que está profundamente *condicionada* por la *situación* del hombre mismo: arrojado en el mundo y posicionado en ciertas estructuras sociales³⁹². Por lo que, es en este sentido en que aparece configurado el término emancipación: Una liberación de todo aquello o aquel que no nos permita hacer posible nuestra elección, esto es, se trata de un

³⁹⁰ Vattimo, G., “Introducción”, en: *NE*, p. 14.

³⁹¹ *Ibíd.*, p. 9.

³⁹² La idea de arrojamiento es recogida por Vattimo de Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Op. Cit., §12-13. La otra idea acerca del posicionamiento en la estructura social la recojo yo desde Bourdieu, P., “The Social Space and the Genesis of Groups”, en: *Theory and Society*, Vol. 14, No. 6, Nov, 1985, pp. 723-744.

proceso –el de emancipación- de hacer posible las posibilidades de elecciones antes que ser una línea programática fija de realización de la autonomía³⁹³.

El *quid* de la emancipación apunta, pues, al desarrollo de una posibilidad básica para la vida buena –o lo que podríamos plantear o creer como “vida buena” a partir del posicionamiento en el campo social en el que el hombre es arrojado- y aquella posibilidad comporta una negación de negación en términos positivos: que nada ni nadie pueda negarnos tal posibilidad de decisión y elección en, con y sobre nuestro posicionamiento en la estructuración de los mundos en los que el actor social mismo está sometido como proyecto. Planteada de esta forma la emancipación³⁹⁴, en cierta medida puede entenderse por qué ella está en continuación con el proyecto básico de la Ilustración, a saber: emanciparnos del autoritarismo. Es en este plano, el de la continuación radicalizadora, en que la emancipación se muestra posmoderna e, incluso, debilitada. Es decir, ya no se trataría de emanciparnos de un autoritarismo epistémico o político porque hemos “descubierto” teóricamente una verdad más verdadera, más adecuada con la estructura estable, dada de una vez para siempre, de la realidad, sino que de lo que ahora se debería ocupar este proceso de emancipación es de aceptar que la

³⁹³ Que portaría consigo una mirada única de la verdad o de una verdad única que hemos “descubierto”. Justamente una visión así, que hemos designado “metafísica”, no permite el proceso de emancipación; es más –y esa tesis manejamos aquí- va contra la emancipación misma. Por lo tanto, de lo que debemos liberarnos es de esta visión unilateral del ser, la verdad, la vida, lo bueno, en suma: metafísica.

³⁹⁴ El tema de la emancipación en Vattimo puede ser descrito desde diversas perspectivas. Aquí, en nuestra tesis, tratamos de relacionar emancipación con nihilismo y hermenéutica para desembocar en una cierta hermenéutica política. Sin embargo, no es la única forma de presentarlo. Entre las interpretaciones del tema de la emancipación en Vattimo hacemos referencia a: De La Vega, M., “El horizonte emancipador de la política desde la hermenéutica nihilista”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 293-310.

liberación de todo autoritarismo que pretende sujetarnos en determinaciones va por una vía nihilista³⁹⁵.

El proceso emancipatorio de cualquier determinación fuerte externa que no permite o haga posible la elección libre se hace sobre todo de la metafísica. En otros términos, se trata de emanciparnos de la metafísica. El porqué debería caer por su propia cuenta luego de haber comprendido lo que son la posmodernidad y el pensamiento débil. La hermenéutica nihilista nos ha mostrado que el pensamiento fuerte de la metafísica no da cabida a pensar de modo distinto a la que aquella impondría. Esto es, que el peligro de subsumir todo en una única verdad comporta y produce un “atentado” contra la libertad, no solo de pensamiento, sino en la *praxis*. Esta parece ser la intención de Vattimo: criticar a la metafísica no para alcanzar una verdad mejor, sino para hacer posible la vida o la posibilidad de elección. De esta forma, regresamos a lo planteado al final del párrafo anterior, es necesario apuntar al nihilismo.

En continuidad con lo ya señalado en capítulos anteriores sobre la posición de Vattimo en torno al nihilismo, en el texto que venimos analizando, lo comprende resumido en dos frases de Nietzsche: “Dios ha muerto” y “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”. La primera frase aparece en la *Gaya ciencia*³⁹⁶ y la segunda en el *Crepúsculo de los ídolos*³⁹⁷. Ambas traen consigo la disolución de la idea de un fundamento último. Una disolución acaecida en el

³⁹⁵ Hemos expuesto ya en el Capítulo 1 el tema del nihilismo y su relación con la hermenéutica. Aquí asumimos lo expuesto antes y desarrollamos la temática del “nihilismo” apuntando que comprender la emancipación nihilista es ya emanciparnos. ¿De qué? De la metafísica. Aquella instancia no solo peligrosa en el campo epistémico sino, y sobre todo, práctico, político-social.

³⁹⁶ Cfr. Nietzsche, F., “El loco”, en: *La gaya ciencia*, Madrid: Akal, 1988, §125.

³⁹⁷ Cfr. Nietzsche, F., “Historia de un error”, en: *Crepúsculo de los ídolos o como se filosofa con el martillo*, Madrid: Alianza Editorial, 1993, §§1-6.

devenir de la historia occidental. Vattimo asume esta idea nietzscheana que se comprende como nihilismo. La metafísica se ve debilitada antes que eliminada o negada a totalidad en el nihilismo. La filosofía occidental se descubre nihilista cuando “se percata de que su propia argumentación está siempre situada históricoculturalmente, de que el ideal de universalidad queda “comprendido” desde un punto de vista determinado.”³⁹⁸ Esta toma de conciencia desde la filosofía misma –pensamos junto a Vattimo no solo en Nietzsche, sino en Heidegger, Marx e, incluso, Hegel– develaría que el nihilismo es emancipación.

Ahora bien. Efectivamente la emancipación comprendida como nihilismo o el nihilismo como emancipación significaría una liberación de los fundamentos o, en palabra de Vattimo, “la disolución de los fundamentos [...] es lo que libera”³⁹⁹. El turinés mismo recurre en la Introducción a *Nihilismo y emancipación* a la cita evangélica “La verdad os hará libres” y explica que no significa que nos liberará saber cómo son las cosas “realmente” sino “es verdad sólo lo que os libera”⁴⁰⁰ y esta comporta una inversión nihilista. Nihilista porque con la disolución de los fundamentos últimos la libertad ya no tiene a qué atenerse, se ha desfundamentado toda verdad última. Esto mostraría que la metafísica, develada en la imposición del fundamento último, se revela en una decisión política. Así lo confiesa Vattimo: “siempre han pretendido hacernos creer las autoridades de todo tipo” que es lícito “imponerse en nombre de estas estructuras últimas.”⁴⁰¹

³⁹⁸ Vattimo, G., “Introducción”, en: *NE*, p. 10.

³⁹⁹ *Ibíd.*

⁴⁰⁰ *Ibíd.*

⁴⁰¹ Vattimo, G., “Introducción”, en: *NE*, p. 10.

La propuesta que daría nuestro autor, desde el pensamiento debilitado, es no renunciar al proceso de emancipación ni tampoco al diálogo o la racionalidad, vías para lograr la emancipación misma. Como hemos visto antes, la hermenéutica es aquel pensamiento que no renuncia a la racionalidad en la época del fin de los metarrelatos o después de la muerte de Dios, sino que busca reconstruir la racionalidad pasada esta muerte divina. En palabras de Vattimo:

La hermenéutica es el pensamiento del nihilismo realizado, el pensamiento que busca la reconstrucción de la racionalidad después de la muerte de Dios, contra toda deriva de nihilismo negativo, esto es, de la desesperación de quien sigue cultivando el luto porque “ya no hay religión”.⁴⁰²

Así las cosas, la hermenéutica asumiría una impronta ética-política, puesto que realiza el proceso de emancipación en y con el nihilismo, y que además ella misma es y ha devenido nihilista. Este tipo de hermenéutica, que se mide con la metafísica en el plano teórico, con los problemas epistémicos que ella comporta y que han sido denunciados por el rótulo “posmodernidad”, también se enfrenta con la metafísica develada en procesos políticos-sociales, esto es, a toda idea y/o práctica política que detenga el proceso de emancipación y determine lo que se *debe* hacer y lo que no se *debe* hacer a partir de una verdad única. Es en este sentido que sostenemos que existe una hermenéutica política. Una hermenéutica que asume la emancipación como desarrollo de sí misma, en los términos que hasta ahora hemos planteado.

⁴⁰² *Ibíd.*, p. 11.

Este nihilismo que trae la hermenéutica no solo modela en la práctica un rechazo a todo autoritarismo ético-político sino también rechaza el tipo de rechazo “neurótico”⁴⁰³ ante todo autoritarismo. Esto es, una “rigidez metafísica del antifundamentalismo”⁴⁰⁴ que rechazaría el fundamentalismo con otro fundamentalismo. Como ya hemos insistido en diversos momentos, no se está contra la metafísica o el fundamento último porque conocemos o sabemos la mejor forma de vida, sino porque aquello que se presenta como metafísica ha demostrado en la práctica ser peligroso para el desarrollo de las capacidades en libertad.

Vattimo ve este peligro, de un antifundamentalismo rígido, en la ocupación de parte de los EEUU a Afganistán y posteriormente a Irak. El ejemplo de Bush de imponer la libertad y la democracia por medio de las armas a los así llamados “Estados canallas” es una muestra de autoritarismo-fundamentalismo metafísico, porque parte de la idea de que la administración Bush conoce la verdadera libertad y la verdadera democracia. Esta concepción fuerte (metafísica) de conceptos políticos trae consigo, cree el turinés, un autoritarismo que el mismo antifundamentalismo trata de contrarrestar⁴⁰⁵. En suma, una contradicción en los términos.

La hermenéutica nihilista trataría de mostrar que “modelar leyes, constituciones, disposiciones políticas ordinarias sobre la idea de una progresiva liberación de normas y reglas respecto a cualquier presunto límite “natural” (esto

⁴⁰³ La frase es de Vattimo. *Cfr.* *Ibíd.*, p. 12.

⁴⁰⁴ *Ibíd.*

⁴⁰⁵ Véase que el ejemplo “Bush” lo da Vattimo mismo: *Cfr.* *Ibíd.*

es, obvio solo para quien detenta el poder)»⁴⁰⁶ daría un impulso a comprender de manera más libre la política misma, sin fundamentalismo. Es de este modo en que la crítica a la metafísica desemboca en una hermenéutica política.

En nuestro intento de justificar el término “política” en el subtítulo del libro *Nihilismo y emancipación* hemos efectuado hasta aquí un recorrido explicativo acerca de qué es emancipación y cuál es su relación con el nihilismo, tal y como lo ha planteado la hermenéutica propuesta por Vattimo. Ahora bien. Dicho ya todo esto, cabría interrogarnos acerca de lo que se está entendiendo por política.

Por política no se comprende aquí solamente las instituciones objetivas dadas en el devenir histórico y que se ven concretizadas en el Estado, sino política en el sentido más amplio del término, esto es, lo relativo al orden de la vida social de los ciudadanos. Esta concepción de la política no está expresada explícitamente así por el turinés, pero se desliga de lo que hasta aquí hemos estado expresando. En efecto. Lo que es relativo a la vida práctica de las personas –comprendiendo incluso el término persona en su origen griego: πρόσωπον, máscara que hace al actor ser actor en la tragedia. Los actores sociales no *deben* vivir una vida impuesta por otro sino que deberían elegir por ellos mismos: deberían tener la posibilidad de elección. Una visión única de lo que es lo bueno, la vida buena en la estructura social, parte de una apreciación metafísica del ser, la verdad, el bien,

⁴⁰⁶ *Ibíd.*, p. 13.

lo social, etc. Justamente de esto es lo que hay que emanciparnos. Y así es como se comprende la política (o lo político⁴⁰⁷) en Vattimo.

Evidentemente se trata de una relación entre política y ética, comprendiendo esta como el desarrollo de la vida buena de las personas. Como hemos expresado antes, se trata que cada uno tenga la capacidad de decidir sobre su propia vida y lo que sería su vida buena. Ahora bien. Esto comporta ciertos problemas como por ejemplo: ¿es válido que se elija como vida buena eliminar a las personas que piensen distinto a mí? Esta pregunta es un clásico para rebatir al relativismo. Si proponemos un “todo vale” sin límites, entonces caeríamos en absurdos como el que plantea la pregunta. Vattimo no ignora esta problemática. Por lo mismo en la sección que corresponde a la ética en *Nihilismo y emancipación* hay dos textos bastante relevantes: “Ética de la procedencia” y “¿Ética sin trascendencia?”. Ambos textos comparten una misma tesis: nos atenemos a escoger lo que es bueno atendiendo al otro a partir de una construcción histórica del bien. Ello quiere decir que no atendemos al bien, sea propio, sea ajeno, a la base de principios nacidos de la intelección de lo que es bueno en sí, sino que se construyen históricamente⁴⁰⁸. Esto no comporta una ética perfecta sino siempre *por venir*, en perfeccionamiento constante, siempre atendiendo al otro, que es finito, contingente, humano. Se trata de discutir lo que

⁴⁰⁷ No deseamos ingresar en la distinción entre la política o lo político a fondo aquí porque rebasa las intenciones de esta investigación. Aunque cabe mencionar que ha sido desde la izquierda heideggeriana que se ha diferenciado estos términos, siendo la política las instituciones y los actores políticos, la normatividad objetiva en el Estado, y lo político como la relación entre los actores sociales que hacen posible la existencia de la política, siendo su motor de existencia, pero además es la sociedad el objeto de la política. Lo político da nacimiento a la política y ella culmina en la emancipación de quienes conforman lo político. La política es lo óntico y lo político lo ontológico. Para una información más detallada ver Rancière, J., *Aux Bords du politique*. La Fabrique, 1998.

⁴⁰⁸ Cf. Vattimo, G., “Ética de la procedencia”, en: *NE*, pp. 58-67 y sobre todo Vattimo, G., “¿Ética sin trascendencia?”, en: *NE*, pp. 85- 87.

es mejor entre los actores sociales y de poner aquello en práctica y decidir si fue la elección más sabia. Este tipo de ética del otro es una ética sin trascendencia o postmetafísica.

Comprendido así el actuar ético, de la elección de la vida buena siempre situada en una comprensión histórica-social que se atiende al otro, el otro que es diferente a mí pero igual al mismo tiempo, entonces se puede ver con mayor claridad que renunciar a la idea de una verdad única, esto es, decirle adiós a la metafísica, trae consecuencias políticas, referentes a la interacción de los actores sociales. La crítica al autoritarismo no es otra cosa sino una crítica a la metafísica o es el desarrollo de una crítica a la metafísica. Por ello mismo el ejemplo de Bush e Irak, que podría evidenciar la carencia de un programa político en la filosofía de Vattimo, por el contrario hace de esto una virtud antes que un vicio, puesto que no se critica al autoritarismo por cierto programa político dado, sino por una comprensión ética postmetafísica. De este modo, política no es ni un programa político dado a través y en una ideología, ni tampoco es una moralidad que debe ser impuesta al resto. Política es teorizar la manera mejor que se podría llevar a cabo la vida de los actores sociales, atendiendo al otro y a una comprensión histórico situada de lo que es bueno y de lo que es el otro.

Dadas así las cosas, se vuelve evidente, desde la teoría misma, que la política institucional que mejor se ajusta a esta visión de la política y de la ética sería, necesariamente, la democracia. Para poder decidir lo que es mejor para la vida del ciudadano se vuelve menester atender a una discusión argumentativa desde la cual decidir cuál es lo mejor y cuál no lo es, en vez de plantear lo mejor a

partir de “principios inmutables”. La forma política, que se develaría de forma realizada en la práctica de los actores sociales sobre todo y no exclusivamente de las instituciones estatales, es la democracia. Según Vattimo, la negociación y la búsqueda de consenso es un “ideal regulativo, [y] éste parece ser el único que verdaderamente se puede adoptar en la condición de multiculturalismo en la que nos encontramos.”⁴⁰⁹

Sin embargo, la búsqueda de la mejor forma de vida por medio del diálogo, la discusión democrática y el consenso no implicaría asumir, por ejemplo, una teoría de acción de comunicativa como la de Karl Otto Apel. En efecto, Vattimo en la Introducción a *Nihilismo y emancipación* hace referencia a Apel⁴¹⁰. Es una referencia muy breve que no pretende ser una explicación de la propuesta comunicativa de Apel sino solo mostrar el contraste entre esta y la de la hermenéutica nihilista. Por lo cual Vattimo resume así a Apel: “si hablo solo conmigo mismo, debo respetar también reglas, de cuyo respeto soy responsable ante cualquier interlocutor, lo que significa que reconozco a cualquier interlocutor los mismos derechos que a mí; pero, entonces, debo también asegurarle positivamente las condiciones para el ejercicio de esos derechos, y, por tanto, condiciones humanas de supervivencia.”⁴¹¹ A lo cual añade inmediatamente:

Ahora bien, el ideal hermenéutico (y “nihilista”) de fundamentar toda ley y comportamiento social en el respeto a la libertad de cada uno y no sobre normas pretendidamente objetivas o “naturales” implica consecuencias positivas mucho

⁴⁰⁹ Cfr. Vattimo, G., “¿Ética sin trascendencia?”, en: *NE*, p. 88.

⁴¹⁰ Vattimo cita el texto de Apel, K. O., *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, 1985. Cfr. Vattimo, G., “Introducción”, en: *NE*, pp. 13.

⁴¹¹ Vattimo, G., “Introducción”, en: *NE*, pp. 13.

más amplias de las que, sin dar de ellas un desarrollo explícitamente programático, indicaba Apel en su escrito de los años sesenta.⁴¹²

Si ese es el ideal de la hermenéutica nihilista, de proponer el respeto de la libertad no según una serie de fundamentos últimos sino en la discusión continua y en la comprensión de las consecuencias de lo que se discute *a posteriori*, entonces estamos ante una filosofía “política” que se reclamaría nihilista y a su vez hermenéutica.

En lo que resta de este primer apartado del capítulo tres expondremos de qué manera este ideal normativo se desarrollaría como una crítica a la metafísica en un modelo específico que lograría este respeto a las libertades y el desarrollo de estas. Nos referimos a la democracia.

3.1.1. Hermenéutica, metafísica y democracia

Hasta aquí hemos abordado la relación entre emancipación y nihilismo y con ello el proyecto emancipatorio que la hermenéutica de Vattimo portaría consigo. Preparar el campo para que los actores sociales puedan tener “posibilidad de elección” podría darse cuando se han dejado de lado los caracteres fuertes del pensamiento metafísico. Esto habría de desembocar en la formulación de una hermenéutica política en tanto deviene en un pensar relativo a la facticidad y no como una teoría de la política institucionalizada. Esta hermenéutica política sigue siendo nihilista, puesto que no propone una verdad de la política sino una construcción de ella a través de la conversación continua. La forma en que la

⁴¹² *Ibíd.* Ese texto de Apel de los sesenta es *La transformación de la filosofía*, Op. Cit.

metafísica y el peligro de una pensamiento objetivo desde el que se dicte la “verdadera” forma de vida se puede evitar, es radicalizando el debilitamiento de sus caracteres fuertes. Este debilitamiento, habíamos visto antes, ha devenido en el transcurrir de la historia del siglo XX.

Siguiendo esta línea argumentativa, dejamos abierta la posibilidad (o la propuesta) de que esta hermenéutica nihilista con una impronta ética-política se desarrollaría en la democracia. De antemano debemos advertir que no se trata de un fundamentación o legitimación filosófica de la democracia. Tal fundamentación racional se alejaría de las intenciones nihilistas de esta hermenéutica. No hay un intento de hacer teoría política, esto es, una descripción normativa de cómo debe ser la política⁴¹³. Para Vattimo tratar de hacer una legitimación filosófica de ese modo sería recaer de nuevo en la metafísica, puesto que es un intento de legitimación en base a una esencia de lo que *debe* ser la política, la democracia, la verdad⁴¹⁴. Por lo mismo, no hay una propuesta de filosofía política en ese sentido estricto del término.

Sin embargo, nos hallamos en un problema: ¿De qué manera, entonces, puede la hermenéutica proponer la democracia como el modelo político en el cual se podría evitar el autoritarismo (nacido de una concepción metafísica-objetivista de la realidad)? La hermenéutica nihilista no pretende hacer una teoría política

⁴¹³ Quisiera citar un ejemplo de teoría política. El texto de John Rawls: *Teoría de la justicia* (México: Fondo de Cultura Económica, 1995. En él se discute cuál sería la mejor forma política que garantizaría la igualdad necesaria para la participación en la esfera política de los ciudadanos. Justamente, en este sentido de “teoría política”, es donde Vattimo no ingresa. Así mismo, nuestro autor pone de ejemplo a Habermas y Apel. Cita el texto de Habermas *Facticidad y validez* (Madrid: Trotta, 1998) comentando que “es bastante evidente que estas posturas permanecen dentro de un modelo que podemos llamar “tradicional” –o, en términos míos, “metafísico”–, de relación entre filosofía y política.” *Cfr.* Vattimo, G., “Filosofía, metafísica, democracia”, en: *NE*, p. 106.

⁴¹⁴ *Cfr.* Vattimo, G., “Filosofía, metafísica, democracia”, en: *NE*, pp. 106-107.

que muestre que la democracia es esencialmente mejor que otros modelos políticos. Porque, ¿desde qué lugar privilegiado se podría proponer algo así? Solo quien sabe la esencia de la mejor política podría proponer a la democracia como el modelo que se *debe* seguir⁴¹⁵. Justamente, la hermenéutica nihilista no tiene tal pretensión que rebasa sus propios límites, sin embargo tampoco está en un estado neutral de la cuestión. Hay una toma de postura por la democracia, pero no porque hay un fundamento o esencia que la hace preferible, sino porque responde al debilitamiento de las estructuras fuertes del pensamiento metafísico.

Resulta paradójico postular una crítica a la metafísica a partir de intenciones ético-políticas y no proponer una teoría política. Empero, esto no es del todo cierto. Que la hermenéutica nihilista no postule una esencia de la política no significa que no tome partido. Ese tomar postura y no quedarse en la neutralidad (neutralidad imposible si atendemos al estado de arrojado y situado de quien hace filosofía) se hace en base a la facticidad y no movido por una esencia de las cosas. En otros términos, la hermenéutica toma postura⁴¹⁶ sobre la experiencia que tiene de la condición del mundo. Se toma partido por la democracia porque es el lugar en el que se dan las mejores condiciones (hasta ahora) para que se desarrolle un pensamiento no metafísico.

Así, pues, la respuesta de la hermenéutica nihilista ante cualquier tipo de neutralidad política, sea de alguna filosofía o sea de agentes sociales particulares, y su consecuente toma de postura se efectúa por la misma línea por la cual Heidegger inició su crítica a la metafísica. Así lo confiesa Vattimo:

⁴¹⁵ *Ibíd.*, p. 106.

⁴¹⁶ En suma, Vattimo toma postura.

Rechazar la identificación del ser con el ente, a su vez, está motivado no por razones puramente teóricas sino por exigencia ético-políticas: la metafísica objetivante [...] conduce a la sociedad de la organización total y a la negación de la libertad y proyectualidad de la existencia humana.⁴¹⁷

Como citamos al final de la introducción del presente capítulo, es idea básica en la filosofía de Vattimo que no se opta por criticar a la metafísica solo porque se tenga mejores razones para criticarla desde la teoría sino porque atenta contra la posibilidad de la vida y el desarrollo de la libertad humana.⁴¹⁸ De la misma forma, podríamos afirmar aquí, siguiendo esta idea vattimiana, que se opta por la democracia porque en ella se dan posibilidades de vida y se promueve el desarrollo de las libertades. No es una legitimación por medio de los mejores argumentos que tenemos hasta ahora de forma ideal, sino porque responde a una exigencia práctica. Además, se opta por la democracia porque en ella se evitaría “toda filosofía que se argumente pretendiendo mostrar alguna estructura estable del ser, que el pensamiento deba reconocer “objetivamente” para después adecuarse a ella en un nivel práctico-moral”⁴¹⁹. Este tipo de pensamiento postmetafísico que asume Vattimo a partir de su interpretación de Heidegger es lo que el turinés llama un “pensamiento democrático”⁴²⁰.

Todo lo que hemos venido exponiendo hasta aquí podría ser mejor comprendido con el rótulo propuesto por Vattimo: “ontología de la actualidad”.

⁴¹⁷ Vattimo, G., “Hermenéutica y democracia”, en: *NE*, p. 116.

⁴¹⁸ Cfr. Vattimo, G., “Preámbulo”, en: Sützl, W., *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Barcelona: Icaria, 2007, p. 19.

⁴¹⁹ *Ibid.*, pp. 116-117.

⁴²⁰ La frase es de Vattimo en “Filosofía, metafísica, democracia”, en: *NE*, p. 109.

Retomamos la argumentación que hicimos acerca del *Andenken* y su importancia en un pensar nihilista. Si el ser ya no es, pero tampoco “es” nada, sino que acaece y se da, entonces estamos delante de un nihilismo. Este nihilismo también piensa el ser, en consecuencia, no como presente, sino como siempre sido. El ser se recuerda porque no es, sino que acontece. De la misma forma, ontología de la actualidad⁴²¹ hace referencia al pensamiento del ser⁴²² que acontece. Vattimo lo dice sintéticamente en esto términos: es “esforzarse en entender qué significa “ser” –el término y apenas nada más- en nuestra experiencia actual”⁴²³. De modo que, la experiencia del debilitamiento de la metafísica develada como un acercamiento asintótico y nunca acabado acerca del ser, la verdad, bien, etc., y que hemos caracterizado como pensamiento débil, posmodernidad y hermenéutica nihilista, se experimentaría como realizado en la democracia. Todo ello no porque la democracia sea “esencialmente” preferible sino porque en la experiencia con el “ser” que siempre acaece hemos preferido la democracia.

Para ir concluyendo esta sección acerca de la democracia, compartimos junto con Vattimo la idea que esta justificación de toma de posición por la democracia se da como una narración dentro de la posmodernidad. Esto es, en la posmodernidad nos queda una filosofía de la historia del final de las filosofías de la historia que mostraría justamente ese debilitamiento del ser metafísico. Habíamos dejado en claro que no llegamos a esa constatación por medio de una más verdadera estructura del ser, “a la cual habría que seguir inclinándose como

⁴²¹ Podemos remitirnos al texto “Ontologia dell’attualità” (en *Filosofia* '87, Roma-Bari: Laterza, pp. 201-203) de Vattimo. En dicho texto están los alcances generales de dicho término, que Vattimo confiesa haber tomado del último Foucault. Cfr. Vattimo, G., “Filosofía, metafísica, democracia”, en: *NE*, p. 108.

⁴²² Pensamiento acerca del ser y pensamiento que el ser efectúa. La ambigüedad del genitivo, tanto subjetivo como objetivo, muestra aquí también la imposibilidad de una visión objetiva del ser.

⁴²³ Vattimo, G., “Filosofía, metafísica, democracia”, en: *NE*, p. 109.

ante un fundamento último⁴²⁴, sino por medio de una narración histórica-social. Por lo cual dice Vattimo: “sólo se puede narrar o proponer la interpretación de un asunto que es la historia de la modernidad en sus diversos aspectos disolventes de todo principio rígido de autoridad y (por lo tanto) de objetividad.”⁴²⁵ Solo nos queda una interpretación a la luz de la historia, de la transmisión de mensajes que vienen de la tradición. Sin embargo, esto no significa que la interpretación del más fuerte gane y prevalezca, lo que significaría una vez más una metafísica violenta. En la hermenéutica nihilista no se ha dejado de lado la argumentación ni la racionalidad, porque “es necesario que toda interpretación ofrezca argumentos.”⁴²⁶ Es en la democracia donde se dan las condiciones para que los conflictos de interpretaciones no sean una lucha donde gana el más fuerte sino porque quien tiene mejores argumentos los da desde su estar situado en la estructura del espacio social y no porque conoce la estructura objetiva de la realidad.

De esta forma, democracia es ante todo una realización social, esto es, el lugar en donde los actores sociales desarrollan sus posibilidades de elección y se realizan sin que haya un ente rector el cual les diga lo que *deben* hacer porque así son las cosas (la naturaleza) y aquel las conoce. La democracia se develaría, entonces, como el lugar político-social donde puede acaecer una reducción de la violencia⁴²⁷. Violencia entendida no como alteración del orden natural de las cosas, sino como dice Vattimo: “como afirmación terminante de una ultimidad que, como el fundamento metafísico [...] no admite ulteriores preguntas sobre el

⁴²⁴ Cfr. Vattimo, G., “Hermenéutica y democracia”, en: *NE*, p. 118.

⁴²⁵ *Ibíd.*

⁴²⁶ Cfr. *Ibíd.*, p. 119.

⁴²⁷ Cfr. *Ibíd.*, p. 121.

porqué, interrumpe el diálogo, hace callar.”⁴²⁸ Por lo mismo, y seguimos fielmente a Vattimo en esto, la reducción de la violencia no se hace de forma total, de una vez por todas, porque ello acarrearía hacerlo por actos violentos, sino que “el ideal de reducción de la violencia es un *telos* al que nos acercamos asintóticamente”⁴²⁹.

Por último, como se ha visto hasta aquí, no se trata de una teoría normativa de la democracia sino de una situación⁴³⁰ de la hermenéutica nihilista ante la democracia, tratando de comprenderla a partir de una ontología de débil. Esa situación de la hermenéutica que la haría política remata en una posición clave para su proyecto de emancipación: la reducción de la violencia. Antes de pasar al desarrollo de la relación entre metafísica y violencia, vendría a bien para la claridad de nuestra argumentación atender al proyecto más “político” de nuestro autor, a saber: el socialismo. Dicho socialismo que propugna Gianni Vattimo es su versión de la democracia, de esta democracia débil que hemos estado exponiendo hasta ahora. Y, por lo mismo, ese socialismo será más ideal (débil) que real (objetivo).

3.2. Aproximaciones a una hermenéutica social(ista)

Acabamos de presentar en la primera parte de este último capítulo la relación entre la hermenéutica nihilista y la democracia. Sobre todo hemos hecho

⁴²⁸ Vattimo, G., “Hermenéutica, democracia y emancipación”, en: Vattimo, G. (editor), *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, Oviedo: Nobel, 1996, p.61.

⁴²⁹ Cfr. Ibíd. Como ya hemos visto *supra* en este capítulo, existe en *NE* un texto titulado “Hacer justicia del derecho” (pp. 155-174) donde se propone una “disolución de la violencia” como un proceso “en el que el ser, asintóticamente, se consume, se disuelve, se debilita”, Vattimo, G., “Hacer justicia del derecho”, en: *NE*, p. 169 (el texto original en italiano es: Vattimo, G., “Fare giustizia del diritto”, en: Vattimo, G., *Diritto, Giustizia e Interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998).

⁴³⁰ Si se me permite el neologismo: situamiento.

hincapié en la importancia de la emancipación para la filosofía de Vattimo y su relación con una cierta filosofía política. En ese sentido, hemos dejado en claro las consecuencias lógicas que se siguen de los presupuestos del pensamiento débil y la hermenéutica nihilista en referencia al campo político-social. Así mismo, se ha mostrado el itinerario del proyecto político que portaría la filosofía de Gianni Vattimo. Este proyecto desembocaría en una concreción de su crítica a la metafísica, o en un proyecto social de izquierdas nihilista, esto es, sin referencias a un fundamento último.⁴³¹

Dadas así las cosas, se ha mostrado en la exposición precedente la relación entre hermenéutica, emancipación y democracia en la filosofía de Vattimo.⁴³² A este tenor, y prosiguiendo en la misma línea, el siguiente apartado versará específicamente sobre el proyecto político-social que Vattimo intenta “fundamentar” basado en su hermenéutica nihilista y en el pensamiento débil.

Para tal cometido, como ya anunciamos en la introducción de este capítulo, nos valdremos exclusivamente del libro publicado originalmente en La Habana: *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Propio al estilo de Vattimo, dicho título hace referencia a la autobiografía intelectual de Nietzsche

⁴³¹ Para una aproximación al izquierdismo de Vattimo visto desde su heideggerianismo, ver: Rorty, R., “Heideggerismo y política de izquierda”, en: S. Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 177-187.

⁴³² Debemos apuntar que el libro *Ecce comu* que pasaremos a exponer tiene un antecedente en el libro *Nihilismo y emancipación* que hemos desarrollado antes. En este libro, *NE*, hay tres artículos pertinentes acerca del socialismo que Vattimo desearía para su hermenéutica nihilista o, dicho de modo más claro, el tipo de democracia social, con un proyección de izquierda, que sería compatible con sus ideas del pensamiento débil y de la hermenéutica nihilista. Dichos textos son “Izquierda como proyecto” (pp. 125-136), “El socialismo, es decir, Europa (pp. 137-141), y “Globalización y actualidad del socialismo” (pp. 143-152). No entraré a detallar el contenido de estos textos, puesto que –a nuestro juicio- *Ecce comu* resulta ser más amplio y explicativo que los ensayos de *NE*, quizá debido a la diferencia de tiempos en que fueron escritos y recopilados.

*Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*⁴³³. Dicho texto es un intento de conjugar sus ideas hermenéuticas con sus afinidades políticas. Se trata de una presentación general de un proyecto de largo aliento. Un proyecto que se ha ido gestando desde la génesis de su pensamiento. Sin embargo, ahora se muestra “sistematizado”. El intento por recopilar diversos textos cortos de Vattimo publicados originalmente en revistas y periódicos denota su naturaleza contingente y provisional, esto es, en tanto se muestra como proyecto. No obstante, la concatenación de temas políticos con la hermenéutica nihilista y el pensamiento débil se van hilvanando no de manera forzada. Por lo que, en lo que sigue, haremos una exposición de este libro *Ecce comu*⁴³⁴ tratando de mostrar un discurso continuo de los presupuestos de lo que Vattimo llamará “comunismo ideal”⁴³⁵.

Es en este sentido que Vattimo continúa con un proyecto inaugurado explícitamente en *Nihilismo y emancipación* –en particular con el ensayo “Izquierda como proyecto”- y que culmina en *Ecce comu*. El ensayo de *Nihilismo y emancipación* es más político, en el sentido de que toca temas puntuales y más prácticos, como lo son la igualdad, la ciudadanía, la guerra, la seguridad, la calidad de vida, etc. En cambio, los textos de *Ecce comu* pretenden ser más teóricos y no tan circunstanciales –si bien son reflexiones devenidas de las

⁴³³ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Madrid: Alianza Editorial, 2008.

⁴³⁴ Quisiese indicar que la exposición que prosigue se basa en un texto que publiqué en el año 2011 en la revista española *Isegoría*: Milla, R., “Vattimo y la hermenéutica política”, en: *Isegoría*, Madrid, España, Nº 44, enero-junio, 2011, ISSN: 1130-2097, pp. 339-343. Así mismo, vale indicar otro comentario pertinente a *Ecce comu*: Guadarrama, P., “Comunismo sui generis y cristianismo en Gianni Vattimo”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 263-275.

⁴³⁵ Cfr. Vattimo, G., “El “fantasma” marxiano”, en: *EC*, p. 106.

experiencias del mismo autor en su paso por la política⁴³⁶. De hecho, el ensayo “El socialismo, o sea, Europa” es un intento primero de Vattimo por contextualizar al socialismo con la experiencia de la Unión Europea. Experiencia que se comprendía a principios del siglo XXI como la tercera vía entre Oriente y los Estados Unidos de América. Y en dicho texto insiste en el talante nihilista de Europa de dejar de lado las pretensiones de fundamentar en la naturaleza (o en un cierto iusnaturalismo metafísico) las ideas de democracia, igualdad y solidaridad – propiamente de legado europeo. Sin embargo, en *Ecce comu* el filósofo de Turín tratará de mostrar que dicho legado postmetafísico de no fundamentar la democracia y la igualdad en un iusnaturalismo no debe pertenecer exclusivamente a Europa sino abrirse a los “márgenes” del mundo⁴³⁷.

Para resumir y concluir esta breve introducción, quisiésemos dejar en claro que este apartado es una continuación de la exposición de este paso lógico que va de la hermenéutica nihilista y el pensamiento débil a una propuesta o proyecto ético-político, en el sentido arriba expuesto, que llegaría a desembocar en una hermenéutica política que tendría como tarea la reducción de la violencia. Pasemos, pues, a la exposición del texto *Ecce comu*.

⁴³⁶ Volvemos a hacer referencia a sus períodos en el Parlamento Europeo: El primer periodo que va del 20 de julio de 1999 hasta el 19 de julio de 2004 por el partido *Democratici di Sinistra* y el segundo periodo que va del 2009 al 2014. Sin embargo, es evidente que el segundo período no es el que influyó en los textos de *Ecce comu* por tratarse de un texto publicado antes (2006) que este segundo período (2009).

⁴³⁷ Veremos más adelante a qué se refiere Vattimo a los márgenes del mundo, haciendo referencia a los *marginados*.

3.2.1. Un comunismo débil e ideal

Resulta necesario, llegados a este punto, exponer a manera de reseña el libro de Vattimo *Ecce comu*. Si deseamos comprender el marco “político” de la filosofía práctica del turinés y el desenvolvimiento de su hermenéutica política, es obligatorio pasar por esa compilación de texto en el volumen llamado *Ecce comu*. Originalmente publicado en castellano en La Habana, Cuba en el año 2007 dicho texto resultó ser un manifiesto de las ideas políticas de Vattimo. La composición del libro es una serie de artículos y ensayos publicados en periódicos, revistas y otros han sido conferencias breves. Sobre todo se trata de un producto o resultado, así lo confiesa Vattimo, de una “experiencia política”⁴³⁸. A su vez, es un reencuentro con su pasado comunista, con la “esperanza comunista”⁴³⁹. Para nuestro autor, tal libro significa una continuación con un reencuentro anterior: su retorno al cristianismo. Cristianismo y comunismo están íntimamente ligados y más aún luego de la experiencia posmoderna de la secularización.

Así las cosas: No es la intención de Vattimo, por lo que se desarrolla en los ensayos de *Ecce comu*, hacer una teoría sobre el comunismo, sino que es un intento-propuesta de un comunismo ideal⁴⁴⁰, de una tarea política de largo aliento donde se develen las posibilidades de elección de los actores sociales en una época postmetafísica.

Tengamos en cuenta que Vattimo ha tenido una vida política activa, como ya lo mencionamos antes. Desde muy joven perteneció a grupos católicos de

⁴³⁸ Cfr. Vattimo, G., “Introducción. *Futuro de la religión, futuro del comunismo*”, en: *EC*, p. 9.

⁴³⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 10.

⁴⁴⁰ Cfr. Vattimo, G., “El “fantasma” marxiano”, en: *EC*, p. 106.

ayuda social y luego en grupos de izquierda donde militó. Inició oficialmente su trayectoria política en el *Partido Radicale*, después en *Alleanza per Torino* (Olivo) y hasta el 2004 perteneció a los DS (*Democratici di Sinistra*). Ahora último estuvo en el *Partito dei Comunisti Italiani*. Actualmente desde el 2009 cumple con su segundo periodo como diputado en el Parlamento Europeo⁴⁴¹ por el partido *Italia dei Valori* como miembro del *Grupo de la Alianza de los Demócratas y Liberales por Europa*. Es, pues, notable la actividad política del filósofo italiano. Lo que haremos a continuación será un repaso resumido de su *Ecce Comu*, escrito en el cual Vattimo proclama que no solo es posible (volver) a ser comunista sino que se *debe*, como muestra e intento de delinear una filosofía política debolista⁴⁴². Trataré de dar luces de lo que podría ser un proyecto de hermenéutica política basada en el pensamiento débil.

Preguntemos: ¿Es posible (volver) a ser comunista luego de la experiencia Lenin-Stalin-Mao y de la caída del Muro de Berlín?⁴⁴³ Respondamos esto.

Vattimo organiza su libro en dos partes. La primera, que lleva como título: *Una larga marcha a través de las oposiciones*, es una colección de siete ensayos publicados en diarios italianos y conferencias en Congresos de Filosofía. Es, como él mismo dice, “una “huella” de la “breve marcha”, la del período del Parlamento europeo”⁴⁴⁴. En resumidas cuentas: Se observa a un Vattimo que creía en el proyecto de la Unión Europea; que postulaba a Europa como la vía alternativa al capitalismo norteamericano; como un Vattimo renegado del

⁴⁴¹ El primer periodo como parlamentario europeo fue del 20 de julio de 1999 hasta el 19 de julio de 2004 por el partido *Democratici di Sinistra*. Este segundo periodo va del 2009 al 2014.

⁴⁴² Debolismo proviene de “pensiero debole”.

⁴⁴³ Cfr. Vattimo, G., “Comunismo recobrado”, en: *EC*, p. 41.

⁴⁴⁴ Vattimo, G., “Una larga marcha a través de las oposiciones”, en: *EC*, p. 14.

“Imperio” que tiene como sede a Estados Unidos; que no cree en ninguna guerra “santa” sino en la guerra contra el poder global económico; se muestra un Vattimo cada vez más antinorteamericanista, denunciando el “Imperio mundial único”, para terminar proponiendo un comunismo “ideal” como motor para salir del capitalismo y de la democracia “normal” y hallarnos en una democracia subversiva, no violenta, no revolucionaria. La primera parte de *Ecce Comu* es el “progresivo” retorno de Vattimo al comunismo. No deseo entrar a detalle en cada ensayo, pues son más un manifiesto circunstancial antes que un tratado teórico-filosófico. Él mismo confiesa que son una entrada retórica. Se trata de una apertura al tema del libro: retornar al comunismo. ¿Y qué clase de comunismo? Veamos.

Son 23 pequeños ensayos los que conforman la sección segunda y son a la vez un “gran argumento” que “da razones” para (volver) a ser comunistas. Para Vattimo la situación actual de la democracia es –usando jerga kuhniana– “normal”. El problema se halla en la voluntad de los teóricos respecto a la democracia: La dejan trabajar sin más. No hay crítica. No hay búsquedas de mejoras. No se permiten alternativas. A juicio del autor, los políticos mismos, en vez de ser la voz de los débiles, se dedican a perseguir a los “cismáticos”. Hay una falta de vanguardia en la política, una falta de disidencia; poco le falta a los gobiernos italianos para ser “regímenes”, en tanto sistemas de gobiernos cerrados, en la opinión de nuestro filósofo. La respuesta a la vocación vanguardista de la política es, para Vattimo, volver a ser comunista.

Antes de ingresar al significado de ese “retorno”, quisiera hacer una exposición general de las posturas de Vattimo en los primeros ensayos de la segunda parte de *Ecce comu*. Para formular el regreso al comunismo, Vattimo situado en su propia circunstancia política: la italiana, se muestra en contra de esa “misión de paz” que se creó para apoyar la invasión en Afganistán (lo mismo que ocurriría con el apoyo a la guerra en Irak). No solo por la nefastas consecuencias que habría –y que ahora ya las vemos- sino también porque el recorte estatal en pos de aumentar el presupuesto de defensa deterioró el apoyo al sector salud y educación. Lo peor del asunto es que la izquierda italiana, desplazada al centro y no muy diferente en la práctica a la derecha, apoyó esa “misión de paz” convocada por la OTAN. Así, declara Vattimo, “Es muy probable que la izquierda desaparezca durante muchos años”⁴⁴⁵. Este apoyo de la izquierda al “sistema”, que sería inevitable en la política italiana y, quizá, europea, se debe a que las democracias europeas están “cerradas dentro del horizonte de la economía capitalista liderada por Estados Unidos”⁴⁴⁶. En este sentido es que el turinés habla de una “cubanización” de Europa; Estados Unidos ha “embargado” a Europa, en tanto que ella ha dependido largo tiempo de la economía norteamericana y no tiene a donde ir. (¿El euro como salvación?)

Una vez más, si esto [...] no es un régimen, nos falta muy poco. La democracia, tal como todavía se nos predica (y se impone en Irak), está prácticamente en coma.⁴⁴⁷

⁴⁴⁵ Vattimo, G., “La experiencia de la Italia de derecha”, en: *EC*, p. 65.

⁴⁴⁶ Vattimo, G., “Hablar sobre los árboles”, en: *EC*, p. 66.

⁴⁴⁷ *Ibíd.*, p. 67.

Más adelante en el desarrollo del libro, Vattimo se refiere al evento 9/11: la caída de las Torres Gemelas de Wall Street, y lo compara con el atentado terrorista de Oklahoma City, en que un estadounidense hizo estallar un edificio de oficinas federales. El autor del atentado declaró que actuó de tal manera en venganza por la matanza de Waco: Aquella vez en que el FBI asesinó a “ocupantes ilegales”. Escribe Vattimo:

Por lo que sabemos de este episodio [la matanza de Waco], se trató de un acto de sumisión a la razón, de compactación disciplinaria de una sociedad que, simplemente, se siente amenazada por cualquiera que no comparta su estilo de vida, sus expectativas y sus ideales consumistas...⁴⁴⁸

Es decir, que en la “madre de todas las democracias”, como llamó con ironía alguna vez a EEUU Vittorio Zuccone⁴⁴⁹, hay una animadversión hacia todos aquellos que no son como ellos, esa incomodidad poco “solidaria” respecto a los “otros”, a los “no-nosotros”. Para Vattimo ha habido un evento, con todo el sentido heideggeriano que connota esta palabra, luego de 9/11: Irak. Irak se alza, acaece como evento. “El Evento Irak”⁴⁵⁰. Luego del “Evento Irak” no es posible volver a pensar la democracia liberal y el capitalismo de la misma manera. Por usar una metáfora, los “abanderados” de la libertad se muestran como verdaderos metafísicos: Imponen el ser verdadero al resto, a los otros. Esa imposición no es meramente discursiva, es efectivamente violenta, violenta por las armas, por las armas tecnológicas. No es una mera formulación teórica sobre la mejor

⁴⁴⁸ Vattimo, G., “¿Autenticidad?”, en: *EC*, p. 76.

⁴⁴⁹ Cfr. Vattimo, G., “El comunismo recobrado”, en: *EC*, p. 39.

⁴⁵⁰ Así lo llama Víctor Samuel Rivera en su “Ex Oriente Salus. Pensar desde el margen” publicado en Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., y Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Buenos Aires: Biblos, 2009, págs. 311-334. Así también lo llamaremos nosotros: Evento Irak.

democracia o la mejor forma de comprender la libertad, sino que a partir de ella hay una justificación para imponerla a los otros pueblos que no la quieran aceptar. Por lo que hemos visto antes, esto acarrea un autoritarismo en tanto no permitiría a los actores sociales tener oportunidades para desarrollar sus capacidades para efectuar sus posibilidades de elección.

A partir de lo expuesto hasta aquí, Vattimo ve con urgencia, frente a este horizonte, regresar a las reflexiones de Marx. Como sabemos, Marx preveía que la revolución del proletariado vendría cuando el poder capitalista sea intolerable. Para la lógica usada en *Ecce comu*, ese proletariado ha desaparecido, se ha disgregado; desapareció en los cambios sociales en la segunda y tercera revolución industrial. Asimismo, después de la experiencia del comunismo efectivo del siglo XX, Vattimo ya no cree en la dictadura del proletariado ni en el historicismo teleológico positivista del marxismo. A lo que el “debolista” apunta es que “el impulso de volver a ser comunistas tiene que ver con que el poder capitalista [...] se ha hecho intolerable y, por lo tanto, suscita (o puede suscitar) la rebelión del “proletariado” mundial”⁴⁵¹. El (nuevo) proletariado se ha develado en Internet, en la Babel informática actual. Es desde el plano virtual en que, sin distinción de clases ni conciencia de éstas, el “proletariado” mundial se ha manifestado contra la invasión de Irak. Sin saberlo en 2007 Vattimo, anunciaba la posibilidad de eventos como la Primavera árabe o el Occupy Wall Street, netamente impulsados desde el Internet y las redes sociales.

⁴⁵¹ Vattimo, G., “Las buenas razones del viejo Marx”, en: *EC*, p. 79.

Como antes en *La sociedad transparente*, de nuevo aquí el turinés ve en la explosión de información vía los medios de comunicación de masa y las tecnologías de la comunicación una señal, una manifestación de ese “caer junto a” del que designábamos antes como nihilismo o *Ereignis*, evento. Este nuevo proletariado es un proletariado “minimalista”, sin consciencia de clase y sin lucha de clases; una mera masa anárquica, dice nuestro autor. Esta disgregación del “proletariado” mundial da origen a este nuevo comunismo anárquico y *sui generis* del que el autor de *Ecce comu* ve como ideal y posible a diferencia del comunismo real acaecido en la Rusia de Stalin. Y es en este momento en que Vattimo, por usar otra metáfora: sentado en el centro del globo (Europa), se cuestiona: “¿qué hacemos con los condenados de la tierra? [...] *¿Ex Oriente salus?*”⁴⁵²

Así las cosas hasta ahora, para retornar a la referencia a Kuhn, entonces, ¿por qué no podemos creer más en la democracia “normal”? La lectura de la condición general del mundo hecha por Vattimo en los ensayos de *Ecce comu* designaría que no es más llevadero seguir con el modelo de democracia que se da en Europa y los EEUU. Esto sería así porque hay consideraciones metafísicas al respecto, esto es, que la democracia no se comprende como una contingencia pasible de ser mejorada, siempre *por venir* como decía Derrida, sino como un modelo político único. Esta sensación generalizada que evidencia Vattimo de que está acaeciendo en los gobiernos y regímenes occidentales una nueva forma de autoritarismo, de totalitarismo, de “fascismo” que tiene como carta de presentación el tema de la seguridad, que ha llevado a los “demócratas” a

⁴⁵² Vattimo, G., “Historicismo”, en: *EC*, p. 81. Esta referencia a los márgenes del primer mundo, Asia, África y sobre todo Latinoamérica es consecuente con la secularización de la idea eurocéntrica de la civilización que Vattimo parece haber desarrollado a lo largo de su obra desde los años 80.

movilizarse a Irak y dominar el tipo de política (“correcta”) que se *debe* dar en el globo es la razón por la que se pone en tela de juicio la democracia “normal”.

Se vuelve urgente una nueva caracterización de la política, quizá en los términos de nihilismo y emancipación como hemos esbozado *supra*, porque a estos problemas político-sociales, escribe Vattimo “se suma la constatación de que hasta ahora, después de una década de globalización y de liberalismo, las promesas de mayor bienestar no se han cumplido ni siquiera en la capital del imperio, Estados Unidos”⁴⁵³. Por lo tanto, “Ya “no podemos” pensar [...] que el capitalismo democrático de estilo occidental sea una vía lo bastante segura para alcanzar bienestar y mayor libertad”⁴⁵⁴, justamente por las evidencias que no solo el turinés devela en *Ecce comu* sino que se pueden ver en eventos internacionales como la Primavera árabe o el *Occupy Wall Street*. Por lo mismo, en otro ensayo del volumen citado, para Vattimo el futuro que nos espera es oscuro, lleno de incertidumbre, quizá en el borde casi (¿ya?) comenzado de una “guerra infinita”, para usar la infeliz frase de Bush antes del inicio de la guerra con Afganistán.

Ante este panorama, nuestro filósofo apuesta por un anarcocomunismo o un comunismo libertario. Expliquemos a grandes rasgos lo que significa este término confuso. La apuesta al anarcocomunismo se debe a que, “a todas luces”, en el régimen actual no se vislumbra una salida a los riesgos a los que nos estamos aproximando: dominio político-económico de una sola potencia hegemónica, en otras palabras, de un autoritarismo a gran escala, de una negación de la libertad o de la posibilidad de elección individual. Por lo que, “es necesario poner en

⁴⁵³ *Ibíd.*, p. 82.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, pp. 82-83.

marcha procesos que destruyan este orden”⁴⁵⁵. Sin embargo, el nihilismo ya no postula ninguna verdad última ni en epistemología ni en ética, por lo que dicha destrucción sería una destrucción débil, dentro de los parámetros del pensamiento débil y la hermenéutica nihilista, tal y como la hemos explicado. Por lo mismo, Vattimo usa la frase: “Evolución y no revolución”⁴⁵⁶.

El anarquismo nihilista del turinés sigue la línea argumentativa de proyecto de su filosofía: No hay verdades eternas que trasciendan la historia, no hay leyes naturales ni algo así como derechos humanos universales que trasciendan voluntades, sino como él mismo confiesa: “*auctoritas, nom veritas, facit legem*”⁴⁵⁷. La anarquía designa un debilitamiento de los *archai*, de la pretensión ilustrada del conocimiento de los primeros principios de la realidad o del ser. Ya hemos visto por qué resulta peligroso que la razón humana, siempre situada y fáctica desde los horizontes de la lingüisticidad, crea que es capaz de conocer la verdad del ser de forma definitiva, puesto que terminaría produciendo un pensamiento único. Esta es la argumentación detrás de *Ecce comu*. En dicho libro, la intención del filósofo de Turín es solo ofrecer una interpretación de la situación actual de la política (ontología de la actualidad) proponiendo un proyecto de largo aliento. Digamos que Vattimo ha virado (*Khere*) hacia un comunismo que nada tiene que ver ni con el liberalismo norteamericano ni con el comunismo real de la Unión Soviética.

⁴⁵⁵ Vattimo, G., “¿Anarcocomunismo?”, en: *EC*, p. 84.

⁴⁵⁶ *Ibíd.*, p. 85.

⁴⁵⁷ *Ibíd.* Esta famosa frase se consigna en el *Leviatán* de Thomas Hobbes (*Cfr.* Hobbes, T., *Leviatán*, Buenos Aires: Losada, 2003, II, cap. 26).

Sin ánimos de dejar de lado la argumentación de la crítica a la metafísica, citamos unas palabras de Vattimo que designarían una falta de asunción del nihilismo de parte de algunos políticos: “Cuando discuto con los “liberales” de la izquierda, siempre descubro, sin grandes dificultades, este espíritu racionalista”⁴⁵⁸. Este espíritu racionalista o racionalismo es el que impulsa a estos “políticos” a querer designar el mejor modelo político o la mejor forma de vida, no desde el diálogo donde participarían los actores sociales, sino desde cierto solipsismo institucional. Nuestro filósofo ve incluso que este racionalismo se agudiza cuando se trata de los derechos humanos, en especial de los que no están escritos. Por lo cual, de nuevo Vattimo regresa al “Evento Irak”: “También es racionalista la pretensión de imponer en todo el mundo la “democracia” por la fuerza de las armas, como sucede en Irak. Mejor dicho, ha sido esta guerra la que nos ha llevado a mucho de nosotros a considerar con extrema cautela la cuestión de los derechos humanos”⁴⁵⁹. Esto no quiere decir que los derechos humanos no tiene sentido o carecen de importancia sino que no pueden ser monopolio de un grupo de “técnicos”. Dicho evento –la guerra en Irak- fue lo que el mismo Vattimo más adelante, haciendo alusión a San Pablo, confesaría ser un retorno al comunismo. Así lo expresó él: “Para muchos de nosotros, el momento de la reconversión al comunismo ha sido la guerra iraquí”⁴⁶⁰; como si Irak hubiese sido la caída del caballo camino a Damasco.

Por otro lado, habíamos mencionado con anterioridad las frases “comunismo real” y “comunismo ideal”. Por el primero entendemos al comunismo histórico acaecido, principalmente, en la Rusia de Lenin y Stalin.

⁴⁵⁸ *Ibíd.*, p. 86.

⁴⁵⁹ Vattimo, G., “Derechos humanos”, en: *EC*, p. 88.

⁴⁶⁰ *Ibíd.*, p. 89.

Vattimo no opta por ese comunismo histórico y con ello rehúye del Marx positivista y científicista, del marxismo *qua* ciencia. Tomando prestada una metáfora platónica, el turinés sigue postulando un “comunismo ideal”, el cual quiere recuperar⁴⁶¹, para asumir un comunismo posmoderno, con las características de una hermenéutica nihilista. En otros términos lo planeta del siguiente modo: “Desde un mundo en que el desarrollo nos está estrangulando empezamos a percibir la necesidad de un comunismo exento del mito del desarrollo y que no aspire a instaurar una economía socialista garantizada “científicamente””⁴⁶². Por ello, dice con toda sinceridad: “vuelvo a ser comunista porque soy un filósofo “debilista””⁴⁶³.

De esta forma, el “pensiero debole” del filósofo de Turín da un giro inesperado hacia la política que antes habíamos esbozado hacia el final del capítulo dos. Su “pensamiento débil”, se muestra más original de su hermenéutica nihilista, nos lleva a distanciarnos del mundo correcto –de la “retórica política del desarrollo y la democracia”⁴⁶⁴- para optar por una “posición marginal”, alternativa, en los márgenes⁴⁶⁵. ¿Por qué marginal? Pues el pensamiento débil se ha transformado en el pensamiento de los débiles, de los perdedores del juego de la historia (tal como lo enseñaba Benjamin⁴⁶⁶ y habíamos hecho referencia anteriormente)⁴⁶⁷.

⁴⁶¹ Cfr. Vattimo, G., “El “fantasma” marxiano”, en: *EC*, p. 106.

⁴⁶² Vattimo, G., “Los errores/horrores del comunismo real”, en: *EC*, p. 91.

⁴⁶³ *Ibíd.*

⁴⁶⁴ Cfr. Vattimo, G., “Pensamiento débil, nihilismo”, en: *EC*, p. 93.

⁴⁶⁵ *Ibíd.*

⁴⁶⁶ Ver Benjamin, W., *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México: Editorial Itaca, 2008.

⁴⁶⁷ De esta forma, el actuar cristiano es la forma privilegiada de este pensar de los débiles, de aquellos que esperan y que “merecen sobrevivir como pasado todavía abierto y cumplido” (Vattimo, G., “Pensamiento débil, nihilismo”, en: *EC*, p. 95). Vattimo es y ha sido “catocomunista”.

Ahora bien y hasta aquí las cosas. Si se postula un “comunismo ideal”, para ser fieles con la idea original marxiana de la revolución, ¿qué hacer con ella dentro de una hermenéutica nihilista y un pensamiento débil? Siguiendo el pensamiento débil, que no pretende fijar ningún tipo de definición última, fundar la democracia no puede ser más por medio de un acto de fuerza violenta. La revolución vendría desde una perspectiva única que justificaría usar la violencia (Guerra Santa, Guerra preventiva, etc.). Por el contrario Vattimo plantea una revolución sin armas, sin violencia. La propuesta de nuestro autor, bastante provisoria debemos apuntar, es revelarnos contra la forma de vida predicada por el liberalismo americano que se concibe como “el único en el que se puede vivir”⁴⁶⁸ y la forma de realizar esa revolución se efectúa con la toma de conciencia de la necesidad de criticar a la metafísica, que hasta aquí hemos tratado de mostrar y justificar.

Entonces, volvemos a la idea del proyecto de largo aliento de este “comunismo ideal” de la hermenéutica nihilista de Vattimo que mostrado en estos caracteres, que acompañan al nihilismo y desarrollan la emancipación, llamamos hermenéutica política. Asimismo, citamos estas palabras de Vattimo que resumen su propuesta:

Por lo tanto, se trata de repensar el comunismo como ideal de una sociedad “justa” que, precisamente por serlo, no pueda pensarse como una sociedad “perfecta” y acabada que excluya cualquier transformación posterior, cualquier renovación desde abajo con los instrumentos de la democracia. [...] es una

⁴⁶⁸ Vattimo, G., “¿Democracia corruptiva?”, en: *EC*, p. 100.

sociedad en la que los conflictos se gestionan como opiniones diversas sobre qué caminos deben tomarse; en la que no todos los intereses son necesariamente iguales, y en la que, como factor decisivo, no solo prevalece la diferencia de clase, de riqueza o de poder relacionado con la propiedad.⁴⁶⁹

Llegados a este punto, vayamos a la conclusión que nos ofrece este repaso resumido del libro *Ecce comu*. Sin renunciar a los parámetros postulados a lo largo de nuestra investigación de la filosofía de Vattimo, afirmamos aquí que este comunismo ideal no puede basarse en una “verdad objetiva”, dada allá afuera de una vez por todas, eterna y universal, pues sería caer en la base autoritaria de la democracia “normal”. El “comunismo libertario” logra su cometido solo si rechaza la metafísica. Nos hallamos en la Babel global, en una sociedad posmoderna caracterizada por el conflicto de interpretaciones, por lo que el comunismo libertario solo puede presentarse sobre la base de una “concepción hermenéutica de la sociedad”⁴⁷⁰. Si no nos basamos en el lema nietzscheano hermenéutico de que “No hay hechos, solo interpretaciones; y también esta es una interpretación”, entonces la Babel telemática se vuelve homogeneizante y no emancipadora; develaría el peligro que comporta la hegemonía de un pensamiento único que, con armas o no, predica imponiendo una única forma de vida.

Entonces, para el Vattimo de *Ecce comu*, la violencia de la metafísica... ¿dónde se revela? En el actuar de la democracia “normal”, en las leyes de mercado y en los derechos humanos como se han impuesto en Irak⁴⁷¹. De cara a

⁴⁶⁹ Vattimo, G., “El “fantasma” marxiano”, en: *EC*, p. 107.

⁴⁷⁰ Vattimo, G., “Comunismo e interpretación”, en: *EC*, p. 120.

⁴⁷¹ Volvemos a la idea expuesta antes de los derechos humanos comprendidos de forma iusnaturalista o concebidos como una verdad única y estable. Cabe indicar que no es la pretensión de Vattimo eliminar la temática de los derechos humanos. Justamente la crítica a la democracia

esta realidad, el comunismo ideal se presenta como una interpretación; su verdad habita en la interpretación misma, en argumentar históricamente con referencia a la tradición y al consenso pragmático nacido del conflicto que impulsa al diálogo siempre situado. Porque, si esta propuesta se halla como “más verdadera” que la del liberalismo, como un descubrimiento objetivo de una realidad superior, entonces el riesgo del totalitarismo “silenciante”, tal cual lo practica la democracia liberal-capitalista, es latente. Solo así es posible comprender que, como escribe con claridad Vattimo, “cuando los derechos humanos quieren prevalecer como universales “objetivos” que todos deben respetar aunque no los “reconozcan”, se transforman en instrumentos de opresión”⁴⁷².

3.3. Hermenéutica política, violencia y conflicto

Las pretensiones de esta tesis ha sido mostrar la crítica posmoderna a la metafísica que ha desarrollado Vattimo y cómo de ella se desemboca un proyecto ético-político. De esta forma, a lo largo de esta tesis, hemos pasado de la

“normal”, esa que se impone por las armas, que se basa en una idea rígida de *lo que debe ser* o que cree conocer la naturaleza, es para dar paso a unos derechos humanos que atiendan más a los seres humanos como tales y no en primer lugar a la formalidad del derecho.

⁴⁷² *Ibíd.* Cabría indicar que la conclusión ofrecida en *Ecce comu* no es del todo alentadora. El panorama “realista” de la situación actual de existencia descrito en dicho libro mostraría que “El comunismo no tiene grandes posibilidades de instaurarse en un futuro previsible” (Vattimo, G., “Las posibilidades del comunismo”, en: *EC*, p. 123). La intención de *Ecce Comu* ha sido constatar tanto “el fracaso del capitalismo y de las democracias formales” como el “retorno del comunismo “auténtico”” (*Ibíd.*). No ha tratado Vattimo de dar una “solución” ante el estado presente de cosas. Más aún: Si el cambio llega, el viraje de un mundo unipolar a uno multipolar, de la muerte de la democracia capitalista liberal, solo podrá ser posible gracias a un Evento, por un acaecimiento del ser en tanto apertura y un darse *en* las cosas. El cambio no se logrará por medio de un actuar humano sin más, aunque ello no suponga un mero quietismo. Hay que esperar el Evento, estar atentos a los signos de los tiempos, “escucharlos y descifrarlos” (*Ibíd.*), comprenderlos e interpretarlos atendiendo a los mensajes que vienen del pasado... El Evento nos llama y nos convoca, no es un simple presente, sino una espera *a lo que está por venir* y que, quizá, sea la espera de un *retorno* que vibra en los nervios de las cosas, como espectros, fantasmas: Hermenéutica espectral –aunque Vattimo no esté muy de acuerdo (Ver: Caputo, J. D., “Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento”, en: Vattimo, G. y Caputo, J. D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*, Buenos Aires: Paidós, 2010, pp. 75-134).

presentación de la idea de posmodernidad vattimiana a la hermenéutica nihilista y pensamiento débil del turinés hasta llegar a lo que hemos llamado hermenéutica política.

En lo que sigue, y como parte final de nuestra investigación, presentaremos la relación entre metafísica y violencia en la hermenéutica nihilista de Vattimo. O, para ser más precisos, mostraremos de qué manera la metafísica porta consigo una violencia, no solo al nivel físico como tal sino también al nivel de los modos de vida o pensamiento. Además, para ser fieles a la tesis propuesta, la intención es mostrar de qué modo esta hermenéutica política de Vattimo tiene su crítica última a la metafísica al denunciar en ella una violencia.

De esta manera, lo que nos proponemos designar en el siguiente apartado son dos temas: 1) El problema de la violencia de la metafísica, que tendría como postulado que quien declara conocer o poseer la verdad, su siguiente paso sería imponerla (como hemos visto en el ejemplo del “Evento Irak” dado por Vattimo). 2) Cómo el diálogo o, para ser más precisos y en palabras de Vattimo, la “ideología del diálogo” se perfila a neutralizar el disenso o conflicto en el sentido de posibilidad de cambio, novedad y movimiento que a su vez sería el propulsor del diálogo mismo⁴⁷³. Ambas cuestiones serán expuestas en esta última parte de la tesis.

⁴⁷³ Vattimo desea reducir la violencia pero sin instaurar una sociedad sin conflictos. Hace falta una teoría del conflicto como propone en *Adiós a la verdad* (cfr. Vattimo, G., “Dialettica, dialogo e dominio”, en: *Addio alla verità*, Roma: Meltemi, 2009, p. 121), como una forma de *Verwindung* (distorsión-torsión) del “pensamiento único”.

3.3.1. La violencia de la metafísica

Como ya hemos adelantado, el presente subacápite tiene como finalidad evidenciar que la crítica posmoderna de Vattimo a la metafísica tiene motivaciones e implicancias ética-políticas⁴⁷⁴. La manera en que vamos a evidenciarlo es exponiendo una postura particular que tiene nuestro autor con la metafísica: Que la metafísica es violenta o que hay una violencia de la metafísica.

Para tal cometido abordaremos el tema de la violencia y su relación con la metafísica a partir de un texto de Vattimo publicado originalmente en inglés en el volumen compilatorio en su honor *Debilitando a la filosofía* editado por su discípulo Santiago Zabala. Dicho texto sería más tarde colocado en idioma original en el libro *Della Realtà* de 2012. El ensayo al que nos estamos refiriendo lleva por título “Metafísica y violencia”⁴⁷⁵. Este tiene como distinción ser una

⁴⁷⁴ Como hemos señalado en 3.1. estas implicancias políticas hacen referencia más a la vida misma de los ciudadanos estructurados en el campo social y sus diversificaciones específicas que a la esfera de la administración política. Dijimos, en efecto, que teóricos como Rawls y Habermas se ocupan por los mecanismos objetivos de la política, en tanto administración de los ciudadanos, sus derechos y libertades. En cambio, Vattimo recoge un sentido de política –implícitamente, hemos observado– más aristotélico, esto es, en tanto se ocupa por las posibilidades de elección de la vida buena de parte de cada ciudadano. La insistencia de Vattimo por la “posibilidad de elección”, que solo es viable dentro de una sociedad pluralista que respeta la diferencia habiendo debilitado los conceptos de ser, verdad y fundamento, denota que el uso de política que él hace no se refiere a la administración política. Por lo mismo, habíamos dicho, el filósofo de Turín no hace propiamente hablando filosofía política, al menos no en el sentido contemporáneo de teoría política. Quizá, como sugerimos, *mutatis mutandis*, sea similar a la teoría crítica o filosofía social de la cuarta generación de la Escuela de Frankfurt. Filósofos como Axel Honneth no hacen propiamente hablando teoría política, sino más bien filosofía social. Regresando a Vattimo, y sin pretenden ahondar en esta sugerencia que podría ser motivo de ulteriores investigaciones, podemos comprender que su crítica a la metafísica tiene motivaciones e implicancias políticas.

⁴⁷⁵ Vattimo, G., “Metafísica y violencia”, en: S. Zabala (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, Op. Cit. De ahora en adelante usaremos solo la abreviatura: MV. El original de esa edición es: Vattimo, G., “Metaphysics and Violence”, en: Zabala, S. (ed.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2007. El texto en italiano: Vattimo, G., “Metafísica e violencia. Questione di metodo”, en: *DR*, pp. 141- 170. Por otro lado, existe el texto Vattimo, G., “Metafísica, violencia, secularización”, en: Vattimo, G. (compilador), *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*, Op. Cit., pp. 63-88, al cual haremos algunas referencias al pie de página. Además, hay una pequeña conversación entre Vattimo, Bobbio y Bossetti acerca de la violencia, igualdad y no violencia que data de 1994, *cfr.* Vattimo, G., Bobbio, N. y Bossetti, G.,

presentación general de una tesis que el turinés ha manejado desde fines de los años setenta: que la metafísica porta consigo un tipo de violencia. Esta violencia se traduciría en el peligro que supondría postular un fundamento último o una verdad absoluta. En efecto, como hemos estado exponiendo y argumentando a lo largo de la tesis, proponer un fundamento último trae como potencial consecuencia totalitarismos en los cuales se cree justificado formular –e incluso imponer– una idea de la “verdadera” naturaleza humana. Por lo tanto, en resumidas cuentas, trataremos de exponer junto a Vattimo, los peligros que trae subsumir la diferencia y pluralidad de las formas de vida humanas a una única “naturaleza” del hombre.

Esta idea de violencia que deviene de la metafísica parte y depende, como es evidente, de una idea específica de metafísica. Como hemos dicho en más de una ocasión a lo largo de la presente investigación, para Vattimo metafísica es la idea de que existe un orden objetivo del ser. Esta concepción particular de metafísica deviene de sus lecturas e interpretación de Heidegger. De esta manera, si hay un orden objetivo del ser, de la realidad en general, entonces existe la posibilidad de hacer referencia a este orden para justificar ciertos actos. Esto lo podríamos ver reflejado en el ejemplo dado por Vattimo en *Ecce comu* que dimos arriba: La guerra en Irak muestra la imposición de un régimen que los norteamericanos consideran como mejor. Más allá del deseo de los iraquíes de vivir en democracia –el 72% de la población participó en las elecciones libres de 2005– se puede interpretar la invasión a Irak como el intento por imponer la democracia “normal” y los “verdaderos” derechos humanos. Esto ocurriría, según

“Igualdad o no violencia”, en: Vattimo, G., Bobbio, N. y Bossetti, G., Giancarlo, *La izquierda en la época del karaoke*, Op. Cit., pp. 59-79.

piensa Vattimo en *Ecce comu*, bajo un modelo metafísico. No precisamente bajo el modelo filosófico del “orden objetivo del ser” pero sí bajo la premisa que el pensamiento o régimen democrático es más verdadero que los demás. Dicho presupuesto no necesariamente, según la lógica, desencadenaría en su imposición, pero es para el turinés explicación de los totalitarismos contemporáneos.

Sin pretensiones de entrar a ejemplos particulares mostraremos de manera general la relación que habría entre metafísica y violencia como una forma más de la crítica de Vattimo a la metafísica.⁴⁷⁶

Para presentar “Metafísica y violencia”, advertimos, dividiremos la exposición en dos partes. En la primera expondremos los motivos histórico-filosóficos que servirían de sustento para el desarrollo filosófico de la relación entre metafísica y violencia. Así mismo, se presentará la importancia de la crítica de Nietzsche a la metafísica, tal y como Vattimo la ha procesado e interpretado, mostrando que el método a aplicarse para criticar a la violencia de la metafísica es aún preliminar. En la segunda parte se expondrá, por un lado, la postura que tiene nuestro autor respecto a Adorno y Lévinas. Ambos filósofos efectuaron una crítica a la metafísica y “descubriendo” en ella una violencia muy particular. Cabe advertir que, así como hemos hecho anteriormente con otros autores referidos en

⁴⁷⁶ Como hemos adelantado, nos basaremos en el texto “Metafísica y violencia” y junto a este tendremos como texto de apoyo: *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo* (Barcelona: Icaria, 2007) del filósofo austriaco Wolfgang Sützl. Este libro de Sützl es una adaptación de su tesis doctoral. Si bien el libro como tal no propone la tesis de designar la violencia de la metafísica sino plantear una idea de paz secularizada y nihilista, esto es, sin fundamento último, de todos modos hay una reconstrucción del pensamiento de Vattimo para comprender cómo es la violencia de la metafísica. Motivo este por el cual hemos decidido usarlo como texto de apoyo. Cabe indicar que no es el primer texto de Sützl en que se habla de la ética y estética de la hermenéutica nihilista de Vattimo; por ejemplo existe también un breve artículo de 2007 en que se plantea de nuevo la relación entre emancipación y hermenéutica; ver: Sützl, W., “Política estética. La emancipación a pesar de la metafísica”, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007, pp. 141-151.

nuestra investigación, nos limitaremos a exponer lo que Vattimo afirma de estos autores. No es intención nuestra profundizar ni polemizar con sus filosofías, sino que solo se pretende esclarecer en qué sentido la crítica de Vattimo a la metafísica se distingue de aquellos. Por lo mismo esta segunda parte más que una exposición de Adorno y Lévinas es, sobre todo, una exposición de la crítica y distanciamiento de Vattimo respecto a ambos. Por otro lado, se verá de qué modo esta crítica a la metafísica –comprendiéndola como violencia- muestra una *chance* de salir de su propio entramado.

3.3.1.1. Presentación general del ensayo “Metafísica y violencia”

Pasemos a exponer el ensayo “Metafísica y violencia”, que en la versión italiana lleva el subtítulo de: “una cuestión de método”.

Gianni Vattimo trata la relación entre metafísica y violencia en muy pocas ocasiones. Una de ellas es el artículo escrito expresamente para afrontar el tema en 2007 por solicitud de Santiago Zabala, que lo había ayudado a compilar antes *Nihilismo y emancipación*. En realidad se trata de un proyecto de largo plazo para desarrollar la hermenéutica no solo como una teoría⁴⁷⁷, sino como un lenguaje social, como una forma de discurso destinada al espacio público. Como un lenguaje para articular “la emancipación”; como hemos ido mostrando en el

⁴⁷⁷ Como indicamos en la Introducción de nuestra tesis, la hermenéutica que postula Vattimo si bien critica la postura de tomar a la metafísica como una teoría solamente sin referencia al mundo práctico, no quiere decir que él no haga teoría. La hermenéutica nihilista y el pensamiento débil son teorías. Teoría en un sentido débil. Así como ocurre en la posmodernidad, que es una constatación de experiencia del mundo contemporáneo antes que una descripción objetiva del estado de cosas, de la misma manera ocurre con la filosofía de Vattimo: Se trata de una teoría no solipsista, esto es, que no hace autorreferencia a ella exclusivamente sino que nace y tiende hacia la experiencia –interpretativa y siempre situada. Por lo tanto, aunque hemos insistido en la pretensión de nuestro autor de no construir exclusivamente una teoría, de ahí no se sigue ni se niega que lo suyo sea una teoría en cuanto tal.

presente capítulo. Zabala impulsó a Vattimo a un primer intento conceptual en ese sentido, que complementara y perfeccionara de una manera filosófica sus intervenciones de prensa, su intervención intensa en la política de la Unión Europea, y su lenguaje en los espacios públicos, en los que el interés en lo político no se distinguía con claridad de su lenguaje filosófico. Zabala había participado entonces en la compilación de *Nihilismo y emancipación* y ayudado a dar forma a los textos que hacen *Ecce comu*, ambas obras expuestas arriba. Ninguna de ellas, como hemos visto, había logrado desarrollar un vínculo directo entre el discurso filosófico de la hermenéutica y las aspiraciones de intervención de esta filosofía como lenguaje social; si bien se vio que Vattimo trata de desarrollar las consecuencias de su hermenéutica nihilista en una hermenéutica política.

En la trayectoria de Vattimo esta idea no era nueva: es uno de los temas centrales de los ensayos colectados bajo el título *Ética de la interpretación* (1983-1988); entonces sostuvo que la hermenéutica era de hecho un tal tipo de lenguaje, una “nueva koiné cultural”. El tema regresa cuando el propio Vattimo lo considera un reto de su lenguaje filosófico en la compilación *Filosofía’87* con el rótulo sugerente de “ontología de la actualidad”⁴⁷⁸. El hecho es que la hermenéutica tal

⁴⁷⁸ Frase que tomó de la filosofía del último Foucault pero dándole un sentido completamente diferente. Foucault no hacía propiamente ontología sino que su frase era una referencia a la labor de la filosofía en el mundo contemporáneo: A esta le queda buscar los elementos que han constituido a las sociedades modernas como tales. La intención de la genealogía y la arqueología es buscar elementos extrasociales que son los que constituyeron la sociedad. La sociedad actual, evidentemente. Siguiendo esta línea, que podríamos llamar junto a Lukács “impresionismo sociológico”, se intuye que la intención de Vattimo es tomar el término de “ontología de la actualidad” como la forma propia de hacer filosofía. La ontología que nos queda es pensar el ser como devenido del pasado, que se va concretando en los eventos sociales y políticos. Así como Foucault usó la genealogía para buscar los elementos que constituyen lo actual, Vattimo por su lado atiende a la tradición filosófica, desde su propia tradición filosófica: la hermenéutica, para hablar del ser aquí y ahora. De este modo, “ontología de la actualidad” para Vattimo va más allá de hacer genealogía sino se trata de hacer efectivamente ontología, esto es, de pensar el ser, un ser que como ya hemos visto se ha visto debilitado en sus estructuras. (Para mayor información *cfr.* Quintanas, A., “La ontología de la actualidad de G. Vattimo: Una filosofía entre la religión y la política”, en: *A Parte Rei. Revista de filosofía*, N° 60, Noviembre, 2008, en línea URL:

cual había articulado el propio turinés no constituyó un lenguaje conceptual apropiado para la crítica social y el análisis político. Sin embargo, un hilo conductor asocia los diversos textos polémicos con el origen filosófico al que Vattimo pretende remitirse. Este hilo conductor consiste en una denuncia incesante de los problemas sociales y de las relaciones internacionales en términos de “violencia”. Esta violencia es identificada como una herencia o una responsabilidad de la metafísica. De este modo, detrás del discurso de “izquierda” del Vattimo político subyacería una suerte de drama filosófico; una insurrección, una rebelión contra un producto de la historia de la filosofía: la metafísica⁴⁷⁹.

“Metafísica y violencia” es una respuesta a los artículos que acompañan el volumen editado por Zabala. En palabras de Vattimo dichos textos han sido “audaces interpretaciones de amigos y colegas míos”⁴⁸⁰. El problema de metafísica y violencia es abordado como una cuestión de “método”. El punto de partida es el reconocimiento de una cierta centralidad en la problemática filosófica. Ésta radica en el puesto preferente de la discusión académica por lo menos al período que refiere los últimos 200 años y que se relaciona con el auge

<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/quintanas60.pdf>, consultado el 10/04/13. Ver también el texto de Vattimo: “Ontologia dell’attualità”, en: Vattimo, G. (ed.), *Filosofía ’87*, Roma-Bari: Laterza.)

⁴⁷⁹ Justamente esto es lo que hemos tratado de mostrar a lo largo de la investigación. Por otro lado, de manera muy general, el lenguaje social del Vattimo a quien Zabala quería estimular utilizaba un conjunto de oposiciones polémicas tomadas de la historia de la filosofía. Vattimo daba forma a sus artículos, conferencias, entrevistas y ensayos en el mundo público con expresiones tomadas de modo sucinto de su propio trabajo filosófico anterior. Vincular, por ejemplo, el “pensamiento débil” con el “pensamiento de los débiles”, “la historia de los vencedores” frente a “la historia de los vencidos”, “el Ser como evento” frente al “pensamiento único”. En el proyecto de 2007 Zabala, al parecer, deseaba darle a estas oposiciones un contexto conceptual definido, que pudiera articularse con la obra anterior y, por el mismo motivo, con la tradición filosófica de la que la hermenéutica de Vattimo era uno de los frutos. El reto consistió en hacer el intento en *Debilitando la filosofía*, un conjunto de ensayos de autores prestigiosos que debían servirle a Vattimo de estímulo para desarrollar sus ideas. El resultado es el ensayo “Metafísica y violencia”, como texto general a la relación entre ambos términos.

⁴⁸⁰ Vattimo, G., *MV*, p. 451.

del pensamiento científico. Pensamiento que trajo consigo posiciones a favor y en contra.

En algún sentido el tema de fondo del artículo que estamos describiendo gira en torno a la filosofía del positivismo y a las polémicas que este ha generado. La filosofía contemporánea “debe reconocer un problema preliminar planteado por la crítica radical a la metafísica. Se enfatiza el adjetivo “radical” porque solo esta especie de crítica de la metafísica [...] problema inevitable para todo discurso filosófico [debe ser] consciente de su responsabilidad”⁴⁸¹.

Vattimo asume que es una cuestión de cierto consenso que existe, como una realidad a la vez filosófica como social “este problema de metafísica y violencia”⁴⁸². En la tradición filosófica se manifiesta este problema a través de, en palabras de Vattimo, una “continuidad terminológica explícita que puede incluso expresar una continuidad conceptual”⁴⁸³. La preeminencia del pensamiento científico de alguna manera significa una incapacidad del lenguaje tradicional de la filosofía, que es lo que de manera general se designa como “metafísica”. Esto resulta evidente al recordar el Círculo de Viena y sus incesantes críticas a la metafísica. Ante esto, Vattimo refiere que “estas observaciones referidas a la radicalidad limitada de la crítica de la metafísica positivista pueden extenderse a las diversas formas de “naturalismo reduccionista” [...] o, por usar una expresión nietzscheana, a las diversas “escuelas de la sospecha””⁴⁸⁴. Aparentemente, en opinión de Vattimo el naturalismo reduccionista considera que la metafísica trata

⁴⁸¹ *Ibíd.*, p. 451-452.

⁴⁸² *Cfr.* *Ibíd.*

⁴⁸³ *Ibíd.*, p. 452.

⁴⁸⁴ *Ibíd.*, p. 453.

de “ficciones”⁴⁸⁵. Esta interpretación de la metafísica como ficciones sería un error, pues relegaría la importancia y el significado de la metafísica. Este presupuesto naturalista “puede ser interpretado como la radicalización de la sospecha y la liquidación de todo residuo metafísico”⁴⁸⁶. Pero Vattimo considera que esto no es así.

Ante la postura del naturalismo reduccionista, Vattimo ofrece la crítica de Nietzsche. “Nietzsche es el maestro de esta crítica radical de la metafísica”⁴⁸⁷, nos dice el turinés, puesto que la metafísica es definida como la “búsqueda del mundo verdadero” o la “fundamentación”. Mientras que la crítica “naturalista” conducía eventualmente a reconocer la idea misma de verdad como una fábula, una ficción útil en condiciones específicas de experiencia. Según Vattimo la pretensión de la sospecha parte de algún tipo de condicionamiento social, pero “tales condiciones han desaparecido”. Al parecer Vattimo se refiere al triunfo del cientificismo del siglo XIX, del positivismo como una creencia social. Esta predominancia del positivismo ha caducado. Ante esta realidad histórica del positivismo, Vattimo indica que “el problema que Nietzsche parece abrir en este punto, [...] es el del nihilismo”⁴⁸⁸. Esto nos obliga a hacer una acotación sobre la función que este término desempeña en la argumentación del texto que hemos elegido.

En “Metafísica y violencia” Vattimo utiliza la expresión “nihilismo” para designar las circunstancias sociales del tiempo presente (la actualidad), en que las pretensiones del naturalismo cientificista han desaparecido. El turinés subraya que

⁴⁸⁵ *Cfr.* *Ibíd.*

⁴⁸⁶ *Ibíd.*

⁴⁸⁷ *Cfr.* *Ibíd.*

⁴⁸⁸ *Ibíd.*, p. 454.

Nietzsche habría entrevisto esto en sus textos sobre nihilismo, en especial en el fragmento de 1887 que se titula *Nihilismo europeo*⁴⁸⁹. De este texto se extrae un pasaje del cual Vattimo establece dos posibilidades de interpretación, digamos dos interpretaciones de la *actualidad*: O bien 1) el “mundo de la guerra de todos contra todos en el que se afirma el “perecer débil” y el único poder” o 2) se adopta el punto de vista de los “hombres que están *seguros de su poder* y que representan con orgullo consciente la fuerza que el hombre ha logrado”⁴⁹⁰. El segundo tipo correspondería a “el artista”, según la interpretación del turinés. Por lo cual, es desde el segundo punto de vista que “está claro que su crítica [la de Nietzsche] de la metafísica es radical”⁴⁹¹. Siguiendo esta argumentación, una auténtica crítica de la metafísica solo es posible más allá del horizonte de la cultura científica, en el mundo del artista. Este sería el caso del mundo presente.

Vattimo continúa su argumentación sobre metafísica y violencia en esta línea de Nietzsche⁴⁹². Cita los libros de Nietzsche: *Humano demasiado humano*, *Aurora* y *La gaya ciencia*⁴⁹³, pero sobre todo el fragmento que ya mencionamos sobre el *Nihilismo europeo* de 1887, que le sirve como punto de partida. El turinés se excusa de ofrecer una explicación de las orientaciones tomadas de Nietzsche en términos conceptuales:

El vínculo entre metafísica y violencia es un rasgo menos aporético, quizá uno más característico del discurso que Nietzsche tiene con la metafísica, que proporciona un

⁴⁸⁹ *Ibíd.* Cfr. Nietzsche, F., *El nihilismo europeo: fragmentos póstumos (otoño, 1887)*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

⁴⁹⁰ Cfr. Vattimo, V., *MV*, p. 455.

⁴⁹¹ Cfr. *Ibíd.*

⁴⁹² Cfr. *Ibíd.*, pp. 454-462.

⁴⁹³ Cfr. Nietzsche, F., *Humano demasiado humano*, Madrid: Edaf, 1980, *Aurora*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000, *La gaya ciencia*, Madrid: Akal, 1988

escenario inevitable a la filosofía actual. *Esta conexión no se presenta de forma unívoca sino más bien en un modo multiforme que es sugerente precisamente en su irreductibilidad a un esquema definitivo.*⁴⁹⁴

Al parecer, en la relación entre metafísica y violencia, Vattimo hace una alusión esquivada a Nietzsche, a quien a su vez excusa de dar una explicación clara del tema. En lugar de esto, según Vattimo esta conexión tiene dos rasgos:

Por una parte, el desenmascaramiento de la metafísica que marca el advenimiento del nihilismo revela sus ataduras con una condición de violencia y es un acto de violencia en sí mismo.⁴⁹⁵

Como ha venido haciendo desde las primeras páginas del texto Vattimo sustituye una explicación conceptual por referencias al mundo histórico, en este caso al proceso de modernización que es propio del siglo XIX. La referencia explícita para esta argumentación está recogida de los conocidos estudios de Max Weber sobre la modernización de las sociedades occidentales del siglo XIX.⁴⁹⁶

Del tal manera que el problema de la metafísica y la violencia a ella asociada tienen que ver con “la condición del hombre antes de que el nacimiento de la racionalización y la domesticación hiciese posible mediante la *disciplina* misma [es decir, la violencia], progresar en nombre de ficciones metafísicas. Hoy, esas ficciones ya no hacen falta. El individuo de la sociedad racionalizada ya no

⁴⁹⁴ Cursivas nuestras. Vattimo, G., *MV*, p. 455.

⁴⁹⁵ *Ibíd.*

⁴⁹⁶ Vattimo se refiere expresamente a Max Weber: La “*asunción social práctica* de racionalización de la sociedad y la existencia en “organización total”, *MV*, p.459. Cursivas y negritas nuestras.

necesita esas formas extremas de tranquilidad”⁴⁹⁷. Permanece la “disciplina” a pesar de que sus ficciones ya no tienen utilidad. Esto explicaría por qué si estando en una época postmetafísica y posmoderna, en que acaece el nihilismo como despedida de todo fundamento último, se manifiesta, perdura y subsiste la violencia de la metafísica. En otras palabras, esto explica por qué habiendo dejado de lado la metafísica –en la constatación de experiencia de su falta de validez– todavía persiste su violencia. Ya no hay estas “formas extremas de tranquilidad” pero permanecen las disciplinas de control y dominio sobre los individuos. Por lo que, agrega Vattimo, existe:

[U]n segundo e inseparable aspecto de la crisis de la metafísica, una crisis que sucede en relación con una violencia que se manifiesta como tal.⁴⁹⁸

Recapitulando e intentando ordenar las ideas expuestas por el autor. En el siglo XIX (época de los escritos de Nietzsche) hay una crítica a la metafísica. Esta está en gran medida determinada por condiciones sociales, las de la cultura positivista decimonónica. Esto es: la cultura del progreso, del adelanto y del bienestar social que cuestiona lo que la metafísica representa. El contexto de la crítica contra la metafísica es el de una cultura positivista. En un inicio la cultura positivista cuenta ella misma con un “fundamento”, como en las posiciones del naturalismo reduccionista que Vattimo ha mencionado al principio, pero este fundamento desaparece con el desarrollo de la civilización tecnológica y sus adelantos, un tema que Vattimo desarrolla páginas más adelante. Estos adelantos técnicos se vinculan con el desarrollo de la epistemología del siglo XX y su

⁴⁹⁷ Vattimo, V., *MV*, p. 455.

⁴⁹⁸ *Ibíd.*

evolución en una pérdida del fundamento. Esto último está desarrollado en el artículo de manera explícita en relación con la historia del positivismo en la filosofía de la ciencia, lo cual se ilustra con referencias a diversos autores de Karl Popper, Thomas Kuhn, Imre Lakatos y el segundo Wittgenstein⁴⁹⁹. En orden a explicar el carácter inviable de la crítica a la metafísica desde la cultura positivista, la historia de la epistemología es asociada con el desarrollo tecnológico del siglo XX. A más tecnología, menos fundamento⁵⁰⁰. Sin fundamento, las condiciones para criticar a la metafísica se han modificado.

La crítica de la metafísica se hace radical en la época del nihilismo, es decir, cuando ya no es posible más “fundamentar”:

Esto podría ocurrir en el sentido más evidente de que, una vez que se han debilitado las creencias metafísicas ya no hay qué limite la naturaleza conflictiva de la existencia [...] en el sentido de Nietzsche [...] *en el que debilitamiento de las creencias metafísicas no sólo destapa la violencia de la existencia en lo que es y que ya no hace que sea posible, sino que nace como resultado de un arrebató de violencia.*⁵⁰¹

Quizá podemos subrayar que si seguimos estas sugerencias de Vattimo en la época del nihilismo la metafísica sobrevive como violencia (disciplina) más ya no como fundamento. La falta de fundamento no significa una disminución de la violencia sino un “arrebató de violencia”. Esta consecuencia sería una novedad en el pensamiento del turinés.

⁴⁹⁹ *Ibíd.*, p. 459.

⁵⁰⁰ En líneas generales esta es la tesis de *La sociedad transparente* que hemos citado en varias ocasiones ya.

⁵⁰¹ Vattimo, V., *MV*, p. 456.

De esto último, es interesante notar que Vattimo no habla nunca en este texto “Metafísica y violencia” del fin, de la eliminación o la desaparición de la metafísica, sino de su “debilitamiento”. Esto es, que las creencias de naturaleza metafísica aparecen y son tenidas por “ficciones”. No desde el punto de vista de la crítica radical, no desde la crisis, sino desde el punto de vista mismo de las prácticas sociales, o desde el mundo social como tal, que asumen que el lenguaje metafísico no tiene significado. Como podemos ver claramente en las citas que hemos recogido el lenguaje metafísico débil permanecería intacto en su carácter violento. Este lenguaje metafísico a pesar de haber abandonado el fundamento último de la realidad sigue persistiendo en las relaciones de dominio, control y disciplina actuales. No solo en este texto que venimos comentando, sino a lo largo de toda esta tesis hemos insistido que no se trata de eliminar la metafísica sino de debilitarla. La eliminación de la metafísica trae consigo un sustitutorio que se vuelve a su metafísica, porque a pesar de ya no creer ni sostener el lenguaje metafísico mantiene y persiste en sí los mecanismos de control y dominio propios de la metafísica. En otras palabras, esta metafísica nihilista, desfundamentada, pero no debilitada radicalmente, sigue proponiendo una verdad única a la cual hay que atenerse.

Sin ir muy lejos, para presentar un ejemplo a este último párrafo, el modo de vida globalizado que se basa en el *american way of life* (el modo de vida americano) es banal, carece de fundamento y verdad última, sin embargo se va imponiendo por medios de la leyes del mercado y el neoliberalismo a nivel mundial.⁵⁰² Puede haberse debilitado la metafísica en tanto ya no se usa el

⁵⁰² A este tenor, el filósofo argentino Daniel Leiro, en sus comentario a la lección de despedida de Vattimo, escribe lo siguiente: “Sin embargo, el *nuevo orden mundial único* que ha nacido de la *paz*

lenguaje metafísico como tal, pero las pretensiones unificantes y uniformizadoras no se han debilitado. Justamente el debilitamiento de esta estructura fuerte del ser como omniabarcadora es lo que Vattimo propuso debilitar al presentar su pensamiento débil y su hermenéutica nihilista. Las coordenadas que planeta el turinés para con la metafísica es justamente dadas para evitar que la metafísica – con o sin fundamento- siga imponiendo una idea fuerte del ser, la verdad, el bien, develados actualmente en aquello que llamamos “pensamiento único”⁵⁰³.

americana, continúa extendiéndose como un sistema cada vez más integrado que obtura el surgimiento de cualquier foco de auténtica oposición, aunque, en los hechos, se exponga continuamente –y más allá de las intenciones de quienes creen dirigirlo- a la aparición de nuevas desobediencia social más o menos irracionales.” Leiro, D., “Hacia una hermenéutica de la escucha. Comentario a la última lección de Gianni Vattimo en la Universidad de Turín”, en: Oñate, T., Leiro, D., Cubo, Ó., Nuñez, A. (eds.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, Op. Cit., p. 43. No sabemos a qué tipo de “desobediencia social” se referirá con exactitud Leiro, pero podríamos pensar que él siendo argentino piense en el gobierno de Cristina Fernández o en el anterior gobierno de Lula en Brasil o, quizá, de forma más amplia, en la Venezuela chavista o la Cuba de los Castro. Aunque cabe indicar que sean “desobediencias” al “orden mundial único” no significa que se deba imponer otro modelo basado en estas “desobedientes”, como efectivamente parece ser la pretensión de la Venezuela chavista con su proyecto bolivariano. Desobediencias que son, en efecto, “más o menos irracionales”, pero desobediencias al fin y al cabo hacia el pensamiento único. Por otro lado, sin embargo y desde otro punto de vista, estas desobediencias al “imperio” son muestras de cierta violencia política; o al menos así podríamos comprenderlo desde un análisis que hace el filósofo peruano Miguel Giusti en su ensayo “Violencia política y globalización” (en: Giusti, M., *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2011, pp. 123-133). A partir de dicho texto se comprendería que hay una violencia generalizada a partir del proceso de globalización de la cual las potencias son protagonistas y causantes. Allí hace una exposición del texto *Imperio* de Hardt y Negri (Barcelona: Paidós, 2002) y ahonda en el trasfondo cultural de dicha violencia dándole un significado moral a la misma. Por último, concluye en que el problema no se haya tanto en la hipocresía de ciertos países sino que “El problema de fondo es la injusta situación *de facto* del llamado orden internacional y la insólita suposición de que ese orden debe ser considerado *de iure* como necesario” (Giusti, M., “Violencia política y globalización”, en: Giusti, M., *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Op. Cit., p. 133).

⁵⁰³ Solo para aclarar esta característica de la violencia de la metafísica como uniformizante y excluyente de la diferencia citamos un párrafo de Sützl que designa con claridad a lo que se referiría esta violencia: “En relación con el lenguaje, esta libertad fundamentalmente negativa alcanza todavía un especie de significado positivo: la libertad se convierte en la libertad del habla, de la comunicación. En la participación en el fluir del intercambio simbólico aparece una nueva libertad no concebida como negativa ni como positiva. Valoraciones de este tipo no pueden ser ya aceptadas universalmente, sino que dependen de la situación de comunicación correspondiente. En este contexto, el significado de la violencia es el de una exclusión de la comunicación.” Sützl, W., *Emancipación o violencia*, Op. Cit., p. 71. La violencia es la exclusión de la comunicación, que es posibilidad de elección, pues justamente esta posibilidad se realiza en el diálogo, en el intercambio racional de los individuos situados en el campo social. Esta exclusión es la violencia de la metafísica, aquella violencia que al uniformizar y subsumir la diferencia en una verdad única o fundamento último, sea este explícito o no, excluye la libertad de comunicación y por tanto de creación simbólica, de participación en la sociedad como tal.

Prosiguiendo con la exposición del texto. En adelante⁵⁰⁴ Vattimo intenta recoger interpretaciones constructivas del diagnóstico del nihilismo tomadas de Nietzsche. En este sentido, prosigue con la argumentación de la siguiente manera: “las tesis constructivas de Nietzsche, que todavía siguen siendo problemáticas”⁵⁰⁵ son dos. Dos observaciones: una es “histórica” y la otra es “sistemática”. La primera enfatiza en Nietzsche un tópico que hemos visto desde el principio; contraponer la cultura positivista y científica a la inquietud propia de la filosofía y las ciencias humanas⁵⁰⁶.

Esta contraposición está conectada, de una u otra manera, con la recuperación de Nietzsche, recuperación en relación con la filosofía orientada a lo social. Vattimo llama a este fenómeno “renacimiento nietzscheano”, que el autor ubica desde la década de 1960 en adelante⁵⁰⁷. Vattimo asocia este presunto renacimiento nietzscheano con el auge de las interpretaciones de las filosofías de Heidegger y Husserl que se dio en la misma época. Este renacimiento es un replanteamiento a la crítica del pensamiento científico y la visión científicista de la realidad que Vattimo asocia a la concepción de la ciencia positivista⁵⁰⁸. El autor ilustra esto haciendo referencia a los textos *Krisis* de Husserl y el *Ser y tiempo* de

⁵⁰⁴ Cfr. Vattimo, V., *MV*, p. 458 y ss.

⁵⁰⁵ Cfr. Vattimo, V., *MV*, p. 457.

⁵⁰⁶ Cfr. *Ibíd.* Podríamos recordar aquí la distinción de Dilthey, de fines del siglo XIX, entre ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) y ciencias de la naturaleza.

⁵⁰⁷ Cfr. Vattimo, V., *MV*, p. 458. En dicho renacimiento nietzscheano podemos ubicar a Deleuze (con su libro *Nietzsche*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1971), Foucault (y su *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: Pre-texto, 2009, además de *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets Editores, 2008) y Derrida, a Rorty (ver su *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989) y Vattimo, a Cacciari y Agamben (ver: *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo, 2009), entre otros. También autores posteriores, de fines del siglo XX y principios del XXI, como Michel Onfray (ver su *La potencia de existir. Manifiesto hedonista*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2007, texto altamente influenciado por Nietzsche). En todos ellos se halla una reelaboración e interpretación del corpus nietzscheano y de sus libros, como *Genealogía de la moral* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), *Así habló Zarathustra* (Madrid: Alianza Editorial, 2008), *Más allá del bien y el mal* (Madrid: Alianza Editorial, 2008) y el clásico *El origen de la tragedia* (México: Editorial Porrúa, 2006).

⁵⁰⁸ Cfr. *Ibíd.*, 458-459.

Heidegger. Vattimo sugiere que las críticas posibles que se hacen desde estos autores pueden ser leídas por “sus profundas conexiones con el tema nietzscheano *de la relación entre metafísica, racionalidad científica y violencia.*”⁵⁰⁹ En las páginas siguientes⁵¹⁰ extiende esta sugerencia a las tendencias en epistemología que niegan el concepto de verdad en las ciencias o que lo traducen en clave pragmatista o incluso racionalista. Dice Vattimo:

La conexión desenmascarada que abrigan estos procedimientos de *fundamentación con dominación y violencia* hace brillar la luz de la sospecha sobre la filosofía como tal y sobre todo discurso que quiera una vez más entrar en discusión, en diferentes niveles y mediante métodos diferentes, con los procedimientos de “fundamentación” y la afirmación de estructuras originarias, principios y evidencias coherentes.⁵¹¹

Agrega el turinés más adelante:

La referencia para esta conexión, aun cuando parezca accidental, es más bien la que, tomada en serio, hace auténticamente radical la crítica de la metafísica. Sin ella, toda reivindicación de verdad metafísica es reemplazada por otras “verdades” que, sin una disolución crítica y radical de la mera noción de verdad, animan a proponer *nuevos acontecimientos fundacionales.*⁵¹²

Vattimo, al referirse a las posibilidades constructivas del pensamiento de Nietzsche acerca del nihilismo sugiere que hay que recuperar la crítica de la metafísica en base a la experiencia histórica actual, es decir, la experiencia de la violencia que carece de fundamento. De allí que sugiera que esta realidad, sino es

⁵⁰⁹ Cfr. *Ibíd.*, p. 459.

⁵¹⁰ Cfr. *Ibíd.*, pp. 459-462.

⁵¹¹ *Ibíd.*, p. 460. *Cursivas nuestras.*

⁵¹² *Ibíd.*, pp. 460-461. *Cursivas nuestras.*

abordada “en serio” se muestra como una amenaza de “nuevos acontecimientos fundacionales”. En el contexto de la argumentación de Vattimo esto hace referencia a experiencias nuevas de violencia social. Debemos pensar aquí por un momento en los regímenes disidentes a los que Vattimo apoya en otros libros contemporáneos al artículo que citamos, como los ya tratados *Ecce comu* y *Nihilismo y emancipación*.

Justamente el intento por fundamentar de nuevo, fuera de la metafísica, es una forma de hacer metafísica. En este sentido, habíamos indicado en el primer capítulo, la metafísica no se supera para optar por una verdad mejor o un fundamento más duradero, sino que hay una dialéctica de *Verwindung* con la metafísica, distorsión que termina traducéndose en el debilitamiento de la misma. Este debilitamiento tendría por finalidad evitar dicha recaída en el fundamento cuando se pretende abrir una época nueva a base de eventos fundacionales. Dicho eventos han demostrado en la primera década del siglo XX que antes que asegurar paz se ha intensificado la violencia.

Vattimo, como podemos constatar en la secuencia de “Metafísica y violencia” que hemos venido reseñando, en ningún momento hace un vínculo entre metafísica y violencia en términos conceptuales, sino que genera un horizonte de sentido sobre la base de comparaciones entre discursos históricos, en especial un paralelismo entre la crítica a la metafísica de los maestros de la sospecha del siglo XIX y el cuestionamiento de la cultura científica a partir de la década de 1960. El único vínculo que une a los dos periodos históricos es el sentido de los textos de Nietzsche acerca del nihilismo. Esto es, que sobre la base

de la vigencia de Nietzsche en el siglo XX es que se aplica el diagnóstico del nihilismo.

Vattimo mismo parece preguntarse si tiene un “método” para probar sus afirmaciones entre metafísica y violencia. Ante este problema de método la respuesta que da el turinés resulta ser más indicando un proyecto que a una teoría ya desarrollada. Nos indica que hay que seguir el *dictum* de Hegel, que Vattimo coloca así: “Hay que saltar al agua para aprender a nadar”⁵¹³. No se trata de una apelación a la irracionalidad o a una mera intuición. Vattimo apuesta a una experiencia colectiva que se nutre y enriquece con las “herencias que recibimos de [la] tradición.”⁵¹⁴ 461. Por ejemplo la “experiencia” del anuncio de la muerte de Dios, y consigo la negación radical de la metafísica que también es una “experiencia”. Pero justamente “la cuestión de la violencia” “está inextricablemente vinculada” a la experiencia “de la negación radical” de la metafísica⁵¹⁵; como si la negación total de la metafísica develara a su vez la misma violencia que se desea eliminar. Veremos que no se trata de eliminar, sino de reducir.

3.3.1.2. Superar la violencia de la metafísica. Una crítica a Adorno y

Lévinas

Pasemos a la segunda parte de nuestra exposición. Seguimos aquí la presentación de Vattimo en su ensayo “Metafísica y violencia”. Dentro de la

⁵¹³ Cfr. *Ibíd.*, p. 461. Vattimo no da ninguna referencia bibliográfica a Hegel, sino que ofrece la frase haciendo la salvedad de que es “una referencia a Hegel”.

⁵¹⁴ Cfr. *Ibíd.*

⁵¹⁵ Cfr. *Ibíd.*

argumentación que estamos presentado toca exponer la crítica del turinés a Adorno y Lévinas⁵¹⁶ respecto a la violencia de la metafísica. En dicha crítica, advertimos de nuevo, no se desea presentar una exposición acaba de dos filosofía que de por sí son bastante extensas y merecerían una investigación ulterior, sino solo contrastar sus aproximaciones a la violencia y la metafísica con las de nuestro autor. De todos modos, en la presentación que hace el filósofo de Turín de Adorno y Lévinas se evidencia no solo un distanciamiento sino, y en primer lugar, una aproximación e incluso aceptación de sus tesis. Este “diálogo” que expondremos conducirá a la propuesta de Vattimo que va de la mano con una temática heideggeriana.

En primer lugar, Vattimo toma de Adorno la idea del “mundo de la administración total”⁵¹⁷ expuesto en la *Dialéctica negativa*⁵¹⁸. En ella, afirma el turinés, Adorno invierte la frase de Hegel. De la afirmación “todo lo real es racional y todo lo racional es real” se pasa a que “el todo se convierte en lo falso”⁵¹⁹. Esta afirmación se sostiene en que ahora, en el mundo de la administración total, lo racional se ha convertido en real por medio de la técnica. Esto se devela para Adorno en una banalización. A lo cual Vattimo opina: “Mediante su “realización”, de alguna manera la metafísica se revela como el

⁵¹⁶ Hay también en el ensayo “Metafísica, violencia, secularización” una exposición de Adorno y Lévinas muy parecida a la ofrecida en el texto que estamos exponiendo, la diferencia es que dicho ensayo es de 1987 y el que exponemos es de 2007, esto es, 20 años después. Ciertamente en lo sustancial la exposición sobre Adorno y Lévinas no varía, sino que se profundiza. De todos modos consignamos aquí el dato que no es la primera vez que nuestro autor ha formulado esta exposición de Adorno y Lévinas en relación al problema de la violencia de la metafísica. Cfr. Vattimo, G., “Metafísica, violencia, secularización”, en: Vattimo, G. (compilador), *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*, Op. Cit., pp. 68-76.

⁵¹⁷ Cfr. Vattimo, V., *MV*, p. 462.

⁵¹⁸ Adorno, T., *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal, 2005. Vattimo cita el original en alemán: “Cfr. Adorno, *Negative Dialektik*, p. 74”, Vattimo, G., “Metafísica e violencia. Questione di metodo”, en: *DR*, p. 169.

⁵¹⁹ Cfr. Vattimo, V., *MV*, p. 463.

pensamiento de la violencia.”⁵²⁰ Muy cercano a lo que exponíamos sobre Nietzsche. La realización de la metafísica en la técnica, en tanto organización total del mundo, abre su carácter más violento al develarse subsistente a pesar de la desfundamentación de la estructura objetiva del ser. Ante esto, Adorno observa que la metafísica propone una *promesse de bonheur*, esto es, una justificación o legitimación del estado actual de las cosas, de la administración total del mundo.

Respecto a esta *promesse de bonheur*, dice Vattimo a la letra interpretando a Adorno: “Lo que la metafísica oculta es su despliegue en la presencia como realización totalizadora”. Esta idea nos puede remitir a la crítica de la posmodernidad a la metafísica y su deseo por estabilizar o uniformizar el pensamiento. Justamente la posmodernidad, habíamos expuesto en el capítulo uno, constata que no es posible sostener ya la existencia de un fundamento último de las cosas. Pero además dicha crítica posmoderna, sea del lado de Lyotard, sea del de Vattimo, recuerda las utopías negativas de Huxley u Orwell⁵²¹, de un mundo altamente tecnificado en que hay un control total de los actos, justificados en un set de verdades dogmáticas. Si bien, como dejamos en claro, dichas referencias a la literatura de vanguardia son ilustrativas, describen un síntoma de la cultura del siglo XX. Cultura que Adorno compartía justamente con Huxley y Orwell.

⁵²⁰ *Ibíd.*, p. 462.

⁵²¹ Pensamos en Huxley, A., *Un mundo feliz*, Madrid: Debolsillo, 2008 y en Orwell, G., *1984*, Barcelona: Austral, 2012. Así mismo hacemos referencia a Sützl, W., “La erosión de la realidad y la emancipación como extrañamiento”, en: *Emancipación o violencia*, Op. Cit., pp. 206-210. En dichas páginas también se muestra el peligro del Gran Hermano en las sociedades altamente tecnologizadas.

La crítica de Adorno a la metafísica, como despliegue técnico en tanto administración total del mundo, se puede traducir como violencia. Esto sería así, puesto que la metafísica con su *promesse de bonheur* “legitima toda distancia crítica y ética del actual estado de cosas”⁵²².

A decir verdad, Vattimo solo muestra este rasgo de la crítica de Adorno a la metafísica. No ahonda al respecto. Tiene pretensiones de ser una presentación general, siguiendo la naturaleza de todo el ensayo “Metafísica y violencia”. Pasemos a lo que respecta a Lévinas.

Vattimo comienza su exposición sobre Lévinas con las siguientes palabras:

Para Levinas (sic), al igual que para Adorno, el Holocausto es el acontecimiento biográfico que determina [...] el desenmascaramiento de la conexión entre metafísica y violencia.⁵²³

Tanto para Lévinas como para Adorno la racionalización del mundo se devela en los campos de concentración. Es este evento histórico lo que hace repensar a ambos la idea de la razón. Sin embargo, en Lévinas lleva un carácter particular⁵²⁴. Ante todo, tengamos en cuenta que para el filósofo francés una

⁵²² Vattimo, V., *MV*, p. 462.

⁵²³ *Ibíd.*, p. 463.

⁵²⁴ La referencia a Lévinas es tomada por Vattimo de: “E. Lévinas, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*, Nijhoff, La Haye 1961 (tr. it., *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 1977, p. 299)”, Vattimo, G., “Metafísica e violencia. Questione di metodo”, en: *DR*, p. 169. Traducción española: Lévinas, E., *Totalidad e infinito*, Salamanca: Sígueme, 2012. Por otro lado, y no obstante lo hayamos mencionado *supra*, la diferencia de esta exposición de 2007 con la de 1987 en “Metafísica, violencia, secularización” en lo referente a Lévinas es que incluye unos cuantos párrafos dedicado al texto de Derrida “Violencia y metafísica” (*cfr.* Derrida, J., “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en: Derrida, J., *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1989, Cap. 4, pp. 107 y ss.), por lo que resulta ser un poco más amplia la exposición referente a Lévinas. Sin embargo, este texto de 2007 pretende mostrar o más

cuestión es la metafísica y otra la ontología. Dicho grosso modo: La metafísica es la instancia que permite la apertura de lo finito a lo infinito, y la ontología es el conocimiento de las estructuras estables del ser, en la cual la persona es una categoría más entre otras. Dicho esto, la crítica para Lévinas apunta a la ontología. Para él la ontología convierte a la persona en un objeto entre otros, en medio de los entes estructurados en el orden del ser. La persona se vuelve un ser que puede ser conocido por su esencia. Esto para Lévinas presupone un olvido del otro y su rostro. El rostro del otro denota una asimetría que nos impone una responsabilidad más allá de toda ley o “relación contractual”. Como interpreta Vattimo: “El otro es el rostro, y garantiza hospitalidad y respeto porque está dirigido hacia el infinito”⁵²⁵. De este modo, el rostro es la huella de Dios, que es el garante de lo infinito.

Esta explicación del rostro del otro, como huella de lo infinito, se contrapone a la ontología, en tanto esta coloca al ser humano como un ente entre otros. De este modo, según la ontología, se podría justificar la eliminación de algunos seres humanos, como efectivamente ocurrió en el Holocausto. La violencia de la metafísica, o en este caso, de la ontología, se ubica en disponer de

bien ampliar la conclusión acerca del cómo salir de la violencia de la metafísica. Dicha conclusión, que es una interpretación del *Ge-stell* heideggeriano, es la que daremos más adelante. Cfr. Vattimo, G., “Metafísica, violencia, secularización”, en: Vattimo, G. (compilador), *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*, Op. Cit., p. 78-83. Por último, en vistas a que mencionamos a Derrida y una referencia de Vattimo en donde expone al filósofo argelino, nos permitimos mencionar un texto que se plantea y expone las diferentes formas en que Derrida y Vattimo comprenden el problema de la violencia: Pecoraro, R., “Justicia, derecho y violencia. Notas sobre Derrida y Vattimo”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 169-181. En dicho ensayo, Pecoraro expone el término violencia en la filosofía deconstructivista de Derrida sirviéndose del texto *Fuerza de ley. El “fundamento místico de la autoridad”* (Madrid: Tecnos, 2008). Así, Pecoraro insiste en comprender la violencia no siempre como algo negativo, desde la negatividad misma de la exclusión, sino desde su carácter fundacional para el derecho y la justicia. Empero, no tomamos esa distinción en nuestra investigación por tratarse de un tema que va en dirección diversa a nuestras intenciones.

⁵²⁵ Vattimo, V., *MV*, p. 463.

las personas como “categorías”, esto es, como una especie más entre el resto de especies que pertenecen a “las estructurales generales del ser”⁵²⁶. En otras palabras, esta ontología que denuncia Lévinas reduciría a la persona a un individuo entre otros obviando que este individuo es un ser con rostro, que este individuo no puede reducirse a una categoría metafísica.

En ambos casos, tanto en Adorno como en Lévinas, se da una salida alternativa fuera de la metafísica. En el caso de Adorno es hacia la estética, y en Lévinas hacia la religión. Fuera de la crítica que efectúa Vattimo hacia Lévinas (en tanto que este propone la experiencia de lo infinito que se impone como “majestad”, como “mandato y autoridad”, desembocando en una religiosidad que termina reivindicando el *Grund* metafísico y una relación no menos violenta que la de la fundamentación metafísica⁵²⁷) y hacia Adorno (en tanto este regresa a modelos “clasistas” a pesar de su defensa por la vanguardia, en que el arte debe ser una superación para lograr la armonía y perfección, por lo que, se pregunta Vattimo: “¿no es presencia desplegada del Ser –como superación lograda no menos que como autoridad, majestad o mandato- lo que constituye la violencia metafísica?”⁵²⁸) lo que nuestro autor trata de rescatar en ambos es que:

Las objeciones a la metafísica no están motivadas principalmente por “razones de conciencia”, esto es, por puras y simples insuficiencias teóricas.⁵²⁹

⁵²⁶ *Ibíd.*

⁵²⁷ *Cfr. Ibíd.*, p. 464.

⁵²⁸ *Ibíd.*, p. 465.

⁵²⁹ *Ibíd.*

Del mismo modo, la crítica de Vattimo a ambos autores no se hace en relación a su consistencia teórica, sino más bien práctica. La intención de Vattimo al exponer en términos teóricos las posiciones adornianas y levinasianas es señalar sus límites y aporías y a su vez mostrar “el sentimiento vago de que estos dos pensadores, cada uno a su propia manera, “omitieron” demasiados elementos integrales del problema de la superación de la metafísica como pensamiento vinculado a la violencia.”⁵³⁰ Estas “omisiones” no las menciona Vattimo explícitamente pero se pueden deducir de lo presentado. Entre ellas se omite que hay una realidad circundante que sobrepasa al sujeto y que es propio de la experiencia contemporánea: La organización total del mundo. Esta organización o administración, como bien lo mostró Adorno, se devela en el mundo tecnológico. Pero justamente, a juicio de Vattimo, sea Adorno o Lévinas no ingresan a analizar aquella condición del mundo tecnológico. Adorno busca la salida en la estética y Lévinas en la mística religiosa, cuando quizá la salida esté en la misma metafísica develada en esta organización total. Quizá esta sea la omisión que parece estar reclamándoles Vattimo.

Por otro lado, en la misma línea de argumentación podemos afirmar que, en efecto, ni Adorno ni Lévinas optan por dejar de lado la fundamentación como tal, sea proponiendo el recurso de la experiencia estética o sea el de la conversión religiosa. Justamente la “presencia desplegada del Ser”⁵³¹ es lo que constituye la violencia de la metafísica y, en lo que ofrece Vattimo de estos dos filósofos, podemos percatarnos que no llega a haber una crítica radical de la metafísica. Como acabamos de destacar en el párrafo anterior, Adorno y Lévinas omiten la

⁵³⁰ *Ibíd.*

⁵³¹ *Cfr. Ibíd.*

“naturaleza” de esta presencia desplegada del ser –y que ambos percibieron en el evento del Holocausto- al no adentrarse en la “impureza” del mundo tecnológico y desear migrar a un terreno más bien “puro” como la estética o la mística. El intento adorniano y levinasiano nos deja, una vez más, a merced de una metafísica, de un sustrato trascendental desde el cual nos hallemos capaces de predicar una adecuación a una estructura estable y fundamental. Así lo atestigua Giorgio al comentar este mismo texto que hemos estado exponiendo:

Esta nueva “verdad” [la que propone Adorno y Lévinas] no será otra cosa que la enésima posibilidad de imponer un nuevo “sistema del mundo” al cual todos deberán adecuarse y que legitimará a aquellos que detentan la verdad como el propio poder sobre los otros que no gozan plenamente de ese privilegiado acceso a lo verdadero. [...] La cuestión es que alcanzar un terreno *puro* del filosofar sigue siendo inadmisibile.⁵³²

Ante este intento “fallido” de Adorno y Lévinas por criticar radicalmente a la metafísica y a su violencia, nuestro autor recurre a Heidegger. Por lo que pasamos a concluir con esta segunda parte de nuestra exposición.

Para Vattimo, el filósofo de *Ser y tiempo* “Plantea explícitamente el problema en lo que se refiere a la pertenencia del pensamiento y del sujeto a un horizonte histórico [...] del cual no se puede escapar a través de una apelación a una experiencia originaria.”⁵³³ Tanto Adorno como Lévinas dejan al sujeto en el

⁵³² Giorgio, G., “Nihilismo hermenéutico y política”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 247.

⁵³³ *Ibíd.*, pp. 465-466.

centro de la decisión, sea del lado de la estética o de la religión. Ambas salidas son para Vattimo insuficientes. En sus palabras:

En ambos casos [Levinas y Adorno], sin embargo, la salida de la violencia y la superación de la metafísica dependen de la capacidad del sujeto para ganar acceso a una experiencia en cierto sentido no comprometida.⁵³⁴

Este momento del texto “Metafísica y violencia” se hace hincapié en Heidegger. Vattimo piensa que “Heidegger intenta salir de este esquema despidiéndose del humanismo, insistiendo en la anticipación y en la escucha más que en la decisión y conversión [...] mediante su concepción de *Ge-stell*.”⁵³⁵ Esta realidad del *Ge-stell* nos recuerda a la tesis vattimiana propuesta en *La sociedad transparente* en que la tecnología, sobre todo las tecnologías de la comunicación, contribuía a la radicalización de la cultura posmoderna, en tanto debilitamiento del esquema sujeto/objeto. Así pues, *Ge-stell* designa el mundo de la organización total, similar a la que hablaba Adorno, que se ha desplegado en la técnica a nivel mundial y se revela en las redes informáticas.⁵³⁶

De este modo, Vattimo recomienda traducir *Ge-stell* por “en-marcar”⁵³⁷, puesto que *Ge* hace referencia a “la relevancia de lo reunido” y junto a *Stellen* (que significa “colocar, arreglar, imponer, componer, etc.”⁵³⁸) dan como resultado una metáfora de algo en-marcado.

⁵³⁴ *Ibíd.*, p. 466.

⁵³⁵ *Ibíd.*

⁵³⁶ Para una exposición más detallada del *Ge-stell* en el pensamiento de Vattimo, ver: Sützl, W., *Emancipación o violencia*, Op. Cit., pp. 141-157.

⁵³⁷ *Cfr. Ibíd.*

⁵³⁸ *Cfr. Ibíd.* También Sützl lo explica así: “*Gestell* denota, entonces, la colectividad de todo *stellen*”. Sützl, W., *Emancipación o violencia*, Op. Cit., p. 142.

Más allá de la lectura lingüística del término, *Ge-stell* viene a significar el mundo altamente tecnologizado donde puede darse la administración total del mismo. Por ello, *Ge-stell* es, en palabras de Vattimo, “según Heidegger [...] la naturaleza del mundo tecno-científico en el que vivimos hoy.” Por lo mismo, seguimos con el turinés, “más o menos se trata del mundo de administración del que hablaba Adorno y que, [...] Heidegger ve como realización de la metafísica.” En efecto, la interpretación de Vattimo es que la metafísica se realiza en el mundo de la técnica.,

la metafísica, de hecho, está idealmente dirigida a encerrar todas las cosas dentro del esquema del principio de razón suficiente.⁵³⁹

Para Heidegger el *Ge-stell* sería un momento histórico. Por lo mismo, Vattimo interpreta que “el *Ge-stell* es el horizonte destinal que no permite un escape mediante una conversión religiosa o la contemplación de la apariencia de lo bello. Solo si el *Ge-stell* es distorcionado o transformado de algún modo el Ser se revelará así mismo de nuevo [...] y nosotros podemos esperar ser conducidos más allá de la metafísica.”⁵⁴⁰ Esta distorsión (*Verwindung*) del *Ge-stell* indicaría la salida de la metafísica, no haciendo referencia a una conversión o un regreso a una experiencia originaria, sino más bien debilitando la metafísica. Aceptar que la metafísica no es un error que debe ser dejado de lado sino más bien parte de

⁵³⁹ *Ibíd.*

⁵⁴⁰ Vattimo, V., *MV*, p. 467.

nuestra herencia, tal y como hemos expuesto en lo referente a la hermenéutica nihilista, abre la posibilidad de “superar” la metafísica⁵⁴¹.

De nuevo nos encontramos en la paradoja descrita por Nietzsche. Esa violencia de la metafísica que puede ser global cuando se ha dejado de lado el fundamento último de las cosas. La distorsión del *Ge-stell* implica esta ambigüedad. Más aún, “confiere ambigüedad profunda a la idea de Heidegger del *Ge-stell* que oculta tanto el riesgo de su posición como también su importancia positiva, a saber, la habilidad de hablar sobre la superación de la metafísica y la violencia a ella conectada en términos que no son puramente aporéticos.”⁵⁴²

El desenlace de la metafísica en la organización total o *Ge-stell* muestra la posibilidad (*chance*) de superar la violencia de la metafísica. Esto sería así, puesto que, según escribe Vattimo, “el Ser se ha disuelto completamente en la subyugación de todos los entes por el poder a disposición de la tecnología”⁵⁴³. Efectivamente, el debilitamiento de la concepción de ser, verdad y bien acaecen en el mundo tecnológico, donde se da la explosión de interpretaciones. Esta es la *chance* posmoderna que ofrece el *Ge-stell*. Para ilustrar mejor esto, citamos a Vattimo, donde explica esta posibilidad de salir de la metafísica ofrecida por el *Ge-stell*:

Pero aquí, donde el Ser y el hombre están implicado en el desarrollo del *Ge-stell*, ahí reside también la posibilidad de que el *Ge-stell* represente no sólo el

⁵⁴¹ También Vattimo lo ha expresado con las siguiente palabras: “el plan [...] de “superarla” [a la metafísica], no se basa en fin de cuentas en motivos “teoréticos”, sino, ante todo, en razones éticas”. Vattimo, G, “Metafísica, violencia, secularización”, en: Vattimo, G. (compilador), *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*, Op. Cit., p. 63.

⁵⁴² *Ibíd.*, 467-468.

⁵⁴³ *Ibíd.*, p. 468.

momento final de la metafísica sino el primer paso hacia su superación. El despliegue de la metafísica en el mundo de la total disponibilidad tecnocientífica hace imposible el pensamiento del Ser como fundamento [...] pero este simple hecho excluye la posibilidad de que el pensamiento, una vez que asume esta disolución del fundamento, pueda apelar a otra fundamentación [...] para comenzar desde arriba.⁵⁴⁴

Esta extensa cita viene a confirmar la sospecha de Vattimo, a saber: que la metafísica cumplida y desplegada en el *Ge-stell*, en tanto organización racional del mundo, de ese “todo lo real es racional y todo lo racional es real” hegeliano extremizado en la concreción de la tecnología, abre la posibilidad para salir de la metafísica, de la enmarcación, de la uniformización y exclusión de la diferencia. En suma, el *Ge-stell* trae consigo la *chance* de salir de la violencia de la metafísica.

También podemos explicar esta *chance* citando esta frase de Vattimo:

Si hay oportunidad para un comienzo nuevo, esta no puede descansar en la posibilidad de que el sujeto se vuelva hacia un nuevo principio permaneciendo en el esquema de la relación entre el humano como sujeto y el Ser como principio objetivo, como *Gegen-stand* [objeto] que está ante nosotros como algo que puede regresar después del terror, del olvido, del apartarse.⁵⁴⁵

Por lo tanto, hay en esta sustracción de la violencia, que no conlleva una nostalgia por un origen perfecto ni una conversión a mejores verdades, una apertura a la posibilidad de elección individual, pero también a la posibilidad para

⁵⁴⁴ *Ibíd.*, pp. 468-469.

⁵⁴⁵ *Ibíd.*, p. 469.

el pensamiento de concebir y pensar el ser fuera de la metafísica, es decir, entrar a un pensamiento psotmetafísico. Por lo mismo, nos dice el filósofo de Turín, “el *Ge-stell* puede ser distorsionado, y el Ser una vez más puede volverse hacia nosotros más allá del olvido y la disolución de la metafísica.”⁵⁴⁶

Por último, dicha oportunidad que abre el *Ge-stell* o que podría abrir tiene cierta relevancia “histórica”, pues nos ayudaría a comprender una sociedad ya no altamente racionalizada sino más bien cercana al proyecto social –o socialista- al que apunta Vattimo. Esto es, “este modo radical de superar la metafísica significará en particular la capacidad de deducir el anuncio de una nueva existencia fuera de la metafísica, fuera del despliegue de la sociedad de racionalización total.”⁵⁴⁷

Para ir concluyendo ya esta sección y con ella culminar la exposición del ensayo “Metafísica y violencia”, citamos una frase de Vattimo en la que tanto Heidegger como Adorno vislumbraron lo mismo respecto a la metafísica y la técnica: “Heidegger y Adorno están de acuerdo en que la metafísica, de un modo profundo, ha empujado a la violencia a su extremo en el mundo de la organización total.”⁵⁴⁸

Esta última parte ha versado ya no de la relación entre metafísica y violencia en tanto método sino en tanto su configuración y superación. En la

⁵⁴⁶ *Ibíd.*, p. 469.

⁵⁴⁷ *Ibíd.* Más adelante el turinés afirma que: “la mediación heideggeriana del *Ge-stell* contiene indicaciones importantes para completar el discurso sobre la superación de la metafísica como el pensamiento de la violencia”. *Ibíd.*, p. 470.

⁵⁴⁸ *Ibíd.*, p. 472. p. 473. A esta afirmación podemos añadir esta otra de nuestro autor: “Se parte de la metafísica y de la violencia conectada con ella dejándola recodar –y no solo de forma negativa- la disolución del *Ge-stell* sitúa sobre el sujeto y el objeto de la metafísica.” *Ibíd.*

primera parte vimos como la cuestión de método es un *porvenir*, que se va realizando mientras interpretamos la realidad de la metafísica desplegada en el *Ge-stell*⁵⁴⁹. De ese modo Vattimo justificaba que no haya una clara concepción de la violencia de la metafísica, y más bien lo que hay es una designación o una experiencia de ella en la actualidad y, también, en la historia del siglo XX. Así lo demostró cuando hizo referencia a Nietzsche y luego a Adorno y Lévinas, para terminar con Heidegger. Justamente con este último es que se sitúa la posibilidad o *chance* de salir fuera de la violencia de la metafísica que se devela en la imposición del mundo tecnológico. Este mundo tecnológico no solo se traduce en sus productos objetivos sino en la racionalización de la vida cotidiana. Racionalización constatada por autores como Adorno, Lévinas, Benjamin, Max Weber, Marcuse, Heidegger, entre otros. Es esta experiencia de la administración

⁵⁴⁹ Valga citar estas ideas de Vattimo en el ensayo que hemos expuesto: “La de Heidegger sería una ontología determinista si él hubiese afirmado la primacía del objeto sobre el sujeto. Entonces sería asunto de defender la subjetividad contra la dominación monstruosa de las estructuras de dominación universal, como se vio en Adorno. Pero el *Ge-stell* que elimina el sentido de la yuxtaposición de sujeto y objeto ya no deja que sea pensado como el mundo verdadero [...] desde el que se “deduce” el destino de la humanidad.” Por lo mismo, “es imposible configurar el *Ge-stell* como el fundamento de una necesidad “objetiva” que se impone sobre el sujeto limitando su libertad. Esta imposibilidad es el verdadero fin de la metafísica que culmina en la organización tecnológica del mundo.” Por último, para el turinés, “Heidegger nos invita a escuchar y a esperar la renovada llamada del Ser, que ya no hablar en el modo del *arché*, del principio fundador de la estructura esencial, o incluso como la constitución intersubjetiva de la existencia. El “mundo verdadero” no es un fábulas [...] si el Ser habla, su discurso adopta la forma de un trajinar general, una polifonía de sonido, un murmullo.” Cfr. Vattimo, V., *MV*, pp. 474-475. Esta visión sobre el mundo de la tecnología desplegado mundialmente, que sería el cumplimiento o realización de la metafísica, pues cumple en sí mismo los caracteres de enmarcación que tiene la metafísica en tanto pensamiento del ser como estructura objetiva de lo real, no necesariamente limita la libertad, sino que puede ser un impulso a posibilitarla. La posibilidad de libertad que apertura la posibilidad de elección es justamente lo que se pretende con un proyecto social-político que asume las consecuencias del pensamiento débil y la hermenéutica nihilista. El *Ge-stell* al disolver los caracteres que se confería la metafísica ofrece la *chance* de pensar el ser de modo diverso y, por ende, de evitar la violencia de la disciplina metafísica, que pretende normalizar eliminando la diferencia. Las novelas antiutópicas y el cine de los años setenta es solo una muestra de lo que pudo, y a veces ha sido, la sociedad contemporánea. Y, como indica Vattimo, siguiendo a Heidegger, no se trata de darle primacía al Ser o al objeto sobre el sujeto, ni al sujeto sobre el ser, sino de constatar la disolución de la yuxtaposición de sujeto y objeto, lo cual imposibilita a hacer un regreso a esquemas anteriores porque invita a pensar la actualidad. Por lo mismo, Vattimo ve en la democracia el lugar posible para la *chance* de salir de la violencia de la metafísica. No es, pues, de regresar al ser olvidado, ni volver a regímenes metafísicos, como la monarquía, sino de actualizar la posibilidad de un mundo debilitado pero que toma posición por el débil.

total del mundo la que se designa como violencia de la metafísica⁵⁵⁰. No solo es la bomba atómica⁵⁵¹, como consecuencia de la ciencia, sino y sobre todo, de la racionalización disciplinaria del campo de concentración o del panóptico mundial que se ha dado en nuestro tiempo actual de las TIC⁵⁵².

La violencia de la metafísica, como hemos tratado de sugerir a lo largo de la investigación, se revela en la uniformización de pensamiento⁵⁵³. Se vuelve

⁵⁵⁰ En *La sociedad transparente* Vattimo indica que: “la metafísica es un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; busca, efectivamente, hacerse dueña de la realidad por un “golpe de mano” que atrapa (o cree ilusoriamente haber atrapado) el principio primero del que todo depende (asegurándose, así, ilusoriamente, el dominio de los acontecimientos).” Vattimo, G., “Posmoderno: ¿una sociedad transparente?”, en: *ST*, pp. 82-83.

⁵⁵¹ Ver: Sützl, W., “Metafísica, técnica y violencia: la guerra como fundamento último”, en: Sützl, W., *Emancipación o violencia*, Op. Cit., pp. 230-233. Ahí se dice: “En la modernidad, el control total, la seguridad completa, asumen una posibilidad concreta en la técnica”, p. 231. También se indica que: “De este modo, la guerra define un fundamento último, un fundamento último que acalla, que no permite decir nada más, porque la guerra “habla con las armas” y no las personas”, p. 232. Y de nuevo la recurrencia de que la violencia de la metafísica, incluso que se devela en la seguridad de las armas, opera acallando, haciendo una exclusión efectiva de la comunicación y el diálogo y, por ende, de la creación simbólica. Acerca de la creación simbólica *cfr.* Bourdieu, P., “The Social Space and the Genesis of Groups”, en: *Theory and Society*, Vol. 14, No. 6, Nov, 1985, pp. 723-744. También, del mismo autor Pierre Bourdieu, ver el texto: “Espacio social y espacio simbólico. Introducción a una lectura japonesa de *La distinción*”, en: Bourdieu, P., *Capital cultural, escuela y espacio social*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 23-37.

⁵⁵² Para una presentación más detallada de lo que piensa Vattimo respecto a los medios de comunicación *cfr.* Sützl, W., “Filosofía de los medios de comunicación”, en: *Emancipación o violencia*, Op.Cit., pp. 189-226.

⁵⁵³ Llegados a este punto, nos permitimos una acotación acerca de la relación metafísica y violencia. Además del texto “Metafísica, violencia, secularización” (en: Vattimo, G. (compilador), *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*, Op. Cit.) existe otro muy breve contenido en el libro *Creer que se cree*. “Más allá de la violencia de la metafísica” es el título. Se trata de un capítulo de *Creer que se cree*. En dicho capítulo Vattimo trata de exponer, dentro de su argumentación acerca del cristianismo y la secularización, el tipo de violencia que devendría de la metafísica. Esa violencia, como toda violencia, debe ser rechazada. Ese rechazo a su vez es un rechazo a la metafísica. Él mismo indica ahí que: “Hemos intentado pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad precisamente por razones éticas” (*CC*, p. 45) ¿Y qué nos haría rechazar la violencia de la metafísica? Para Vattimo la respuesta deviene de la historia y la recepción que tenemos de ella, pues este rechazo a la metafísica es “herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia” (*ibíd.*), por lo que “de la ontología débil [...] “deriva” una ética de la no-violencia” (*ibíd.*). Esta ética de la no-violencia no es una nueva metafísica de la paz (*cfr.* Sützl, W., *Emancipación o violencia*, Op. Cit., pp. 230-233) sino un intento de salir fuera de la metafísica. La apelación a la no-violencia no se hace desde alguna verdad objetiva sino desde la misma facticidad, esto es, desde el horizonte de comprensión situado que tenemos cada uno. Esta ética de la no-violencia apelaría al debilitamiento de las nociones del ser y la verdad, esto significaría, usando unas palabras de Vattimo, que “al pensar la historia del ser en cuanto guiada por el hilo conductor de la reducción de las estructuras fuertes” (*CC*, p. 46) se efectúa “una llamada que me habla desde la tradición” (*ibíd.*). Esta es ciertamente una “arriesgada interpretación” (*cfr.* *ibíd.*). Por lo mismo, la ética de la no-violencia se funda en un pensamiento débil y en la hermenéutica nihilista, tal y como los hemos expuesto; así lo explica

mucho más complejo cuando, habiéndose dejado de lado las “ficciones” del lenguaje metafísico, aún se insista en una concepción única y universal de la naturaleza humana y la forma de vida buena. Esto es lo que justamente hemos catalogado como “pensamiento único”. Y es contra el pensamiento único que va dirigida la crítica radical de Vattimo. Una crítica que va de su concepción de posmodernidad, pasando por el pensamiento débil y desembocando en una hermenéutica nihilista que bien, por sus pretensiones, intenciones y motivaciones éticas-sociales, hemos sugerido llamar hermenéutica política.

3.3.2. El conflicto como motor del diálogo

Habiendo expuesto la relación entre metafísica y violencia, valiéndonos de la crítica a la metafísica desde la posmodernidad, la hermenéutica nihilista y el pensamiento débil, explicados en los capítulos precedentes, pasamos a esta última parte de la tesis. Esta sección tratará de exponer una forma de aplicar esta teoría

Vattimo: “es verdad que “fundar” una ética de la no-violencia sobre una ontología del debilitamiento puede parecer un enésimo retorno a la metafísica, según la cual la moralidad coincidía con el reconocimiento y el respeto a las esencias, a las leyes naturales, etc. Pero si la ontología de la que se trata habla del ser como algo que, constitutivamente, se sustrae, y cuyo sustraerse se revela también en el hecho de que el pensamiento no puede ya considerarse como reflejo de estructuras objetivas, sino solo como arriesgada interpretación de herencias, interpelaciones, procedencias —entonces, este riesgo me parece completamente imaginario, un puro fantasma “lógico”” (CC, p. 47). Por último, Vattimo propone la virtud cristiana de la “caridad”, que no es un principio último, universal ni apodíctico sino que se da en la vida, como la contraparte de la violencia de la metafísica. La caridad no se revela desde ningún lado ni detiene el movimiento mismo del preguntar sino que cuestiona a cada persona que la asume y vive. De esta manera la caridad cobra un sentido último para la existencia humana; así lo explica Vattimo: “Este sentido “último”, sin embargo, precisamente por el hecho de ser *caritas*, no es jamás verdaderamente último, no tiene la perentoriedad del principio metafísico, más allá del cual no se va y frente al cual cesa todo preguntar. La infinitud inagotable del nihilismo quizás esté motivada solo por el hecho de que el amor, como sentido “último” de la revelación, carece de verdadera ultimidad; por otra parte, la razón por la que la filosofía, al final de la época de la metafísica, descubre que ya no puede creer en el fundamento, en la causa primera objetivamente dada ante la mente, es que se ha dado cuenta (al haber sido educada en esto también, o precisamente, por la tradición cristiana) *de la violencia implícita en toda ultimidad*, en todo primer principio que acalle cualquier nueva pregunta” (CC, p. 76). Hasta aquí nuestra acotación sobre la violencia de la metafísica en el libro *Crear que se cree* y la alternativa de la caridad como ética de la no-violencia. La hemos mencionado solo para indicar esta alternativa, a la cual no ahondamos pues merecería otra investigación.

de la violencia de la metafísica en la condición general del mundo –o del mundo real. Si acabamos de ver cómo la organización total del mundo se da incluso en una época en que no hay más fundamento y, por ende, sigue desarrollando una violencia traducida en disciplina, entonces habría que ubicar por lo menos un síntoma en el mundo contemporáneo. Este síntoma lo podemos ubicar en la, así descrita por Vattimo, “llamada al diálogo”.

Para tal cometido, en la presente sección queremos valernos de un texto del “último” Vattimo; un texto bastante preliminar y provisorio, deberíamos advertir. Se trata de su lección de despedida de la enseñanza universitaria titulada *Del diálogo al conflicto*, publicada en el año 2012 en su libro *De la realidad*. A la par, y de manera implícita, tendremos en cuenta el ensayo *Dialéctica, diálogo y dominio* aparecido en el libro *Adiós a la verdad* en 2009. En ambos encontramos la misma tesis: que cierta noción específica de diálogo, se ha convertido en una técnica por la cual se uniformiza no solo el pensamiento sino las formas de vida. Se trata, en otros términos, del “pensamiento único”, como fue designado por el periodista español Ignacio Ramonet en 1995 y es recogido en dichos texto por Gianni Vattimo⁵⁵⁴. Es una crítica a la metafísica que se devela en la crítica al diálogo que conduce al pensamiento único.

Ante ello, ante el pensamiento único, Vattimo propone ir al conflicto, o a una teoría del conflicto, para ser más específicos. Percatarnos de que ante la creciente “llamada al diálogo” la salida no es dar razones apropiadas solamente

⁵⁵⁴ Cfr. Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 218. En su versión española la referencia es explícita en la nota 5: Cfr. “Del diálogo al conflicto”, en: Oñate, T., Leiro, D., Cubo, Ó., Nuñez, A. (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Op. Cit., p. 27.

sino entrar en conflicto con ella, justamente para que el diálogo sea posible. Y por lo mismo, ese entrar en conflicto se hace también desde la racionalidad, esto es, desde el diálogo mismo –pero nacido del conflicto⁵⁵⁵. Esto es lo que explicaremos en lo que sigue.

A fin de cuentas, deseamos mostrar la importancia que podría tener el conflicto, el desacuerdo, para la movilidad del mundo social. Para ello, proponemos mostrar en esta sección la inconsistencia y el peligro que es postular el diálogo como una instancia única en la cual se eliminarían las diferencias en pos de una identidad, bien común o verdad objetiva. Ese tipo de diálogo negaría la aperturidad (*Offenheit, openness*) del conflicto, conflicto sin el cual no es posible pensar lo político.

Antes de comenzar, tengamos en cuenta la premisa básica de Vattimo para hacer su crítica a la metafísica; el turinés escribe que “la reacción autoritaria de la metafísica que va en contra de su propia disolución ha devenido siempre más manifiesta y, por este motivo, intolerable.”⁵⁵⁶ La clave de la crítica a la metafísica que va de Nietzsche a Heidegger (¿y por qué no, desde Hegel?) no sería dar solamente mejores razones, esto es, no se critica a la metafísica porque hemos hallado verdades más seguras en otra teoría, sino porque es insostenible en la existencia, esto es, por una impronta ética. Esta idea es expuesta por Vattimo desde los setenta en *El fin de la modernidad* y *Ética de la interpretación* hasta sus

⁵⁵⁵ No deseo postular un tipo de diálogo, que propondría la hermenéutica nihilista, y que sería “mejor” que el del pensamiento único; y si fuese “mejor” no lo sería al menos desde el lado de la verdad, sino desde la facticidad en tanto experiencia del mundo real. Esa es la línea que nos guiará en adelante y la propuesta de diálogo desde la hermenéutica política.

⁵⁵⁶ Vattimo, G., “Dialettica, dialogo e dominio”, en: *Addio alla verità*, Op. Cit, p. 116.

textos de filosofía política de la última década *Nihilismo y emancipación y Ecce comu.*⁵⁵⁷

Pasemos a la exposición del texto: *Del diálogo al conflicto*. Fue la lección de despedida de la enseñanza universitaria de Vattimo y leída en la Universidad de Turín en octubre de 2008. En dicho discurso parece haber cierto distanciamiento de algunas de sus tesis de los años 90. Vattimo, que en *La sociedad transparente* (1990) se pliega al discurso dominante del liberalismo post Unión Soviética, afirmaba que los medios de comunicación nos traerían la emancipación pues fomentaban el diálogo. Una década después, tras la elección de Berlusconi como primer ministro italiano, Vattimo reeditaría dicho libro con un epílogo en que matiza dicha tesis principal, la cual era que los *mass-media* son canales dialógicos de emancipación⁵⁵⁸. Aparte de este hecho en la evolución de su propio pensamiento, mientras Vattimo era europarlamentario ocurrió un evento que marcaría la condición general del mundo. El evento Irak de 2003 y la invasión americana y de la OTAN luego de sitiar Afganistán, fue la constatación de que algo no andaba bien con el sistema político occidental, americano-europeo. Ambos eventos explican este giro en su pensamiento⁵⁵⁹.

⁵⁵⁷ Vattimo ha repetido últimamente en locaciones disímiles que la crítica radical a la metafísica se da porque no podemos tolerar más el estado de dominio y despliegue total de la metafísica. También un intérprete de la filosofía de Vattimo, Wolfgang Sützl, al cual hemos hecho referencia en el subacápite anterior, indica que: “Como la superación de la metafísica y de la violencia no puede estar cargada de motivaciones teóricas –las cuales exigirían la existencia de una metafísica “fuera” de la metafísica- la hermenéutica nihilista tiene importantes implicaciones *éticas* y *políticas*. [...] la hermenéutica de Vattimo es una corriente filosófica motivada por la intención de reducir la violencia y tiene implicancias políticas, porque como ética deslegítima todo acto o estructura violentos.” Cfr. Sützl, W., *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Op. Cit., p. 39.

⁵⁵⁸ Como sabemos, Berlusconi, fundador y presidente de la poderosa empresa de telecomunicaciones Mediaset, llega al poder gracias a que tenía tribuna abierta en los medios.

⁵⁵⁹ El evento Irak lo habíamos comentado *supra* en 3.2.1. cuando expusimos *Ecce comu*.

El título de la lección de despedida hacía referencia al itinerario –así lo confiesa el autor- biográfico de su filosofía, y una suerte de conclusión provisoria. ¿Por qué del diálogo al conflicto? Un discípulo de Gadamer, lector de Heidegger y de Nietzsche, en suma: un hermeneuta, ¿no ha tratado siempre de hacer una filosofía del diálogo?

Recordemos lo que el turinés escribió en *Ética de la interpretación*: en el ensayo titulado “Hermenéutica: nueva *koiné*”⁵⁶⁰. En él se mostraba a la hermenéutica como el nuevo lenguaje común cultural. Como ya hemos mencionado arriba en capítulos anteriores, la tesis de Vattimo era que la hermenéutica tuvo un arraigo en la filosofía continental de los 80 hasta tal punto que “suplantó” al existencialismo y a la fenomenología. Autores “contemporáneos” como Habermas, Foucault, Derrida, Deleuze eran considerados como hermeneutas. Evidentemente, el hermeneuta como tal era el maestro de Vattimo: Hans-Georg Gadamer. Y es bajo este argumento que Vattimo designaba a la hermenéutica como nueva *koiné*.

Sin embargo, los cambios sociales de los 90 debilitaron la idea de que la hermenéutica sería la *koiné* cultural siendo reemplazada por el pensamiento único del liberalismo. Aún así, una hermenéutica que ha asumido el nihilismo y que muestra el debilitamiento de las nociones metafísicas asumiría al mismo tiempo su propio debilitamiento. Que la hermenéutica haya sido desplazada como lenguaje cultural es parte de su propio destino. Así lo habíamos designado en

⁵⁶⁰ Cfr. Vattimo, G., “Hermenéutica: nueva *koiné*”, en: *El*, pp. 55-72

nuestra investigación *supra* en la sección acerca de la hermenéutica nihilista⁵⁶¹. Así, entonces, con una impronta nietzscheana más una declinación heideggeriana, el turinés muestra que la historia de la metafísica no es otra cosa que la historia del nihilismo, una historia en la que se deviene a no-ser-más el “ser como tal”⁵⁶², el *ón he ón* de Aristóteles. La constatación de la posmodernidad y el pensamiento débil es que en la esfera de la vida no hay más verdad metafísica, verdad única en tanto fundamento último, sino una verdad como *pietas*; hay criterios de verdad mas estos serían históricos y no metafísicos, situados, ya no como demostración de la realidad en sí sino como *persuasión*. Pero si la verdad es asunto de persuasión, es evidente que se necesita del diálogo. Mas... ¿cuál diálogo?

La *Kehre* (giro) de Vattimo respecto a este tema no tendría que ver con razones fundadas dentro de la teoría sino con la “condición general del mundo”⁵⁶³. A lo cual Vattimo expresa a la letra que “Una condición de la cual tomamos conciencia a partir del sentimiento de fastidio que nos suscita cada vez más claramente esa llamada al diálogo.”⁵⁶⁴ Ese *richiamo* (llamada) al diálogo que suscita fastidio no es una teoría dada por algún pensador en particular, sino la experiencia -nunca pura, siempre situada- de la condición actual del mundo. Esta actualidad tiene que ver con lo que alguna vez el catalán Ramonet llamó “el pensamiento único”.

⁵⁶¹ Ver *supra* 1.3 y 1.3.3.

⁵⁶² Frase de Vattimo en referencia a Aristóteles: *Cfr.* Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 218.

⁵⁶³ Vattimo hace referencia al Hegel de la Estética para formular esta frase: “condición general del mundo”: *Cfr.* *Ibíd.*, p. 220. Por otro lado, hemos insistido varias veces que esta característica de Vattimo es central para su obra: No responde exclusivamente a la teoría, al lado teórico de las cosas, sino y sobre todo a la experiencia que se tiene del mundo. Así se mostró en el capítulo dos al exponer el pensamiento débil.

⁵⁶⁴ Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 220.

Dicho pensamiento único develaría el por qué de ese creciente fastidio. Vattimo ve que la intolerancia (*insofferenza*) hacia esta “retórica del diálogo”⁵⁶⁵ como una expresión de rebelión más amplia, más filosóficamente relevante: “la rebelión contra la “neutralización” ideológica que domina ya por todas partes en los lugares de cultura del primer mundo, en Occidente industrializado.”⁵⁶⁶ Vattimo lo identifica con el “*Washington consensus*”⁵⁶⁷ en el cual todos los que están fuera del consenso son tildados de “terroristas”. Ciertamente presentarlo así –como la distinción “buenos/malos”–, según Vattimo, es una caricatura, pero una caricatura que muestra una marca, un rastro actual. Negar la actualidad de esta realidad y su importancia para la filosofía, de acuerdo a lo que piensa Vattimo, solo lo pueden hacer quienes comprenden a la filosofía como una disciplina para solucionar problemas que nada tienen que ver con el “vivir cotidiano”⁵⁶⁸. Por eso, esta metafísica que se revela en esa “retórica del diálogo” no es meramente teórica, sino vivencial –o social en último término.

Por lo mismo, en palabra de nuestro autor, “precisamente *de la* metafísica es de lo *único* de lo que hace falta salvarse porque es el producto y sostén de las relaciones de dominio”⁵⁶⁹. Esto es, el pensamiento único en el que estamos inmersos no sería otra cosa sino el objetivismo metafísico develado en los productos de la ciencia y la técnica que hacen más evidente el “dominio de clases, de grupos, de individuos”⁵⁷⁰, o sea, un totalitarismo a gran escala. Estos productos de la ciencia y técnica, que no son solo armas, sino más bien un tipo de

⁵⁶⁵ *Ibíd.*

⁵⁶⁶ *Ibíd.*

⁵⁶⁷ *Ibíd.*, p. 221.

⁵⁶⁸ *Ibíd.*

⁵⁶⁹ *Ibíd.*

⁵⁷⁰ *Ibíd.*

pensamiento para dominar a poblaciones, un dominio a partir de la imposición de ciertas verdades supuestamente nacidas del diálogo: el capitalismo, el mercantilismo, la sociedad de consumo, la democracia liberal y el liberalismo como tal⁵⁷¹. Por lo mismo, ¿no fueron acaso la Primavera Árabe y, sobre todo, *Occupy Wall Street*, ambos hechos del año 2011, muestras de esta intolerancia al pensamiento único? ¿No tenemos una experiencia similar en Latinoamérica?

Hasta aquí hemos hecho una presentación de la problemática del diálogo de manera preliminar. Pasemos ahora la designación o definición de este diálogo del pensamiento único.

El diálogo al que se refiere Vattimo es aquel que crea consenso, pero un consenso que elimina las diferencias, y se correspondería con el pensamiento único. Citemos a Vattimo:

La neutralización objetivista, metafísica y tecno-científica que caracteriza el pensamiento único, y también esa dimensión que forma parte de la buena conciencia con que el occidente industrializado se siente portador de los “verdaderos” derechos humanos, del orden político justo (hasta el punto de querer imponerlo, o de querer hacer creer que es legítimo el imponerlo, también con la guerra, a todos los otros pueblos) de la autentica civilización⁵⁷².

⁵⁷¹ Como un comentario aparte acerca del liberalismo, para el filósofo peruano Miguel Giusti aquel es éticamente incestuoso porque lo que trata de lograr lo hace a costa de sí mismo. Esto es, que mientras intenta el liberalismo con la economía libre de mercado reducir la pobreza debe a su vez dar mayor espacio a las empresas y compañías para que el comercio aumente desembocando en un mayor enriquecimiento de los dueños de empresas y compañías a costa, muchas veces, de la población. Cfr. Giusti, M., “Ética y democracia”, en: *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Op. Cit., p. 56.

⁵⁷² Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, pp. 222-223.

Justamente, cuando se pretende proponer un diálogo en estos términos fuertes, es que se vuelve un medio de dominación, de ejercicio ilegítimo de poder, de uniformización, de eliminación de diferencias, en última instancia: de una violencia sutil pero efectiva. Esta violencia, como hemos visto líneas arriba, tiene como característica ser invisible, pues opera en niveles cotidianos: La forma de vida y de pensamiento. La violencia propia del diálogo, adelantamos, tiene como rasgo distintivo la neutralización de posiciones propias. Esta neutralización impide la emancipación de la que discutíamos al principio de este capítulo, una neutralización que no permite la “posibilidad de elección”. Si el diálogo en vez de promover la diferencia de pensamientos para el enriquecimiento de la búsqueda de la mejor manera de vivir⁵⁷³ actúa como neutralizador de opiniones pues se basa en una verdad objetiva, entonces la posibilidad de elección o de búsqueda de la mejor manera de vivir quedan, valga la redundancia, neutralizadas.

Hasta aquí la idea de diálogo que se tendría y esta sería su definición: neutralización de pensamientos diferentes al pensamiento único, pensamiento único que no toma partido por una posición política concreta, sino que deviene de la metafísica, en tanto corpus unitario de principios sobre lo que es. Un diálogo que lleva consigo una carga preestablecida como puede ser el orden político justo, los verdaderos derechos humanos, la verdadera religión, la mejor forma de vida, etc. Y esta carga preestablecida trata de imponerse por medio de un supuesto consenso. Es así, que Vattimo observa en la condición general del mundo actual

⁵⁷³ Esta idea de buscar la mejor manera de vivir la recogemos de Miguel Giusti (cfr. “El sentido de la ética”, en: *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*, Op. Cit., 2011, p. 50) que es a su vez un parfraseo de una idea de Alasdair MacIntyre (cfr. *Tras la virtud*, Barcelona: Crítica, 1987, pp. 271 y ss.). (También el filósofo peruano Victor J. Krebs, desde otra perspectiva y autores diferentes que Giusti, nos ofrece en su *La recuperación del sentido. Ensayos sobre Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente* (Caracas: Editorial Equinoccio, 2008) una clara visión sobre una ética que trata de recuperar el sentido perdido luego de la época moderna.)

una llamada al diálogo que termina siendo vacío porque en vez de impulsar el diálogo neutraliza las posturas de las personas.

Dicho lo anterior, pasemos a un momento dado de la lección. Casi en la mitad de la misma Vattimo expone de forma heteróclita el ensayo *El origen de la obra de arte* de Heidegger para hablar del *Streit* (conflicto) de la verdad acaecida en el *Geviert* (cuadratura), el conflicto entre mundo y tierra. Sin entrar en detalles de la filosofía heideggeriana, afirmamos solamente que dicho conflicto, en la cuestión sobre la obra de arte, muestra a la verdad no como una estructura universal dada de una vez para siempre sino que es un acontecimiento, un evento dialógico. La verdad de la obra de arte es un acaecimiento⁵⁷⁴ inaugural podríamos afirmar siguiendo la interpretación del filósofo de Turín.

Mencionamos esto solo para anunciar que Vattimo, siguiendo a Heidegger, cuestiona que la verdad acaezca argumentativamente, sino más bien se da como un conflicto. Nuestro autor escribe que “El acaecimiento de la verdad “perturba””⁵⁷⁵. Podríamos recordar junto a él el *shock* efectual del arte del que hablaba Benjamin⁵⁷⁶. También el tránsito de un paradigma a otro de la teoría de Thomas Kuhn, en la que no se lleva a cabo el cambio por medio de un “diálogo” pacífico sino por un evento “catastrófico” que se piensa luego de ocurrido. Ante esto Vattimo, refiriéndose al mundo social, observa que “no se puede no ver que

⁵⁷⁴ Acaecer es *Ereignis*, evento. Este término nos hace recordar a la autenticidad: *eigenlichkeit*, solo que a diferencia de *Ser y tiempo*, aún enmarcado en cierto kantismo, en el Heidegger de la *Kehre* el Evento no se adecua sino que se da, y se da porque el Dasein da: *Es gib Sein*.

⁵⁷⁵ Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 225.

⁵⁷⁶ *Cfr. Ibid.*

las grandes transformaciones, que ciertamente no ocurren en un solo momento, no son nunca efecto de decisiones racionales, y tanto menos “democráticas”.⁵⁷⁷

En este sentido, los cambios sociales son conflictuales; no serían un *continuum* racional, dialógico. Sin embargo, haríamos mal al creer que esto significaría eliminar el diálogo y abrirle paso a la violencia. Es todo lo contrario: justamente se da paso al conflicto para hacer posible el diálogo. No el diálogo tomado como instancia de dominio que cree encontrar una verdad objetiva que se debe imponer o predicar a todo aquel que no la haya descubierto (terroristas, infieles, no creyentes, etc.). Puesto así el diálogo es violencia. Ese diálogo que instauro el pensamiento único y que crea “consenso” va eliminando instancias de disidencia y, por ende, de novedad. Por ende, el movimiento propio del mundo social se paraliza. En cambio, cuando la verdad es tomada como acaecimiento en el mundo habitado, entonces el hombre la admira, le teme, y la piensa, en otras palabras, se conflictúa con ella⁵⁷⁸. Por ello, afirmamos aquí, el conflicto es ontológicamente anterior al diálogo, pues es motor de su propia posibilidad.

Démosle ahora espacio a este diálogo que se abre paso por medio del conflicto. ¿Qué tipo de diálogo es? Y, sobre todo, ¿de qué conflicto hablamos? Estas preguntas se irán respondiendo por partes a lo largo de lo que resta de esta exposición.

Primero, este diálogo nacido del conflicto no es un relativismo más, sino que se trata de una conversación continua, como creía Rorty, en la cual se buscan

⁵⁷⁷ Cfr. *Ibíd.*

⁵⁷⁸ No decimos esto es verdad porque la descubrimos sino que decimos que es verdad porque nos ponemos de acuerdo, algo que Vattimo ha repetido en ocasiones diversas.

las interpretaciones que nos hagan vivir de manera más conveniente y no porque haya una verdad objetiva allá afuera⁵⁷⁹. Ciertamente tiene un carácter epistémico, pero a la vez práctico. Incluso también puede ser comprendido a la manera en cómo lo presentaba Iris Young⁵⁸⁰: que la comunicación democrática, antes que ser la simple deliberación de actores políticos para lograr un bien común que respondería a una identidad de la Nación eliminando las diferencias de grupos, es al contrario buscar las soluciones más sabias e inteligentes teniendo en cuenta las perspectivas de los grupos acerca del mundo social y del conocimiento situado que depende de aquel para obtener la solución más justa.

Como se ve, no se trata de dejar de lado la racionalidad ni tampoco la aperturidad dialógica. La conversación es necesaria para resolver nuestros problemas, para buscar la solución más sabia y alcanzar la solución más justa. Vattimo mismo les da la razón a Habermas y a Rawls acerca de que “la argumentación racional es ciertamente preferible”⁵⁸¹ antes que el conflicto mismo. Pero...

la institución de un horizonte de argumentatividad, al menos por ahora, y tenemos que subrayarlo, contra cada irracionalismo metafísico o de principio, implica una lucha, un conflicto.⁵⁸²

El gran problema que ve Vattimo en la propuesta comunicativa de Habermas es que ésta no toma en cuenta los límites de los individuos, o de sus

⁵⁷⁹ Cfr. Rorty, R., *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona: Paidós, 1996, cap. I.

⁵⁸⁰ Cfr. Young, I., “Difference as a Resource for Democratic Communication”, en: Bohman, James (ed.), *Deliberative democracy: essays on reason and politics*. London: Cambridge, Mass. The MIT Press, 1997.

⁵⁸¹ Cfr. Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 226.

⁵⁸² *Ibíd.*

capacidades, especialmente cuando “se producen desde condiciones sociales desfavorables”⁵⁸³, como lo es el de la exclusión. En la teoría de Habermas, afirma el turinés, existe un “institucionalismo” que brindaría una confianza excesiva a las organizaciones políticas. Siguiendo esta crítica de Vattimo, no bastaría con institucionalizar la igualdad, el diálogo, la democracia, si es que anterior a ello, en el mundo real, no se ha atendido al desarrollo de las capacidades de las personas que les permitiría desenvolverse deliberativamente en las instituciones políticas para elevar sus desacuerdos y por ende llevar a cabo la ideal, el diálogo y la democracia.

No atender a las capacidades de los ciudadanos implica una exclusión que presupone a su vez otra de antemano. Quienes participan en el diálogo deberían tener si no al menos capacidades iguales, sí oportunidades similares para la posibilidad del desarrollo de capacidades. Es común en la actualidad que la asimetría de los actores dialógicos sea muchas veces abismal ocurriendo un dominio de aquel que tiene más y mejores capacidades desarrolladas que aquel que no las tiene porque con anterioridad se le ha negado las oportunidades que deberían darse en su existencia, esto es, se efectúa una exclusión a la base de otra exclusión anterior. Ante esa realidad, asumir una neutralidad no nos exime en absoluto de responsabilidad.

Vattimo apunta a la exclusión como la forma más tangible de peligro que comporta esta “retórica del diálogo” que se muestra al mismo tiempo como neutralización, no solo política, sino de las diferencias, diferencias entre grupos e

⁵⁸³ *Ibíd.*, p. 220.

individuos que los conforman, y que a su vez se posicionan estructuralmente en el campo social. La exclusión del diálogo es, por lo tanto, excluir las diferencias y desacuerdos y, en consecuencia, excluir la posibilidad misma de diálogo. Por ello, el conflicto es motor de movimiento estructural.

Insistimos: Esta realidad -valga decir- metafísica no puede ser resuelta solo desde la teoría o la argumentación dialógica, sino que hay que atender también al conflicto, al disenso, al desacuerdo para hacer posible el diálogo, así dice Vattimo: “No se puede intentar salir de la metafísica –objetiva, apologética, “realista”- sin implicarse en el conflicto del que solamente puede surgir la verdad-acontecimiento.”⁵⁸⁴

Para ir concluyendo. Luego de lo expuesto, sea quizá lícito afirmar que a la base de esta crítica al diálogo, en tanto este diálogo juega una instancia uniformizante a partir de una verdad única, hay una crítica radical a la metafísica. Nótese que el uso del término “radical” solo denomina una postura. Una de las ideas principales de la crítica a la metafísica de Vattimo es que la metafísica ha sido criticada tanto por positivistas, neokantianos y fenomenólogos pero siempre tomándola como una escuela o teoría que se debe superar como si fuera un error y postulando una verdad más segura que la de aquella. Al contrario, la postura crítica ante la metafísica asumida por la hermenéutica, que además se reclama

⁵⁸⁴ Ibid. “Hoy la amenaza –indica el turinés- son las fuerzas neutralizadoras de la globalización en que el dominio se esconde bajo la máscara de la racionalidad económica y la ciencia-técnica vista como única esperanza de “progreso” y “paz”.” Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 227.

nihilista, es radical porque la toma como un problema preliminar ineludible para cada discurso filosófico que desea asumir su propia responsabilidad⁵⁸⁵.

Esta responsabilidad que asumiría la filosofía desde esta perspectiva abriría, piensa Vattimo, la posibilidad misma de la filosofía como un discurso caracterizado no solo desde un estatuto lógico sino, y sobre todo, desde un estatuto social. Esto quiere significar que la crítica a la metafísica se vuelve necesaria, y en tal sentido radical, porque eclosionaría la posibilidad social de la filosofía o la posibilidad de una filosofía social⁵⁸⁶.

Ir del diálogo al conflicto, tratar de revelar ciertos rasgos inherentes al desacuerdo, y en ese sentido, ser una tarea ontológica, es un intento de mantener vivo el movimiento del ser. No del ser metafísico, sino del ser que se da, que cae junto a. No del ser impersonal que termina olvidando al otro y que fue criticado por Lévinas, sino, y yendo más allá de Lévinas, que el ser que se devela en el

⁵⁸⁵ Vattimo, G., “Dal dialogo al conflitto”, en: *DR*, p. 141.

⁵⁸⁶ Para un relación entre las ciencias sociales y la hermenéutica de Vattimo, *cfr.* Gutiérrez, C. B., “Ciencias sociales, política, hermenéutica débil”, en: Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*, Op. Cit., pp. 91-110. Valga apuntar que Vattimo aprendió de su maestro Luigi Pareyson a acercarse a Nietzsche y que además lo persuadió de no continuar con sus lecturas de Adorno y Benjamin. Sin embargo, cuando el turinés se hallaba en Alemania estudiando junto a Gadamer, sus lecturas con la tradición hegel-marxiana aún tenían peso. (La sombra de Hegel se asoma sobre ambas tradiciones: la hermenéutica y la teoría crítica.) La crítica misma a la metafísica de la hermenéutica nihilista de Vattimo parece tener motivaciones no solo nietzscheanas-heideggerianas sino también hegelianas. La importancia de la superación de la metafísica, desplegada en toda la obra del turinés, en tanto profundización y radicalización se la debe al pensamiento dialéctico aunque tome el término de Heidegger *Verwindung*. Por otro lado, sin embargo, existe una filosofía social de la hermenéutica (en el doble sentido del genitivo: objetivo y subjetivo). A lo cual advertimos que no pretendemos aquí demostrar la existencia de una hermenéutica social o una filosofía social de la hermenéutica, sino solo mostrar alguno que otro rasgo que la haría posible, en este caso concreto: utilizando el ejemplo del paso del diálogo al conflicto. Nuestra intención se centra, más bien, en demostrar la existencia de una hermenéutica política en los términos propuestos líneas arriba. Ciertamente hablar de filosofía social hace referencia inmediata a la tradición de la Escuela de Frankfurt, que sin embargo parece ser lejana a Vattimo. Pensadores como Axel Honneth, James Bohmann, Nancy Fraser, Iris Young, etc., pertenecen a otra tradición distinta a la delineada por Nietzsche, Heidegger y Gadamer. Por lo menos en principio. En efecto, buscar puntos de toque entre una teoría crítica social y la hermenéutica valdría una investigación posterior.

rostro del otro “es” el ser. Un rostro que no es experimentado como presencia sino que es escuchado desde el silencio de su manifestación. Además, un rostro de un otro que no soy yo, pero que comparte ciertos rasgos conmigo. Un otro que tiene una identidad que lo hace ser diferente a mí. Justamente, el diálogo que trata de unificar posturas diferentes destruyendo o negando dichas diferencias en pos de una identidad esencial sea de la persona sea del grupo sea de la Nación, olvida el rostro del otro, su diferencia, su conflicto, su desacuerdo y sus desacuerdos hacia ese diálogo que no está permitiendo que sea posible su vida (en el diálogo mismo, como ser dialógico).

En efecto. Se trata de que la vida sea posible. Como insiste Agamben en *Homo sacer I y II*, no se trata de que lo posible sea realizado, sino que “la realidad [es] la que exige volverse posible”⁵⁸⁷. Dentro de las coordenadas de lo que estamos exponiendo, se trata de hacer posible el conflicto para que de ese modo sea posible el diálogo⁵⁸⁸. La denuncia de Vattimo contra el diálogo homogeneizador es justamente porque paraliza el movimiento, la posibilidad de novedad, e incluso en último término: el diálogo mismo. Si por diálogo entendemos subsumir nuestras diferencias en una verdad única y que además presuponga que dichas diferencias están contrapuestas y en competencia, entonces el peligro de un totalitarismo está al acecho.

⁵⁸⁷ Agamben, G., *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*, Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo editora, 2010, p. 16.

⁵⁸⁸ En otros términos, bastante cercanos al pensamiento de Jacques Rancière, es tomar en consideración el desacuerdo como móvil ontológico para lo político y, eventualmente, para la política. Cfr. Rancière, J., *La Haine de la démocratie*. La Fabrique, 2005 y también: Rancière, J., *The Politics of Aesthetics*. Continuum, 2006.

Para terminar con nuestra investigación, podemos afirmar de todo lo anterior que la hermenéutica es nihilista (y política) no porque se interprete solamente textos sino porque sobre todo se interpreta la facticidad del hombre cotidiano –inmerso en constante *conflicto* con el mundo real. Y a su vez es filosofía social porque efectúa una crítica al poder, a los mecanismos de dominación que parten de una cierta visión teórica-práctica de la verdad, el ser, la política, etc. Curiosamente lo que incita a pensar la política, a hacer teoría política, son aquellas relaciones estructurales dadas en el espacio social que generan desigualdades e injusticias y que, a su vez, generan conflictos y luchas sociales. Pues, ¿de qué manera podría existir crítica social en una sociedad donde no hay conflictos ni problemas dado que de antemano todos están de acuerdo con una única forma de vida?

En conclusión. Para hacer posible el diálogo hay que tomar posición, en este momento de la historia, y no permanecer neutrales, quietos, ni pasivos. Ante la realidad conflictiva de la exclusión, del dolor del rostro del otro, de la amenaza contra la libertad no podemos solo actuar con argumentaciones dialógicas en el ámbito deliberativo sino que hace falta de otros elementos, como la retórica, el gesto, el arte. Movimientos como el *Occupy Wall Street*, que no son políticos ni deliberativos sino conflictivos, nacidos del mundo social, muestran que es posible ir del diálogo al conflicto, pero eso sí: un conflicto a su vez pensado como débil y nihilista.

Conclusiones

1. El origen del término posmodernidad se ubica en la filosofía de Jean-François Lyotard en 1979. Y, por lo tanto, según su significado original, posmodernidad designa una experiencia social de un mundo altamente tecnologizado que revela el fin de los metarrelatos de la época moderna.
2. La posmodernidad se comprende, según Gianni Vattimo, como el fin de la historia, esto es, se constata una disolución de la idea de historia en tanto curso unitario y lineal. Por lo tanto, la posmodernidad representa el fin del historicismo. En ese sentido, ella también significa el fin de la metafísica.
3. La posmodernidad trae como consecuencia una *chance* de emancipación. Esta se logra por medio de la proliferación de los medios de comunicación de masa informáticos o telemática. Acaece, entonces, una emancipación de los metarrelatos de la modernidad y de la idea metafísica de historia lineal y unitaria, dando paso a la liberación de las diferencias.
4. Hay dos características del pensamiento acaecido en la posmodernidad. Estas características son interpretaciones de Vattimo de la filosofía de Heidegger. Por un lado, la *Verwindung* en tanto superación-distorsión de las nociones metafísicas. Por otro lado, el *Andeken* en tanto pensar rememorante que atiende a la tradición o transmisión de mensajes destinales que provienen del pasado. Ambos términos designan, por lo tanto, el tipo de pensamiento posmoderno donde se han diluido o disuelto las nociones de la metafísica.

5. El nihilismo es la constatación de experiencia de que no hay fundamento último de la realidad o, en otros términos, que asistimos a una desfundamentación de lo real. Esta experiencia es una experiencia histórico-social. En cuanto tal está relacionada con la posmodernidad y, por ende, con la experiencia de globalización de la tecnología o *Gestell*.
6. La hermenéutica de Vattimo se ve caracterizada por la experiencia histórico-social del nihilismo. Entonces, la hermenéutica de Vattimo es una hermenéutica nihilista en tanto que no es posible tener una experiencia ni una descripción objetiva de la realidad sino solo situada desde el propio horizonte de comprensión. La hermenéutica nihilista asume, por lo tanto, los rasgos del nihilismo de desfundamentación y debilitamiento de las nociones metafísica.
7. El tipo de pensar que asume la disolución de la modernidad y se devela en la hermenéutica nihilista se designa con el término de secularización. Por lo tanto, la secularización, como debilitamiento del ser de Dios del poder al amor, es un paradigma de disolución que rige la disolución misma de la metafísica a través de la historia de Occidente.
8. Podemos concluir que el “pensamiento débil” es una síntesis del pensamiento dialéctico y del pensamiento de la diferencia que trae a su vez una nueva, o diferente, noción de ser y de verdad. Esto ocurre así porque el pensamiento débil parte de la experiencia cotidiana signada ella misma por el cambiante devenir histórico-social.

9. El pensamiento débil es una crítica a la metafísica, pues debilita las nociones de ser, verdad, bien, etc. Justamente la salida que ofrece el pensamiento débil de la metafísica no es dejándola de lado como si fuese un error, sino que la debilita en sus propios caracteres fuertes, esto es, la sobrepasa desde su propio desfondamiento. Por ello, se afirma que el pensamiento débil es un pensamiento “ultrametafísico”.
10. El pensamiento débil abre la posibilidad a un pensamiento político, pues la crítica a la metafísica como debilitamiento de la estructura fuerte de la noción de ser ofrece una *chance* de emancipación. En otras palabras, salir de la metafísica en el proceso de su debilitamiento es la posibilidad de emancipación práctica que busca la posmodernidad y la hermenéutica nihilista.
11. La crítica a la metafísica se realiza porque se aspira a una emancipación de la misma. Esta emancipación de la metafísica supone, por lo tanto, al nihilismo –como disolución del fundamento último. Entonces, tanto nihilismo como emancipación son términos correlativos que fundan una relación política en cuanto pretenden, vía una crítica a la metafísica, servir de liberación de toda imposición única de pensamiento y/o de vida.
12. La democracia se presenta como el modelo político donde se abre la posibilidad de emancipación y se lleva a cabo el nihilismo en tanto que en la democracia se deja de lado, por medio del diálogo, toda pretensión de

fundamentar una sola y única forma de vida y de pensamiento. En efecto, es en el modelo democrático donde se dan las condiciones para un pensamiento y vida no metafísicos.

13. El pensamiento débil y la hermenéutica nihilista forman un pensamiento político en la filosofía de Vattimo, pues se develaría en el proyecto de un comunismo ideal y débil en contraposición del comunismo histórico, real y violento.
14. El proyecto de un comunismo ideal, concluimos, se muestra como una crítica a la metafísica en tanto se propone a sí mismo como una concepción hermenéutica de la sociedad.
15. La crítica a la metafísica se realiza también, y sobre todo, porque existe un tipo de violencia específico que deviene de la metafísica en cuanto tal. Esta violencia, queda demostrado, se caracteriza por la racionalización de la vida humana y por el acallamiento de pensamientos disidentes al pensamiento único de la metafísica.
16. La violencia de la metafísica se devela en la ideología del diálogo en tanto neutralización de pensamientos diferentes y está signada por la imposición de un pensamiento único. Entonces, la importancia de realizar una crítica radical a la metafísica como debilitamiento del postulado de las estructuras estables del ser y la realidad radica en evitar toda uniformización y neutralización de

las diferencias y el conflicto, porque es desde el conflicto que se posibilita el diálogo continuo.

17. Por lo tanto, la crítica a la metafísica se realiza no porque hallamos una teoría que explique mejor la realidad sino porque en la experiencia del pensamiento metafísico, de su violencia, constatamos que es insostenible para la vida.

18. Por último, concluimos que la crítica a la metafísica realizada por Gianni Vattimo por medio de su concepción de posmodernidad y las formulaciones de la hermenéutica nihilista y el pensamiento débil desembocan consecuentemente en una teoría política-social que hemos designado con el término de hermenéutica política. La hermenéutica política es, entonces, un pensamiento político que formula un proyecto social. Esto es, que debilitada la metafísica, se apunta a la emancipación de esta y que, por lo tanto, su intención radical emancipativa es dejar el campo libre para el desarrollo de la posibilidad de elecciones de cada persona sin necesidad de hacer referencia un fundamento último o a una verdad objetiva.

Bibliografía

1. Bibliografía principal

1.1. Textos principales de Gianni Vattimo para la tesis

1.1.1. Libros en español

VATTIMO, Gianni,

- *Adiós a la verdad*. México: Gedisa, 2010
- *Crear que se cree*. Barcelona: Paidós, 1996
- *Ecce comu. Cómo se llegar a ser lo que se era*. Buenos Aires: Paidós, 2009
- *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. México: Gedisa, 2007
- *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991
- *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós, 1996
- *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía*. Barcelona: Paidós, 1995
- *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Compilador: Santiago Zabala. Barcelona: Paidós, 2004

1.1.2. Libros en italiano

VATTIMO, Gianni,

- *Addio alla Verità*. Roma: Meltemi, 2009
- *Della realtà*. Milano: Garzanti Libri, 2012

- *Nihilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto.* A cura di Santiago Zabala. Milano: Garzanti, 2003

1.1.3. Libros en coautoría

- VATTIMO, Gianni y ROVATTI, Pier Aldo, *El Pensamiento débil.* Madrid: Cátedra, 1998

1.1.4. Libros como coordinador

- VATTIMO, Gianni (coord.), *Filosofía, política, religión.* Oviedo: Nobel, 1995

1.1.5. Artículos en revistas y compilaciones

1.1.5.1. En español

VATTIMO, Gianni,

- “Del diálogo al conflicto”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín.* Cuenca: Aldebarán, 2010
- “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en: VATTIMO, Gianni y ROVATTI, Pier Aldo, *El Pensamiento débil.* Madrid: Cátedra, 1998
- “Heidegger y la superación (Verwindung) de la modernidad”, en: VATTIMO, Gianni (coord.), *Filosofía, política, religión.* Oviedo: Nobel, 1995
- “Hermenéutica, democracia y emancipación”, en: VATTIMO, Gianni (coord.), *Filosofía, política, religión.* Oviedo: Nobel, 1995

- “Metafísica y violencia”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
- “Metafísica, violencia y secularización”, en: VATTIMO, Gianni (coord.), *La secularización de la Filosofía: hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa, 1992

1.1.5.2. En italiano

VATTIMO, Gianni,

- “Dal dialogo al conflitto”, en: VATTIMO, Gianni, *Della realtà*. Milano: Garzanti Libri, 2012
- “Metafísica e violencia. Questione di metodo”, en: VATTIMO, Gianni, *Della realtà*. Milano: Garzanti Libri, 2012

1.1.5.3. En inglés

- VATTIMO, Gianni, “Metaphysics and Violence”, en: ZABALA, Santiago (Ed.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2007

1.2. Textos secundarios de Gianni Vattimo para la tesis

1.2.1. Libros en español

VATTIMO, Gianni,

- *Después de la Cristiandad: por un cristianismo no religioso*. Madrid: Paidós, 2003
- *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós, 2002

- *El socialismo, o sea, Europa*. Barcelona: Bellaterra, 2011
- *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península, 1989
- *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa, 2006
- *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Península, 1998
- *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1992
- *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona: Paidós, 2008

1.2.2. Libros en italiano

VATTIMO, Gianni,

- *Diritto, Giustizia e Interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998
- *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Turín: Filosofia. 1963
- *Il concetto di fare in Aristotele*. Torino: Giappichelli, 1961
- *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari: Laterza, 1985
- *Introduzione ad Heidegger*. Roma-Bari: Laterza, 1971
- *Ipotesi su Nietzsche*. Turín: Giappichelli, 1967
- *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Con Piergiorgio Paterlini. Reggio Emilia: Aliberti editore, 2006
- *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Laterza, 1994

1.2.3. Libros en coautoría

1.2.3.1. En español

- VATTIMO, Gianni et alii., *El mito de lo uno: Horizontes de latinidad: Hermenéutica entre civilizaciones*. Madrid: Dykinson, 2008
- VATTIMO, Gianni y CAPUTO, John D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2010
- VATTIMO, Gianni y ZABALA, Santiago, *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder, 2012
- VATTIMO, Gianni, BOBBIO, Norberto y BOSSETTI, Giancarlo, *La izquierda en la época del karaoke*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997
- VATTIMO, Gianni, FLORES D'ARCAIS, Paolo y ONFRAY, Michel, *¿Ateos o creyentes?* Barcelona: Paidós, 2009
- VATTIMO, Gianni, y RORTY, Richard, *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*, Barcelona: Paidós, 2006

1.2.3.2. En italiano

- VATTIMO, Gianni y DOTOLO, Carmelo, *Dio: la possibilità buona. Un colloquio sulla soglia tra filosofia e teologia*. Editado por Giovanni Giorgio. Catanzaro: Rubbetino Editore, 2009
- VATTIMO, Gianni y GIRARD, René, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Editado por P. Antonello. Massa: Transeuropa Edizioni, 2006

1.2.4. Libros como coordinador

1.2.4.1. En español

VATTIMO, Gianni (compilador),

- *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, 1994
- *La secularización de la filosofía: Hermenéutica y postmodernidad*.
Barcelona: Gedisa, 1992

1.2.4.2. En italiano

- VATTIMO, Gianni (ed.), *Filosofía '87*. Roma-Bari: Laterza

1.2.5. Artículos en revistas y compilaciones

1.2.5.1. En español

VATTIMO, Gianni,

- “El pensamiento de los débiles”, en: *A Parte Rei. Revista de filosofía*, N° 54,
España, 2007, URL en línea:
<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/debiles54a.pdf>, recogida el día
12/08/12
- “Historia de la salvación, historia de la interpretación”, en: VATTIMO,
Gianni (coord.), *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995
- “Nada de Razón con mayúscula”, en: VATTIMO, Gianni, FLORES
D’ARCAIS, Paolo y ONFRAY, Michel, *¿Ateos o creyentes?* Barcelona:
Paidós, 2009

- “Preámbulo”, en: Sützl, W., *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona: Icaria, 2007

1.2.5.2. En italiano

VATTIMO, Gianni,

- “Fare giustizia del diritto”, en: VATTIMO, Gianni, *Diritto, Giustizia e Interpretazione*. Roma-Bari: Laterza, 1998
- “Ontologia dell’attualità”, en: VATTIMO, Gianni (ed.), *Filosofia ’87*. Roma-Bari: Laterza

1.2.6. Entrevistas y conferencias

- VATTIMO, Gianni, BOBBIO, Norberto y BOSSETTI, Giancarlo, “Igualdad o no violencia”, en: VATTIMO, Gianni, BOBBIO, Norberto y BOSSETTI, Giancarlo, *La izquierda en la época del karaoke*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997
- VATTIMO, Gianni, BOBBIO, Norberto y BOSSETTI, Giancarlo, “Las consecuencias de la televisión”, en: VATTIMO, Gianni, BOBBIO, Norberto y BOSSETTI, Giancarlo, *La izquierda en la época del karaoke*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997
- VATTIMO, Gianni, SAVARINO, Luca y VERCELLONE, Federico, “Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista”, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007

VATTIMO, Gianni,

- “Del pensamiento débil al pensamiento de los débiles”. Entrevista, video, San Salvador, 2008, en línea URL:

<http://www.youtube.com/watch?v=MKYhKtqPrT4>, consultada el día 27/07/2012

- “¿Pensamiento débil, pensamiento de los débiles?”, conferencia dada el 4 de octubre de 2011, en línea URL:

<http://www.youtube.com/watch?v=fpI5pkPSbJc>, recogida el día 21/10/12

2. Bibliografía secundaria

2.1. Textos principales para la tesis

2.1.1. Libros sobre Gianni Vattimo

2.1.1.1. En español

- AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007
- MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
- OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010

- PAIRETTI, Carlos, *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba, 2009
- SÜTZL, Wolfgang, *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona: Icaria, 2007
- ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009

2.1.1.2. En otros idiomas

- AA. VV., *Opere Complete, Volume introduttivo*. Roma: Meltemi, 2007
- GIORGIO, Giovanni, *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: Franco Angeli, 2006
- ZABALA, Santiago (Ed.), *Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal & Kingston: McGill-Queen's University Press, 2007

2.1.2. Artículos sobre Gianni Vattimo

- ÁLVAREZ, Lluís, “Más allá del pensamiento débil”, en: VATTIMO, Gianni (coord.) *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995
- ARENAS-DOLZ, Francisco y OÑATE, Teresa, “Tras la interpretación”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
- ARRIARÁN, Samuel, “La recepción de las ideas de Gianni Vattimo en América Latina”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar,

- NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
- BAAMONDE, Antón, “Pensamiento débil / Pensamiento trágico”, en: VATTIMO, Gianni (coord.) *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995
 - BERCIANO, Modesto, “Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger”, en: VATTIMO, Gianni (coord.) *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995
 - BERTORELLO, Adrián, “Discurso”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
 - BEUCHOT, Mauricio, “Hermenéutica y sociedad en Vattimo”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
 - CALATAYUD, José Vidal, “La quiebra afirmativa”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
 - CHIURAZZI, Gaetano, “Discurso”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
 - DE LA VEGA, Marta, “El horizonte emancipador de la política desde la hermenéutica nihilista”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009

- DE ZUBIRÍA, Sergio, “El nihilismo en Vattimo: El más hospitalario de los huéspedes”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
- DESIDEATO, Massimo, “Vattimo y el problema de la liberación. Más allá del hombre y del mundo liberado”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
- DOTOLO, Carmelo, “Hermenéutica del cristianismo y responsabilidad filosófica”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
- DUSSEL, Enrique, Un diálogo con Gianni Vattimo. De la Postmodernidad a la Transmodernidad. En: *Revista A Parte Rei. Revista de filosofía*, #54, México, Noviembre 2007
- FLORES D’ARCAIS, Paolo, “Gianni Vattimo; o más bien, la hermenéutica como primacía de la política”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
- FRANKBERRY, Nancy K., “Debilitando la creencia religiosa: Vattimo, Rorty y el holismo de lo metal”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
- GIORGIO, Giovanni, “Nihilismo hermenéutico y política”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009

- GUADARRAMA, Pablo, “Comunismo sui generis y cristianismo en Gianni Vattimo”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
- GUTIÉRREZ, Carlos Bernardo, “Ciencias sociales, política, hermenéutica débil”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
- LEIRO, Daniel Mariano, “Discurso”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
- LEIRO, Daniel Mariano, “Hacia una hermenéutica de la escucha. Comentario a la última lección de Gianni Vattimo en la Universidad de Turín”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
- LÉVÊQUE, Jean-Claude y VILLA, Mario Francisco, “Esbozo de una sociedad transparente. Hermenéutica y proyecto social”, en: VATTIMO, Gianni (coord.) *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995
- LÉVÊQUE, Jean-Claude, “Discurso”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
- LISBOA DA CUNHA, Maria Helena, “Nietzsche: la filosofía como ejercicio ontológico”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano,

- RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
- LÓPEZ-SORIA, José Ignacio, “Kenosis y secularización en Vattimo”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
 - MARTINENGO, Alberto, “La Hermenéutica entre Praxis y Teoría”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
 - MASTROIANNI, Roberto, “Discurso”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
 - MÉNDEZ SANZ, José Antonio, “Superación y remisión”, en: VATTIMO, Gianni (coord.) *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel, 1995
 - MILES, Jack, “Israel el expósito, Jesús el soltero: abandono, adopción y la paternidad de Dios”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
 - MILLA, Ricardo, “Vattimo y la hermenéutica política”, en: *Isegoría*, Madrid, España, N° 44, enero-junio, 2011, ISSN: 1130-2097
 - NANCY, Jean-Luc, “Ateísmo y monoteísmo”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009

- OÑATE, Teresa, “Los derechos de Dios en la postmodernidad hermenéutica”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
- OÑATE, Teresa, “Presentación: Rememorando el porvenir”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
- ORTIZ-OSÉS, Andrés, “Posmodernidad: nihilismo y sentido”, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007
- PECORARO, Rossano, “Justicia, derecho y violencia. Notas sobre Derrida y Vattimo”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
- PERL, Jeffrey M., “Desarme postmoderno”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
- QUINTANA PAZ, Miguel Ángel, “Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas”, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007
- QUINTANAS, Anna, “La ontología de la actualidad de G. Vattimo: Una filosofía entre la religión y la política”, en: *A Parte Rei. Revista de filosofía*, N° 60, Noviembre, 2008, en línea URL:

<http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/quintanas60.pdf>, consultado el 10/04/13

- RIVERA, Víctor Samuel, “Discurso”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
- RIVERA, Víctor Samuel, “Ex oriente salus. Pensar desde el margen”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
- ROLDÁN, Concha y NAVARRO María G., “Filosofía de la historia y hermenéutica”, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007
- RORTY, Rorty, “Heideggerismo y política de izquierda”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
- ROSSI, María José, “Discurso”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
- ROVATTI, Pier Aldo, “Pensamiento débil 2004: un tributo a Gianni Vattimo”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
- ROYO HERNÁNDEZ, Simón, OÑATE, Teresa y NUÑEZ, Amanda, “Gianni Vattimo, el revolucionario, Reflexiones tras su lección de despedida de la Universidad de Turín”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar,

- NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
- SAVATER, Fernando, “El cristianismo como religión y la irreligión del futuro”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
 - SCHÜRMAN, Reiner, “La deconstrucción no es suficiente: sobre el llamamiento de Gianni Vattimo al “pensamiento débil””, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
 - SÜTZL, Wolfgang, “Política estética. La emancipación a pesar de la metafísica”, en: AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*, Barcelona, N° 217, 2007
 - SZTAJNSZRAJBER, Darío, “Discurso”, en: OÑATE, Teresa, LEIRO, Daniel, CUBO, Óscar, NUÑEZ, Amanda (ed.), *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Aldebarán, 2010
 - TORRES VIZCAYA, Manuel, “Nietzsche, Heidegger... Vattimo. La continuidad entre Nietzsche y Heidegger a la luz de Vattimo”, en: MUÑOZ GUTIÉRREZ, Carlos, LEIRO, Daniel Mariano, RIVERA, Víctor Samuel (coordinadores), *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos, 2009
 - VIDAL CALATAYUD, José, “Gianni Vattimo y la quiebra afirmativa”, en: *A Parte Rei. Revista de filosofía*, N° 54, Noviembre, 2007, en línea URL: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/vidal54.pdf>, consultada el 12/08/12

- ZABALA, Santiago, “Gianni Vattimo y la filosofía débil”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009
- ZABALA, Santiago, “Introducción. Gianni Vattimo y la filosofía débil”, en: ZABALA, Santiago (ed.), *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos, 2009

2.1.3. Entrevistas

- FERRARIS, Maurizio, “¿Seguimos siendo posmodernos?”, en: *Revista Ñ, El Clarín*, Buenos Aires, 27/02/2012, URL en línea, http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Maurizio-Ferraris-Gianni-Vattimo_0_652734731.html, consultado el día 12/10/2012.

2.2. Textos secundarios para la tesis

2.2.1. Libros

- ADORNO, Theodor, *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Akal, 2007
- ADORNO, Theodor, *Dialéctica negativa: La jerga de la autenticidad*. Madrid: Akal, 2005
- AGAMBEN, Giorgio, *Estado de excepción. Homo sacer, II, 1*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo editora, 2010
- AGAMBEN, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*. Buenos Aires: Editorial Adriana Hidalgo, 2009
- APEL, Karl Otto, *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985
- BENJAMIN, Walter, *Angelus novus*. Turín: Einaudi, 1962

- BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1991
- BENJAMIN, Walter, *Tesis de filosofía de la historia*, Madrid: Taurus, 1973
- BEUCHOT, Mauricio, ARENAS-DOLZ, Francisco. (editores), *10 palabras clave en hermenéutica filosófica*. Navarra: Verbo Divino, 2006
- BOURDIEU, Pierre, *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003
- DELEUZE, Gilles, *Nietzsche*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1971
- DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El "fundamento místico de la autoridad"*. Madrid: Tecnos, 2008
- DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989
- DUQUE, Félix, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid: Akal, 1998
- FERRARIS, Maurizio, *Hermenéutica*. México: Taurus, 2000
- FERRARIS, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*. México: Siglo XXI, 1988
- FOUCAULT, Michel, *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets Editores, 2008
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta, 1992
- FOUCAULT, Michel, *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010
- FOUCAULT, Michel, *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-texto, 2009

- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI, 1976
- FRASER, Nancy y HONNETH, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?* Madrid: Ediciones Morata, 2006
- GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*. Salamanca: Editorial Sígueme, 2007
- GIUSTI, Miguel, *El soñado bien, el mal presente. Rumores de la ética*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2011
- GRONDIN, Jean, *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Madrid: Herder, 1991
- HABERMAS, Jürgen, *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998
- HEGEL, George W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa, 2007
- HEIDEGGER, Martin, *¿Qué significa pensar?* Madrid: Trotta, 2010.
- HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2005
- HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial, 2006
- HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994
- HEIDEGGER, Martin, *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007
- HEIDEGGER, Martin, *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988
- HEIDEGGER, Martin, *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008
- HEIDEGGER, Martin, *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta, 2009, trad. de Jorge Eduardo Rivera

- HEIDEGGER, Martin, *Tiempo y ser*. Madrid: Tecnos, 2009
- HOBBS, Thomas, *Leviatán*. Buenos Aires: Losada, 2003
- HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Barcelona: Editorial Crítica, 1991
- HUXLEY, Aldous, *Un mundo feliz*. Madrid: Debolsillo, 2008
- KREBS, Víctor J., *La recuperación del sentido. Ensayos sobre Wittgenstein, la filosofía y lo trascendente*. Caracas: Editorial Equinoccio, 2008
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalidad e infinito*. Salamanca: Sígueme, 2012
- LEYTE, Arturo, *Heidegger*. Madrid: Alianza Editorial, 2006
- LUHMANN, Niklas, *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta, 1998
- LYOTARD, Jean-François, *La posmodernidad: (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa, 1987
- MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica, 1987
- MONTEAGUDO, Cecilia y TUBINO, Fidel (editores), *Hermenéutica en diálogo. Ensayos sobre alteridad, lenguaje e interculturalidad*. Lima: Fondo Editorial PUCP, 2009
- NIETZSCHE, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial, 2008
- NIETZSCHE, Friedrich, *Aurora*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2000
- NIETZSCHE, Friedrich, *Consideraciones Intempestivas II. Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2006
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ecce Homo*. Madrid: Alianza Editorial, 2008
- NIETZSCHE, Friedrich, *El anticristo*. Madrid: Alianza Editorial, 2007

- NIETZSCHE, Friedrich, *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 2007
- NIETZSCHE, Friedrich, *El nihilismo europeo: fragmentos póstumos (otoño, 1887)*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.
- NIETZSCHE, Friedrich, *El origen de la tragedia*. México: Editorial Porrúa, 2006
- NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2008
- NIETZSCHE, Friedrich, *Humano demasiado humano*. Madrid: Edaf, 1980
- NIETZSCHE, Friedrich, *La gaya ciencia*. Madrid: Akal, 1988
- NIETZSCHE, Friedrich, *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Alianza Editorial, 2008
- ONFRAY, Michel, *La potencia de existir. Manifiesto hedonista*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2007
- ORWELL, George, *1984*. Barcelona: Austral, 2012
- RAWLS, John, *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995
- RORTY, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós, 1996
- RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, 1989
- RORTY, Richard, *Una ética para laicos*. Buenos Aires: Katz Editores, 2009
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Un Maestro de Alemania. Martin Heidegger y su tiempo*. Barcelona: Tusquets, 2003
- VOLPI, Franco, *El nihilismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005

2.2.1.1. En otros idiomas

- ADORNO, Theodor, *Dialettica negativa*. Turín: Einaudi, 1966
- HEIDEGGER, Martin, *Weis heist Denken?* Tübingen: Niemeyer, 1997
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalità e infinito*. Milán: Jaca Book, 1977
- LÉVINAS, Emmanuel, *Totalité et Infini: essai sur l'extériorité*. La Haya: Nijhoff, 1961
- LYOTARD, Jean-François, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. París: Les Édition de Minuit, 1979
- NIETZSCHE, Friedrich, *Opere. Colli-Montinari*. Milán: Adelphi, 1965
- RANCIÈRE, Jacques, *Aux Bords du politique*. La Fabrique, 1998
- RANCIÈRE, Jacques, *La Haine de la démocratie*. La Fabrique, 2005
- RANCIÈRE, Jacques, *The Politics of Aesthetics*. Continuum, 2006
- VAYSSE, Jean-Marie, *Le vocabulaire de Heidegger*, París: Ellipses, 2000

2.2.2. Artículos en revistas, compilaciones y otros

- BENJAMIN, Walter, “Para una crítica de la violencia”, en: BENJAMIN, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus, 1991
- CAPUTO, John D., “Hermenéutica espectral: sobre la debilidad de Dios y la teología del acontecimiento”, en: VATTIMO, G. y CAPUTO, J. D., *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Buenos Aires: Paidós, 2010

- DERRIDA, Jacques, “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinas”, en: DERRIDA, Jacques, *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1989
- HEIDEGGER, Martin, “La pregunta por la técnica”, en: HEIDEGGER, Martin, *Conferencias y artículos*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994
- HEIDEGGER, Martin, “La época de la imagen del mundo”, en: HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2005
- HEIDEGGER, Martin, “El origen de la obra de arte”, en: HEIDEGGER, Martin, *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial, 2005
- JIMÉNEZ, Isabel, “Presentación”, en: BOURDIEU, Pierre., *Capital cultural, escuela y espacio social*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2003
- LUHMANN, Niklas, “Inclusión y exclusión”, en: LUHMANN, Niklas, *Complejidad y Modernidad: de la unidad a la diferencia*. Madrid: Trotta, 1998
- ONFRAY, Michel, “El principio del gato de Gianni”, en: VATTIMO, Gianni, FLORES D’ARCAIS, Paolo y ONFRAY, Michel, *¿Ateos o creyentes?* Barcelona: Paidós, 2009
- TOBOSO, Martín, “Tiempo y sujeto (II): Sobre una noción de “Temporalidad” del Sujeto”, en: *A Parte Rei. Revista de filosofía*, 28, Julio 2003, URL en línea: <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/toboso28.pdf>, consultado el día 12/08/12
- *Pons. Diccionario en línea*, URL: <http://es.pons.eu/dict/search/results/?q=eignis&l=dees&in=&lf=de>
- VIANO, C. A., “Razón, Abundancia y Creencia”, en: GARGANI, C. G., *Crisi della Ragione*. 1979

2.2.2.1. En otros idiomas

- BOURDIEU, Pierre, “The Social Space and the Genesis of Groups”, en: *Theory and Society*, Vol. 14, No. 6, Nov, 1985
- YOUNG, Iris, “Difference as a Resource for Democratic Communication”, en: Bohman, James (ed.). *Deliberative democracy: essays on reason and politics*. London: Cambridge, Mass. The MIT Press, 1997

