



FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS

**EL *PENSAMIENTO DÉBIL*: UNA PROPUESTA DE FILOSOFÍA
PRÁCTICA SOBRE LA NO VIOLENCIA**

**Tesis para optar el título de Licenciado en Filosofía
que presenta el Bachiller:**

SAÚL ARTURO MADUEÑO ÁLVAREZ

Asesora:

DRA. ANA CECILIA MONTEAGUDO DE BACIGALUPO

LIMA - PERÚ

2016

El pensamiento débil: una propuesta de filosofía práctica sobre la no violencia

Índice

Introducción	i
 Capítulo 1	
La hermenéutica de vocación nihilista como una ontología de la actualidad	1
1.1 Presupuestos de la hermenéutica de Vattimo: <i>muerte de Dios y Final de la metafísica</i>	6
1.2 Posmodernidad y fin de la historia: historia como raíz de legitimaciones –nociones guía (<i>Verwindung, Andenken, pietas</i>)–.....	10
1.3 La hermenéutica como una ontología explícitamente nihilista.....	16
1.3.1 El nihilismo <i>perspectivista</i> de Nietzsche.....	17
1.3.2 Heidegger y la diferencia ontológica: vocación nihilista del ser y <i>ontología de la actualidad</i>	23
1.4 Debilitamiento de las estructuras fuertes: el nihilismo hermenéutico y el rigor del <i>pensamiento débil</i>	31
 Capítulo 2	
Crítica a la visión metafísica de la verdad como fuente de violencia	42
2.1 El problema de la violencia de la verdad metafísica: del rey filósofo al poder de los técnicos.....	45
2.2 La necesidad de dominio como causa del pensamiento metafísico: <i>democracia emplazada</i> y política de descripciones –objetivismo, realismo y metafísica–.....	51
2.3 Una violencia que dialoga: uso del diálogo como forma de “moralización política”: un aparente intercambio pacífico de opiniones.....	57

Capítulo 3

<i>Pensamiento débil como filosofía práctica</i>	64
3.1 Analítica del <i>pensamiento débil</i>	66
3.2 Respuesta al problema de la violencia de la noción metafísica de la verdad.....	75
3.2.1 Inversión del platonismo (posibilidad de discutir y necesidad de una teoría explícita del conflicto): diálogo como conversación no violenta.....	77
3.2.2 Transformación del pensamiento moderno: erosión del “principio de realidad” y una “aventura de las diferencias”.....	79
3.2.3 Ética de la finitud: exclusión de la violencia y respeto al otro.....	83
3.2.4 Caridad, amistad civil y consenso comunitario (ideales evangélicos)....	87
3.2.5 Una propuesta socialista.....	91
3.2.6 Secularización en conexión con la experiencia y la existencia histórica de la religión.....	93
3.3 La puesta en práctica del <i>pensamiento débil</i>	100
3.3.1 Justificación y motivación en el nacimiento del <i>pensamiento débil</i>	101
3.3.2 Acción política.....	107
3.3.3 Gianni Vattimo y el <i>pensamiento débil</i>	112
Conclusiones	117
Bibliografía	125

Introducción

¿Qué es el *pensamiento débil*? Lo primero que podemos decir es que bajo ese nombre es como generalmente se caracteriza a la propuesta filosófico-hermenéutica de Gianni Vattimo, autor que cuenta con una vasta obra ensayística, a lo largo de la cual expone y aclara los distintos elementos constitutivos con los cuales se articula su propuesta y precisa los alcances de la misma. Pero si, a modo de introducción, queremos hacer una breve –y muy general– caracterización de su planteamiento filosófico, podemos decir que el *pensamiento débil* es una propuesta filosófica *edificante*¹, que, partiendo de una concepción nihilista de la historia y una renuncia a las categorías fuertes de la tradición filosófica occidental, propone una ontología débil y un proyecto secular que plantea dar cabida a la diversidad y que, por lo mismo, previene contra las tentaciones de asumir nuevas formas de *fundacionalismo*, brindando así la clave para evitar la violencia que trae consigo toda estructura metafísica. Precisamente, en relación a éste último punto, podemos señalar la que quizá sea la característica más desafiante de este proyecto filosófico: Gianni Vattimo nos presenta su propuesta como un proyecto emancipador, en el sentido de que busca tener consecuencias prácticas – políticas– en relación a un problema de fondo que, a partir de su análisis teórico, se ve claramente surgir: el problema de la noción metafísica-*representacionista* de la verdad y la violencia que se manifiesta a partir de ella.

El objetivo principal de este trabajo de investigación está enfocado, entonces, en determinar los alcances o limitaciones del *pensamiento débil* como propuesta filosófico-práctica de la no violencia. Y para intentar dar respuesta a este punto vamos a desarrollar una estrategia argumentativa dividida en tres partes, cada una de las cuales será uno de los capítulos de esta tesis.

La primera parte consistirá, principalmente, en un trabajo exegético del desarrollo teórico de la propuesta de Vattimo, que nos sirva, por un lado, como introducción, para así comprender –en el conocimiento y análisis de los presupuestos de los que parte y los conceptos con los que articula toda su especulación filosófica– en qué consiste dicha

¹ Usamos “edificante” en el sentido propuesto por Rorty, como explicamos en el subcapítulo 3.1: “Análisis del *pensamiento débil*”, específicamente entre las pp. 74-75 (ver también nota N° 154).

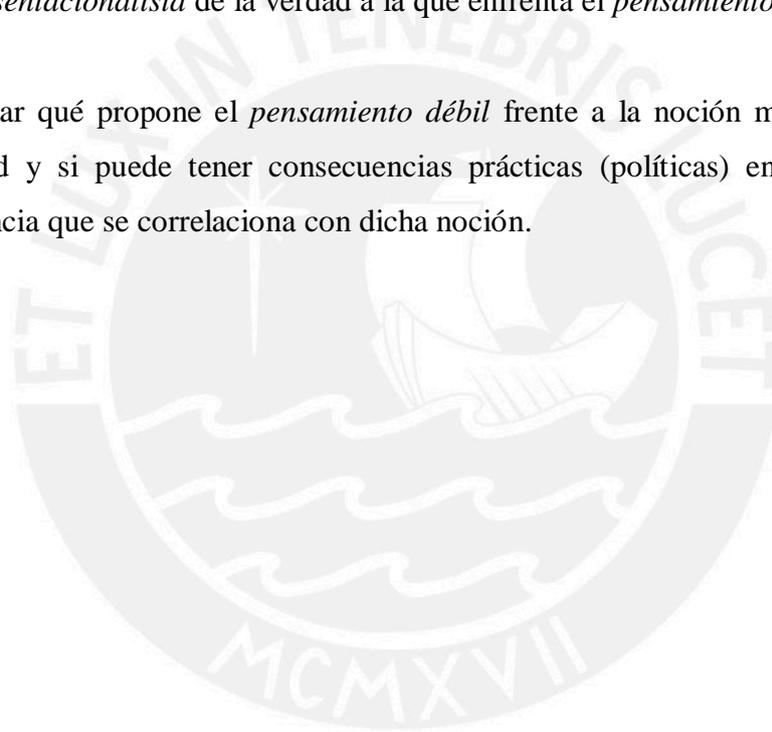
propuesta. Por otro lado, con este desarrollo deberíamos alcanzar el objetivo central de esta primera parte, que es el de mostrar de manera consistente una de las principales tesis de la filosofía de Vattimo: que el *pensamiento débil* supera al pensamiento metafísico y que logra hacerlo sin caer en el relativismo.

Una vez desarrollados los fundamentos teóricos del *pensamiento débil* pasaremos a la segunda parte de nuestra investigación, donde nos concentraremos en analizar aquello que dicha filosofía busca superar: la violencia que surge a partir del planteamiento de verdades metafísico-*representacionistas*, o fundamentos últimos, con las que se busca no solo dar un sentido a la propia vida, sino también, y particularmente, de imponerle dicho sentido a la vida de los demás; lo cual vendría a ser, de por sí, ya un acto violento –más allá de los métodos que se utilicen–. De manera más precisa, investigaremos, en de qué forma, según Vattimo, surge, se manifiesta y busca justificar dicha violencia metafísica como una manera, en realidad, de preservar situaciones de dominio. Así, y aún sin habernos apartado del análisis teórico, iremos ingresando al terreno práctico en el cual el *pensamiento débil* pretende ser una contribución filosófica en favor de la no violencia.

La tercera y última parte de nuestra investigación tendrá tres objetivos: el primero será el del desarrollo de una *analítica del pensamiento débil*, la cual nos permitirá aclarar qué concepción de verdad es la que nos propone Vattimo. Punto de gran relevancia, pues nos ubica mejor en el particular ámbito reflexivo en el que quiere situarnos el autor, y nos posibilita el determinar y comprender las bases, y el verdadero alcance, de una propuesta que se declara a sí misma nihilista y a la vez no relativista. A continuación, sobre la base del desarrollo teórico de una ontología débil, que llevaremos a cabo en el primer capítulo –bajo el nombre de una *ontología de la actualidad*–, abordaremos nuestro segundo objetivo de esta parte final, el cual consistirá en presentar la propuesta de Vattimo frente a la violencia de la verdad metafísica. Finalmente, nuestro tercer objetivo consistirá en tratar de resolver la pregunta principal de todo nuestro trabajo: ¿de qué manera el modelo filosófico de Gianni Vattimo puede realmente tener consecuencias prácticas en relación a la no violencia? Es decir, ¿de qué manera podemos establecer un vínculo o conexión sólida entre la teoría que nos presenta Vattimo y una puesta en práctica que logre sus fines?

En síntesis, los resultados que esperamos obtener en nuestro trabajo de investigación serán los siguientes:

1. Hacer una exégesis clara de las partes fundamentales del aparato teórico de Vattimo. Este desarrollo nos permitirá evaluar de qué manera el *pensamiento débil* lograría superar el problema del “mito asegurador” sin recaer en la metafísica ni en el relativismo mediante el desarrollo de la *tesis de una ontología de la actualidad*.
2. Plantear cómo se manifiesta la violencia de la noción metafísico-representacionista de la verdad a la que enfrenta el *pensamiento débil*.
3. Mostrar qué propone el *pensamiento débil* frente a la noción metafísica de la verdad y si puede tener consecuencias prácticas (políticas) en relación a la violencia que se correlaciona con dicha noción.



Capítulo 1

La hermenéutica de vocación nihilista como una *ontología de la actualidad*

El trabajo exegético que desarrollaremos en este primer capítulo tiene dos objetivos principales. El primero es el de hacer una introducción a la filosofía hermenéutica de Gianni Vattimo; esto es, explicar en qué consiste el *pensamiento débil*, que es el nombre con el que en general se identifica a su filosofía. El segundo, que viene a ser el objetivo central, será el poder mostrar de qué manera el filósofo italiano sustenta una de las principales tesis de su filosofía: que el *pensamiento débil* supera al pensamiento metafísico al plantearlo no como una forma de teoría, sino como una manera de estar en el mundo, y que logra este propósito sin caer en el relativismo.

Esta superación se daría en la constatación de que la desvalorización de los valores supremos y la pérdida del ser como fundamento, es decir, el anuncio de una época de debilidad del ser, no se podría llevar a cabo mediante una crítica a la metafísica pues esta crítica terminaría siendo, ella misma, metafísica; sino, más bien, se trata de plantear la metafísica como un acontecer *epocal*. Es decir, el que estemos dejando de vivir metafísicamente en nuestra época es lo que nos permite entrever la posibilidad de un pensar no metafísico. Asimismo, el trabajo exegético de este primer capítulo nos proporcionará los elementos de análisis que nos permitirán determinar de qué manera Vattimo lograría superar una de las grandes dificultades con las que se asocia a su hermenéutica: el posible relativismo de una filosofía que se declara abiertamente nihilista y que aboga por una diversidad a la que podría señalarse como escenario fértil para una lucha de todos contra todos.

Ahora bien ¿por qué el rechazo al pensamiento metafísico? Aunque esta pregunta será parte del desarrollo del segundo capítulo, es necesario indicar desde ahora que, al plantear Vattimo al *pensamiento débil* como una filosofía que renuncia a las categorías fuertes de la tradición filosófica occidental, que tiene una *vocación nihilista*, que propone una ontología débil, y que es un proyecto secular que plantea dar cabida a la diversidad, lo hace teniendo en mente un proyecto emancipador. Dicho proyecto, al buscar prevenir contra las tentaciones de asumir nuevas formas de fundamentación

metafísica, brinda la clave para evitar la violencia que trae consigo, precisamente, toda estructura metafísica. El rechazo al pensamiento metafísico se debe, pues, al rechazo a la violencia que Vattimo ve correlacionada con él.

En síntesis, como ya podemos ver, el planteamiento teórico de Vattimo está especialmente centrado en responder a la pregunta acerca de cómo superar el pensamiento *fundacionalista*² sin caer asimismo en nuevos fundacionalismos; o, lo que es lo mismo, cómo superar la metafísica sin recaer nuevamente en ella; pues Vattimo ve que hay una correlación entre la noción metafísica de la verdad y la violencia. La manera cómo el filósofo italiano responde teóricamente a dicha cuestión del fundacionalismo, sin caer, por otro lado, en el relativismo, será nuestro objetivo principal en este primer capítulo. Hemos decidido nombrar a dicha respuesta teórica como una *ontología de la actualidad*, como veremos en breve.

Nuestra estrategia consistirá, entonces, en hacer una introducción al planteamiento teórico del pensamiento filosófico de Gianni Vattimo, lo cual nos permitirá presentar sus características principales, presupuestos, conceptos básicos y demás elementos teóricos con los cuales lleva a cabo su trabajo especulativo. Así podremos contar con las herramientas necesarias para analizar cómo Vattimo da respuesta a la pregunta planteada. Asimismo, contando ya con dichos recursos, podremos luego abordar con

² Es necesario hacer dos precisiones, tanto en cuanto al uso de este término como en cuanto al significado del mismo. En primer lugar, hay que señalar que los términos “fundacionalismo”, “fundacionismo”, “fundamentacionismo” e incluso también “fundamentalismo”, son encontrados indistintamente en diversos textos filosóficos en los cuales se hace referencia a un mismo significado (aunque, como bien señala Recas Bayón, el último de ellos tiene, más bien, una resonancia religiosa. Sobre esto último, Cfr. RECAS BAYÓN, Javier. *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2006, p. 27, nota a pie de página). Hay, sin embargo, un uso más difundido en general del término “fundacionalismo”. Así también en la obra de Vattimo. Por este motivo, hemos optado por hacer uso de este término en nuestra tesis (a pesar de que autores importantes en los que nos hemos apoyado, como Ramón Rodríguez y Carlos Pairetti, hacen más bien uso del término “fundacionismo”). En cuanto a su significado, la Stanford Encyclopedia of Philosophy nos dice: “*Foundationalism is a view about the structure of justification or knowledge. The foundationalist's thesis in short is that all knowledge and justified belief rest ultimately on a foundation of noninferential knowledge or justified belief*”. Cfr. Fumerton, Richard, “Foundationalist Theories of Epistemic Justification”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/justep-foundational/>>. Alejandro Cassini, por ejemplo, en su análisis del modelo aristotélico de sistematización cognoscitiva, nos presenta dos definiciones: 1. Fundacionismo es, en general, la doctrina gnoseológica que sostiene la existencia de fundamentos básicos y primeros del conocimiento, mediante los cuales, directa o indirectamente, se justifican todos los restantes. 2. El fundacionismo se define actualmente en términos de ciertas creencias básicas –básicas pues no se justifican por medio de otras creencias– con las que, directa o indirectamente, se busca justificar el sistema de conocimientos. De esta manera, las creencias básicas sostienen la estructura completa y de ellas depende la justificación de todo el sistema. Cfr. CASSINI, Alejandro. “El fundacionismo de la epistemología aristotélica”. En *Crítica, revista hispanoamericana de filosofía*. Vol. XX, N° 58 (abril 1988): pp. 67-95.

mayor claridad los temas que se desarrollarán tanto en el capítulo segundo, donde se explicitará el problema de la violencia que surge a partir de la noción de verdad metafísica –sus fuentes y manifestaciones actuales a partir de la propia lectura del filósofo italiano– como del tercero, en el que se buscará elucidar de qué manera su propuesta filosófica, caracterizada ya como *pensamiento débil*, busca enfrentar dicho problema en el análisis de un planteamiento hermenéutico que contiene en sí mismo –o busca serlo– un proyecto emancipador; esto es, que busca tener consecuencias reales en relación a la violencia que se manifiesta a partir de la noción metafísica de la verdad.

Pues bien, a continuación, a modo de preámbulo de este capítulo introductorio, y con el propósito de presentar una idea global del tema a tratar, haremos una breve y muy general articulación de las principales características del *pensamiento débil*. Ellas nos servirán como referencias para los temas que iremos desarrollando –siempre bajo el marco de la cuestión central con la que hemos iniciado– no solo en este capítulo, sino a lo largo de todo nuestro trabajo de investigación. Empecemos entonces con una breve enunciación de las mismas. Podemos identificar en el *pensamiento débil* seis características principales:

- Renuncia a las categorías fuertes de la tradición filosófica occidental
- Se trata de una filosofía de *vocación nihilista*
- Propone una ontología débil: el ser debe captarse como evento
- Es un proyecto secular que plantea dar cabida a la diversidad
- Previene contra las tentaciones de asumir nuevas formas de fundacionalismo
- Se presenta como un proyecto emancipador

En efecto, la característica fundamental del programa filosófico de Gianni Vattimo es la renuncia a las categorías fuertes de la tradición filosófica occidental y la propuesta de una ontología débil³. La elucidación de este punto nos permitirá a continuación entender claramente la manera en que su filosofía, de vocación nihilista, condena la actitud unificadora de la modernidad, que busca reducir lo múltiple, lo disperso y lo fragmentado a una unidad violenta. En efecto, como señala Carlos Pairetti en su *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*, el programa especulativo de Vattimo

³ Cfr. PAIRETTI, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*. Nihilismo y hermenéutica. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba. 2009, p. 18.

da cabida, más bien, a una diversidad que es capaz de escapar de dicha violencia unificadora a través de un *pensamiento débil* que no busca un fundamento último, sino que, por el contrario, hace explícito su apartamiento de la tarea especulativa tal como Occidente la concibió por medio de la metafísica. La hermenéutica así planteada, nos dice, es para Vattimo la nueva Koiné, es decir, la lengua común filosófica de este tiempo⁴. Ahora bien, como veremos, Vattimo elige⁵ la conciencia nihilista como horizonte de su pensamiento hermenéutico, pues es a partir del nihilismo que propone precisamente una ontología débil –y lo hace sobre los recursos teóricos que le proporcionan Nietzsche y Heidegger– como un modo de sobrepasar la metafísica, al no ser más necesario el buscar estructuras estables, fundamentos eternos ni nada parecido. Así, acerca de esta nueva ontología, veremos que Vattimo plantea que el ser debe captarse como un evento, en una configuración de la realidad ligada a una situación específica de una época que proviene, a su vez, de las épocas precedentes⁶.

A partir de este desarrollo, veremos cuán consecuente y consistente lograría ser la propuesta vattimiana. Como ya hemos mencionado, otra característica esencial de la hermenéutica de Vattimo es que previene contra las tentaciones de asumir nuevas formas de fundacionalismo y brinda así la clave para evitar la violencia que trae consigo toda estructura metafísica. Precisamente, su propia hermenéutica nihilista se reconoce a sí misma como una interpretación más que no puede reclamar para sí una verdad incontrovertible. La racionalidad hermenéutica aspira, más bien, a darnos una narración de su propia proveniencia y con una argumentación que, como veremos, interpreta la historia de la modernidad de una manera en la cual da cuenta del final de la metafísica y el advenimiento del nihilismo. La cuestión, sin embargo, será no solo investigar de qué manera Vattimo superaría todo tipo de fundacionalismo, sino, más aún, ver si junto con ello lograría a su vez superar la acusación de relativismo a la que estaría sujeta su hermenéutica. Y es que, una vez liberados de primeros principios o fundamentos últimos, metafísicos –sobre la base de los cuales podamos, digámoslo así, seguir ideando el aseguramiento de las estructuras que nos oprimen pero a las que estamos ya habituados y sobre las cuales articulamos nuestra concepción del mundo, de los otros y de nosotros mismos–, una vez liberados, pues, del *mito asegurador* ¿cuáles serán

⁴ *Ídem*, pp. 19-20.

⁵ O quizá, como explicaremos más adelante, debiéramos decir, reconoce.

⁶ Cfr. PAIRETTI, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*. *Óp. cit.*, p. 20.

nuestros nuevos referentes o el terreno firme sobre el cual podamos orientar nuestras vidas? Más grave aún, ¿cómo evitar pasar de una unidad violenta a la violencia dispersa y fragmentaria de un aparente relativismo absoluto en el que se libere finalmente una lucha de todos contra todos?

A este respecto, nuestra ruta de investigación seguirá la pista de esa racionalidad hermenéutica que señalábamos hace un instante, que pretende darnos una narración de su propia proveniencia. La racionalidad misma, según Vattimo, radica en la reconstrucción interpretativa de la modernidad. Hacia esa dirección dirigiremos nuestra investigación. Pues, como dice Piretti, es a partir de dicha reconstrucción que la hermenéutica de Vattimo trata de hacer inteligible el estado actual de cosas⁷. Finalmente, como podemos ya entrever, todo este desarrollo teórico se encuentra bajo el marco de dos elementos principales en el pensamiento de Vattimo: nihilismo y ontología débil. ¿Qué obtenemos de la fusión de estos elementos? El resultado es de lo que trata precisamente la tesis de esta primera parte: una *ontología de la actualidad*⁸.

⁷ *Ídem*, pp. 21-22.

⁸ “Ontología de la actualidad” será una noción fundamental a lo largo de nuestra investigación, por lo que es necesario extendernos un poco para hacer algunas precisiones. Esta noción, que, como veremos luego, en Vattimo adquiere matices nuevos, fue usada por primera vez, tal como indica Santiago Zabala, por Michel Foucault. Cfr. ZABALA, S. *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Québec: Mc.Gill – Queen’s University Press. 2007, p. 21. En efecto, la expresión aparece en el texto *¿Qué es la Ilustración?* que escribió Foucault para el análisis del texto de Kant *Was ist Aufklärung?* en el Curso del Colegio de Francia, de 1983, publicado en *Magazine Litteraire*, 207, mayo, 1984, p. 39. Aquí Foucault señala que Kant habría fundado las dos tradiciones críticas entre las que se mueve la filosofía moderna: la que plantea la cuestión de las condiciones bajo las cuales es posible un conocimiento verdadero y la que se perfila en los textos kantianos sobre la Ilustración y la Revolución, escritos en 1784 y 1798, respectivamente. Es en esta segunda tradición crítica en que Foucault plantea: “¿en qué consiste nuestra actualidad?, ¿cuál es el campo hoy de experiencias posibles? No se trata ya de una analítica de la verdad sino de lo que debería llamarse una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos. Y me parece que la elección filosófica a la que nos encontramos enfrentados actualmente es la siguiente: bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la escuela de Frankfurt, pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar” [Cfr. FOUCAULT, Michel “¿Qué es la Ilustración?”, en: *Michel Foucault, Saber y verdad*, (recopilación de textos) edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid: La Piqueta, 1985, p. 207]. Es importante diferenciar este texto del que Foucault presentó en su conferencia, también en 1983, titulado de la misma manera *¿Qué es la Ilustración?*, pero donde realiza un análisis más profundo de la Ilustración y la Modernidad y en el cual no aparece de manera explícita la expresión “ontología de la actualidad”. Cfr. FOUCAULT, Michel “¿Qué es la Ilustración? [Qu’est-ce que les Lumières?]” (estos corchetes no son míos), en: *Actual*. No. 28, traducción de Jorge Dávila. 1994. <<http://www.saber.ula.ve/bitstream/123456789/15889/1/davila-que-es-la-ilustracion.pdf>>, consultado el 17 de noviembre de 2015.

1.1 Presupuestos de la hermenéutica de Vattimo: *muerte de Dios y final de la metafísica*

Los presupuestos fundamentales de los que parte el trabajo especulativo llevado adelante por Gianni Vattimo son *la muerte de Dios*⁹, anunciada por Nietzsche, y el *final de la metafísica*, desarrollado por Heidegger¹⁰. De hecho, como indica Ramón Rodríguez en su introducción a *Más allá de la interpretación* de Vattimo, ambos autores han servido como una fuente inagotable para una reflexión y teorización filosóficas contemporáneas que se han caracterizado especialmente por abordar los temas acerca de “el final de” y el “después de”, es decir, que puede ser caracterizado en general por el uso del prefijo “post-”. Y Vattimo se sitúa decididamente a sí mismo en la senda abierta por ambos filósofos, ubicándose reflexivamente y conscientemente como un pensador del “después de”: un pensador postmoderno. Y es que la importancia que Vattimo otorga a ambos autores se desprende del reconocimiento de que tanto Nietzsche como Heidegger no solo anunciaron y comprendieron la época del final de la metafísica, en la que podemos interpretar que nos encontraríamos actualmente, sino que a la vez han abierto el horizonte para nuevas formas de pensar no metafísicas¹¹. Veámoslo con más detenimiento.

Con el anuncio de la muerte de Dios, Nietzsche expresa la desvalorización de los valores supremos: el mundo ha devenido fábula¹² y los valores adquieren así un carácter superfluo, por lo tanto, el imperativo de la verdad pierde sentido. De manera que no se reconocen ya verdades objetivas, absolutas y universales con las cuales pueda fundarse una ley moral para los seres humanos. Esta es la interpretación asumida por Vattimo. Asimismo, con el pensamiento de Heidegger del final de la metafísica, con el *Ereignis*

⁹ Como sostiene la investigadora Alma López, del Departamento de Filosofía de la UNED, la frase “Dios ha muerto”, atribuida a Nietzsche, había sido ya antes utilizada por numerosos filósofos y pensadores, que anunciaban el mismo hecho. Así, por ejemplo, Hegel, Heine, Richter, Strauss, Feuerbach y Marx o los franceses Baudelaire y Comte. En el caso de Nietzsche, es enunciada en *La gaya ciencia* y en *Así habló Zaratustra*. Pero más que la negación completa de la existencia de Dios lo que a Nietzsche le preocupaba era el desarrollo de una conciencia moral autónoma e ilustrada. La frase es afirmada como modo de poner de manifiesto la libertad, ante la que ahora se encuentra el ser humano, y la necesidad, por ello mismo, de actuar asumiendo la responsabilidad de afrontar la realidad que dicha libertad está por constituir moralmente. Cfr. OSTALÉ, Julio. Entrevista a Alma López Vale durante el ciclo *Las frases de los filósofos* (12 de marzo de 2014). UNED <http://www.acoruna.uned.es/web/noticias/noticia/2683>. Consulta: 24 de octubre de 2015.

¹⁰ Cfr. PAIRETTI, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*. Óp. cit., p. 17.

¹¹ Cfr. VATTIMO, G. Introducción de Ramón Rodríguez, en: *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1995, pp. 10-11.

¹² Sobre la expresión “el mundo ha devenido en fábula” ver también nuestro subcapítulo 1.3.1: “El nihilismo *perspectivista* de Nietzsche”, específicamente, la página 19.

–acontecimiento– del ser y la pérdida de éste como fundamento, se da cabalmente el anuncio de una época de debilidad del ser en la que éste se reduce a valor de cambio¹³. Y aquí, precisamente, Vattimo encuentra la coincidencia con Nietzsche: una vez quitada la instancia final y bloqueadora de Dios como valor supremo, los valores pueden desplegarse en su verdadera naturaleza que consiste en su posibilidad de convertirse y transformarse por obra de indefinidos procesos. Es, pues, a través de una síntesis del pensamiento de ambos autores que Vattimo realiza una profunda reflexión sobre la cultura del siglo XX¹⁴. Y de esta manera, ni el cientificismo, con su pretensión de ser única fuente de conocimiento legítimo, o el fundamentalismo de cualquier ideología política que busca imponerse con violencia por sobre las divergencias, ni el dictamen del sistema capitalista del libre mercado, escapan, bajo esta interpretación, de terminar siendo solo metarrelatos, por lo que se reclama la misma legitimidad exigida para muchos otros.

Ahora bien, Heidegger nos brinda lo que Ramón Rodríguez sugiere que podríamos llamar la tipificación de la metafísica: un bloque pétreo, pero con estructura y forma propia, de ensamblaje perfecto y sólido, de un conjunto de piezas cuyo acoplamiento se debe únicamente a su mutua referencia al estar hechas las unas para las otras, lo que las hace radicalmente inseparables. Un sistema o modelo artificial cerrado sobre sí mismo, que funciona aparentemente bien por estar únicamente implicado con las piezas que lo constituyen. Al modo del sistema del realismo modal de los mundos posibles propuesto por el célebre filósofo analítico David Lewis¹⁵; sistema el cual propone la existencia de infinitos mundos posibles, tan reales como el nuestro, pero aislados de toda causalidad entre unos y otros. Pues bien, siguiendo con Rodríguez, los rasgos de la metafísica serían los del ser como presencia plena, principio de razón que remite a un fundamento, verdad como adecuación, idea de totalidad, y de un sujeto capaz de representarla. Pero

¹³ En relación a esta noción, Pairetti señala (en nota a pie de página) que ella resulta de la combinación que Vattimo hace de la noción heideggeriana del ser con aquella de cuño marxista, y que ella pertenece a una de las etapas de pensamiento hegeliano-marxista de Vattimo, tal como lo presenta Giovanni Giorgio en *Il pensiero de Gianni Vattimo*. Cfr. PAIRETTI, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*. *Óp. cit.*, p. 28.

¹⁴ *Ídem*, pp. 28-31.

¹⁵ Este sistema teórico, cerrado en sí mismo, permitiría dar explicaciones acerca del valor de verdad de expresiones con *condicionales contrafácticos* como por ejemplo: «si hubiera apostado al otro caballo hubiera ganado el premio mayor». David Lewis reconoce la dificultad de aceptar una propuesta como la suya, pero piensa que si sopesamos su utilidad no deberíamos dudar en pagar el precio que la misma nos exige: una proliferación infinita de entidades para dar explicación a hechos o situaciones que buscamos resolver. Ver LEWIS, David K. *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell, 1986.

Vattimo acentúa aún más el rasgo –más nietzscheano– de la estabilidad, la fijeza y la permanencia de las estructuras metafísicas como formas de dominar la caducidad y la mortalidad de lo existente. Y el punto está en que, la virtualidad de este molde estructural reside en que es el resultado de la progresiva comprensión de la lógica interna del pensamiento occidental. Y a pesar de que aún estamos en su radio de acción, la comprendemos, porque hoy precisamente nos encontramos en su consumación; lo cual nos permite percibir que este pensar ya no es completamente nuestro y por ello es que podemos enunciarlo y objetivarlo¹⁶. Sería, pues, una especie de debilitamiento de la estructura metafísica, en la que aún estamos inmersos, pero donde empiezan a surgir nuevas formas de pensar no metafísico, lo que nos permitiría comprenderla y enunciarla. Pero no como quien piensa una teoría, sino como quien piensa una situación vivencial. Y aquí precisamente está contenida la idea clave para la tesis de Vattimo, según Rodríguez:

[...] la metafísica no es una forma de pensamiento, una forma de teoría, como tal, intercambiable o sustituible por otras, sino un modo de estar en el mundo, *el* modo de configurarse el mundo que define la historia de Occidente¹⁷.

Es por este motivo que las críticas filosóficas contra la metafísica, que buscaban revelar el carácter ilusorio de sus pretensiones cognoscitivas no llegan a afectarla, pues no se trata de una teoría abstracta acerca de la totalidad de lo existente, sino de un *acontecer epocal*. Y así es como Vattimo piensa en el interior de esa concepción de la metafísica: se trata de un acontecer epocal que se extiende desde Platón a la tecnología contemporánea. Es decir, el que estemos dejando de vivir metafísicamente en nuestra época es lo que nos permite entrever la posibilidad de un pensar no metafísico¹⁸.

En cambio, las críticas a la metafísica terminan siendo ellas mismas metafísicas, pues parten del repetido esquema de que hay un estado de cosas con el que se puede certificar alguna pretensión de conocimiento. O peor aún, como si hubiese una situación ideal contra la cual pudiésemos contrastar nuestro actual acontecer. Precisamente es por ello que Vattimo piensa que el neopositivismo lógico, el último gran movimiento antimetafísico que la filosofía ha conocido, queda revelado como un caso eminente de

¹⁶ Cfr. VATTIMO, G. Introducción de Ramón Rodríguez, en: *Más allá de la interpretación*. Óp. cit., pp. 11-12.

¹⁷ VATTIMO, G. Introducción de Ramón Rodríguez, en: *Más allá de la interpretación*. Óp. cit., p. 12.

¹⁸ Cfr. *Ibidem*.

“ontoteología”¹⁹ y no como su superación. De allí que Vattimo encuentre razones ético-vitales, y en este sentido prácticas, y no teóricas, como lo característico del distanciamiento actual del pensamiento contemporáneo respecto de la metafísica. En efecto, según piensa, lo que guía la deconstrucción de la metafísica es una resistencia a un poder violento –o que dicha deconstrucción es guiada por una voluntad de liberación²⁰–. Esta observación realizada por Vattimo será esencial para comprender el sentido de su propuesta filosófica del *pensamiento débil* como una propuesta práctica de la no violencia.

Pues bien, siguiendo con la exposición de Rodríguez sobre Vattimo, es importante aclarar que el sentido del “después de”, sea de la muerte de Dios o del final de la metafísica, no está referido a la constatación de un hecho, como algo que está ahí dado y que pueda ser descrito con enunciados empíricos. Vattimo señala que se trata sólo de una interpretación de nuestra herencia cultural, la cual es, a la vez, una respuesta a la apelación que ella misma nos dirige; una interpretación que explicita la pre-comprensión de nuestra situación histórica. Pero la insistencia de Vattimo de que la unidad Nietzsche-Heidegger representa “una tendencia profunda de nuestra cultura” o que ambos son pensadores “cuya ‘verdad’ es la verdad de una época”, nos está indicando que la interpretación que proponen muestra un sentido, que tiene carácter de *facticidad*, de un acontecer que, si no puede ser ya pensado como un hecho, conserva sin embargo el prestigio que el positivismo ha dado siempre a “lo dado”, y ante lo cual no cabe sino el asentimiento²¹.

Así, pues, sobre la base de dicha unidad Nietzsche-Heidegger, Vattimo ve que “el final de” y su correspondiente “después de” adopta la figura de un diagnóstico histórico,

¹⁹ *Ontoteología* en el sentido heideggeriano, presentado en *Ser y Tiempo*, en *El fin de la metafísica* y en *Identidad y diferencia* (véase Heidegger, M. La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En: *Identidad y diferencia*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Anthropos, Barcelona, 1990, p. 121). La ontoteología vendría a ser fundamentalmente lo mismo que la metafísica, pues ésta se ha manifestado como una unidad de teología y ontología a lo largo de la historia de Occidente y que aborda así, como unidad ontoteológica, aquello que es preguntado de un doble modo: lo preguntado es el ente en cuanto tal y en su generalidad; pero es también, por otra parte, lo ente en cuanto tal como lo supremo y lo último. En este sentido, la ontología y la teología como unidad son lo mismo que la metafísica. Cfr. Restrepo, Carlos Enrique: *La “muerte de dios” y la constitución onto-teológica de la metafísica*. Grupo de Investigación Filosofías de la Alteridad Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia Medellín, Colombia, 2007, pp. 163-166.

²⁰ Cfr. VATTIMO, G. Introducción de Ramón Rodríguez, en: *Más allá de la interpretación*. *Óp. cit.* pp. 12-13.

²¹ *Ídem*, p. 14 (Tomo las dos citas sucesivas que hace Ramón Rodríguez acerca del libro de Gianni Vattimo, *Ética de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1991, p. 119).

cuyo valor reside en su capacidad de expresar la experiencia de una situación dada. De manera que Vattimo interpreta que la idea del *final de la metafísica* funciona como un diagnóstico de nuestra situación que, si bien puede ser discutido por interpretaciones diversas, es una experiencia ya hecha, sobre la que no merece la pena volver, sino pensar en ella y desde ella²². Mientras que con *la muerte de Dios* tenemos esencialmente la muerte de la verdad, del valor de los valores, de ese lugar de objetividad al que todo decir y desear humanos están sujetos. “No hay hechos, solo interpretaciones”, es la famosa sentencia de Nietzsche que expresa la interna relación entre ausencia de objetividad y esencia interpretativa de la experiencia, y que servirá a Vattimo en su interpretación de la pérdida de todo fundamento, uniendo así la caracterización heideggeriana de la metafísica al acontecer del nihilismo²³. Profundizaremos con mayor detenimiento acerca del sentido y alcances de la interpretación de esta frase nietzscheana por parte de Vattimo más adelante²⁴.

1.2 Posmodernidad y fin de la historia: historia como raíz de legitimaciones –nociones guía (*Verwindung, Andenken, pietas*)–

Como decíamos más arriba, Vattimo se ubica reflexivamente y conscientemente como un pensador del “después de”, lo cual hace referencia específica a la posmodernidad. Como veremos a continuación, el concepto de lo posmoderno presenta muchas dificultades, y la tesis de Vattimo es que todas ellas, –las cuales giran alrededor de que el fin de la modernidad sea el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimante–, solo pueden encontrar alguna solución si se tematizan explícitamente los problemas que abre la invalidación de la legitimación de los grandes metarrelatos.

En su libro *Ética de la interpretación*, en el capítulo “Posmodernidad y fin de la historia”, Vattimo nos hace notar que cuando se habla de posmodernidad como fin de la historia, ya sea que se refute polémicamente esta caracterización, como en el caso de Habermas, o se la adopte como una alternativa positiva, como lo hace Lyotard, se percibe igualmente con frecuencia una cierta connotación apocalíptica. Hay en este

²² *Ibidem*.

²³ *Ídem*, pp. 16-17.

²⁴ Ver subcapítulo 1.4: “Debilitamiento de las estructuras fuertes: el nihilismo hermenéutico y el rigor del pensamiento débil”

tema, sin embargo, como señala Vattimo, y a pesar de sus posiciones diametralmente contrapuestas, acuerdo entre ambos filósofos en cuanto a la descripción que hacen de la posmodernidad. En efecto, ambos la describen como el venir a menos de los grandes metarrelatos que legitimaban la marcha histórica de la humanidad por el camino de la emancipación y del papel de guía que desempeñaban los intelectuales en ella. Su divergencia es, más bien, en cuanto a la evaluación del fenómeno: para Habermas representa una renuncia calamitosa al proyecto ilustrado de la modernidad, mientras que para Lyotard representa un paso adelante en la liberación del subjetivismo y humanismo modernos. Aun así, la posmodernidad como final de la historia, para ambas posiciones, consistiría en el final del *historialismo*, es decir, de la comprensión de la historia humana como parte de un curso unitario dotado de un sentido determinado que, una vez reconocido, llevaría por el supuesto camino de la emancipación²⁵.

Son los grandes metarrelatos, nos dice Vattimo, los que, más allá de simplemente buscar legitimar una serie de hechos y comportamientos, han buscado, en la modernidad, y bajo el empuje de la filosofía *cientista*, una legitimación absoluta en la estructura metafísica del curso histórico. Sin embargo, las grandes desgracias vividas a lo largo del siglo XX, como, por ejemplo, las guerras mundiales, genocidios, revoluciones, etc. cuyas acciones buscaban ser sustentadas por la racionalidad o la identificación de alguna esencia humana, hicieron que esos metarrelatos perdieran credibilidad²⁶.

La cuestión para Vattimo es, entonces, acerca de si la historia del “final de la historia” puede o no valer como un relato o un metarelato legitimante, capaz de señalar objetivos, criterios de elección y valoración y, por lo tanto, algún curso de acción que esté todavía dotado de sentido. Y como nos lo hace notar, Habermas piensa que para que la disolución de los metarrelatos tenga significado es necesario exceptuar a uno de ellos de este proceso; es decir, contar con uno que pueda realizar las tareas señaladas y mantener así el ideal de la emancipación eliminando a la vez el sentido apocalíptico del final de la historia. Lyotard, en cambio, plantea la disolución total de los metarrelatos; sin embargo, este planteamiento no dejaría de ser él mismo también una propuesta de

²⁵ Cfr. VATTIMO, Gianni. “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós. 1991, p. 15-16.

²⁶ *Ídem*, pp. 15-17.

metarrelato. Y ciertamente no es esto lo que se busca, sino más bien, indica Vattimo, “se ha de renunciar a toda función legitimante, y, por tanto, en último término, a toda capacidad de señalar opciones históricas”²⁷. En este sentido, ni Habermas ni Lyotard se apartan de un modo metafísico de concebir el mundo: Habermas aferrándose aún a un metarrelato y Lyotard legitimando uno nuevo aunque sin pretenderlo.

La posición de Rorty le parece a Vattimo más próxima, pues aquél vería a la historia de la metafísica como una historia de eventos “casuales” que, por tanto, no puede seguir siendo invocada para justificar conclusiones ciertas. Ciertamente, en esta serie de eventos casuales podríamos identificar una suerte de visión nihilista de la historia. Sin embargo, como indica Vattimo, para Rorty la metafísica entonces se concebiría principalmente como un hábito en desuso, como una opinión equivocada de la cual uno pudiera liberarse. Pero luego surge la cuestión acerca de que, más allá de hacernos cargo de un error ¿cuál sería luego la vía a seguir? La propuesta de Rorty parece no tener en cuenta este problema. Asimismo, ¿cómo se reconoce el error? Se estaría aquí apelando a otro metarrelato que precisamente nos sirva para reconocer dicho error. Rorty parece sugerir que el error sería reconocido por apelación a un consenso comunitario: mediante una imagen de la comunidad a la que se debería corresponder²⁸.

Para Vattimo, en cambio, pensar lo posmoderno como fin de la historia no significa darse cuenta de que la cuestión hubiera dejado ya de proponerse, sino, al revés, situar en el primer plano de una atención central la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones. La posmodernidad sería entonces un modo diverso de experimentar la historia y la temporalidad misma y, por tanto, también un entrar en crisis de la legitimación historicista que se basa en una concepción lineal-unitaria del tiempo histórico²⁹. Por otro lado, como señala Ramón Rodríguez, para Vattimo, la idea de proveniencia, de una historia del ser que prosigue y acentúa el movimiento de desfundamentación, impide el tomarse en serio la ultimidad y solidez de la metafísica, remitiéndola a las aperturas de sentido que la posibilitan. Precisamente, la *historización* radical de estas aperturas, su *carácter epocal* o *impronta destinal*, imposibilita toda idea

²⁷ *Ídem*, p. 18.

²⁸ *Ídem*, pp. 18-20.

²⁹ *Ídem*, pp. 20-22.

de estructura permanente que pase por encima de las épocas o se mantenga constante en ellas. Así, podemos entender entonces que la historización de todo *a priori* en un sentido más hondo y radical que el historicismo vulgar es obra de la historia del ser. De esta manera, y como ya empezamos a indicar más arriba, la metafísica queda destituida en virtud de su propio acontecer y no en virtud de una crítica que pudiera mostrar sus insuficiencias epistemológicas o su falsificación de la realidad, sino en virtud de su propio acontecer: el pensamiento heideggeriano de la *diferencia ontológica* –que veremos más adelante en detalle– no puede oponer a la metafísica una nueva tesis sobre el ser, sino mostrar siempre y solo su olvido progresivo³⁰. Podemos constatar, pues, que no se trata simplemente de dar la espalda al historicismo de la metafísica, pues no se puede romper con el pasado, sino que se trata de situar en el primer plano la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones. Y para llevar a cabo esta tarea, Vattimo articulará su interpretación filosófica posmoderna principalmente con tres conceptos: *Verwindung*, *Andenken* y *pietas*.

La tesis de Vattimo es, pues, que las dificultades del concepto de lo posmoderno, todas las cuales giran alrededor de que el fin de la modernidad sea el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y *legitimante*, solo pueden encontrar alguna solución si se tematizan explícitamente los problemas que abre la invalidación de la legitimación de los grandes metarrelatos. Con este propósito, Vattimo utiliza las nociones heideggerianas de *Verwindung*, que expresa los significados de recuperación, revisión, convalecencia y distorsión en relación al pasado, que hace a la vez imposible romper con él; y *Andenken*, que significa un pensar *rememorante* que, desde la propia época, hace diagnóstico de lo ocurrido. Vattimo utiliza estas nociones como guía para elaborar su reflexión de lo posmoderno, ya que ellas ayudan a plantear el tener un nuevo trato con la temporalidad³¹; un trato que permite mantener un vínculo con la historia – *Verwindung*– que impide el declarar invalidada toda forma de legitimación que haga referencia a ella, como plantea Lyotard, como tampoco puede uno quedarse en el metarrelato de la modernidad, como hace Habermas³². Pero veamos con un poco más de

³⁰ Cfr. VATTIMO, G. Introducción de Ramón Rodríguez, en: *Más allá de la interpretación*. Óp. cit., pp. 22-23.

³¹ Cfr. VATTIMO, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *Ética de la interpretación*. Óp. cit., pp. 22-23; PAIRETTI, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*. Óp. cit., p. 36; VATTIMO, G. Introducción de Ramón Rodríguez, en: *Más allá de la interpretación*. Óp. cit., p. 23.

³² Cfr. VATTIMO, G., “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *Ética de la interpretación*. Óp. cit., p.22.

detalle cómo Vattimo lleva a cabo su reflexión de lo posmoderno junto con estas nociones.

Pues bien, como señala Pairetti en su ya citada *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*, el filósofo italiano alude a una afirmación de Heidegger, según la cual la metafísica no puede ser superada, para sostener, por su parte, que tampoco la modernidad puede ser objeto de superación mediante la crítica, ya que la categoría crítica le es constitutiva. De manera que no se puede salir de la modernidad, así como tampoco de la metafísica, por vía de la superación crítica, pues de este modo solo se permanecería dentro de lo mismo que se intenta superar. O, como añade Pairetti en su lectura de Vattimo:

“Vale decir que la crítica despliega la fuerza del *Grund* (fundamento), como capacidad de fundar y refundar, [pues] toda crítica es proponer un nuevo fundamento, por tanto, termina siendo una repetición del juego metafísico”³³.

Vattimo toma entonces como guía los conceptos de *Verwindung* y *Andenken* para elaborar su reflexión de lo posmoderno. En *Posmodernidad y fin de la historia* indica que Heidegger se propone describir la relación del pensamiento posmetafísico con la metafísica no como *Überwindung* –superación–, sino como una *Verwindung* –recuperación-revisión-convalescencia-distorsión–. De esta manera es como, para el filósofo italiano, lo posmoderno viene a ser aquello que mantiene con lo moderno un vínculo que lo acepta y reprende a la vez, llevando en sí mismo sus huellas, como en una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola³⁴. Es también así como él piensa que Heidegger, a partir de su elaboración rememorativa de la metafísica como historia del ser, muestra el sentido en el que la metafísica puede ser aceptada, conservada y reasumida como *Verwindung*; y como nos muestra que la metafísica es la *epocalidad* del ser de las épocas dominadas por un *ἀρχή*, un principio, un fundamento que adopta diversas configuraciones. De manera que, para Vattimo, en el pensamiento posmetafísico, estos *ἀρχαί* son más bien repensados y reconocidos como acaecimientos de la historia del ser y no como estructuras eternas. Por eso señala:

[...] el ser es evento, no es otra cosa que el sucederse de los “eventos” arqueológicos, y hablar de ello significa solo “rememorar” estos eventos, como su *Überlieferung*, su

³³ PAIRETTI, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*. Óp. cit., p. 36.

³⁴ Cfr. VATTIMO, G. “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *Ética de la interpretación*. Óp. cit., p. 24.

Geschick...³⁵; pero no como si estuviéramos recordando “errores” que se nos desvelarían como tales sólo en el caso de que hubiéramos aprehendido la verdadera estructura [...]³⁶.

En este sentido, Vattimo nos dice que el *Andenken* es también *Verwindung*: un retomar que excluye la pretensión de lo absoluto que corresponda a los *ἀρχαί* metafísicos de las distintas épocas. Y que no signifique tampoco que se le pueda oponer ningún otro absoluto, sino solo una suerte de “fiesta de la memoria”, siguiendo la expresión de Nietzsche³⁷.

Ahora bien, en este nuevo trato con la temporalidad, Vattimo utilizará también un concepto que servirá para describir el sentido de atención devota hacia lo que, teniendo solo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es, con todo, el único que conocemos: el concepto de *pietas*. Porque, como nos dice, la piedad expresa amor a lo viviente y a sus huellas; aquellas que va dejando y a aquellas que trae consigo del pasado. Vattimo refuerza esta idea con Nietzsche: en él, el final del proceso de desmitificación no da lugar a ninguna posición de certeza, sino a una actitud piadosa, a eso que en varias ocasiones Nietzsche denomina “filosofía de la mañana”³⁸. El punto es que para Vattimo, de algún modo, no podemos evitar la *pietas* que experimentamos por lo viviente y por aquello que son lo que él llama sus “huellas-monumentos”, en cuanto hacemos hasta el fondo la experiencia de la eventualidad, del desfondamiento y la no-presencia del ser. Es decir, en tanto nos damos de lleno a una experiencia que no tiene ya como fundamento último al ser, sino que es comprendida en el debilitamiento del mismo. Pero este punto lo aclararemos en breve, cuando expliquemos la ontología heideggeriana y el nihilismo nitzscheano de donde se sustenta precisamente la noción de debilitamiento. En todo caso, podemos entender la noción de *pietas* como un vínculo ineludible, muy próximo, hacia nuestras propias vidas y experiencias de las mismas, hacia nuestras producciones, hacia todo aquello que nos hace humanos y que por lo mismo merece nuestra atención. Pues, como decía Nietzsche, según Vattimo, aún solo siendo todos los sistemas de valores producciones humanas, no podemos liquidarlos como mentiras y errores, pues es entonces cuando nos

³⁵ Tradición y destino, respectivamente (estos puntos suspensivos son de Vattimo).

³⁶ VATTIMO, G. “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *Ética de la interpretación. Óp. cit.*, pp. 24-26 (las comillas son de Vattimo).

³⁷ *Ídem*, pp. 25-26: Vattimo cita a NIETZSCHE, F. *Unamo troppo umano*, Trad. ital. De S. Giametta, Adelphi, Milan. 1965, aforism. 223.

³⁸ *Ídem*, p. 26.

resultan todavía más queridos, porque son todo lo que tenemos en el mundo, la única densidad, espesor y riqueza de nuestra experiencia, el único ser³⁹.

De lo que se trata, pues, es de permitir que se nos torne accesible el pasado, fuera de toda lógica de la derivación lineal; de tener un tipo de vínculo libre, rememorativo-monumental, con el pasado y que es el definido por la cultura posmoderna. Lo que a su vez para Vattimo puede explicarse en los términos heideggerianos del *Andenken* y la *Verwindung*⁴⁰. Pues para Heidegger, en su concepto, el pensamiento no-fundacional consiste en rememorar, retomar-aceptar-distorsionar; es decir, en realizarse en la confrontación de la heredad del pensamiento del pasado como *pietas*, como devoción-respeto que se devuelve a la vida-muerte, a los vivientes como productores de monumentos⁴¹. Esta es, pues, una propuesta de pensamiento *rememorante*, distorsionante, piadoso, que busca, mediante este modo, tratar con la cuestión del problema metafísico, y superarlo sin recaer nuevamente en él. De esta manera Vattimo articula una respuesta que presenta la opción de un *debilitamiento* de las categorías fuertes de la modernidad, mediante el cual no se niega la metafísica de manera crítica, sino que es entendida como historia del ser, y que plantea un nuevo trato con dicha historia, con la temporalidad, del cual queda excluida toda pretensión de correspondencia con lo absoluto.

Veamos a continuación el sentido nihilista de la propuesta de Vattimo y la ontología que a partir de allí plantea, siempre basado en su lectura de Nietzsche y Heidegger.

1.3 La hermenéutica como una ontología explícitamente nihilista

En la búsqueda por apartarse de todo fundacionalismo sin caer a la vez en el problema del relativismo, Vattimo plantea una ontología que recoge el sentido nihilista de Nietzsche combinado con el desarrollo existencial llevado a cabo por Heidegger. En Nietzsche hay una radicalización de la comprensión a partir de la cual ningún enunciado puede ya presentarse como una proposición metafísica sobre la realidad: toda proposición que pretende ser una descripción objetiva de hechos termina siendo solo una interpretación; incluso este mismo reconocimiento no deja de serlo. Sin embargo,

³⁹ *Ídem*, pp. 31-32.

⁴⁰ *Ídem*, p. 27.

⁴¹ *Ídem*, p. 29.

Vattimo ve en el pensamiento radical de Nietzsche una etapa aún provisional que sin bien busca destruir al naturalismo positivista no llega a superarlo. Buscará entonces clarificar, con la ayuda de Heidegger, las implicaciones histórico-existenciales-ontológicas del sentido nihilista de dicho pensamiento, pues ve que el planteamiento de Heidegger logra entender plenamente el nihilismo en su experiencia fenoménica y, por lo mismo, nos logra llevar al pensar del ser, a la ontología. De esta manera es como, desde una hermenéutica que se declara de manera explícita como nihilista y se aleja de toda pretensión de nuevos fundacionalismos, Vattimo llega a plantear, su propia ontología: una *ontología de la actualidad*.

A continuación veremos entonces cómo Vattimo lleva a cabo la interpretación de ambos elementos teóricos: el sentido nihilista de la propuesta de Nietzsche y el desarrollo existencial llevado a cabo por Heidegger; y cómo, al conjugarlos, logra elaborar una propuesta propia.

1.3.1 El nihilismo *perspectivista* de Nietzsche

En su libro *De la realidad: fines de la filosofía*, en el capítulo “Efecto Nietzsche” –que forma parte de sus Lecciones de Lovaina–, Vattimo cita el famoso fragmento póstumo nietzscheano: “No hay hechos, solo interpretaciones [...]”, y lo hace con el objetivo de resaltar especialmente la conclusión del mismo, generalmente olvidada: “[...] Y también esto es una interpretación”, para indicar que, si la hermenéutica actual no acaba en una explícita ontología nihilista, se olvida justamente de esta conclusión decisiva y se expone a la justa acusación de autocontradicción performativa con la que los realistas han querido siempre liquidar el nihilismo, lo mismo que el escepticismo. Es decir, y en relación a lo que veníamos analizando en el subcapítulo anterior, si la hermenéutica se quedase en una interpretación que solo asume la primera parte de la cita, terminaría oponiendo, mediante una sentencia, un nuevo absoluto –el que solo haya interpretaciones– sobre la negación de otro –que no hay hechos– cual si se tratase de una verdad más auténtica. Pero como indica Vattimo, si la tesis de la hermenéutica más radical puede resumirse en esa frase de Nietzsche –incluida la conclusión–, es evidente que el enunciado no podrá presentarse como descripción de un hecho, como una proposición metafísica sobre la realidad, y que estaría *objetivamente* constituida por interpretaciones y no por hechos. Pero, precisamente, señala Vattimo, la hermenéutica

como filosofía general solo puede formularse de acuerdo con dicha sentencia de Nietzsche⁴². Y más aún, si de lo que se trata es que el trabajo interpretativo que surge del ámbito de la hermenéutica busque contribuir de manera práctica en otras esferas que trasciendan el ámbito filosófico, se debe asumir dichas interpretaciones hasta sus últimas consecuencias; como ya se dijo, llegar a una explícita ontología nihilista.

Por esto mismo, Vattimo toma la famosa frase de Gadamer de *Verdad y método*: “El ser que puede ser comprendido es lenguaje”, para aclarar que ésta no se refiere únicamente al ámbito de las ciencias del espíritu. Precisamente, según añade, para Gadamer toda experiencia solo es posible en el horizonte del lenguaje, y, por tanto, de la comprensión. En este sentido, si bien Vattimo reconoce que Gadamer tiene razón en mantener una cierta diferencia entre el lenguaje de las ciencias positivas y el de las ciencias del espíritu, aun así, aclara que es igualmente cierto que para Gadamer todo tipo de experiencia es posible porque heredamos una lengua natural que constituye nuestra pre-comprensión del mundo. Entonces, si la experiencia solo es posible sobre la base de una apertura previa, que según Heidegger y Gadamer es la del lenguaje, habrá que decir que cualquier hecho es producto de una interpretación⁴³.

En este sentido, también las ciencias de la naturaleza se desarrollan solo en el horizonte del lenguaje que se ha heredado naturalmente con la misma constitución histórica de nuestro ser-en-el-mundo; esto es, dentro de aquella apertura previa que condiciona toda experiencia y que, por tanto, constituye un ineludible carácter interpretativo. De esta manera, el *Dasein* heideggeriano, es decir, el hombre en cuanto existente, está constituido por una pre-comprensión radicalmente finita, *geworfen*: arrojada en lo concreto de una condición históricamente determinada. Por tanto, el *Dasein* no es portador de una razón humana siempre igual⁴⁴.

Pero volvamos al trabajo interpretativo que con Vattimo se plantea la hermenéutica en su búsqueda por contribuir de manera práctica más allá del ámbito filosófico. Decíamos que para Vattimo la hermenéutica como filosofía general solo puede formularse de acuerdo con la mencionada sentencia de Nietzsche pero incluida su

⁴² Cfr. VATTIMO, G. “Efecto Nietzsche”, en: *De la realidad: fines de la filosofía*. Barcelona: Herder. 2013, p. 28-29.

⁴³ *Ídem*, pp. 28-30.

⁴⁴ *Ídem*, pp. 30-31.

conclusión: “Y también esto es una interpretación”, pues así evita asumir un nuevo absoluto y permite arribar a una explícita ontología nihilista. Vattimo busca acentuar esta búsqueda radical de la hermenéutica y para ello recurre nuevamente a Nietzsche, en quien precisamente hay una radicalización de la comprensión debido a que éste reconoce en ella un carácter siempre finito y deyecto. Así lo deja en claro cuando nos recuerda que para Nietzsche “el *mundo verdadero* se ha convertido en una fábula”⁴⁵. Ahora bien, hay que señalar que, según Vattimo, con este pasaje Nietzsche da lugar, por el momento, a un relativismo que en realidad solo se limita a destruir, sin superar, al naturalismo positivista. En efecto, él ve en el pensamiento de Nietzsche una etapa todavía provisional en el camino entre el sujeto trascendental de Kant y el *Dasein* históricamente arrojado de Heidegger, donde

[...] lo que separa a Heidegger de Kant es el nacimiento de la conciencia histórica del siglo XIX, y sobre todo la aparición de la antropología cultural, no menos que los síntomas del ‘Ocaso de Occidente’ y de su fe en sí mismo como centro y criterio de todo auténtico humanismo⁴⁶.

En Nietzsche, nos dice, Vattimo, el conocimiento no sería más que el resultado de la creación de metáforas por parte de un sujeto que carece en sí mismo de una estructura estable y que está constituido por una móvil jerarquía de pulsiones, en una actividad siempre subjetiva, donde un instinto de supervivencia es base de la actividad del conocer⁴⁷. He aquí su perspectivismo que veremos con más detalle a continuación.

Como indica Vattimo, aunque en muchos aspectos Nietzsche está enraizado aún en un marco naturalista de sello positivista, y aun a costa de muchas contradicciones que quedarán abiertas hasta el final, su perspectivismo ya no permite referirse a ningún *principio de realidad*. Su pensamiento puede verse, sí, como una etapa todavía provisional en el camino que conduce del sujeto trascendental de Kant al *Dasein* históricamente arrojado de Heidegger. Pues para Kant toda experiencia de las cosas es posible gracias a un equipamiento del que dispone el sujeto naturalmente: todos los seres racionales finitos experimentan el mundo según las formas a priori de espacio y tiempo, y lo ordenan según categorías iguales en todos, de ahí la universalidad y la objetividad de nuestros juicios y saberes. Por ello Vattimo señala que, en cierto sentido,

⁴⁵ *Ídem*, p. 31: Vattimo cita a Nietzsche, F. *El crepúsculo de los ídolos*. Madrid: Alianza Editorial. 1973, pp. 51-59.

⁴⁶ VATTIMO, G. “Efecto Nietzsche”, en: *De la realidad: fines de la filosofía*. *Óp. cit.*, p. 31.

⁴⁷ *Cfr. Ídem*, pp. 31-32.

si la experiencia es posible solo por los a priori de que dispone el sujeto antes de encontrarse con el mundo, puede decirse que ya hay en Kant un preludio de hermenéutica⁴⁸.

Pues bien, volviendo a Nietzsche, Vattimo ve que la ontología nihilista que en él se anuncia apenas es poco más que un nihilismo implícito que da lugar a actitudes relativistas e irracionistas que, por reacción, estimulan una necesidad que Vattimo califica de “neurótica”, –usando este término, según señala, sin ninguna pretensión de rigor–, para indicar que las raíces de la necesidad de realismo, más que una exigencia estrictamente cognoscitiva, arraigan, en su opinión, un malestar psicológico. En efecto, Vattimo ve que hay una difundida necesidad “neurótica” de volver al realismo en la mentalidad contemporánea. En todo caso, para él será Heidegger quien llevará a cabo los desarrollos requeridos en el sentido cabal que requiere el famoso fragmento ya citado de Nietzsche, acerca de que también es una interpretación la conclusión de que el conocimiento no sea más que una interpretación⁴⁹.

También en “Efecto Nietzsche” Vattimo nos hace notar un hiato que parece subsistir entre la espontaneidad de la razón –en la actividad espontánea del sujeto– y la pasividad de la sensibilidad. Este hiato es expresado en una oposición entre conceptos y datos y proviene precisamente, de la diferencia radical de espontaneidad y pasividad que los separa. Sin embargo, el mismo puede ser superado si dejamos de pensar en la naturaleza exclusivamente en los términos deterministas del cientificismo moderno –como hemos visto hace un momento con Gadamer–. Por ello Vattimo afirma que, el hecho de vivir siempre en un ambiente de cultura, de tradición, de *Bildung*, composición, fundación, que para nosotros tiene el sentido y la dimensión de una segunda naturaleza, no es sino “naturaleza con todas las de la ley”, pues es un aspecto de nuestra naturaleza de animales racionales. Así, los esquemas intelectuales que aplicamos a los datos de la experiencia sensible son maneras no arbitrarias de interpretar el mundo porque se conforman, precisamente, a esta segunda naturaleza que es la cultura de nuestra sociedad; la cual, no olvidemos, no es intangible, es decir, deviene históricamente. De esta manera, obviamente el carácter natural de esta segunda naturaleza no consiste tanto en corresponder a una esencia inmutable de las cosas, como

⁴⁸ *Ídem*, pp. 30-32.

⁴⁹ *Ídem*, pp. 33-34.

en el hecho más bien de que se identifica con la naturaleza de los hechos conformes a las expectativas, a los usos, etcétera. Al respecto Vattimo señala: “Lo que afecta, en sentido literal, a nuestra sensibilidad como un dato externo e intratable no es más que la fuerza del espíritu hegeliano, o, en términos nietzscheanos, de la cultura dominante, ‘la voz del rebaño en nosotros’ ”⁵⁰.

¿Cómo librarnos entonces de que los esquemas conceptuales propios de la cultura en que estamos arrojados nos sean implantados por la fuerza y se impongan así en todo nuestro encuentro con el mundo? Gadamer, nos dice Vattimo, ha suministrado, por lo menos, argumentos capaces de evitar la sospecha de tradicionalismo y autoritarismo. Según aquél, los horizontes históricos en los que siempre se coloca la experiencia de la verdad no están nunca cerrados. Y es esta apertura la que nos posibilita la liberación del entorpecimiento arbitrario objetivo-metafísico que da lugar al equívoco del relativismo⁵¹. Es decir, no nos encontramos encapsulados dentro de nuestros propios horizontes, desde los cuales puedan elucidarse distintas concepciones cerradas sobre sí mismas, con la pretensión de hacerlas valer a cada una de ellas, y por sobre las demás, como verdades objetivas y absolutas. Sino que, en nuestro encuentro con el mundo, si bien estamos siempre situados histórica y culturalmente, es decir, que partimos siempre de una determinada visión del mismo, esta visión –nuestro horizonte– se mueve constantemente con nosotros, a cada paso que damos, encontrándose así con los horizontes de otras personas, con otras culturas, con otras interpretaciones, con las cuales se produce una fusión constante. Precisamente, si tenemos en cuenta el citado fragmento de Nietzsche –pero hasta su conclusión– podemos ver que la disolución de la realidad en la interpretación es también ella un acto de interpretación; que pone en juego la historicidad del intérprete y que, por lo mismo, no se trata de un descubrimiento o el salir a la luz de un error pasado que se desvelaría a partir de un conocimiento objetivo de los hechos⁵². De manera que no se puede pretender justificar ninguna imposición forzosa de una interpretación por sobre las demás. Sin embargo, aún persistiría el problema de cuando estamos ante una aceptación pasiva, irreflexiva o un no querer darse cuenta de un estado de cosas que es producto de la imposición de una

⁵⁰ Cfr. VATTIMO, G. “Efecto Nietzsche”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. óp. cit.*, pp. 38-40 para el contenido de todo el párrafo. Para la cita literal específicamente ver p. 40.

⁵¹ *Ídem*, p. 41.

⁵² *Ídem*, p. 43.

interpretación única con la que se pretende sustentar una realidad cotidiana con la que se ha aprendido a lidiar.

Precisamente, Vattimo acusa que el límite del *nietzscheanismo* más o menos explícito que circula en la actual *koiné* hermenéutica consiste en no haber desarrollado hasta el fondo la conclusión de la sentencia de Nietzsche: también esto es una interpretación⁵³. Pues la creación de metáforas en las que consiste el conocimiento es una actividad de los individuos, pero al final, junto con la misma constitución de la sociedad, se instituye un lenguaje de la verdad. Y la importancia de comprender cabalmente este proceso radica en que los más fuertes terminan imponiendo su propio lenguaje como la lengua normal que hay que usar para hacerse comprender y para decir la verdad; es decir, para producir descripciones supuestamente verdaderas de la realidad de “ahí afuera”. Por ello, Vattimo señala que, en la idea de un lenguaje metafórico normal que reduce todos los sistemas de metáforas individuales al rango de meras expresiones poéticas subjetivas, se evidencia otro elemento aún más importante que el puramente gnoseológico para la *koiné* hermenéutica actual: la idea de que el lenguaje normal no es más que un sistema de metáforas que se ha impuesto sobre los demás por razones que no son en absoluto teóricas y “puras”, sino simplemente por motivos prácticos y relaciones de dominio. Precisamente, con respecto al perspectivismo nietzscheano, Vattimo señala que en Nietzsche está clara la relación de jerarquía interior del sujeto y las necesidades práctico-sociales. Si no son las relaciones de dominio, será la necesidad de supervivencia entendida en un sentido muy genérico la que estructurará jerárquicamente aquello que llamamos individuo, que es una multiplicidad cuya identidad se constituye a través de una lucha, nunca definitivamente concluida, entre fuerzas diversas, que da lugar a configuraciones más o menos estables⁵⁴.

En todo caso, Vattimo señala que no puede separarse en Nietzsche la presión de las exigencias de supervivencia de la que ejercen las relaciones de dominio. Pero aclara también que el Nietzsche de los escritos póstumos no es el teórico de una sociedad de señores y esclavos que regulan su relación mediante una lucha por la vida o la muerte⁵⁵,

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ídem*, pp. 44-45.

⁵⁵ Sobre esta precisión acerca de distintas etapas en la obra de Nietzsche, precisamente, como señala Gonçal Mayos en la presentación a su traducción de los *escritos póstumos*, el nihilismo aparece tardíamente en la obra de Nietzsche. Éste toma el término de Paul Bourget, quien lo utilizó en *Essais de*

ni un teórico de la selección natural, sino aquél para quien en el desencantamiento de la lucha de todos contra todos que sigue a la *muerte de Dios* no vencerán los más violentos, sino los más *moderados*; lo cual se explica a partir de la idea de que el poder es el hecho de imponerse una interpretación sobre otras, pero que este predominio no se establece necesariamente sobre la base de la violencia física. Esta interpretación es clave para el enlace que Vattimo hace entre Nietzsche y la propuesta del *pensamiento débil*. Aunque, según él mismo reconoce, ello no excluye naturalmente que la voluntad de poder, como voluntad de interpretación, creatividad simbólica, invención de metáforas, pueda estar a su vez íntimamente condicionada por los rasgos interiorizados del dominio y de la violencia. En todo caso, como añade Vattimo, Nietzsche no llegó a clarificar las implicaciones histórico-existenciales-ontológicas de su famosa frase “también esto es una interpretación”. Para clarificarlas y tematizarlas, Vattimo tomará la guía de Heidegger⁵⁶. Precisamente, para poder plantear una ontología que recoja ese sentido nihilista con el que su filosofía hermenéutica busca apartarse de todo fundacionalismo, pero, a la vez, para lograr superar el problema del relativismo, Vattimo tomará el desarrollo existencial propuesto por Heidegger. Así, “Desde una lectura heideggeriana de Nietzsche y una lectura nietzscheana de Heidegger”⁵⁷ Vattimo logrará plantear su propia ontología nihilista: una ontología débil a la que podemos caracterizar también como una *ontología de la actualidad*⁵⁸, que es hacia lo que estará dirigido el desarrollo de nuestro siguiente subcapítulo.

1.3.2 Heidegger y la diferencia ontológica: vocación nihilista del ser y *ontología de la actualidad*

El nihilismo nos plantea, pues, la siguiente cuestión: una vez liberados de la autoridad –y seguridad– de las verdades metafísicas ¿no terminaremos sometidos a una cruenta lucha de todos contra todos donde el más fuerte será el vencedor? ¿No es esto

Psychologie contemporaine (1883) con un sentido de advertencia sobre la aparición y crecimiento de “una gran enfermedad contemporánea”, detectada ya por autores como Baudelaire, Flaubert, Renan o los Goncourt. Aunque, según aclara Mayos, la realidad que designa el término *nihilismo* estaba ya presente en el pensamiento de Nietzsche hacía tiempo, pero expresado como *pesimismo*, *decadencia*, *degeneración vital*, *muerte de Dios* o *voluntad de nada* (comillas y cursivas de Gonçal Mayos). Cfr. NIETZSCHE, Friedrich. *El nihilismo: Escritos póstumos*. Traducción: Gonçal Mayos. Barcelona: Península. 1998, pp. 10-11.

⁵⁶ Cfr. VATTIMO, G. “Efecto Nietzsche”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp cit.*, pp. 45-47.

⁵⁷ Tomo esta expresión de Recas Bayón. Cfr. RECAS BAYÓN, Javier. “La hermenéutica crítica antifundacionista: G. Vattimo, R. Rorty, J. Derrida y P. Ricoeur”, en: *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2006, p. 295.

⁵⁸ Sobre “ontología de la actualidad”, ver nota 7 (p. 5).

precisamente lo que planteaba Nietzsche? Vattimo, decíamos hace un momento, piensa que el predominio de una interpretación sobre otra no se establecerá necesariamente con violencia. En su lectura del Nietzsche de los escritos póstumos ve establecido que en el desencantamiento tras *la muerte de Dios* serán los moderados quienes venzan. Ahora bien, en la citada obra *De la realidad*, en el capítulo “Efecto Heidegger” –que también forma parte de Las lecciones de Lovaina– Vattimo nos dice:

Salir de una metafísica objetivista quiere decir también hallarse en la situación de tener que construir una racionalidad totalmente histórica –en el fondo, por esto, más humana, una vez más finita y, por tanto, siempre situada y nunca neutral, orientada en un sentido que depende de una decisión– del individuo y/o de toda una cultura⁵⁹.

Podríamos interpretar aquí que el nihilismo sería para Vattimo no solo el reconocimiento de la situación en la que nos hallamos una vez producido el desencantamiento post-metafísico de *la muerte de Dios*, como si este desencantamiento se tratase solo de un postulado, o de una propuesta teórico filosófica, sino que el nihilismo nos plantearía el reconocimiento fenomenológico de la situación transitoria en la que siempre nos hemos hallado; aunque antes pretendidamente salvaguardados por el velo del *mito asegurador*. Es la reflexión sobre este reconocimiento la que precisamente nos impele a la necesidad de asumir la tarea ineludible de forjar nuestra propia racionalidad entendida como histórica: no tenemos otra base sobre la cual construir dicha racionalidad sino sobre esta constatación del devenir y la finitud; no habría más realidad o sentido para la vida que el que nosotros mismos decidamos otorgarle. Sobre esta reflexión está fundada la ontología vattimiana. Una ontología del devenir, de la finitud, de la actualidad, alejada de las pretensiones metafísicas de permanencia y de eternidad.

Ahora bien, como afirma Vattimo, el *antirrealismo de la hermenéutica* no se ha afirmado en la tradición de Schleiermacher y de Dilthey, sino a partir de *Ser y tiempo*, donde Heidegger propone un análisis de la existencia que une estrechamente la experiencia con el proyecto finito, arrojado, *geworfen*, que es cada uno de nosotros. Y nos recuerda también que, de acuerdo con el análisis heideggeriano de la obra citada, existir significa *ser-en-el-mundo*⁶⁰, y el mundo son las cosas que se nos dan como instrumentos pero no como un simple estar frente a nosotros, sino en su acaecer o

⁵⁹ VATTIMO, G. “Efecto Heidegger”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, pp. 50-51.

⁶⁰ *Ídem*, p. 51

sucedan. Y es aquí, como veremos en un momento, donde surge un punto fundamental para la ontología a ser propuesta, tal como lo destaca Ramón Rodríguez en el estudio introductorio ya citado: es este acaecer lo que constituye propiamente la índole de los objetos, pues ellos deben su consistencia solo a una apertura que se configura como tal en virtud de la decidida *anticipación de la muerte*⁶¹.

Nosotros, en cuanto existentes, estamos siempre *bestimmt*, entonados, orientados según preferencias y repulsiones, nunca simplemente-presentes, *vorhanden*, en medio de los objetos, sino activamente situados y comprometidos en acciones orientadas a evitar determinadas cosas y buscar determinadas otras. Y esta, señala Vattimo, es la idea de existencia como *proyecto*:

Solo dentro del horizonte de un proyecto ‘se dan’ las cosas. De aquí la centralidad de la interpretación: experiencia y conocimiento de la verdad son una articulación del proyecto, de la *precomprensión* que, como existentes, siempre ya somos⁶².

Asimismo, Vattimo hace notar que *Ser y tiempo* parece presentarse como el *descubrimiento* fenomenológico del carácter objetivamente proyectual de la existencia, que llega a la noción de interpretación reconociéndola como un *hecho*. Lo cual vendría a decir que la analítica existencial heideggeriana nos sitúa frente a evidencias objetivas⁶³. Parece entonces haber una contradicción que es necesario aclarar. Y para ello, Vattimo cita al mismo Heidegger: “No se puede poseer el sentido de la existencia en la opinión teórica [contemplativa, objetivadora, N del A.], sino solo en el cumplimiento activo [*Vollzug*] del ‘soy’, un modo de ser del Ser del ‘yo’ ”⁶⁴. Esto implica que no se experimente “el ‘yo’ como algo puesto en una región, como singularización de algo ‘universal’ ”. Y también que “el yo debe ser entendido aquí como el Mismo históricamente fáctico, pleno y concreto al que se accede en la propia experiencia histórica concreta”. Historicidad concreta no significa en absoluto aquí el “correlato de una consideración histórica de tipo histórico-objetual, sino el contenido

⁶¹ Cfr. VATTIMO, G. “Introducción” (de Ramón Rodríguez), en: *Más allá de la interpretación*. Óp. cit., p. 25.

⁶² VATTIMO, G. “Efecto Heidegger”, en: *De la realidad: fines de la filosofía*. Óp. cit., p. 51.

⁶³ *Ídem*, pp. 51-52.

⁶⁴ Heidegger hace este señalamiento en el marco de la discusión que lleva a cabo acerca del texto de Karl Jaspers de la *Psychologie der Weltanschauungen*, el cual Heidegger quería incluir en la edición definitiva de *Wegmarken*, destinada a la *Gesamtausgabe*. *Ídem*, p. 53 (los corchetes y comillas interiores de la cita son de Vattimo).

[...] y el cómo de la preocupación del yo por sí mismo”⁶⁵. Se trata entonces de la historia en acto que se remite activamente al propio pasado. Precisamente, según Vattimo, se puede realizar la *libertad* a partir de presupuestos sólo situándose explícitamente en la propia historicidad vivida, esto es, asumida en su *Vollzugssinn*, que en *Ser y tiempo* se llamará autenticidad en un sentido que tiene que ver con la apertura no metafísica de la historicidad⁶⁶.

Heidegger excluye, pues, que se puedan distinguir fenomenológicamente las diversas experiencias de la existencia –estética, moral, religiosa– desde el punto de vista de un modelo de tipo teórico. Precisamente, ya en *Ser y tiempo* Heidegger rechaza la noción metafísica de verdad como correspondencia. Por ello, como señala Vattimo, es imposible atribuirle la intención de reencontrar, con su investigación, el sentido *objetivante* verdadero del ser, que la metafísica habría olvidado poniendo en su lugar un sentido *falso*. A Heidegger le interesa más bien investigar el hecho *histórico* de este olvido⁶⁷.

Así, pues, señala Vattimo en su introducción a su libro *Adios a la verdad*:

La relación del pensamiento con la verdad del ser, con la apertura originaria de la verdad, con el trasfondo al cual el ser-ahí es *lanzado*, no es en ningún sentido un conocimiento, una posesión teórica. Es más bien aquello que Ludwig Wittgenstein habría llamado el compartir una ‘forma de vida’⁶⁸.

En Heidegger se trataría, pues, de asumir como horizonte de posibilidad la herencia de la tradición a la cual somos lanzados. Y Vattimo señala precisamente dos formas de entrar en relación con dicha tradición: concibiéndola como un dato que trata de conocerse objetivamente o como un mensaje a interpretar y transformar a conciencia. La primera es sólo una ilusión metafísica y cientificista, que cree poder articularse basada en la verdad de la historia que llega hasta uno: asume el pasado como

⁶⁵ *Ídem*, pp. 53-54 (Todas las citas sucesivas de este párrafo son de Vattimo, sobre HEIDEGGER, Martín. *Hitos*. Trad. Castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza. 2000: pp. 36, 36, 37 y 38, respectivamente).

⁶⁶ *Vollzugssinn* es un término que aparece constantemente en *Hitos* y que Vattimo traduce como sentido de actuación y cumplimiento activo; que puede entenderse como el sentido que se constituye mientras se le reconoce; que se da al realizarse en nuestra comprensión activa; en suma: conocemos la historia y esto es un acto histórico. Cfr. VATTIMO, G. “Efecto Heidegger”, en: *De la realidad: fines de la filosofía*. *Óp. cit.*, p. 54 y pp. 58-59.

⁶⁷ *Ídem*, pp. 56-57.

⁶⁸ VATTIMO, G. “Introducción”, en: *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa. 2010, p. 15. Las comillas y cursivas son de Vattimo.

vergangen, precisamente, pasado. La segunda, en cambio, lo asume como *gewesen*, esto es, como estado, como un haber sido que todavía se presenta como posibilidad de decidir con libertad, lo que a su vez significa aceptar la historia como abierta al futuro⁶⁹. Un futuro que, por otro lado, se proyecta desde un punto de vista parcial y finito, como veremos a continuación.

No se trata entonces de asumir la propia historicidad de un modo auténtico como si las cosas se nos pudiesen aparecer mejor en toda su verdad objetiva. Las cosas, que como decíamos más arriba, se nos dan como instrumentos, también se descubren en lo que son solo ante el proyecto propio, cualificado, de *alguien*. Pero no somos una conciencia panorámica del mundo, somos en primer lugar un punto de vista finito y parcial, sin el cual, por otro lado, nada se nos daría realmente como algo que es. En este sentido, las cosas y el mundo se descubren en su ser verdadero solo desde esa finitud, solo a la luz de *un proyecto mortal*, que hereda su apertura de otros proyectos mortales, lo cual, como veremos en un instante, sería el centro de gravitación de la interpretación de Vattimo: el significado del *ser-para-la-muerte*. Pues el ser verdadero lleva la marca de esta parcialidad, del punto de vista, del proyecto finito y situado, y de la temporalidad que desmiente continuamente sus pretensiones metafísicas de permanencia y de eternidad. La relación con la muerte, nos dice Vattimo, es, en el fondo, el arquetipo del *Vollzugssinn*, no tanto porque no se puede ser espectador del propio morir, sino sobre todo por la razón banal de que de este dato no hay nunca, psicológicamente, una posible contemplación distanciada⁷⁰. Como podemos ver, con Heidegger, Vattimo puede dar un paso más hacia la clarificación de las implicaciones histórico-existenciales-ontológicas en las que no entró Nietzsche.

En efecto, según Vattimo, en Heidegger hay un rechazo existencialista de la idea de ser como obvia presencia del ente, y este rechazo está motivado por la experiencia de la libertad, que sería incomprensible y quedaría negada en un mundo hecho esencialmente de objetividad y de *datidad*. Precisamente, Vattimo reconoce que la afirmación de la libertad tendría un precio, que sería el de la mortalidad, que no atañe solo al *Dasein*, sino que también caracteriza al ser mismo: “para explicar y hacer posible la libertad, el Ser no puede pensarse como datidad, estructura eterna, acto puro aristotélico o Ser

⁶⁹ *Ídem*, pp. 15-16.

⁷⁰ Cfr. VATTIMO, G. “Efecto Heidegger”, en: G. *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, pp. 59-64.

parmenídeo”. Para Vattimo todo esto hace legítimo que podamos hablar de una *vocación nihilista del ser*, como si su historia estuviera íntimamente impulsada por una paradójica teleología asintóticamente dirigida hacia un no ser nada que, obviamente, no podrá realizarse nunca como un estado metafísico, como una realidad actual de la nada. No obstante, señala que se trata de una vocación nihilista también porque este darse del ser solo como suspensión, negación del carácter categórico del ente, es a su vez resultado de una historia que Nietzsche reconoció por vez primera y a la que corresponde también Heidegger con su crítica a la metafísica⁷¹.

Ahora bien, como señala Ramón Rodríguez, es precisamente en la concepción del ser que se sustenta y dirige una peculiar rememoración, *Verwindung*⁷², donde se percibe más claramente el giro nihilista que Vattimo impone a la historia del ser, “corazón de la ontología hermenéutica”. El ser no es otra cosa que el acontecer de los horizontes históricos que posibilitan toda interpretación; es la transmisión y el envío mismos, que acontece de modo diverso, transformándose *epocalmente*. Y Vattimo lleva a cabo una reducción del ser a la serie de las épocas históricas como fuente inagotable de transmisión de mensajes, que la existencia histórica rememora y reinterpreta incesantemente. De esta forma Vattimo sería fiel a la diferencia ontológica heideggeriana, pues el ser escaparía inevitablemente a todo intento de hacerlo presente mediante cualquier forma de reflexión, que solo puede llevar a cabo rememorativamente sin un principio o fundamento originario⁷³.

En la introducción a *Más allá de la interpretación* Ramón Rodríguez nos dice que Vattimo muestra ya claramente una asunción plena del nihilismo como verdadera esencia del final de la metafísica. En esta obra, nuestro autor reúne conscientemente el sentido de muchos de sus escritos anteriores y nos muestra con claridad que, al desentrañar el significado de la hermenéutica como una filosofía del presente, se convierte en el núcleo de una *ontología de la actualidad*⁷⁴. La hermenéutica lleva, en efecto, una constitutiva vocación nihilista, cuya visión nietzscheana permitirá a Vattimo

⁷¹ *Ídem*, pp. 66-67.

⁷² Sobre el concepto *Verwindung* ver nuestro subcapítulo 1.2: “Posmodernidad y fin de la historia: historia como raíz de legitimaciones –nociones guía (*Verwindung, Andenken, pietas*).”

⁷³ Cfr. VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. *Óp. cit.*, p. 24 (en introducción de Ramón Rodríguez).

⁷⁴ Sobre “ontología de la actualidad”, ver nota número 7 (p. 5).

precisar el contenido de su ontología⁷⁵, con la cual, a su vez, organiza dicha vocación. Veamos brevemente de qué manera.

Como ya hemos visto, esta ontología hermenéutica de Vattimo está caracterizada por la figura clásica de Nietzsche de la “muerte de Dios”, que no es otra cosa sino la desvalorización de los valores supremos, los cuales, sin embargo, no son substituidos por otros valores, sino que simplemente su lugar desaparece: toda instancia objetiva, ética u ontológica pierde su vigencia y su fuerza directriz a quien está dirigida. A partir de esta disolución es que emerge la otra famosa sentencia de Nietzsche, de la que ya hemos hablado brevemente, pero sobre la que volveremos con mayor detalle más adelante: “No hay hechos, sino interpretaciones”, donde está expresada la relación entre ausencia de objetividad y esencia interpretativa de la experiencia⁷⁶.

Asimismo, como señala Ramón Rodríguez, esta ausencia de objetividad será interpretada por Vattimo, de forma radical, como la pérdida de todo fundamento, pero incluso con el final de la vigencia de la idea misma de fundamento. De esta manera Vattimo une la caracterización heideggeriana de la metafísica con el acontecer del nihilismo. Ontológicamente no habría ningún estado de cosas ni situación objetiva que imponga al pensamiento la obligación de reconocerlo como realidad: la supuesta *realidad* queda libre de estar atada a una referencia común o analógica, a un fundamento o instancia primera. Asimismo, epistemológicamente, pensar ya no es el remontarse hasta un fundamento objetivo, sea en las cosas o en el pensar mismo. De esta manera, ni la idea de evidencia como *autoexposición* de las cosas mismas ni la de fundamento como sustento último de inteligibilidad tiene ya sentido en el nihilismo⁷⁷.

Ahora bien, como ya se mencionó, y tal como señala Ramón Rodríguez, Vattimo se centra en la ontología de Heidegger y con ella organiza la interpretación nihilista nietzscheana de la hermenéutica. Así, la propia interpretación de Vattimo, que va presidida por la idea de *desfundamentación*, se afana por mostrar que tanto la existencia histórico-finita de *Ser y tiempo*, cuanto la metafísica como historia del ser, son formas de pensamiento que, en lo esencial, no hacen sino asumir el nihilismo. Vattimo recurre,

⁷⁵ Cfr. VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. *Óp. cit.*, pp. 15-16 (en introducción de Ramón Rodríguez).

⁷⁶ *Ídem*, p. 16.

⁷⁷ *Ídem*, p. 17.

pues, a Heidegger ya que su pensamiento logra entender plenamente el nihilismo fenoménico en el que nos encontramos, y porque es un pensamiento que lo liga al pensar del ser, a la ontología. En este sentido, la *desfundamentación* planteada ha de manifestarse tanto en el propio *Dasein*, como en el sentido mismo del ser al que él se abre. Lo primero no representa muchos inconvenientes pues es inequívoco en los textos de Heidegger que no hay la posibilidad de entender la existencia humana como sujeto debido a la negatividad que la constituye y que le impide ser fundamento de sí misma. Pero Vattimo piensa acentuar la historicidad como núcleo de esa finitud. Y aquí surge lo que para Ramón Rodríguez es el centro de gravitación de la interpretación de Vattimo, que ya hemos mencionado líneas arriba: el significado del *ser-para-la-muerte*. Para Vattimo, lo que podemos llamar la esencia interpretativa de la verdad no basta para captar el sentido último de esa constitución hermenéutica del existir. La intrínseca historicidad del *Dasein* no se comprende mientras no se la entienda como la asunción del pasado, como su conversión en posibilidad propia y ello sólo sucede en la anticipación de la muerte. La muerte, según Heidegger, al ser la posibilidad del propio fin, pero que siempre se mantiene como pura posibilidad, es la posibilidad más propia, intransferible, insuperable y constitutiva. Pues nos proporciona la única visión de totalidad del propio ser y mantiene todos los comportamientos como posibilidades y esa totalidad como un poder-ser, permitiendo así elegir, en nuestro retornar a lo que ya somos, a nuestro pasado, que puede ser asumido, “recogido” por el poder-ser, y así transmitido a sí mismo en la gestación de la existencia individual. Con Heidegger se sustituye, pues, la idea del ser como eternidad, fuerza, estabilidad: el ser nace, vive, madura y muere. Se produce, pues, una transferencia de sentido desde la idea nietzscheana del devenir a la historicidad del *Dasein*. Finalmente, como añade Ramón Rodríguez, la idea que conduce a la interpretación de Vattimo de la ontología hermenéutica es aquella en la que la *desfundamentación* que el nihilismo representa es solo pensable en el seno de una concepción débil del ser⁷⁸. Se trata, en conclusión, de una ontología débil que nos revela que el ser tiene una vocación nihilista: “que el reducirse, el 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”⁷⁹. Y esta ontología puede ser

⁷⁸ Cfr. VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. *Óp. cit.*, pp. 18-20 (en introducción de Ramón Rodríguez).

⁷⁹ Cfr. VATTIMO, G. “Herencia cristiana y nihilismo”, en: *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós. 1996, p. 32.

también entendida, de acuerdo a lo que hemos venido desarrollando, como una *ontología de la actualidad*.

1.4 Debilitamiento de las estructuras fuertes: el nihilismo hermenéutico y el rigor del pensamiento débil

En este último tramo de nuestro primer capítulo vamos a hacer un desarrollo teórico del *pensamiento débil* como una propuesta en la que podemos verificar distintos niveles reflexivos. Nos concentraremos en mostrar cómo, más allá de los malentendidos a los que puede llevar la denominación que el mismo Vattimo dio a su propuesta, el “pensamiento débil”, éste exige una reflexión rigurosa acerca de la estructura interpretativa de la existencia humana. Una necesidad teórico-filosófica que surge a partir del nihilismo como trasfondo de nuestra experiencia de la realidad y que nos plantea un “no podemos no pensar”, en un nivel reflexivo que puede ser descrito como *el rigor del pensamiento débil*.

Pues bien, Vattimo es consciente de que la hermenéutica es vista preferentemente como una filosofía del diálogo y, por ello mismo, como un pensamiento conciliador. Y que esta lectura “irenista” está relacionada con una cierta banalización de la hermenéutica, que ha devenido una especie de *koiné*, de fondo común de nuestra cultura, no solo filosófica. Por supuesto, según reconoce, no habría ningún desmérito si se piensa que en democracia es preferible el diálogo al conflicto⁸⁰. De hecho, Vattimo afirma que

El pensamiento débil, en cuanto pensamiento hermenéutico, es ciertamente un pensamiento del diálogo, porque se funda propiamente en la desaparición de los absolutos, sintiéndose en esto precisamente heredero del ideal cristiano de la caridad⁸¹.

Podemos, sin embargo, hacer dos observaciones al respecto. La primera es que, como veremos más adelante, para Vattimo el diálogo puede ser muchas veces una forma de “moralización política”⁸² que se desarrolla mediante el intercambio aparentemente pacífico de opiniones. Éste será uno de los motivos por los cuales Vattimo buscará establecer una diferencia entre el diálogo y la conversación, y que le permitirá destacar

⁸⁰ Cfr. VATTIMO, G. “La disolución ética de la realidad”. En: *De la realidad. Óp. cit.*, p. 145.

⁸¹ VATTIMO, G. “La disolución ética de la realidad”. En: *De la realidad. Óp. cit.*, p. 149.

⁸² Sobre este tema, ver nuestro subcapítulo 2.3: “Una violencia que dialoga: uso del diálogo como forma de “moralización política”: un aparente intercambio pacífico de opiniones”.

la noción de *desocultamiento* de Heidegger. La segunda, que la hermenéutica no debe ser entendida simplemente como una doctrina de la conciliación dialógica “despojada de las asperezas de la dialéctica”; es decir, una doctrina alejada del conflicto. Y Vattimo reconoce que esta idea, de que la hermenéutica es una teoría de la conciliación dialógica de los conflictos históricos, fue reforzada con la versión de la hermenéutica como *pensamiento débil*, que él, junto con, principalmente, Pier Aldo Rovatti, contribuyeron a difundir en especial en la filosofía continental hace ya varios años⁸³.

La idea de debilidad en Vattimo es el resultado de lo que él llama una especie de “contaminación”, en el sentido de mezcla, entre el nihilismo de Nietzsche y la ontología de Heidegger. Así, pues, la interpretación que Vattimo propone con el nombre de *pensamiento débil* se funda en la idea de que ambos autores deben leerse juntos: “El Ser ya no metafísico que Heidegger se esfuerza en pensar solo puede ser por eso el Ser ‘consumado’ de que habla el nihilismo de Nietzsche”⁸⁴. Como ya se dijo, con la *muerte de Dios*, Nietzsche emprende la desvalorización de los valores supremos. Mientras que, con Heidegger, el ser pensado como evento y no como fundamento eterno más allá del tiempo y de la historia, realiza, precisamente, este aspecto del nihilismo⁸⁵.

Richard Rorty, como señala Vattimo, llama a esta condición del pensamiento “antifundamentalismo” y que, según su opinión, lo que añade el *pensamiento débil* a dicha condición es que, para que no termine siendo una descripción metafísica del *no fundamento*, la desvalorización nietzscheana y la ausencia de fundamento heideggeriana solo puede pensarse como un proceso histórico en el que nosotros mismos estamos implicados. Es decir, no es que *exista* una ausencia de fundamento, sino que *acontece* una desvalorización, pues, precisamente, con ese término Nietzsche alude a un proceso, no a un estado estable. De la misma manera, no se trata para Heidegger que el ser no sea fundamento, sino que “es” evento. En base a esta lectura Vattimo señala que el ser es para el *pensamiento débil* el evento de la diferencia ontológica en acto⁸⁶.

Cabe ahora recordar que, como ya hemos visto, el significado de la historia del ser que Heidegger brinda es aquél en el que el acontecer del ser es historia y no una

⁸³ Cfr. VATTIMO, G. “La disolución ética de la realidad”, en: *De la realidad. Óp. cit.*, p. 146.

⁸⁴ *Ídem*, p. 147.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ídem*, pp. 147-148.

estructura formal que se repitiera con contenidos cambiantes. Y en la interpretación del sentido de esta historia, nos dice Ramón Rodríguez, se encuentra el punto quizá más decisivo de la ontología hermenéutica que Vattimo propone. Así, si para Heidegger su lógica era la consumación progresiva del olvido del ser, Vattimo ve más bien dicha lógica en un declinar, reducirse o contraerse del ser mismo, y cuyo punto culminante es el nihilismo, ya como disolución del ser y no sólo como su olvido⁸⁷.

Por otro lado, Ramón Rodríguez nos hace ver también que, según Vattimo, la debilidad intrínseca del ser mismo hace que el pensamiento sea débil, es decir, no fundante, y que dicha debilidad tiene dos aspectos: en primer lugar, la caducidad o mortalidad, que ya hemos visto, y que Vattimo ve inscrita en el ser, entendido como envío y transmisión de las aperturas históricas; y, en segundo, la realidad desfondada, frágil, cambiante y decaída de la realidad fija y estable de la metafísica. Y éste último es el aspecto que constituye, para Vattimo, el nihilismo de nuestra época y el que suministra esa ontología débil que considera el único soporte posible de la radical sustitución hermenéutica de los hechos por las interpretaciones. Por ello, para él es importante que se entienda el nihilismo como resultado de la historia del ser, como su última y quizás definitiva etapa. Pues, añade Ramón Rodríguez, solo se justifica el nihilismo, que vendría a ser un segundo momento, si proviene de un envío del ser mismo, que vendría a ser el primer momento; es decir, si se presenta, pues, como el *sentido* de la historia del ser⁸⁸.

Franca D'Agostini, en su introducción al libro *Vocación y responsabilidad del filósofo*, de Vattimo⁸⁹, nos recuerda que pensamiento débil y nihilismo son las dos categorías con las que es preciso familiarizarse para comprender la postura filosófica de Vattimo. Es muy interesante el esquema que nos muestra y con el cual podemos ubicar al *pensamiento débil* como una descripción que se presenta, más bien, en un *tercer nivel* reflexivo y, a la vez, donde nos permite identificar tres tipos de nihilismo, como analizaremos en breve.

⁸⁷ Cfr. VATTIMO, G. *Más allá de la interpretación*. Óp. cit., p. 25 (en introducción de Ramón Rodríguez).

⁸⁸ Ídem, pp. 25-26.

⁸⁹ Cfr. D'AGOSTINI F., "Introducción", en: VATTIMO, G. *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder. 2012, p. 16.

Más arriba veíamos que es la reflexión sobre el reconocimiento fenomenológico del nihilismo, sobre el devenir y la finitud, la que precisamente nos impele a la necesidad de asumir la tarea ineludible de construir nuestra propia racionalidad entendida como histórica, ya que no habría más realidad o sentido para la vida que el que nosotros mismos decidamos otorgarle. Conviene pues, por ser un tema gravitante en la filosofía de Vattimo, y ya que estamos hablando de niveles acerca del nihilismo, así como también de tipos del mismo, hacer algunas precisiones al respecto antes de seguir avanzando con la exposición del esquema de D'Agostini. Esto nos permitirá aprovechar mejor dicho esquema, el cual nos es útil para evaluar distintos niveles de reflexión con respecto a la hermenéutica de Vattimo y el *pensamiento débil*. Con esta estrategia, la radicalidad que ofrecen las interpretaciones del filósofo italiano adquiere mayor claridad; pues estos niveles pueden corresponderse con los distintos tipos de nihilismo que pueden ser identificados. Para ello nos apoyaremos en Gonçal Mayos, quien nos proporciona información al respecto en la Presentación a su traducción de los *Escritos póstumos* de Nietzsche.

El nihilismo, que aparece tardíamente en la obra de Nietzsche⁹⁰, nos dice Mayos, es “algo profundo y polivalente” y, si pretendemos realizar un análisis fructífero del mismo, deberíamos más bien hablar de nihilismos en plural y con diversos adjetivos, y no de nihilismo en singular. Tal como lo han hecho autores importantes como Heidegger, Deleuze, Djuric o Granier, quienes esbozaron distintas denominaciones, tales como nihilismo incompleto, pasivo, activo, reactivo, clásico o extático, etc.⁹¹. Pero Mayos nos propone otra posible clasificación y denominación:

En primer lugar, podemos distinguir entre el nihilismo que tiene conciencia de sí, reconociéndose como tal, el cual podría llamarse *nihilismo explícito*. En segundo lugar, podemos distinguir a aquél que no se sabe tal, considerándose incluso adversario del nihilismo: el *nihilismo implícito*.

El nihilismo explícito, por su parte, puede a su vez ser dividido en dos tipos, tal como lo hizo Nietzsche. Como *activo*, que es aquél que realiza una toma de conciencia

⁹⁰ Ver nota 54 (p. 22).

⁹¹ Cfr. NIETZSCHE, F. *El nihilismo: escritos póstumos*. Traducción Gonçal Mayos. *Óp. cit.*, pp. 11-12 (en la Presentación de la obra por parte de Gonçal Mayos).

del nihilismo que es presa de la desesperación; y como *pasivo*, que es aquél que es incapaz de oponer alternativas o respuestas a la nueva situación. Pues bien, según Mayos, el *nihilismo explícito activo* es donde debemos situar a Nietzsche, y es aquél que no claudica ante la situación, más bien reacciona de manera creativa y destructiva, cambiando los valores viejos y caducos por otros nuevos y repulsivos; o lo que podría ser lo mismo, por nuevas fábulas⁹².

El *nihilismo explícito pasivo* sería el que, tanto en tiempos de Nietzsche como hoy mismo, levanta los mayores debates. Es aquél que reflejaba la conciencia de gran vacío dejado por lo que Nietzsche llamaba la *muerte de Dios*. Mayos lo describe también, tomando como referente el prefacio de Dostoievski a los *Discursos de Pouchkine* y sus novelas –que reflejaban el “fatalismo ruso”, llamado así por Nietzsche–, como aquél cuya concepción refleja una situación desprovista de valores verdaderos incuestionables que se pudieran contraponer a los tradicionales y decadentes, concepción la cual crea en los hombres la más absoluta incredulidad, una tendencia hacia la autodestrucción e incluso al suicidio, y una visión absolutamente desengañada del hombre y de la existencia. Pues bien, a pesar del respeto inicial manifestado por Nietzsche hacia la lucidez, valentía y sinceridad de quienes son capaces de enfrentar al menos así la situación real del hombre, pronto se aleja de ellas por considerar que constituyen un *nihilismo incompleto*, llegando al extremo de definirse a sí mismo como *antinihilista* en relación a toda la actitud descrita. Es frente a este nihilismo que Nietzsche plantea en *Genealogía de la moral* la venida del hombre redentor, el hombre del futuro que nos liberará del ideal existente hasta ahora y de aquello que nació de éste, de la gran náusea, de la voluntad de la nada, del nihilismo. Ésta es la tarea que Nietzsche ve destinada a Zaratustra, quien de nuevo liberará la voluntad y devolverá la esperanza al hombre⁹³.

Ahora bien, como señala Mayos, el *nihilismo activo* en cambio no queda como una esperanza que dependa de la futura revelación de Zaratustra, sino que es una realidad abierta ya al presente, donde se manifiesta aquello que Nietzsche expresa como “superhombre”, “voluntad de poder” y “amor fati”. No se trata de una nueva perspectiva trascendente, extraña y futura, que nos es hoy completamente negada. Pues para

⁹² *Ídem*, p. 12.

⁹³ *Ídem*, pp. 12-15.

Nietzsche el *nihilismo activo*, en tanto *transvalorador*, tiene una dimensión positiva y creativa. Así lo muestra Mayos citando una parte del fragmento 16[32]:

Una filosofía experimental tal como yo la vivo incluso anticipa a modo de ensayo las posibilidades del nihilismo radical: sin que con ello se quiera decir que se limite a un no, a una negación, a una voluntad de negar. Muy al contrario, quiere llegar a lo diverso –hasta un dionisiaco decir-sí al mundo tal como es, sin objeción, excepción ni selección–, quiere el ciclo eterno –las mismas cosas, la misma lógica e ilógica del encadenamiento–. El estado superior que un filósofo puede alcanzar es ser dionisiaco con la existencia. Mi fórmula para ello es *amor fati* [...] ⁹⁴.

Así, pues, señala Mayos, la apertura a la transvaloración activa en función de la propia vida marca para Nietzsche el paso del *nihilismo pasivo* al *nihilismo activo*. Por lo que el *nihilismo explícito pasivo* termina siendo un estadio intermedio y provisional. Y es que, a su vez, el *nihilismo implícito*, aquél que no sabe que lo es, es vencido antes por el *nihilismo pasivo*, por lo que aquél es la condición de posibilidad de este último. Mayos nos proporciona de esta manera aquello que Nietzsche entendió era a lo que conducía la situación esencial de su tiempo: a la elección de tres posturas o actitudes, que corresponden con los tipos de nihilismo que hemos visto:

Con el *nihilismo implícito* cabe la posibilidad de continuar negando la *muerte de Dios* y cerrar los ojos a la realidad de los tiempos. Este nihilismo niega serlo, a la vez que se enemista con la vida al reivindicar los viejos valores, bloqueando así cualquier alternativa o salida.

Con el *nihilismo pasivo* se reconoce la *muerte de Dios* y la propia actitud nihilista actual con todas sus implicancias, pero renunciando a la vez a cualquier alternativa o salida. Si bien se ha asumido y explicitado el nihilismo, no se supera lo terrible de la nueva situación, quedándose en un nihilismo desencantado, angustiado y meramente destructivo.

El nihilismo activo, la tercera opción, es el *transvalorador* y reafirmador, y el que correspondería con Nietzsche, señala Mayos. En este nihilismo la voluntad de poder se pone al servicio de la vida, del ahora y aquí, para proyectarse creativamente sobre el vacío de la *muerte de Dios*, construyendo nuevos valores, nuevas fábulas e

⁹⁴ NIETZSCHE, F. *El nihilismo: escritos póstumos*. Traducción Gonçal Mayos. *Óp. cit.*, pp. 15-16 (en la Presentación de la obra por parte de Gonçal Mayos).

interpretaciones. Esta opción no puede reivindicarse en función de valores objetivos, eternos y verdaderos, sino que apuesta por un proceso indefinidamente abierto de transvaloración y *autocreación*, sin meta prefigurada ni trascendencia ni más allá⁹⁵.

Estas tres posturas o actitudes expuestas por Mayos, que corresponden con tres tipos de nihilismo, nos serán muy útiles en el análisis del esquema que presenta D'Agostini, en el que también podemos dividir el nihilismo en tres tipos. Pero antes de detallarlos, mediante la exposición de dicho esquema, es necesario ver otra perspectiva que D'Agostini nos presenta acerca de lo que Vattimo parece entender por *débil*; y esta perspectiva está referida esencialmente a dos cosas: por un lado, lo débil como *pluralístico* y, por otro, como *incompleto*. Estas características nos dice, son dos ejes críticos fundamentales del discurso teórico; son dos posibles líneas de disolución de la teoría y que pueden ser definidos, respectivamente, en términos de *sincronicidad* (muchas tesis, verdades e interpretaciones son igualmente legítimas) y *diacronicidad* (ninguna tesis ni verdad puede decirse definitiva y concluyente), por lo que corresponden a dos formas de relativismo: *epistemológico* e *histórico*, respectivamente. Sin embargo, añade D'Agostini, el *pensamiento débil* es un juego combinado entre los relativismos pero que lleva “más allá del relativismo”, a un terreno distinto. Y, según ella, esto es lo que Vattimo estaría poniendo en cuestión a través de Nietzsche y Heidegger. La teoría que de allí deriva debe leerse como una interpretación específica de ese *más allá*:

[...] en filosofía, en cuanto se llega a un segundo nivel, todo ulterior intento de superación tiende a recaer en el primero, de modo que el matematismo filosófico debería consistir estrictamente en no más de tres términos, de los que el tercero es ya de nuevo un primero⁹⁶.

Así, lo que según Vattimo haría débil al discurso filosófico sería no la doble verificación de la pluralidad y la *incompletud* de la verdad, sino la verificación de *esta misma verificación*. Es en este sentido que el *pensamiento débil* es una descripción de tercer nivel⁹⁷.

⁹⁵ *Ídem*, pp. 18-20.

⁹⁶ D'AGOSTINI F., “Introducción”, en: VATTIMO, G. *Vocación y responsabilidad del filósofo*. *Óp. cit.*, pp. 17-18.

⁹⁷ *Ídem*, pp. 18-19.

verdad y los valores supremos que esta sostiene. Lo cual nos lleva más bien a acentuar en nuestra reflexión acerca del nihilismo, que éste, más allá de ser únicamente una postura o actitud, digamos, frente al desengaño, se trata, sobretodo, sí, de dicha actitud, pero la cual no debería pensarse desvinculada de *un darse cuenta* que es lo que la motiva. En este sentido, el *nihilista implícito*, a diferencia del no nihilista –el *hombre de fe*– sería aquél que se niega a enterarse de la noticia de que Dios ha muerto, por el vacío que trae consigo dicha *mala nueva*. Es decir, sería aquél quien, de manera pragmática, decide ignorarla y no profundizar en el asunto, aferrándose, más bien, al *mito asegurador*.

D’Agostini no toma en cuenta, pues, el nivel anterior, en el cual no puede haber una diferenciación clara entre el *nihilismo implícito* y el ámbito del *hombre de fe*. En cuanto al *nihilismo explícito pasivo*, éste sería el que correspondería con V_0 . Pues, como vimos, este tipo de nihilismo refleja, tras el vacío dejado por la *muerte de Dios*, la conciencia de una situación desprovista de valores verdaderos incuestionables. Se trataría en este caso, sí, del enterarse de la noticia, del darse cuenta del vacío que ella nos deja, asumiendo una actitud de desengaño, pero también de incredulidad paralizante frente a la existencia. Este es el nihilismo incompleto del primer nivel de reconocimiento, que nos dice algo acerca de la estructura de la realidad: todo es una interpretación.

El *nihilismo explícito activo*, que es en el que Mayos ubica a Nietzsche, podríamos relacionarlo con V_1 . Este es el tipo de nihilismo *transvalorador* y que crea nuevas fábulas proyectándose precisamente sobre el vacío de la *muerte de Dios*. Tenemos aquí ya una admisión que asume la noticia con creatividad y de manera activa, apostando por un proceso indefinidamente abierto sin valores metafísicos, sin un más allá. Así, la admisión de que “también V_0 es una interpretación”, es un modo de describir lo que ya es una descripción, asumiéndose así ya como un nihilismo completo. Hasta aquí llegamos con el nihilismo explícitamente nietzscheano.

V_2 , que el esquema de D’agostini nos muestra ya como el ámbito de la propuesta del *pensamiento débil*, nos dice que el nihilismo, o bien el juego de la superación, está incluido como una intrínseca necesidad en todo intento riguroso y completo de decir los modos de nuestra experiencia de la realidad, del mundo y del ser. Se trata, pues, de un nihilismo hermenéutico. Más importante aún, D’Agostini nos hace observar el giro, o

transvaloración, que se opera en este tercer nivel: “no podemos no pensar” significa “no podemos hacer más que”, lo que quiere decir también que hay una necesidad teórica, filosófica, que hay que afrontar, aunque se trata de una necesidad del todo particular que surge de V_0 . Aquí es donde, como nos muestra D’Agostini, se encuentran las razones fuertes del *pensamiento débil*, del trabajo filosófico de Vattimo¹⁰¹.

Así nos hace ver que la propuesta del *pensamiento débil* no consiste, pues, solo en una genérica atenuación del discurso teórico. D’Agostini nos hace notar que de la comprobación de la estructura interpretativa de la existencia humana, asumida no como una comprobación descriptiva, sino a su vez como una interpretación, emergen las condiciones de una “reflexión rigurosa”. El nihilismo completo –en un segundo nivel– es un nihilismo doble que no se detiene en la naturaleza nihilista de la metateoría, sino que avanza hasta admitir la naturaleza nihilista de esa metateoría. Con el planteamiento de Vattimo no surge, entonces, una disolución del discurso teórico, sino, lo que D’Agostini llama el “rigor” del *pensamiento débil*¹⁰².

Podemos, pues, comprobar teóricamente, que, más allá de la mencionada banalización que Vattimo reconoce ha sufrido la hermenéutica bajo una lectura “irenista” que la reduce a ser únicamente una filosofía del diálogo, a partir de ella, más bien, y como *pensamiento débil*, podemos hacer una reflexión crítica acerca de todos los modos de nuestra experiencia de la realidad, incluido el diálogo mismo –como veremos en el siguiente capítulo–. Más aún, la hermenéutica vattimiana, nacida de la mezcla Nietzsche–Heidegger, no es una doctrina alejada del conflicto sino, más bien, es una teoría de la conciliación dialógica de los conflictos históricos.

Pues bien, como conclusión de este primer capítulo, diremos que nuestra investigación acerca del desarrollo teórico de la propuesta hermenéutica de Vattimo nos ha permitido comprender en qué consiste dicha propuesta y también cómo nuestro autor la articula. Así hemos podido ver de qué manera el *pensamiento débil* supera al pensamiento metafísico al plantearlo no como una forma de teoría, sino como una manera de estar en el mundo, mediante la concepción de una *ontología de la actualidad*. Esto, como hemos visto, lo hace a partir de un desarrollo especulativo cuyos

¹⁰¹ *Ídem*, pp. 20-21.

¹⁰² *Ídem*, pp. 22-23.

presupuestos fundamentales son la *muerte de Dios*, que toma de Nietzsche, y *el final de la metafísica*, de Heidegger. La superación de la metafísica se da en la constatación de que la desvalorización de los valores supremos y la pérdida del ser como fundamento, es decir, el anuncio de una época de debilidad del ser, no se podría llevar a cabo mediante una crítica a la metafísica pues esta crítica terminaría siendo, ella misma, metafísica; sino, más bien, se lleva a cabo al plantear la metafísica como un acontecer de época: el que estemos dejando de vivir metafísicamente en nuestra época es lo que nos permite entrever la posibilidad de un pensar no metafísico. Pues bien, los conceptos de *Verwindung*, *Andenken* y *pietas* nos muestran que no se trata simplemente de dar la espalda al historicismo de la metafísica, pues no se puede romper con el pasado, sino que se trata de situar en el primer plano la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones.

Nos ha quedado, sin embargo, un punto importante por desarrollar: el *pensamiento débil* se presenta como un *proyecto emancipador*. Ésta es una de las características que mencionamos al inicio de este primer capítulo. Pues bien, en el desarrollo de la crítica que hace Vattimo a la visión metafísica de la verdad y su correlación con la violencia, que veremos en el siguiente capítulo, iremos presentando el escenario sobre el cual se despliegan los distintos elementos de dicho proyecto; el cual pretendería ser, según nuestra tesis, una propuesta filosófico-práctica de la no violencia.

Capítulo 2

Crítica a la visión metafísica de la verdad como fuente de violencia

Hemos realizado una introducción al pensamiento filosófico de Gianni Vattimo, lo cual nos ha permitido identificar y presentar los dos presupuestos fundamentales de su hermenéutica, que son, por un lado, la desvalorización de los valores supremos, con el anuncio de *la muerte de Dios* de Nietzsche, y por otro, el anuncio de una época de debilidad del ser, al que llega Vattimo desde el planteamiento de Heidegger del final de la metafísica y la pérdida del ser como fundamento. Asimismo, a partir de la presentación de estos presupuestos, pudimos introducirnos a la interpretación que hace Vattimo de la posmodernidad como fin de la historia. Como vimos, para afrontar las dificultades que nos presenta el concepto de lo posmoderno, Vattimo nos ofrece una tesis según la cual, al girar todas estas dificultades alrededor de que el fin de la modernidad sea el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y *legitimante*, dichas dificultades solo pueden encontrar alguna solución si se tematizan explícitamente los problemas que abre la invalidación de la legitimación de los grandes *metarrelatos*. Para realizar dicha tarea Vattimo utiliza las nociones heideggerianas de *Verwindung* y *Andenken* y la noción de *pietas*.

Mediante el desarrollo de las mismas, el filósofo italiano plantea un nuevo trato con la temporalidad, con el cual, desde el nihilismo de Nietzsche y el giro ontológico de Heidegger, se puede hacer ya una lectura del debilitamiento de las estructuras fuertes de la tradición occidental; una lectura que permite, asimismo, elaborar una propuesta especulativa que busca contrarrestar la violencia que nuestro filósofo ve surgir de dichas estructuras. El pensamiento débil es, pues, para Vattimo, resultado de la mezcla del trabajo de ambos autores: nihilismo nietzscheano y ontología heideggeriana. Lo que en nuestra investigación hemos llamado la *propuesta de una ontología de la actualidad*.

A partir de este desarrollo teórico puede ya empezar a plantearse el que vemos es el objetivo principal de la propuesta de Vattimo: un proyecto de emancipación que pasa por el debilitamiento de las estructuras fuertes, lo cual llevaría hacia una reducción de las pretensiones de dominio. Con ello precisamente se buscaría reducir la violencia del

discurso metafísico que busca subsumir la diversidad bajo una forzada unidad general o universal: la unidad de la verdad metafísica.

Pero antes de ingresar al tema de la propuesta de Vattimo es necesario mostrar, precisamente, cómo se despliega dicha violencia y su contexto en la tradición del pensamiento occidental. El trabajo que realizaremos en este segundo capítulo empezará, por tanto, en mostrar cómo, desde la interpretación de Vattimo, la tradición del pensar filosófico de Occidente, a pesar de haber ido cambiando de paradigmas a lo largo de los siglos, ha mantenido un permanente ideal metafísico de búsqueda de una verdad última, objetiva, *omniabarcante*. A partir de este desarrollo, al hacer una breve revisión de las fuentes de dicha tradición, podremos ver de qué manera la verdad metafísica ejerce violencia en su exigencia constante de adecuación; una exigencia que, como veremos, asegura el dominio de quienes han *elaborado* dicha verdad. Asimismo, nuestro análisis nos permitirá no solo explicitar dicha violencia, sino también constatar las maneras dialogantes con las que esta visión, de pretensiones *omniabarcantes*, busca imponerse por sobre la diversidad de las distintas interpretaciones; particularmente, en el contexto de lo que Vattimo denomina la *democracia emplazada*.

Con respecto a este último punto, que será parte de nuestro desarrollo, es importante resaltar que el sentido más comprometido y radical de la interpretación de Vattimo nos permite ver cómo la verdad metafísica resultaría ser siempre *producto* de clases privilegiadas que buscan preservar su hegemonía sobre los demás, vía la sustentación de un orden esencial bajo el cual están supuestamente configuradas todas las cosas. A partir de esta interpretación Vattimo señalará que la metafísica es muchas veces una consecuencia del dominio y no la causa del mismo. Esta será una constatación importante. Pues la metafísica sería, en muchos casos, producto de un estatus material privilegiado que la impone porque precisamente a través de ella dicho estatus es justificado y preservado. De manera que la interpretación, el diálogo, todo intercambio con los demás y todo intento de una mejor convivencia humana terminan dándose en los términos de aquellos que detentan esta verdad metafísica cuya lógica solo puede ser manejada por expertos y que, como acusa Vattimo, no admite elementos exteriores a ella por ser tomados por irracionales.

Ahora bien, con respecto al carácter de ‘filosofía práctica’, que es como habría que interpretar la filosofía de Vattimo –y que es lo que queremos finalmente mostrar en nuestra investigación–, será importante analizar también cómo a partir de “un afán obsesivo metafísico de la verdad” –obsesivo en el sentido de que, como veremos en breve, la búsqueda muy persistente de un fundamento sólido, incontrovertible y supremo sobre el cual se deba constituir todo ámbito de la actividad humana ha sido una constante a lo largo de la tradición del pensamiento occidental¹⁰³– se puede establecer lo que se conoce como el *final de la filosofía*: como consecuencia de dicho afán metafísico la filosofía termina diluyéndose en las ciencias, al pretender una eficiencia que supuestamente la obliga a ser igual de descriptiva dentro de una estructura estable de causas y efectos. De manera que, según la lectura de Vattimo, tanto las filosofías analíticas y continentales contemporáneas terminan retrocediendo al realismo y hallándose entrampadas en proyectos pseudocientíficos, por no disponer de manera directa de las herramientas necesarias para el desarrollo de una actividad que consiste en un estudio descriptivo de la naturaleza en general.

Este punto es muy relevante porque, para Vattimo, es precisamente la pretensión científicista la que impide a la filosofía realizar lo que para él ha sido una de sus tareas más importantes: sugerir posibilidades alternativas, distintas o innovadoras; tal como vemos que, justamente, hace el *pensamiento débil*. Como propuesta filosófico-hermenéutica da cabida a la diversidad de los movimientos sociales y de las minorías, ante un mundo que ha “devenido fábula” y donde los valores supremos adquieren un carácter superfluo, al mismo tiempo que el imperativo violento de la verdad metafísica pierde sentido. Este capítulo nos servirá, entonces, fundamentalmente, para hacer un análisis crítico acerca de a qué responde el *pensamiento débil* como proyecto emancipador.

¹⁰³ Sobre la expresión “un afán obsesivo metafísico de la verdad” y también la de “necesidad neurótica”, que utiliza Vattimo en referencia al mismo tema, ver nuestros subcapítulos 1.3.1: “El nihilismo perspectivista de Nietzsche”, p. 19; y 2.2: “La necesidad de dominio como causa del pensamiento metafísico: democracia emplazada y política de descripciones –objetivismo, realismo y metafísica–.”, p. 53.

2.1 El problema de la violencia de la verdad metafísica: del rey filósofo al poder de los técnicos

En el primer capítulo de *Adiós a la verdad*, titulado “Más allá del mito de la verdad objetiva”, Vattimo nos recuerda que Nietzsche propuso un balance de la cultura occidental bajo el signo del nihilismo, presentándonos dicho balance de manera resumida en su obra *Crepúsculo de los ídolos*, específicamente en el fragmento titulado “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”. Pues bien, en dicho capítulo Vattimo reproduce aquel resumen, el cual nos resulta bastante útil para tomarlo como punto de partida de esta segunda parte de nuestro trabajo, ya que nos permite ubicar las diferentes manifestaciones metafísicas, como valores supremos, sobre los que se han venido fundando los distintos imperativos de la verdad en la tradición del pensamiento occidental.

Como indica Vattimo, en dicho balance, Nietzsche pone en primer lugar a Platón, con quien la verdad de las cosas es puesta en las ideas, que son aquellas esencias trascendentes que hacen de modelo inmutable de las varias realidades y que garantizan la posibilidad misma de “hablar con sensatez”. Pero el mundo de las ideas se nos muestra de muy difícil –o imposible– acceso y por ello mismo es requerida la ayuda del filósofo como ser privilegiado que nos liberará de la ignorancia en la que estamos sumidos. El resumen continúa con el cristianismo, con el cual la verdad de las cosas pasó a ser puesta en un más allá que conoceremos solo al ver a Dios y en la otra vida, con la ayuda del sacerdote. Más tarde vino, Kant, quien hace residir la verdad en la mente, en las estructuras estables con las que la razón organiza un mundo de fenómenos del cual, sin embargo, no se sabe cómo es *en sí mismo*. En todo caso, la verdad, ya sea en las ideas, en la fe, o en la racionalidad humana, si bien se postula como algo siempre elusivo, precisamente, por esta dificultad, es necesario que sea impuesta como un ideal al que debemos aspirar y con el que nuestras vidas deben buscar siempre correspondencia: un ideal que nos exige adecuación. Pero el balance no termina allí. Vino luego el positivismo científico de Comte, hacia los finales de este proceso, y en el cual se llama verdad tan solo al hecho positivamente verificado por el método experimental¹⁰⁴. En este caso, la metafísica toma nuevos rumbos, pues el método experimental impone su autoridad sobre todo ámbito de la experiencia humana, la cual

¹⁰⁴ Cfr. VATTIMO, G. “Más allá del mito de la verdad objetiva”, en: *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa. 2010, pp. 23-24.

no puede reclamar para sí verdad alguna si antes no queda reducida a objeto de análisis de hechos objetivos que puedan ser verificados con la misma precisión exigida en la disección y análisis de una rana en el laboratorio.

Detengámonos un poco en este punto del resumen por las importantes y dramáticas implicancias que tuvo el cientificismo en el siglo XX, tan cercano aún a nosotros. Cuando hablamos de un *hecho positivamente verificado*, Vattimo quiere dejar en claro que este hecho es, como tal, *hecho*; es decir, producto del sujeto humano que manipula y modifica las cosas de un modo indefinido. En efecto, Vattimo nos hace ver que, según Nietzsche, la verdad es identificada con lo que el hombre *hace* del mundo desde el punto de vista de la técnica, donde en realidad triunfa el puro subjetivismo y no existe ya ninguna objetividad independiente, por no haber ningún “mundo verdadero”. De esta manera Vattimo nos muestra que, bajo el signo del nihilismo, Nietzsche piensa que lo que existe es puro juego de fuerzas, conflicto entre interpretaciones que no pueden asociarse a ninguna norma objetiva para decidir sobre lo verdadero¹⁰⁵.

Por otro lado, Vattimo ve que Heidegger concuerda en muchos sentidos con esta visión de Nietzsche: esta concordancia se daría a partir de *Ser y tiempo*, de 1927. Sin embargo, señala también que Heidegger critica a Nietzsche por haber permanecido a su vez prisionero de la idea de verdad como objetividad. Precisamente, es por ello que, puesto que esa verdad objetiva se revela inalcanzable, Nietzsche piensa que debe replegarse a una teoría del puro choque de fuerzas¹⁰⁶. Pues, como ya hemos visto, en el *nihilismo perspectivista* de Nietzsche¹⁰⁷ no puede separarse la presión de las exigencias de supervivencia de aquella que ejercen las relaciones de dominio. Así como también la voluntad de poder, como voluntad de interpretación, creatividad simbólica, invención de metáforas, puede estar íntimamente condicionada por los rasgos interiorizados del dominio y de la violencia.

Esta visión, como indica Vattimo, fue usada por el nazismo y los fascismos del siglo XX, mucho más allá de las intenciones originales de Nietzsche mismo. Por su parte, Heidegger piensa, en cambio, que si se reconoce la conclusión nihilista de la

¹⁰⁵ *Ídem*, p. 24.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ Ver sub-capítulo 1.3.1: “El nihilismo *perspectivista* de Nietzsche”.

filosofía occidental y el hecho de que al final el “mundo verdadero” no solo desaparece sino que es sustituido por el mundo de la organización tecnológica y de la racionalización industrial, donde también el hombre deviene puro objeto de manipulación, ello depende del propio error metafísico de haber imaginado la verdad como correspondencia y al ser como objeto. Es decir, si se parte de la doctrina platónica de las ideas, según la cual la verdad es un orden estable dado al que el sujeto debe conformar sus propias representaciones, por necesidad se llega al positivismo y al mundo del dominio tecnológico incondicionado. Por ello, indica Vattimo, si quiere evitarse la pesadilla de la “organización total” de la que más tarde habló Adorno, es preciso percatarse de que el ser verdadero no es el objeto. A este respecto, nos recuerda que Comte incluso llegó a hablar de una “ética industrial” imaginando que el comportamiento moral debía modelarse sobre la cadena de montaje, donde cada uno hace lo que los otros esperan de él y así no retrasa el proceso productivo¹⁰⁸; casi llegando a objetivarse de esta manera al ser humano como una herramienta más que se debe al valor de producción que pueda aportar.

Vattimo incluye en su análisis el aporte de Karl Popper, para quien los enemigos de la sociedad abierta son los teóricos, como los filósofos de los que habla Platón en la *República*, los cuales una vez que han salido de la caverna y han visto de forma directa las ideas eternas de las cosas, tienen el derecho y el deber de retornar al mundo y conducir a sus semejantes, los hombres comunes, hacia el reconocimiento de la verdad¹⁰⁹. Pero Popper, según Vattimo, sitúa también junto con Platón a Hegel y a Marx como enemigos de la sociedad abierta, pues también ellos pretenden basar la política en una verdad. Con Hegel, la verdad de la historia se realiza de manera providencial aún más allá de las intenciones de los hombres que la hacen, en virtud de lo que él llama “astucia de la razón”; y con Marx, la revolución con la cual el proletariado expropiado, enajenado, y por ello también capaz de captar la verdad sin los velos del interés del que nace la ideología, reconstruirá la totalidad; es decir, la verdad profunda de la esencia humana, superando la división social del trabajo y el dominio del hombre sobre el

¹⁰⁸ Cfr. VATTIMO. “Más allá del mito de la verdad objetiva”, en: G. *Adiós a la verdad. Óp. cit.* pp. 24-26.

¹⁰⁹ *Ídem*, p. 21.

hombre. De manera que, como señala Vattimo, Popper concluye que la verdad misma es enemiga de la sociedad abierta y, en particular, de toda política democrática¹¹⁰.

Sobre el tema que venimos tratando, la historia del pensamiento occidental nos da ejemplos abundantes, de las distintas épocas, que nos muestran los desenlaces de violencia extrema a los que pueden llevarnos –y a los que, de hecho, aún nos llevan– las distintas manifestaciones metafísicas cuando cualquiera de ellas son tomadas como valores supremos que fundan el imperativo de la verdad. El discurso de este imperativo, de una verdad que busca ser hegemónica, reclama su privilegio a través de relatos que pueden ser de muy distinta índole: los derechos exclusivos que exigen para sí quienes se reconocen como miembros de una raza superior, sustentados en una interpretación científica con pretensiones de objetividad. El ejemplo más notorio de esta despreciable pretensión es el de la ideología nazi y los crímenes llevados a cabo durante el régimen de Hitler durante la Segunda Guerra Mundial. Asimismo, podemos mencionar también la hegemonía violenta que buscan ejercer unos pueblos por sobre otros con la justificación, de cada uno de ellos, desde su fe religiosa y sus escrituras sagradas, de ser el pueblo elegido de Dios: y esto parece ser razón suficiente para justificar el poder masacrar a poblaciones enteras sin discriminar a civiles, ancianos, mujeres y niños. Este es el tipo de violencia de la que la humanidad ha sido testigo desde los registros antiguos –como en el Antiguo Testamento– hasta la actualidad, en los conflictos en Medio Oriente. Pero podemos también señalar aquella violencia de un Gobierno que, bajo el ideal del capitalismo, decide ejecutar sus políticas de desarrollo económico con el argumento del derecho legítimo de las mayorías por sobre los derechos de una comunidad nativa selvática que pide respeto por su territorio y sus costumbres ancestrales –esta es, lamentablemente, una historia constantemente repetida en nuestras poblaciones amazónicas–.

Finalmente, un último ejemplo, de especial relevancia: también vemos violencia cuando la verdad se manifiesta como verdad única en lo cotidiano, cuando rige de manera ya no explícita en la idiosincrasia de una sociedad civil habituada a las condiciones que se le exigen; una sociedad civil que se aferra “a su mito asegurador”: a la seguridad que esa única realidad conocida le puede brindar y que, por lo mismo, la

¹¹⁰ *Ídem*, pp. 21-22.

lleva a adaptarse a las exigencias y limitaciones dentro de las cuales hay que buscar las mejores maneras de ser felices, y donde el diálogo aparente buscará eliminar siempre la posibilidad del conflicto¹¹¹. Este es un escenario típico de lo que Vattimo llama “democracia emplazada”, que veremos en breve.

Pues bien, lo que Vattimo nos quiere mostrar en todo este recorrido es que la verdad, como absoluta, como correspondencia objetiva, entendida como última instancia y valor de base, es, pues, un peligro más que un valor. Ella conduce a dicha república de los filósofos, los expertos y los técnicos, y, yendo al límite, al “Estado ético”, que pretende poder decidir cuál es el verdadero bien de los ciudadanos, incluso contra su opinión y sus preferencias: “Allí donde la política busca la verdad no puede haber democracia”¹¹², nos dice. Y es que donde hay democracia no puede haber una clase de detentadores de la verdad *verdadera* que ejerzan el poder de forma directa, al modo de los reyes filósofos de Platón, o que provean al soberano de las reglas para su comportamiento¹¹³.

Precisamente, Vattimo señala que las épocas en las que se creyó que la política podía basarse en la verdad fueron épocas de gran cohesión social, de tradiciones compartidas, pero también, en muchos casos, de disciplina autoritaria impuesta “desde arriba”. Un ejemplo, incluso admirable, nos dice, es la época barroca donde, por una parte, hubo un amplio conformismo asegurado por la autoridad absoluta de los reyes y, por otra, un maquiavelismo explícitamente teorizado. Con respecto a esto último añade que, hoy, hasta en los casos más numerosos de corrupción administrativa, los políticos han reivindicado, en los tribunales, el derecho a mentir y robar, corromper, etc., en nombre del interés general. Pero no se puede negar, por más alarmante que nos parezca, que si ante este tipo de sinceramiento hay una respuesta positiva de una parte importante de la población –aquella que en los procesos electorales elige precisamente a este tipo de políticos– es porque hay, hasta cierto punto, una aceptación o asimilación de un estado de cosas con el que se ha aprendido a convivir y del que en alguna medida se

¹¹¹ Sobre el tema acerca de los elementos que hacen posible el dominio de un orden político o forma de gobierno, y que se traducen en la renuncia a la libertad para “someterse al amo”, resulta aún muy interesante, particularmente para la reflexión en el campo de la filosofía político-hermenéutica, la lectura del tratado de Étienne de la Boétie (1530-1563): *Discurso de la servidumbre voluntaria* (*Discours de la servitude volontaire*). Traducción: Pedro Lomba. Indianápolis: Trotta-Liberty Fund. 2008.

¹¹² VATTIMO. “Más allá del mito de la verdad objetiva”, en: G. *Adiós a la verdad*. *Óp. cit.* p. 29.

¹¹³ *Ídem*, p. 36.

piensa que se puede recibir beneficios. Parecería casi como si estuviésemos ante algún tipo de renegociación o reformulación del pacto social¹¹⁴.

El robo, señala Vattimo, es justificado por los políticos pues roban no para ellos mismos, sino para el partido y, por tanto, para el funcionamiento de la democracia, que cada vez cuesta más. Naturalmente, llega un punto en el que aquél estado de cosas llega a ser insostenible, cuando cada vez más personas se ven afectadas por dicha reivindicación política a favor de la corrupción. No obstante, y lo paradójico del asunto es que, como indica Vattimo, por muchas razones relacionadas con el desarrollo de las comunicaciones, con la prensa y con el propio mercado de la información, la política *moderna*, en este sentido, ya no rige. Pues se hace cada vez más evidente la contradicción entre el valor de la verdad objetiva y la conciencia de que aquello que llamamos realidad es un juego de interpretaciones en conflicto. Sin embargo, tal conflicto no puede ser vencido por la pretensión de llegar a la verdad de las cosas, ya que ésta resultará siempre diferente, hasta tanto no se haya constituido un horizonte común; vale decir, el consenso en torno a aquellos criterios implícitos de los que depende toda verificación de proposiciones singulares¹¹⁵. En este contexto, la reflexión filosófica debería poder aportar alternativas novedosas, ingeniosas, originales, que pudiesen lidiar con las distintas interpretaciones en conflicto. El *pensamiento débil* parece presentarse como una de estas alternativas.

No obstante, Vattimo sostiene que, a partir del rechazo de la metafísica se podría plantear también el problema del final de la filosofía en la era de la democracia. Porque es simple identificar el final de la filosofía como metafísica con la afirmación, práctica y política, de los regímenes democráticos. Pues la creciente especialización y autonomía de las ciencias particulares, desde la psicología hasta la cibernética o informática, y

¹¹⁴ Nos viene a la mente la célebre y alarmante expresión popular: “roba pero hace obra”, con la que se busca justificar la elección de representantes políticos cuyas acciones inmorales terminan por ser aceptadas a cambio de un maquiavélico pragmatismo. Un caso paradigmático es el del alcalde de San Blas, en México, Hilario Ramírez Villanueva quien, mientras buscaba ser electo para su segundo mandato, reconoció haber robado dinero público aunque “poquito”, y que se lo dio a los pobres. A pesar de esta confesión, no solo ganó las elecciones, sino que ese mismo año, 2014, fue elegido alcalde del año por la Global Quality Foundation. Tras recibir el galardón, agradeció el premio y se lo dedicó al presidente Enrique Peña Nieto y al gobernador del Estado, Roberto Sandoval Castañeda. Fuente: Univision.com. Consulta: 12 de diciembre de 2015. <<http://www.univision.com/noticias/gente/eligen-alcalde-del-ano-a-edil-que-confeso-haber-robado-poquito>>.

¹¹⁵ Cfr. VATTIMO. “Más allá del mito de la verdad objetiva”, en: G. *Adiós a la verdad. Óp. cit.* pp. 29-30.

también de las ciencias humanas sería la posible causa de la disolución de la filosofía. Aunque es cierto también que podría no existir una vinculación directa con la democracia, pues este final estaría más bien relacionado solamente con la cada vez mayor autonomía de las ciencias humanas. Sin embargo –y aquí Vattimo sigue a Heidegger, específicamente en una conferencia de 1964 titulada *El final de la filosofía y la tarea del pensar*— este final se daría por un poder y un prestigio social creciente de los especialistas, acompañados de un control científico cada vez mayor en todos los quehaceres de la sociedad. El hecho es que el final de la filosofía deja un vacío que nos trae una *tarea del pensar* que plantea el problema de tener que evitar que el rey-filósofo sea reemplazado en la democracia por el poder incontrolado de los técnicos de los diferentes sectores de la vida social. Pues de lo que se trata es de entender el final del rol soberano del filósofo como el final de todos los soberanos¹¹⁶.

En síntesis, Vattimo nos plantea que la verdad, como absoluta, como correspondencia objetiva y fundamento último no es un valor, sino más bien un peligro. Pues esta noción de verdad requerirá siempre la guía de un experto –ya sea un filósofo, un sacerdote, un científico o un político– que dirija nuestras vidas hacia la correcta adecuación a los ideales que dicha verdad nos exija. El peligro radica, entonces, en que, como verdad última, esta noción no admite interpretaciones diversas, menos aún opiniones adversas ni disentimientos. En este sentido, nuestros intereses o preferencias deberán estar siempre condicionados al *verdadero bien* que los expertos dicten para nosotros. Esta noción de verdad es, pues, antagónica con la democracia. Aunque, sin embargo, y como veremos a continuación, también se la plantea desde un sistema que funge de ser democrático pero que viene a ser lo que Vattimo señala como la “democracia emplazada”.

2.2 La necesidad de dominio como causa del pensamiento metafísico: *democracia emplazada* y política de descripciones –objetivismo, realismo y metafísica–.

Vattimo sostiene que, de manera particular, desde la Ilustración, cuando se dio prioridad a las ciencias empíricas debido al acercamiento de estas a la naturaleza, la filosofía devino una actividad científica, dejando de lado los ámbitos más amplios de donde surgen los problemas filosóficos. Surge así una manera muy particular de

¹¹⁶ *Ídem*, pp. 36-37.

filosofar, y, con ella, una tendencia muy *científica* de concebir el mundo, las cosas y, junto con estas, las personas. Como ejemplo, nos muestra cómo filósofos prominentes como W.V.O. Quine sostienen que “la filosofía de la ciencia es filosofía suficiente”. De igual manera, señala que John Searle, con otros filósofos metafísicos contemporáneos, trata de someter la filosofía a métodos científicos; todo lo cual, se podría decir, que termina poniéndolos bajo el marco de una *política de descripciones*.¹¹⁷

Una política de descripciones, sostiene Vattimo, no impone el poder para dominar como una filosofía; al contrario, es funcional para la existencia continuada de una sociedad de dominación que persigue la verdad en forma de imposición –mediante la violencia–, conservación –con el realismo– y triunfo –en la historia que escriben los vencedores–. Estos sistemas políticos metafísicamente emplazados sostienen que la sociedad debe conducirse con arreglo a la verdad, que viene a ser no otra cosa sino el paradigma existente; lo cual no resulta más que en un favorecimiento de los fuertes frente a los débiles, o más aún, de un mantenimiento de las estructuras del poder de aquellos. El detalle está, precisamente, en que únicamente los fuertes dominan la verdad, porque solo ellos cuentan con las herramientas necesarias para conocerla, practicarla e imponerla. En este sentido, Vattimo es claro al señalar que si bien filósofos como Platón, Hegel o Tarski no quieren que sus filosofías sirvan para dominar, dichas filosofías, sin embargo, ayudan a mantener una sociedad en la que ellos se encuentran a gusto; y en la cual se han convertido en servidores de la clase política dominante. Ahora bien, Vattimo aclara algo fundamental: que lo que importa más no es que los filósofos hayan estado al servicio de las clases dominantes, sino que la necesidad de dominio deriva a menudo en pensamiento metafísico. Es decir, la metafísica vendría a ser con frecuencia un aspecto y una consecuencia de una situación de dominio, no la causa del mismo. En este sentido, podríamos señalarla como una manifestación de una situación de dominio que crea y reproduce las condiciones que le son favorables para su prevalencia. De manera que la violencia de la noción metafísica de la verdad adquiere, en estos casos, un giro más perverso aún, pues no se trata solo de defender una verdad que se sabe última, sino de defender una verdad planteada como última por motivos subalternos. De manera que, el pensamiento metafísico utiliza los recursos más convenientes –especulativos o descriptivos– para el sostenimiento de un paradigma, que

¹¹⁷ Cfr. VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. “La democracia emplazada”, en: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Traducción: Miguel Salazar. Barcelona: Herder. 2011, p. 28.

sirve de fundamento a una configuración interesada de una realidad con la que se busca justificar un orden de cosas, en el que se privilegia a poderes fácticos. De aquí la importancia que adquiere la crítica que hace Vattimo a los filósofos que sirven, aún sin pretenderlo, a la clase política dominante; por el rol importante que la comunidad intelectual juega en el mantenimiento de los paradigmas impuestos¹¹⁸.

Por otro lado, Vattimo señala que las ciencias empíricas han mantenido un rol fundamental en el seno de las estructuras de poder, por representar la más grande realización de la esencia de la metafísica; la cual consiste en revelar el contexto verdadero final de la cuestión objeto de análisis, que puede abarcar desde la naturaleza intrínsecamente materialista de la realidad física al sentido teológico de los mandamientos divinos. En este sentido, la búsqueda de la verdad objetiva se muestra como una “necesidad neurótica”¹¹⁹ que, como señala Vattimo, ha llegado a condicionar no solo a los filósofos, sino que se manifiesta en diversos ámbitos del quehacer humano, llegando también a aquellos sectores diversos de la cultura cuyo progreso no debería medirse objetivamente; tornándose así en un afán cuya consecuencia, *la búsqueda de la verdad universal* se ha vuelto una exigencia sobre las diferencias y las identidades individuales¹²⁰. Tenemos, pues, ante nosotros, dos problemas: la verdad metafísica que se busca imponer y la violencia que esta acción ejerce sobre la diversidad.

Ahora bien, en relación a esta imposición, Vattimo hace notar lo señalado por Derrida quien, siguiendo también a Nietzsche y a Heidegger, indica precisamente de qué modo esta naturaleza metafísica de la filosofía no sólo ha estructurado el conocimiento con arreglo a polaridades establecidas tales como presencia frente a ausencia, verdad frente a falsedad, espíritu frente a materia, bien frente a mal, hombre frente a mujer; sino que, además, ha producido un orden jerárquico de modo tal que siempre favorece al primero de los términos en perjuicio del segundo. Así, al determinar al ser como presencia, la filosofía occidental se ha convertido en un simple conjunto de descripciones del presente estado de cosas y privilegia automáticamente los términos de *presencialidad* temporal, espacial y unificada frente a sus contrarios. De esta manera,

¹¹⁸ *Ídem*, p. 26.

¹¹⁹ Sobre esta expresión, ver nuestro subcapítulo 1.3.1: “El nihilismo perspectivista de Nietzsche”, p. 20, y la nota 102 (p. 44).

¹²⁰ Cfr. VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. “La democracia emplazada”, en: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Traducción: Miguel Salazar. Barcelona: Herder. 2011, p. 27.

según Vattimo, con el fin de asegurar su progreso en el seno de la sociedad, la filosofía, por medio de su “obsesión metafísica por la verdad”, se diluyó en las ciencias, es decir, en la organización global de todos los entes dentro de una estructura predecible de causas y efectos. Así, el filósofo italiano nos muestra cómo al someter al pensamiento a la senda segura de la ciencia, “o a la verdad en general”, las filosofías analíticas y continentales contemporáneas han retrocedido al realismo: al simple análisis y conservación de los hechos, con el objetivo de ayudar al desarrollo de las disciplinas científicas; algo que ya constituía la preocupación principal de la Ilustración. Pero es así, precisamente, cómo a criterio de Vattimo la filosofía elude la que ha sido una de sus tareas más importantes y que mencionábamos hace un momento: el sugerir posibilidades alternativas, distintas o innovadoras. Y reafirma su postura a este respecto al señalar que “La filosofía no es una recepción desapegada, contemplativa o neutral de objetos, sino más bien la práctica de una posibilidad interesada, proyectada y activa”¹²¹. De manera que lo “probado científicamente” sobrepasa incluso el ámbito de lo verificado científicamente y dicha expresión se impone ya en el juego de nuestro lenguaje cotidiano.

No obstante, la predominancia de las ciencias ha sido progresiva y es poco a poco como iba anunciando un grave problema. En efecto, Vattimo nos recuerda que ya a comienzos del siglo XX Spengler, Popper y otros alertaron de los peligros que entrañaba generalizar el objetivismo científico a la manera de la Ilustración a todas las disciplinas. Pero que fueron Adorno y Horkheimer, en su *Dialéctica de la Ilustración* quienes afirmaron explícitamente que “la Ilustración es totalitaria” con el fin de señalar hasta qué punto las catastróficas guerras mundiales tenían sus raíces en el desarrollo de ella. Sin embargo, Vattimo va más allá y aclara que el rasgo más importante de aquellas advertencias, a propósito de la política de las descripciones, no es la creencia de que el objetivismo sea algo erróneo, falible o falso, sino que se trata de algo injusto; en otras palabras, un ataque homicida contra la ética, la libertad y la democracia. Por ello, añade que, como manifestó Herbert Marcuse, la “total subordinación de la razón a la realidad metafísica allana el camino a la ideología racista”¹²².

¹²¹ Cfr. VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. “La democracia emplazada”, en: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Traducción: Miguel Salazar. Barcelona: Herder. 2011, pp. 27-29. Para la cita literal ver específicamente la p. 29.

¹²² *Ídem*, pp. 29-30.

De esta manera Vattimo hace notar que las advertencias de filósofos como Popper, Adorno y Benjamin contra el objetivismo científico y el realismo iban también dirigidas contra futuras inclinaciones metafísicas¹²³. En este sentido, Popper opina que Platón es un peligroso enemigo de la sociedad abierta porque tiene una concepción esencialista del mundo: todo lo que es real responde a una ley que está dada como una estructura del ser, y la sociedad no debe hacer otra cosa que adecuarse a este orden esencial. Y puesto que son los filósofos los que conocen el orden esencial de las cosas, a ellos les corresponderá comandar la sociedad de acuerdo a ese orden. Así, pues, según Vattimo, la función que los filósofos se han atribuido, a lo largo de los siglos, de supremos consejeros de los príncipes, tal y como hoy lo son los científicos, los técnicos y los expertos de las clases dominantes, dicha atribución guarda, pues, una estrecha relación con lo que podríamos llamar incluso un principio fundamentalista¹²⁴ de nuestra concepción del orden social: que para el individuo y las sociedades siempre se trata de corresponder a un orden dado de manera objetiva que vale también como única norma moral¹²⁵.

Ahora bien, según el filósofo italiano, incluso la propia doctrina de Popper no supera la visión de verdad como objetividad. Pues su doctrina ve a la verdad como un continuo proceso de prueba y error en el que, a través de la falsificación pura y simple de hipótesis que se revelan caducas e insostenibles se libera de representaciones erradas sin alcanzar, por otra parte, verdades definitivas. Pero es una concepción que aún no supera la noción de verdad como objetividad, como adecuación, como correspondencia de la representación con un orden real que se impone a la razón y al cual ésta debe conformarse. Hay, pues, una verdad que continúa fungiendo como norma para el pensamiento. Y es en este sentido que la mentalidad democrática ha adoptado esta tesis, pero sin dejar de pensar que la política pueda aspirar a ciertas verdades. Y por ello vemos guerras libradas por el supuesto fin del establecimiento de un ideal democrático,

¹²³ *Ídem*, p. 30.

¹²⁴ Vale la pena mencionar el caso de algunos científicos muy conocidos y mediáticos como el etólogo y biólogo evolucionista Richard Dawkins, y el neurocientífico y filósofo Sam Harris, quienes han asumido una militancia activa, atea, contra el fundamentalismo religioso, pero de una manera tan beligerante que han terminado por ser reconocidos, por los mismos ateos, no solo como un problema, sino incluso como lo que podría ser calificado como una nueva versión de ese fundamentalismo al que pretenden combatir. Ver: http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/nov/30/we-can-save-atheism-from-the-new-atheists?CMP=fb_gu. Consulta: 13 de diciembre de 2015.

¹²⁵ Cfr. VATTIMO, G. “Más allá del mito de la verdad objetiva”, en: *Adiós a la verdad. Óp. cit.*, pp. 33-34.

incluso por la fuerza, sobre países de sistemas políticos muy distintos. Y mientras así se piense la realidad como *adaequatio*, como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo del platonismo político siempre subsiste¹²⁶.

Ahora bien, tal y como mencionamos hace un momento, al problema de una verdad metafísica impuesta se suma el de una diversidad anulada por tal imposición. Y por ello, Vattimo indica que, para completar su proyecto metafísico, la política de las descripciones –tras imponer la verdad y conservar el realismo– necesita, además, proclamar la victoria sobre aquellos a los que ha vencido, es decir, aquellos que no aceptan la *democracia emplazada* establecida. Este es un sistema sostenido por quienes dentro de su orden de hechos, normas e instituciones, se sienten cómodos. Estos son los vencedores, quienes escriben la historia, aquellos que creen que la presencia del ser no solo es digna de descripción, sino también de contemplación y conservación, toda vez que garantiza la propia condición de ellos mismos. Tal condición incluye, a su vez, lo que Vattimo señala como la “historia vencida”, que viene a ser aquella del olvido del ser a favor de los entes y, con ello, del olvido de los *débiles*. Así, mientras que el olvido del ser se refiere a la historia oprimida por la metafísica según Heidegger, los débiles, es decir, aquellos que no forman parte del capitalismo neoliberal de la democracia emplazada, son precisamente una consecuencia de ese mismo olvido. En definitiva, de igual modo que el ser fue descartado en beneficio de los entes, los débiles son oprimidos en beneficio de los vencedores, es decir, de aquellos que ejercen el dominio dentro del orden moralizado conservador de la democracia emplazada¹²⁷.

Como vemos, según Vattimo, la necesidad de dominio es la que en muchos casos produce pensamiento metafísico, y una filosofía que solo se limita a ayudar al desarrollo de las disciplinas científicas y a ser simple sostén de los paradigmas que sirven a la clase política dominante. Es decir, en esta concepción las ciencias representan la más grande realización de la esencia de la metafísica –que es la de revelar el contexto verdadero último de la cuestión objeto de análisis–, y la búsqueda de verdades objetivas

¹²⁶ *Ídem*, p. 22-23. Vattimo pone por ejemplo la guerra angloestadounidense contra Iraq y señala que, lejos de refutar la tesis de Popper, Bush y los neoconservadores que inspiraban la política de la Casa Blanca consideraban su doctrina de la sociedad abierta como uno de sus propios principios inspiradores; pero que, por otra parte, pensaban como los filósofos de la *República* platónica, sintiéndose así con derecho de dirigir el mundo, incluso por la fuerza, hacia esa libertad que solo la visión de la verdad puede garantizar.

¹²⁷ Cfr. VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. “La democracia emplazada”, en: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx. Óp. cit.*, pp. 52-53.

en todo ámbito de cosas termina condicionándonos e imponiéndose sobre todas las diferencias y las identidades individuales. De esta manera, el objetivismo y el realismo de la metafísica resultan ser un instrumento perfecto para el mantenimiento de un sistema conservador, una sociedad de dominación, una democracia emplazada.

2.3 Una violencia que dialoga: uso del diálogo como forma de “moralización política”: un aparente intercambio pacífico de opiniones¹²⁸

Platón y la mayor parte de la tradición filosófica que siguió sus pasos, nos dice Vattimo, reclamaban que la filosofía no solo diese con la verdad, sino que, además, la conservara. Según señala, los esclavos de la alegoría platónica de la caverna podrían ser representados hoy día por los débiles, es decir, por aquellas culturas, ciudadanos y Estados oprimidos a quienes se impele una y otra vez para que se unan a la civilización occidental. Así, al igual que Platón, Occidente cree ser poseedor privilegiado de la verdad, esto es, de aquél conocimiento apropiado capaz de guiar el interés de todos los demás Estados. En este sentido, aunque Platón pensara probablemente que sus diálogos tenían lugar en el mejor interés de los esclavos, el hecho de que considerase necesario “sacar al esclavo por la fuerza hasta la luz del sol” si este no se mostraba convencido –mediante el diálogo– implica que el propio Platón estaba sirviendo a otros intereses: los intereses de la verdad, que pertenecen a quienes la comprenden, la saben y hasta, probablemente, la hayan creado para justificar sus presencias objetivas. En este sentido, Vattimo hace notar que en la mayor parte de los diálogos de Platón la verdad no es una conclusión a la que pueda llegarse, precisamente, mediante el ejercicio del diálogo, sino

¹²⁸ En este subcapítulo vamos a explorar una de las interpretaciones más polémicas de Vattimo: el diálogo platónico como vehículo de dominio y en favor del sostenimiento de un orden ya establecido. Si bien no es el propósito de nuestra investigación discutir las consecuencias polémicas de dicha interpretación, sino sólo el mostrar lo que Vattimo busca explicar con respecto a la verdad metafísica en clave objetivista, es necesario hacer algunas precisiones. Como veremos, según la lectura de Vattimo –una lectura en clave nietzscheana–, los diálogos platónicos tienen una clara correlación con la violencia, tanto por la verdad absoluta a la que apelarían como modelo estricto y rígido a seguir, como por la manera misma en que dichos diálogos se llevan a cabo: el filósofo somete al esclavo a un estricto interrogatorio con el que buscaría conducirlo al descubrimiento de una verdad preestablecida que debe ser aceptada. Frente a la controvertida lectura de Vattimo, platonistas y otros intérpretes de la obra de Platón consideran que en ella debe privilegiarse los diálogos aporéticos, los cuales no solo se caracterizan por el carácter abierto de su final, sino también por el rol fuertemente irónico que en ellos desempeña Sócrates (Cfr. Szlezák, Thomas. “Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?”, traducción del alemán de Hardy Neumann y Raúl Gutiérrez. En: Areté, v.21 n.1 Lima 2009, p. 91). En efecto, en dichos diálogos no se llega nunca a una conclusión y, más bien, se deja siempre abierta la pregunta planteada. Asimismo, es importante señalar que hay hoy una revaloración de la oralidad de la obra de Platón y de su doctrina no escrita, que no debería ser ignorada, junto con una *resocratización* de su pensamiento, lo cual va incluso por la ruta de la filosofía de la finitud, la cual, como hemos visto en nuestro primer capítulo, es la que sigue el mismo Vattimo.

que ella siempre es conocida de antemano por quienes interrogan oportunamente a los otros: aunque el esclavo en el *Menón* de Platón podría descubrir la verdad geométrica, no la habrá comprendido antes de someterse también al interrogatorio platónico; debe “someterse a la verdad de Platón”¹²⁹.

De esta manera, Vattimo piensa que los diálogos de Platón, al igual que la ciencia, constituyen el preludio de la sumisión a la verdad o, lo que es lo mismo, a la violencia; ya que Platón, al ayudar a sus interlocutores en su tránsito, “de la caverna oscura a la luz divina del Bien”, sigue sirviendo a la existencia de una sociedad de dominación preservada por esos mismos diálogos. Ahora bien, aparte de la violencia que la verdad impone sobre el esclavo, Vattimo hace notar otro rasgo importante de la alegoría de Platón, el cual está en relación con las peligrosas consecuencias que se derivarán del conocimiento de la verdad. Ya que, tal como relata el filósofo griego, al regresar el esclavo del viaje, los otros no solo se burlan de él porque ya no puede ver en la oscuridad, sino que, además, quieren matarlo al pedirles que le sigan. Podemos ver, pues, que la verdad se convierte en violencia no solo para aquellos que no aceptan dejar la caverna, sino también para quienes regresan a ella, y que se han convertido entretanto en filósofos con arreglo al modelo del *filósofo-rey*, y que por ello se sienten obligados a ponerse al frente¹³⁰.

Hasta aquí –y como ya lo sugerimos en nuestra nota 126– no se puede negar la instrumentalización que ha hecho Vattimo de la filosofía de Platón, con el fin de caracterizar un tipo de diálogo no deseado y emparentado con la violencia de la verdad metafísica. Todo ello con la intención de distinguir entre diálogos y conversaciones. En este sentido, según la interpretación de Vattimo, Platón se siente llamado a sostener el orden dominante; y como impulsor de los diálogos, no desea que el orden establecido sea quebrantado, alterado o sacudido. La filosofía debe ser circunscrita a lo que es necesario, donde esta *necesidad* no es otra cosa que el silenciamiento del otro por medio del diálogo, es decir, un acto de violencia por el bien de la preservación de la verdad. De manera que la distinción señalada apuntaría a destacar la noción de *desocultamiento* frente a la de verdad: las conversaciones, al igual que el *desocultamiento* de Heidegger, representan la ruptura del orden que los diálogos protegen, porque en el intercambio

¹²⁹ *Ídem*, pp. 38-39.

¹³⁰ *Ídem*, pp. 39-40.

conversacional la verdad no se presupone, sino que queda descartada desde el principio¹³¹.

Por este motivo, si una conversación jamás es aquello que nosotros nos proponíamos conducir, sino una situación en la cual nos vemos inmersos a medida que se desarrolla, entonces ella representa el mayor enemigo del orden del diálogo, en el sentido aquí expuesto: es un acontecimiento inesperado que puede perturbar el orden establecido. Así, mientras que el conflicto inevitable que tiene lugar en una conversación remite a un anarquismo, un relativismo y una debilidad del pensamiento latentes, las imposiciones del diálogo precisan en cambio de un realismo capaz de conservar el orden político. De esta manera, Vattimo nos hace ver que los diálogos, que una vez sirvieron como moralización de la política, se han convertido también en la preocupación principal del estamento dominante en el curso de cualquier crisis, alteración o sacudida que pueda surgir. Por ello, las disputas contemporáneas tocantes a afirmaciones verdaderas y falsas constituyen el síntoma de una cultura filosófica políticamente conservadora preparada para imponer su orden por medio de la violencia¹³².

En este sentido, señala Vattimo, si bien los ideales de vida éticos y morales se han inspirado siempre en la verdad como reflejo de un orden objetivo dado y dependían de la unidad de opiniones en torno a dicha verdad, en la actualidad esta unidad se hace efectiva con el establecimiento de la *democracia emplazada*, que ya hemos mencionado, pero como sistema político global. Y, precisamente, en todo este contexto, la verdad no deja de ser violenta porque las demandas de verdad son también demandas de poder político. De esta manera, dentro de nuestra organización política global –democracia emplazada– toda proposición, interpretación o ética que no se halle emplazada dentro del ámbito de la verdad, sobre la que encuentra su sustento dicha organización, es errónea, y se advierte como una alteración y ruptura del orden establecido, que tiene que ser en consecuencia silenciada. En síntesis, la violencia de la verdad tiene lugar, pues, de la manera más insospechada: por medio del uso del diálogo

¹³¹ *Ídem*, pp. 40-41.

¹³² *Ídem*, p. 41.

como forma de “moralización política”; es decir, mediante el intercambio aparentemente pacífico de opiniones¹³³.

En efecto, tal como señala Vattimo, los diálogos, paradójicamente, excluyen la posibilidad misma de transformación, ya que imponen la verdad a cualquier forma de discrepancia frente al orden científico predominante, es decir, la fundamentación metafísica de la democracia. Es, pues, esta fundamentación, que como ya hemos mencionado, conduce a la disolución de la filosofía en el objetivismo científico, la que para él ha creado la democracia emplazada contemporánea¹³⁴.

De esta manera, nos dice Vattimo, la noción de diálogo, o incluso la de democracia, que en los años sesenta y setenta eran nociones usadas y respetadas, hoy son avatares ideológicos de los cuales debe sospecharse a primera vista, y no solo a nivel académico o de “alta cultura”. Pues, como señala, en una cultura que habla sin cesar sobre diálogo, nadie cree verdaderamente que éste pueda ser una vía de solución a nuestros problemas de relaciones entre individuos, grupos y culturas diferentes; especialmente ante la constatación de la persistencia de las injusticias, la violencia y que, precisamente por lo mismo, dicho diálogo evidencia que solo busca preservar la unidad de opiniones dentro del orden establecido. Por ello es que Vattimo piensa que aquellos que aún creen en esa retórica son platónicos retrasados, o sea, metafísicos con una fe sólida en la objetividad de *la verdad*, y que siempre esperan verla triunfar al final de un intercambio no opacado por intereses, las pasiones y la ignorancia. Pues como toda fe, se espera que ésta sea lo suficientemente firme en una verdad que al final se le revela precisamente a aquél que la busca con buena voluntad y bajo la conducción de un experto guía; cumplida esta condición el diálogo podrá verse como productivo. No por casualidad, dice Vattimo, aquél guía que conduce el juego es Sócrates, el hombre que, según Nietzsche, mató la tragedia e impuso la convicción de que el mundo es un orden racional y de que el justo –moral y teóricamente– no tiene nada que temer¹³⁵.

De esta manera vemos, pues, con Vattimo, que hasta los diálogos ejemplares de Platón aspiraban a conducir a uno de los dos interlocutores, “a menudo el esclavo”, a

¹³³ *Ídem*, p. 33.

¹³⁴ *Ídem*, p. 43.

¹³⁵ *Cfr.* VATTIMO, G. “El final de la filosofía”, en: *Adiós a la verdad. Óp. cit.* p. 126.

reconocer la verdad que el otro ya conocía desde el principio. Así, si las demandas de verdad son también demandas de poder político, esto es violencia; y si esta misma violencia no es otra cosa que silenciamiento del otro interlocutor por medio de un diálogo aparente, la verdad y la violencia se vuelven intercambiables. La fundamentación de la verdad mediante el diálogo fija, pues, el pensamiento dentro de una democracia emplazada. Tenemos de esta manera un orden conservador moralizado donde lo democrático es tan solo aquello que accede legalmente al orden establecido por la metafísica¹³⁶. Y frente a este panorama, Vattimo ve que la filosofía, cuando solo tiene un afán por lograr reconocimiento académico y social, termina por ponerse al servicio del aseguramiento de la estructura ontológica de la democracia emplazada:

Mientras que el objetivo de los filósofos metafísicos era extender el objetivismo científico de la Ilustración a todas las disciplinas con el fin de asegurar una manipulación más eficiente de la realidad externa, su principal tarea ahora ha pasado a ser la de asegurar la conservación del “realismo dialógico” establecido frente a cualquier acontecimiento intruso, parasitario o ajeno¹³⁷.

En conclusión, hemos visto en este capítulo, en primer lugar, la manera en que, según la interpretación de Vattimo, la verdad, como absoluta, como correspondencia objetiva, como fundamento último, deviene en violencia. Esta pretensión metafísica ha sido una constante en la tradición del pensar filosófico de Occidente hasta la actualidad, a pesar de los distintos cambios de paradigmas llevados a cabo a lo largo de su historia. La verdad metafísica no admite diferentes interpretaciones, pues, como vimos, ella solo toma en cuenta la guía de los expertos, quienes son los únicos que la conocen: nuestros intereses, e incluso nuestras preferencias, deben ajustarse y condicionarse al *verdadero bien* que nos es dictado. Por otro lado, Vattimo nos muestra también que es la necesidad de dominio la que en muchos casos produce al pensamiento metafísico. A partir de esta reflexión hace una crítica a aquella filosofía que se limita a ser una actividad al servicio de las disciplinas científicas, mediante concepciones objetivistas y realistas: la filosofía termina así sirviendo como sostén de paradigmas útiles a la clase política dominante de la *democracia emplazada* que no duda en utilizar al diálogo como un aparente intercambio pacífico de opiniones en su búsqueda constante por mantener el orden establecido.

¹³⁶ Cfr. VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. “Descripciones que se imponen”, en: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx. Óp. cit.* pp. 33-34.

¹³⁷ VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA. “Descripciones que se imponen”, en: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx. Óp. cit.* p. 44.

Pues bien, luego de haber investigado acerca de la lectura crítica que hace Vattimo de la noción metafísica de la verdad, a la que finalmente nos muestra como resultado de una necesidad de dominio y de preservación de privilegios de quienes la buscan imponer por encima de la diversidad de interpretaciones –por medio de los recursos más insospechados como el diálogo y la democracia–, nos toca ahora estudiar su propuesta filosófico-práctica: el *pensamiento débil* como un *proyecto emancipador*. Contamos ya con los elementos teóricos necesarios para justificar nuestra interpretación. De manera que ahora nos toca investigar qué propone Vattimo frente a la constatación de la violencia que surge sobre la base de lo que podríamos calificar como la historia de la pluralidad de paradigmas de un mismo problema: la necesidad de dominación que se manifiesta a través de la noción metafísica de la verdad.

De ello nos ocuparemos en el próximo capítulo, donde, básicamente, buscaremos dar respuesta a dos preguntas: ¿En qué consiste la propuesta de Vattimo frente a la violencia opresora que surge a partir de la noción metafísica de la verdad? y ¿Lograría la respuesta filosófica de Vattimo llegar a ser una propuesta de acción práctica? La respuesta a estas cuestiones nos exige, sin embargo, realizar previamente, por lo menos, un breve análisis de un tema crucial: ¿cuál es la noción de verdad que nos propone Vattimo? –si es que propone alguna–. Con este análisis empezaremos entonces la tercera y última parte de nuestra investigación.

Como hemos visto en este capítulo, la noción metafísica de la verdad resulta ser un elemento que podemos calificar como intrínseco de la cultura de Occidente, por haber sido siempre un fundamento de esta. Por otro lado, hemos visto también –en la primera parte de nuestra investigación– que Vattimo propone la superación del pensamiento metafísico planteándolo no como una forma de teoría, sino como una manera de estar en el mundo. No se trata, pues, de simplemente pretender eliminar una noción tan poderosa para proponer reemplazarla por una nueva, que finalmente terminaría resultando en una nueva noción metafísica. Sin embargo, más allá de todos los aspectos estudiados en los que se evidencia que tras esta noción resulta siempre haber una interpretación interesada, no podemos dejar simplemente sin responder qué es para Vattimo la verdad; o, más bien, qué es lo que él propone que podríamos entender por ella.

En todo caso, y volviendo al tema de su propuesta frente a la problemática de la violencia que surge a partir de la noción metafísica de la verdad, la cual es usada como justificación de dominación y opresión, resulta muy claro que lo que Vattimo propone no podría ser una revolución que busque tomar el poder con las armas, ni ningún camino que lleve a enfrentar la violencia con más violencia. De hecho, creemos que, de manera fundamental, el *pensamiento débil*, y toda la teorización que lo sustenta, surge y se articula como una necesidad de brindar una alternativa distinta a la violencia que se presentaba como instrumento radical de lucha por un cambio en favor de la justicia social en el contexto histórico que le tocó vivir a nuestro autor. En el desarrollo de dicho contexto creemos que quedarán justificadas las interpretaciones y respuestas que a continuación buscaremos dar a las preguntas formuladas.



Capítulo 3

Pensamiento débil como filosofía práctica

Este tercer y último capítulo lo hemos dividido en tres partes. En la primera desarrollaremos lo que hemos denominado una *analítica del pensamiento débil*; a continuación presentaremos lo que vendría a ser la propuesta de Vattimo frente a la violencia que trae consigo la noción metafísica de la verdad; finalmente, evaluaremos si el *pensamiento débil* lograría ser una propuesta de filosofía práctica contra la no violencia.

En primer lugar, necesitamos afinar un poco más el complejo aparato teórico vattimiano, mediante una *analítica del pensamiento débil* que nos permita entender mejor la concepción de la verdad que Vattimo estaría proponiendo. Como se ha visto ya varias veces, no se trata de reemplazar una concepción metafísica por otra, ni tampoco negarla o pretender anularla completamente. De manera que es necesario aclarar este punto para, sobre esta base, poder comprender y evaluar con mayor claridad la propuesta hermenéutica de Vattimo y el alcance de la misma.

Partiendo de esta aclaración, veremos, en segundo lugar, qué es lo que nos propone Vattimo frente a lo que él denuncia como la violencia opresora relacionada con la noción metafísica de la verdad. Hemos estudiado ya –en la primera parte de nuestro trabajo– en qué consiste la propuesta filosófica de Vattimo y la manera cómo la articula. De acuerdo a lo que vimos, el *pensamiento débil* busca superar al pensamiento metafísico no planteándolo como una forma de teoría, sino como una manera de estar en el mundo –como se recordará, hemos caracterizado este planteamiento como la propuesta de una *ontología de la actualidad*–. Ha sido un trabajo exegético extenso en el que hemos tratado de reunir todos los elementos teóricos necesarios como para poder luego sustentar mejor, y siempre con los recursos que nos proporciona Vattimo, una respuesta adecuada frente a la cuestión planteada en nuestro segundo capítulo: la violencia que se correlaciona con el planteamiento de verdades metafísico-*representacionistas* con las que se busca imponer una visión única del mundo como fórmula de sometimiento y dominio. En efecto, el desarrollo teórico realizado en el

primer capítulo nos permite contar ya con las herramientas necesarias para plantear y articular, esta vez con elementos, o “contenidos”, que Vattimo nos proporciona como parte constitutiva del *pensamiento débil*, una propuesta a dicho problema. El desarrollo de dicha propuesta será, pues, lo que presentaremos en esta segunda parte del tercer y último capítulo.

Finalmente, veremos el tema de la practicidad de la filosofía de Vattimo: analizaremos si la propuesta del *pensamiento débil* lograría ir más allá de un complejo ejercicio teórico especulativo, de manera que pueda tener efectos prácticos sobre la *realidad*. Para lograr este propósito, hemos optado por hacer un ejercicio hermenéutico que nos aproxime a la vida del autor y al contexto desde el cual surge su filosofía. Como veremos, ya desde las motivaciones que impulsaron el inicio de su propia hermenéutica, el filósofo italiano ha pretendido, más allá de únicamente presentarnos una interesante y original reflexión filosófica, plantearnos una propuesta de filosofía práctica de la no violencia. En este sentido, señala Santiago Zabala en su introducción a *Weakening Philosophy*, el *pensamiento débil* contribuye no solo a modificar el rol de la filosofía en el contexto académico, sino que, particularmente, también contribuye a reafirmar la responsabilidad del filósofo dentro de la sociedad¹³⁸. Pues bien, es en el sentido de esta responsabilidad que podemos decir que el aparato teórico que ya hemos estudiado, y que sustenta la propuesta del *pensamiento débil*, está motivado, desde un inicio, de una necesidad apremiante por buscar una alternativa frente a la violencia del fundamentalismo y el totalitarismo. No escapa tampoco a esta necesidad, como veremos, la urgencia que notamos en Vattimo de plantear una alternativa pacífica frente a manifestaciones revolucionarias que apelan a la violencia como instrumento de lucha emancipadora hacia una sociedad más justa. Pues, en este sentido, podría incluso plantearse: “¿Qué guerra podría ser más convincente, menos disputable que aquella que pretende ganar la paz?”¹³⁹, para intentar acaso justificar así nuestro derecho a ejercer la violencia.

¹³⁸ Cfr. ZABALA, S. (editor). “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Québec: Mc.Gill – Queen’s University Press. 2007, p. 4. Hay versión castellana de este libro: ZABALA, S. (editor). *Debilitando la filosofía: ensayos en honor de Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos. 2009.

¹³⁹ SÜTZL, Wolfgang. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona: Icaria. 2007, p. 23.

3.1 Analítica del pensamiento débil

Como ya se ha señalado, antes de analizar la propuesta de Vattimo frente a la violencia de la noción metafísica de la verdad, es importante tener claro qué es lo que el filósofo italiano estaría proponiendo como significado de la *verdad*. Para ello, vamos a iniciar esta parte de nuestro trabajo con un análisis de la *lógica* –no en el sentido tradicional y formal de este término, sino más bien en un sentido hermenéutico¹⁴⁰– propuesta en el *pensamiento débil*.

En su libro *De la realidad* Vattimo nos presenta un interesante trabajo reflexivo que tiene como fondo el cuestionamiento a lo que él llama “la vuelta al orden de la cultura”; expresión que refiere al efecto que estarían produciendo eventos de repercusión mundial como el terrorismo internacional y la crisis financiera¹⁴¹. Me estoy refiriendo específicamente a la sección titulada “Tarski y las comillas”¹⁴², la cual trata sobre el tema de la disolución de la objetividad o la realidad misma –tema presente desde el comienzo mismo del *pensamiento débil*– y que parte de la reflexión filosófica que hace Vattimo acerca de una fundamental noción de verdad.

Pues bien, en esta sección Vattimo centra su atención en el famoso principio de Tarski: “**p**” es verdadero si y solo si p

¹⁴⁰ Sobre *lógica hermenéutica*, ver la interesante monografía de Rogelio Rovira: *Idea de la lógica hermenéutica de Hans Lipps* (Universidad Complutense de Madrid). Esta lógica considera en cada caso la referencia a la situación concreta del hombre; es decir, considera la dependencia de la situación en la que en cada caso se encuentra en su vivir, dándole así una nueva figura y sentido a las tareas de las que se ocupa la lógica clásica: el concepto, el juicio, el razonamiento, la verdad, la expresión, el discurso. A diferencia, pues, de la lógica formal, en la lógica hermenéutica no se concluye a partir de premisas, sino a partir de circunstancias, de hechos, etc. No estamos asumiendo en nuestro trabajo este sentido de lógica referencial y circunstancial de manera estricta, pero sí es, evidentemente, uno más próximo a la hermenéutica de Vattimo. En todo caso, por lo que expondremos, creemos que el *pensamiento débil* expresa una lógica, sí, hermenéutica, pero más bien discursiva. Cfr. ROVIRA, Rogelio. “Idea de la lógica hermenéutica de Hans Lipps”, en: *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*. Madrid: Biblioteca Nueva. 2012, p 268. Consulta: 9 de marzo de 2016.
<http://www.academia.edu/13972879/Idea_de_la_l%C3%B3gica_hermen%C3%A9utica_de_Hans_Lipps>.

¹⁴¹ Cfr. VATTIMO, G. “Introducción”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. óp. cit.*, pp. 11-13.

¹⁴² Vattimo realizó estas interesantes reflexiones con motivo de las “Gifford Lectures” en Glasgow en 2010, a las que fue invitado. Cfr. VATTIMO, G. “Tarski y las comillas”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. óp. cit.*, pp. 107-119.

Y formula dos preguntas; la primera: “¿por qué las *quotations marks* del principio de Tarski merecen tanta atención en el presente discurso?”; y la segunda, y más radical: “¿realmente la segunda p está fuera de las comillas?”

La aproximación de Vattimo a este principio no deja de parecerse controversial, pero nos ayuda a entender mejor el sentido radical de su propuesta filosófica –por otro lado, resulta particularmente interesante constatar el tipo de lectura tan original que un filósofo hermenéutico puede elaborar sobre una definición analítica de la verdad. Pero antes de ver en qué consiste el análisis de Vattimo, es necesario realizar, por lo menos, una muy breve explicación del principio de Tarski.

“**p**” es verdadero si y solo si **p** contiene dos elementos fundamentales teorizados también por Tarski: por un lado, una teoría de la correspondencia; por otro, las nociones de lenguaje objeto y metalenguaje. En efecto, Alfred Tarski plantea una teoría de la correspondencia en la cual se establece la idea de que la verdad es una relación que se satisface de cara al mundo o una relación mundo-mundo. Es decir, que lo que decimos o pensamos es verdadero o falso en virtud de la manera en que el mundo resulta ser¹⁴³. Tarski estaba especialmente interesado en proporcionar definiciones rigurosas para nociones que sean útiles en la metodología científica. Para lograr este propósito necesitaba de un lenguaje formalizado –es decir, un lenguaje en el cual todas sus oraciones tengan significados que las hagan verdaderas o falsas–, pues con el lenguaje natural sería imposible lograr una definición precisa y rígida de la verdad. De manera que desarrolló un análisis acerca de la noción de lo que es una oración verdadera; es decir, de las condiciones con las que una definición satisfactoria de la verdad debería contar. En cuanto al segundo elemento, Tarski desarrolló las nociones de “lenguaje objeto” y “metalenguaje”: el “lenguaje objeto” es el lenguaje del que se discute, mientras que el “metalenguaje” es un lenguaje distinto, aquél en el que se da la definición. Es decir, el metalenguaje es un lenguaje utilizado para hablar de otro lenguaje –del lenguaje objeto–¹⁴⁴. En este sentido, si observamos el principio arriba

¹⁴³ Cfr. GLANZBERG, Michael. "Truth", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de Otoño 2014). Editor: Edward N. Zalta. Ver específicamente el capítulo 3: “Correspondence revisited”. Consulta: 23 de enero de 2016. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/truth/>>.

¹⁴⁴ Cfr. HODGES, Wilfrid, "Tarski's Truth Definitions", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición de Otoño de 2014). Editor: Edward N. Zalta. Ver específicamente el subcapítulo 1: “The 1933 programme and the semantic conception”. <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2014/entries/tarski-truth/>>.

indicado, “**p**” viene a ser el lenguaje objeto, mientras que **p** –sin comillas– viene a ser el metalenguaje, pues nos da una descripción de “**p**”.

Volvamos ahora a la pregunta radical de Vattimo: ¿La segunda **p** está fuera de las comillas? Para analizar los alcances de la misma veamos el ejemplo que él toma a modo de “traducción”:

“llueve” es verdadero si y solo si llueve

Según el principio, la verdad acerca de si “**llueve**” o no está en función a lo que nos dice la teoría de la correspondencia. Es decir, en función a la relación que se satisface de cara al mundo. Dicho de otra manera, lo que estamos diciendo, esto es, que “**llueve**”, es verdadero o falso en virtud de la manera en que el mundo resulta ser –si es que está lloviendo o no–. De modo que, como vimos, el segundo **llueve**, sin comillas, es metalenguaje, pues hablamos acerca de lo dicho en el lenguaje objeto, pero, a la vez, es aquello con lo que hay que establecer la relación de lo que decimos o pensamos para determinar si se corresponde con la realidad.

Pues bien, Vattimo estaría cuestionando acerca de quién decide si el segundo **llueve** deba o no estar considerado dentro de las comillas. ¿Pone con esto en cuestión un hecho de la realidad tal como el de si está lloviendo o no? Hay que decir antes que –y esto es nuestra interpretación– aunque así parezca, Vattimo no está cuestionando el principio tarskiano, pues no niega la relación de correspondencia entre la primera **p** y la segunda –la que lee al lenguaje objeto y con la que se establece lo que aceptamos por verdadero–, sino que, más bien, aclara que la segunda **p** requiere también de una constatación, de una interpretación. Dicho de otra manera, ambas **p**'s son interpretables. El tema central radica, entonces, en determinar quién decide cuál es la realidad frente a la cual confrontamos lo que pensamos o lo que decimos. En este sentido, la segunda **p** no debería considerarse nunca, en sí misma, ya una constatación. Naturalmente, esta postura parece bastante cuestionable si nos ceñimos al ejemplo de la lluvia, que al ser un hecho que se nos presenta como no debatible, no parece entrar dentro del ámbito de lo interpretativo. Pero antes de ver cómo Vattimo aclara este punto, es evidente que el cuestionamiento presentado por el filósofo italiano está alineado con la denuncia de la violencia que surge a partir de la noción metafísica de la verdad, que hemos revisado en

nuestro segundo capítulo: la exigencia de una visión única del mundo, una verdad presentada como incontrovertible y que, por lo cual, no admite disentimientos. Para graficar esta idea, démosle un contenido específico a **p**:

“la raza aria es la raza superior” es verdadero si y solo si la raza aria es la raza superior

A diferencia del caso de que llueva o no llueva, que al parecer solo necesita la comprobación de un hecho fácilmente discernible, la fórmula aquí planteada nos exige muchas aclaraciones y justificaciones. Pero para no apartarnos demasiado del tema, baste decir que **la raza aria es la raza superior** –sin comillas– requiere tanta interpretación como el lenguaje objeto al que señala –lo cual haría trivial el uso de la fórmula para este tipo de casos, dejándola más bien, aparentemente, reservada para el ámbito de la metodología científica–. No obstante, sabemos que los nazis pretendieron hacer prosperar su ideología sobre la base de investigaciones científicas cuyos resultados tuvieron un consenso interpretativo ajustado a su proyecto político de dominio y exterminio.

El punto es que, al cuestionar Vattimo acerca de si la segunda **p** realmente está fuera de las comillas lo que nos está diciendo es que este elemento del metalenguaje, por más que lingüísticamente nos sitúe apartados del lenguaje objeto, poniéndonos en algo así como una situación privilegiada desde la cual juzgar lo que decimos, resulta ser también, siempre, una interpretación. En efecto, Vattimo indica que esta cuestión es la misma que planteó Nietzsche al decir que “No hay hechos, solo interpretaciones. Y también esto es una interpretación”.

Ahora bien, ante esta situación Vattimo ve surgir una necesidad: ¿Cómo organizar nuestra experiencia común, nuestros valores, nuestra ética, nuestra vida colectiva? ¿Hay acaso que hacer una distinción entre verdades de hecho y este tipo de valores?

La razón que en general se aduce para aceptar que la segunda **p** está fuera de las comillas es que, de otro modo, gran parte de nuestros discursos sobre verdadero, falso, afirmaciones justificadas o injustificadas, racionalidad o irracionalidad de nuestros comportamientos, decisiones políticas y éticas serían vanos; no tendrían a su vez ningún sentido.¹⁴⁵

¹⁴⁵ VATTIMO, G. “Tarski y las comillas”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, p. 109.

Pero nuestra experiencia común, como indica nuestro filósofo, es también una interpretación, tal como la de aquellos que, solo para distinguir las suyas propias, señalan que nuestras opiniones son simples interpretaciones. No obstante, Vattimo nos muestra que éste también sería el caso del discurso positivista, donde se dice que no hay hechos si no están comprobados, experimentados y reconocidos por *alguien* como tales. En este sentido, el filósofo italiano señala que no tenemos que imaginar un hecho que exista fuera de toda lectura humana. Y esto no debería preocuparnos demasiado, pues, como él indica, si decimos que la diferencia entre verdadero y falso es siempre una diferencia entre interpretaciones más o menos aceptables y compartidas –incluso en el discurso científico, aquél que acepta una teoría sobre la base de la máxima evidencia disponible aquí y ahora– con ello logramos también mantener una distinción que aparta lo que planteamos como verdadero de la simple charlatanería¹⁴⁶. Pero detengámonos un momento en este punto para aclarar y reforzar más la idea que trae de fondo. Pues el proceso científico mismo refuerza esta lectura hermenéutica.

Como acabamos de decir, el discurso científico garantiza un mejor conocimiento de aquello que decidimos plantear como verdadero frente a aquello que resulte simple opinión sin sustento. Pero no hay que pasar por alto el que sea el mismo proceso científico el que considera como uno de sus elementos básicos el reconocimiento de la experiencia en una lectura compartida. Un ejemplo de ello está claramente reflejado en el método científico que se sigue en las neurociencias –tan vinculada últimamente en el trabajo interdisciplinario con la filosofía–. Éste consiste en cuatro pasos esenciales¹⁴⁷:

1. Observación: las observaciones son típicamente realizadas durante los experimentos diseñados para probar una tesis en particular.
2. Replicación: toda observación, ya sea experimental o clínica, debe ser replicada, lo cual significa repetir el experimento en diferentes sujetos o realizar similares observaciones en diferentes pacientes, tantas veces como sea necesario para evitar la posibilidad de que la observación haya sido fruto de un hecho fortuito.
3. Interpretación: una vez que el científico cree que su observación es correcta pasa a interpretarla. Pero queda asumido que las interpretaciones dependen del estado actual del conocimiento (o la ignorancia) y en las nociones preconcebidas. De manera que se

¹⁴⁶ VATTIMO, G. “Tarski y las comillas”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, p. 110.

¹⁴⁷ Cfr. BEAR, Mark, Barry Connors y Michael Paradiso. *Neuroscience. Exploring the brain*. Cuarta edición. Philadelphia: Wolters Kluwer 2016, pp. 15-16.

reconoce que las interpretaciones no siempre resisten el paso del tiempo. Ellas están basadas en la máxima evidencia disponible aquí y ahora.

4. Verificación. Que es el último paso del proceso científico y el que queremos resaltar. Se trata de una fase distinta al de la replicación realizada por el observador inicial, pues verificar significa que la observación es lo suficientemente robusta como para que cualquier científico competente que siga los protocolos del observador original pueda reproducirla. Es decir, se requiere de una lectura de conjunto de una comunidad –científica– para llegar a un consenso en la interpretación en base a los datos con los que contamos aquí y ahora. Finalmente, una verificación exitosa generalmente significa que la observación ha sido aceptada como un hecho.

De manera que la frase nietzscheana: “no hay hechos, solo interpretaciones”, puede ser comprendida dentro del mismo discurso científico; pues, finalmente, lo que se establece como un hecho, luego del paso de verificación en una comunidad científica, viene a ser aquello que ha sido en primer lugar asegurado como la mejor interpretación compartida en base a la máxima evidencia con que contamos aquí y ahora.

Volviendo, entonces, al tema de la noción de la verdad ¿está Vattimo tratando de invalidar la tesis de Tarski? Podría pensarse que tiene la pretensión de denunciarla como una tesis que sirve a quien detenta el poder para así poder imponer la propia interpretación como la única verdadera. Pues bien, en realidad, lo que creemos que busca Vattimo es llamar nuestra atención sobre las implicancias de querer subsumir todo ámbito de la actividad humana a la rigidez de aquellas verdades metafísicas que se nos presentan como indisputables, no debatibles. Por ello hace la distinción entre las verdades de hecho, que para Kant serían tema de las ciencias de los fenómenos –como la lluvia–, frente a aquellas que “nos enemistan con los paradigmas”, que son, precisamente, las referidas a los valores, la ética y el sentido general de la vida¹⁴⁸. Vattimo está, pues, más interesado en plantear aquello que pretende ser una alternativa, más bien en el campo de la ética, frente a nociones metafísicas-representacionistas de la verdad:

[...] la verdad es aquello que es capaz de hacernos libres. No podemos pretender nunca identificarnos con el punto de vista de Dios. Podemos solo reconocer que vemos las cosas sobre la base de ciertos prejuicios, ciertos intereses, y que, si en algún caso es posible la verdad, es resultado de un acuerdo que no requiere ninguna evidencia

¹⁴⁸ Cfr. VATTIMO, G. “Tarski y las comillas”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, p. 117.

definitiva, sino solo caridad, solidaridad, necesidad humana (¿demasiado humana?) de vivir en concordia con los demás.¹⁴⁹

En este sentido, Vattimo nos está proponiendo una interpretación de la verdad situándose en un nivel reflexivo que corresponde con el del nihilismo hermenéutico. Para aclarar mejor esta idea, podemos analizar el principio tarskiano en los términos del esquema de D'agostini –que vimos en nuestro primer capítulo¹⁵⁰– que, por otro lado, nos proporciona una muy gráfica interpretación de cómo podemos aplicar el *pensamiento débil* sobre el ámbito analítico. Así, Tarski nos dice: “**p**” es verdadero si y solo si **p**, y de nuestro análisis obtenemos que:

1. Esta tesis, ubicada en el nivel V_0 , nos da una *descripción de hechos* que nos dice algo sobre la estructura de la realidad. Es decir, “**p**” es nuestra descripción –de algo, cualquier cosa– que debe ser confrontada con la realidad; ésta, la realidad, se pretende que sea a su vez expresada en el metalenguaje: **p**. Recordemos que en este nivel V_0 ya se plantea que “todo es interpretación”. En este sentido, toda descripción del mundo que demos como “**p**” es finalmente una interpretación, que según el principio tarskiano, debe ser validada en confrontación con la realidad.
2. Pero, si “todo es interpretación”, la **p** sin comillas es también cuestionada. Precisamente, al plantear Vattimo que la segunda **p** esté también entre comillas, nos está llevando a un segundo nivel, que es el descrito como V_1 : una *descripción de descripciones* que nos dice algo sobre el modo en que describimos la realidad. En efecto, vimos que “**p**”, el lenguaje objeto, es una primera descripción, la cual es descrita en el metalenguaje **p**. En este nivel V_1 planteamos que “también V_0 es una interpretación”; esto es, que también **p** sin comillas es una interpretación.

Pero Vattimo busca llevarnos más allá de una mera reflexión epistemológica y plantea al pensamiento débil en el ámbito de un tercer nivel:

3. V_2 vuelve a ser una *descripción de hechos* como V_0 , pero no se trata ya de los simples hechos del conocimiento y la experiencia, sino de eventos históricos-lingüísticos. En este nivel se plantea que “no podemos no pensar este

¹⁴⁹ VATTIMO, G. “Tarski y las comillas”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, p. 111.

¹⁵⁰ Ver nuestro subcapítulo 1.4.1: “El nihilismo hermenéutico y el rigor del *pensamiento débil*”, específicamente, para el esquema, las pp. 38-40.

juego autorrefutativo”: este es el nivel del nihilismo hermenéutico. Se trata de un tercer nivel que se corresponde con el ámbito de la propuesta del *pensamiento débil*, y en el cual vimos que el nihilismo está incluido como una intrínseca necesidad en todo intento riguroso y completo de decir los modos de nuestra experiencia de la realidad, del mundo y del ser.

De esta manera, como vemos, Vattimo no está interesado en un debate epistemológico acerca de la noción de verdad. Sí hay un interés en resaltar que aquello que puede servirnos para establecer una relación de correspondencia –enunciado en la **p** sin comillas– es siempre resultado de una interpretación o una comprobación que hacemos dentro de un marco relativo a nosotros mismos. Lo cual, precisamente, obedece siempre a una necesidad. Entendido así, nos dice Vattimo, todo hecho es siempre *hecho*, en el sentido de una elaboración humana: “Los hechos son verdaderamente ‘hechos’ [...] por alguien o ‘dados’ [...] a quien los quiera examinar y utilizar con miras a un discurso”. De esta manera, señala, si se le pregunta a un realista tarskiano por qué debe admitirse que “llueve”, cuando llueve, nos remitirá a la experiencia común en la que concuerdan nuestras descripciones: “la máxima evidencia disponible aquí y ahora”¹⁵¹.

De manera que, como sostiene el filósofo italiano, incluso las proposiciones científicas se fundan en un conocimiento experimental de la realidad que implica la posibilidad de repetir el experimento por parte de cualquier otro investigador. En esto, finalmente, consistiría la objetividad del fenómeno. Lo cual es también un poderoso argumento en favor de la tesis de la interpretación¹⁵². De manera que

[...] si ‘hay’ algo como una realidad ‘externa’ de los ‘tarskianos’, es solo el conjunto de las interpretaciones compartidas y que se han hecho canónicas en una cierta comunidad y en un determinado momento histórico¹⁵³.

Pero decíamos que Vattimo no está interesado en el debate epistemológico. Lo que a él le interesa, más bien, es resaltar aquello a lo que podemos proyectarnos a partir del reconocimiento del carácter interpretativo de las relaciones de correspondencia con las

¹⁵¹ Cfr. VATTIMO, G. “Tarski y las comillas”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, p. 112.

¹⁵² *Ibidem.*

¹⁵³ VATTIMO, G. “Tarski y las comillas”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, p. 118.

que afirmamos una verdad –“no podemos no pensar este juego autorrefutativo”–, que es donde realmente pone el acento:

Proponer otro orden histórico-social, también a partir de la insatisfacción por algunos aspectos del paradigma vigente, es posible no ciertamente con argumentos “necesitantes” del tipo ostensivo –“te muestro que”–, sino solo con discursos edificantes –“no te parece que sería mejor si”. Digamos que estamos reencontrándonos con el Kant de la *Crítica del juicio* como base indispensable para el Kant de la *Crítica de la razón pura*.¹⁵⁴

Vattimo está haciendo eco de lo planteado por Richard Rorty en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, donde habla de la filosofía como un “discurso edificante”, más que como un discurso apodíctico¹⁵⁵. En efecto, en “Filosofía y ciencia”¹⁵⁶ Vattimo señala que la filosofía es más un discurso edificante que uno demostrativo, pues se orienta más a la edificación de la humanidad que al desarrollo del saber y al progreso de los conocimientos. Lo cual no significa, aclara, que en la edificación no se produzca un progreso de conocimientos, sino que este no es el único y principal objetivo. Así, pues, el que la filosofía sea edificante no significa que sea *antiteorética*.

Finalmente, como ya se ha dicho, para Vattimo, si es posible hablar de verdad, ésta debe ser resultado de un acuerdo que no requiere evidencia definitiva, sino caridad, solidaridad y necesidad humana de vivir en concordia con los demás¹⁵⁷. Esta sería, pues, la noción de verdad que a Vattimo le interesa proponernos, la cual emerge en el nivel reflexivo por el que nos lleva su nihilismo hermenéutico. Como veremos, ella servirá de apoyo a su propuesta ético-filosófica pero también política. Por ello la imprescindibilidad de este esclarecimiento de su concepción de verdad, que hemos

¹⁵⁴ VATTIMO, G. “Tarski y las comillas”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, p. 118.

¹⁵⁵ *Ídem*, p. 119. En efecto, Vattimo toma la noción de “edificación” de Rorty, quien a su vez la concibe a partir de su lectura de Gadamer, específicamente, de la noción de *Bildung*. La siguiente cita puede ayudarnos a aclarar este punto tanto como también el sentido con el que Rorty concibe su propia noción: “Desde el punto de vista educacional, en oposición al epistemológico o tecnológico, la forma en que se dicen las cosas es más importante que la posesión de verdades. Como la palabra ‘educación’ suena demasiado vulgar, y la de *Bildung* nos parece extraña, utilizaré el término ‘edificación’ para referirme a este proyecto de encontrar nuevas formas de hablar que sean más interesantes y provechosas. El intento de edificar (a nosotros mismos y a los demás) puede consistir en la actividad hermenéutica de establecer conexiones entre nuestra propia cultura y alguna cultura o período histórico exóticos, o entre nuestra propia disciplina y otra disciplina que parezca buscar metas inconmensurables con un vocabulario inconmensurable.” Ver RORTY, Richard. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra. 1983, p. 325.

¹⁵⁶ *Cfr.* VATTIMO, G. “Filosofía y ciencia”, en: *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder. 2012, p. 69.

¹⁵⁷ *Cfr.* VATTIMO, G. “Tarski y las comillas”, en: *De la realidad: fines de la filosofía. Óp. cit.*, p. 112.

realizado: su crítica de la metafísica no tiene, principalmente, bases teóricas sino razones ético-políticas¹⁵⁸. Son éstas razones las que Vattimo propone como guía en la elaboración de las consecuencias de una concepción no metafísica del ser, como la ontología del debilitamiento¹⁵⁹. De manera que la ética de la no-violencia que nos propondrá se articulará a partir de esta ontología débil. Precisamente por ello Vattimo puede decir que esta ética no busca legitimar ciertas máximas de acción que estén basadas en una estructura, supuestamente, determinada del ser¹⁶⁰ –visión objetivista–, como si se buscara con ello oponer una concepción más adecuada y verdadera, pero que finalmente termine mostrándose tan enemiga de la libertad y de la historicidad del existir¹⁶¹. Para entrar a detallar estos puntos, es momento, ahora sí, de ver qué es lo que Vattimo nos propone frente a la violencia de la verdad metafísica.

3.2 Respuesta al problema de la violencia de la noción metafísica de la verdad

¿Qué plantea entonces Vattimo frente a la violencia correlacionada con la noción metafísica de la verdad? Podemos tomar como base fundamental de su propuesta lo que hemos obtenido como resultado de nuestro desarrollo de la *analítica del pensamiento débil*: la distinción entre la *verdad como apertura* y la *verdad como correspondencia*. Esta distinción es muy importante pues la propuesta de Vattimo consiste clara, y militantemente, en un planteamiento que no es demostrativo, sino edificante. A partir de esta reflexión, hemos puesto el acento en seis elementos de su propuesta filosófica práctica, los cuales pasamos a enumerar a continuación, no sin antes aclarar que el orden expuesto no implica, necesariamente, un desarrollo cronológico de los mismos dentro de la propuesta de Vattimo, pues hay una conjunción entre todos ellos. Asimismo, es importante señalar que todos estos elementos están dentro de lo que podemos distinguir o considerar como los “contenidos”, o campos temáticos, que Vattimo proporciona al *pensamiento débil* como propuesta integral.

En primer lugar, tenemos lo que Vattimo propone como una “inversión del platonismo”, lo cual, como veremos, nos da la posibilidad de, mediante el desarrollo simultáneo de una explícita teoría del conflicto, discutir sin presuponer una verdad que

¹⁵⁸ Cfr. VATTIMO, G. “El retorno y la filosofía”, en: *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós. 1996, p. 26.

¹⁵⁹ Cfr. VATTIMO, G. “Más allá de la violencia de la metafísica”, en: *Creer que se cree*. Óp. cit., p. 45.

¹⁶⁰ *Ídem*, p. 46.

¹⁶¹ Cfr. VATTIMO, G. “El retorno y la filosofía”, en: *Creer que se cree*. Óp. cit., p. 26.

deba ser descubierta. De esta manera se busca plantear el diálogo como una conversación que excluya la lucha violenta.

Un segundo elemento es el referido a lo que Vattimo llama una “aventura de las diferencias”. Este elemento surge a partir del reconocimiento de la transformación del pensamiento moderno, lo cual consiste –junto con la erosión de lo que es caracterizado como “el principio de realidad”– en una transformación que parte de la asunción de un pensamiento ya no demostrativo sino edificante. Una “aventura de las diferencias” es un estado de cosas donde la verdad debe ser mostrada como un “juego de interpretaciones”. Vattimo propone el reconocimiento de este estado de cosas como una oportunidad positiva de cambio.

Sobre la base de la asunción de que ya pertenecemos a una tradición caracterizada, precisamente, por la disolución de los principios, podemos entonces plantearnos un tercer elemento: una ética que excluya la violencia y que, más bien, favorezca el respeto al otro.

Como cuarto elemento práctico, Vattimo nos propone nociones basadas en ideales evangélicos: caridad, amistad civil y consenso comunitario. Todos ellos enmarcados dentro de su propuesta secularizadora –la cual desarrollaremos como último campo temático–.

El quinto elemento está referido a su opción política: el *pensamiento débil* es una propuesta socialista, donde el “lenguaje colectivo” se manifiesta en el ámbito de las decisiones político democráticas. En efecto, como veremos, el desarrollo del *pensamiento débil* está orientado hacia una posición política que demanda una reducción de la violencia y en la cual resulta fundamental una intensificación del diálogo social, el respeto por las minorías, y la pluralidad de la información.

El sexto elemento es, como ya anunciamos, el de la secularización. A él nos dedicaremos con especial atención puesto que, como se verá, resulta ser un punto muy importante de nuestra investigación por tres razones en particular. En primer lugar, con este desarrollo veremos que la idea de Vattimo es proponer la secularización en conexión con la experiencia y la existencia histórica de la religión. Es decir, se trata de

una propuesta de secularización de Occidente que no excluye a la religión cristiana, sino que es pensada *con* ella. El primer objetivo será entonces analizar en qué medida Vattimo logra conjugar la propuesta de un proyecto secular desde el cristianismo. En segundo lugar, veremos que la secularización resulta particularmente interesante no solo porque viene a ser un elemento central en el conjunto del proyecto de Vattimo, sino también porque, mediante ella, podremos constatar cómo el filósofo italiano aplica su propio planteamiento teórico –particularmente, de los conceptos de *Verwindung*, *Andenken* y *Pietas*– sobre un contenido temático en particular, que bien podría ser cualquier otro; mostrándonos así que el *pensamiento débil*, más allá de los propios contenidos con los que Vattimo lo ha configurado, posee una *estructura lógico-discursiva* con la que podemos operar sobre cualquier contenido que le demos. Finalmente, veremos también que es justamente mediante esta aplicación teórica de su propia propuesta que Vattimo nos muestra que ella está muy alejada de todo posible relativismo. Pero no adelantemos conclusiones y empecemos mejor de una vez con el desarrollo y análisis de los elementos señalados.

3.2.1 Inversión del platonismo (posibilidad de discutir y necesidad de una teoría explícita del conflicto): diálogo como conversación no violenta

Vattimo nos hace notar que lo que ocurre a propósito del diálogo invierte al platonismo en el siguiente sentido: que lo que cuenta ya no es la esperanza de encontrar una verdad al final de la discusión sino más bien, como lo planteaba Rorty, el propio hecho de que la discusión sea posible y que “continúe”. De manera que no se trata de extraer un valor porque nos permita encontrar una “verdad” sobre la que estamos de acuerdo, sino que solo permite que nos realicemos como discusión, como conversación, excluyendo la lucha violenta¹⁶².

Como vimos en el capítulo anterior, Vattimo nos ofrece una lectura de los diálogos platónicos en la cual nos muestra que, en la mayor parte de ellos, la verdad no es una conclusión a la que pueda llegarse, sino que ella es supuestamente conocida de antemano por quienes llevan a cabo lo que, más bien, vendría a ser un interrogatorio¹⁶³. En este sentido, vimos que dichos diálogos, más allá de las intenciones que haya tenido

¹⁶² Cfr. VATTIMO, G. “El final de la filosofía”, en: *Adiós a la verdad. Óp. cit.*, p. 129.

¹⁶³ Ver nuestro subcapítulo 2.3 «Una violencia que dialoga: uso del diálogo como forma de “moralización política”: un aparente intercambio pacífico de opiniones».

Platón, resultan útiles para el sostenimiento de ciertos intereses: los de aquellos quienes son dueños de dicha verdad y que buscan imponerla a los demás. De manera que, desde esta lectura, el platonismo vendría a ser la expresión de un modelo dialógico que resulta, en realidad, estar al servicio de una sociedad de dominación a la que busca preservar.

Pues bien, invertir el platonismo, antes que todo, nos dice Vattimo, significa asignar al diálogo una función diferente. Pues ahí donde existe el diálogo como búsqueda de una verdad única, el diálogo se resuelve siempre en conflicto, en lucha por la dominación. Sin embargo, como aclara, también puede afirmarse que el diálogo nos ayuda a salir de los conflictos, en el sentido de que la búsqueda de diálogo responde a la exigencia de terminar con la lucha violenta y la dominación. Pero es por ello mismo que entre conflicto y diálogo Vattimo ve que se diseña una dialéctica compleja, que al menos nos explica por qué el discurso sobre la necesidad del diálogo, que encontramos hoy en todas partes, nos parece tan vacío y tan hipócrita. Ya que en demasiadas ocasiones constatamos que dicho discurso a favor del diálogo pacificador e igualitario en realidad resulta no llevarnos a ningún sitio. Pues Vattimo piensa que para llegar al diálogo es preciso atravesar antes la fase de la lucha y del conflicto: que es necesario un conflicto para establecer las condiciones del diálogo. Saber esto es lo que precisamente nos permite no caer en las ilusiones ideológicas que siempre le han servido al poder para mantenerse, pero saber que el conflicto es necesario para instaurar el diálogo también constituye el límite normativo de toda lucha de liberación¹⁶⁴. Ésta tiene sus motivaciones esenciales en el esfuerzo por dar la palabra a quien antes no la tenía, tal como nos enseña Walter Benjamin. Para él, señala Vattimo, también el sentido del diálogo es, ante todo, el hecho mismo de instaurarlo. Lo cual hace notar que le confiere un significado un tanto irónico a las teorías filosóficas de la comunicación no “opaca”, vista como la única capaz de garantizar la fundación de una sociedad humana. Ahora bien, esto no significa por necesidad que la filosofía deba ceder ante la necesidad de la violencia. Más bien, piensa Vattimo, se trata de no ignorar, en ninguna teoría, esa fase fundadora que implica una iniciativa de emancipación que solo puede ser llamada “revolucionaria”. La violencia más bien se produce cada vez que el diálogo tiende a presentarse como puro y simple recurso “pedagógico” de tipo platónico. Por ello

¹⁶⁴ Resulta ser una constante en los casos de conflicto social en el Perú, especialmente en lo referido a la explotación de recursos naturales, que antes de todo llamado al diálogo por parte del Estado la población se haya tenido que movilizar para reclamar respeto por sus derechos, generalmente tomando carreteras, y llegando en muchas ocasiones a actos de violencia frente a la represión policial.

Vattimo plantea que toda evocación del diálogo como medio de solución “humana” de los conflictos sociales también debe contener una teoría explícita del conflicto que acompañe siempre la instauración o restauración de condiciones “dialógicas”. Pero que no hay que olvidar que no existe jamás una condición constitucional “normal” –o un estado de cosas ideal– que nos marque la pauta. Aquellos que nos invitan a hacer como si dicha condición ya estuviera presente no hacen sino expresar la ideología de los grupos que están hoy en el poder. La teoría, señala Vattimo, al menos puede no sostener este equívoco y contribuir a hacerlo menos gravoso¹⁶⁵.

3.2.2 Transformación del pensamiento moderno: erosión del “principio de realidad” y una “aventura de las diferencias”

El *pensamiento débil* busca, como filosofía práctica, *transformar* la idea del pensamiento moderno, la cual está orientada por la creencia en un camino progresivo de iluminación hacia una verdad fundacional, con toda la violencia que esta orientación parece siempre llevar consigo. Como ya hemos visto, Vattimo parte de la deconstrucción de los valores occidentales iniciada por Nietzsche y Heidegger, por medio de la liberación de “la condena ideológico-platónica”; es decir, optando por la opción de la diferencia frente a la violencia de un único principio ideológico que busca homogenizarlo todo. Pero, precisamente, al apelar a la diferencia, no se trata entonces de que la posmodernidad sea una propuesta de disolución del pensamiento europeo, sino que, como decíamos, se trata, más bien, de una *transformación* del mismo. De esta manera es como, según Vattimo, Nietzsche y Heidegger han sugerido indirectamente que, para que podamos hablar del ser, es necesario recordar que *ontología* es solo la interpretación de nuestra condición, de manera que el ser es su *evento*; y la hermenéutica es necesaria para aprender a interpretar el evento del ser¹⁶⁶.

El punto es que, para Vattimo, no podemos ya seguir hablando de la historia como si se tratase de una entidad unitaria. Lo que existen son imágenes del pasado que son una y otra vez propuestas desde diversos puntos de vista. En este sentido, la irrupción de la sociedad de los medios de comunicación ha jugado un rol central en la crisis de la concepción unitaria de la historia, pues ha permitido que los pueblos antes llamados

¹⁶⁵ Cfr. VATTIMO, G. “El final de la filosofía”, en: *Adiós a la verdad. Óp. cit.*, pp. 130-131.

¹⁶⁶ Cfr. ZABALA, S. (editor). “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo. Óp. cit.*, pp. 13-14.

“primitivos”, aquellos que fueron antes colonizados por los europeos, se rebelen y, con sus voces, hayan hecho notar como ya muy problemático aquél ideal de humanidad que se postulaba a sí mismo como *omniabarcante*: el ideal europeo de civilización “superior”¹⁶⁷.

Naturalmente, como lo hace notar Vattimo, la crisis de la idea unitaria de la historia trae consigo la crisis de la idea de progreso pues, al no contar ya con un relato unitario del acontecer de la humanidad, no se puede ni siquiera sostener que ésta esté avanzando hacia algún fin, al estar supuestamente llevando a cabo un plan racional de mejora, de emancipación. Más aún, Vattimo reconoce que el surgimiento e irrupción de esta sociedad de la comunicación, mediante la prensa, la radio, la televisión y el Internet, nos tienen en una situación de relativo caos; lo cual correspondería, precisamente, a una sociedad posmoderna, la cual ya no puede ser pretendidamente caracterizada como una sociedad más “transparente”, más consistente o más “ilustrada”. Sin embargo, es precisamente en este relativo caos donde Vattimo ve que residen nuestras esperanzas de emancipación¹⁶⁸.

En efecto, nuestro filósofo ve que en la liberación de la multiplicidad de culturas a través de los medios de comunicación se ha dejado de lado el ideal de una sociedad transparente. Más bien, la intensificación de las posibilidades de información y toda la variedad de aspectos en los que se concibe lo que planteamos como realidad hace, precisamente, menos concebible la idea misma de *una* realidad¹⁶⁹. En todo caso, piensa Vattimo:

La realidad, para nosotros, es más bien el resultado de cruzarse y “contaminarse” (en el sentido latino) las múltiples imágenes, interpretaciones, re-construcciones que distribuyen los medios de comunicación en competencia mutua y, desde luego, sin coordinación “central” alguna¹⁷⁰.

El planteamiento consiste, entonces, en un ideal de emancipación que ya no está sustentado sobre la base de un ideal moderno, ilustrado, que busca subsumir lo diverso bajo el manto de una verdad absoluta que deba ser antes revelada, sino que cuenta, más

¹⁶⁷ Cfr. VATTIMO, G. “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, en: *En torno a la posmodernidad* (Gianni Vattimo y otros). Barcelona: Anthropos. 1990, pp. 11-12.

¹⁶⁸ *Ídem*, pp. 11-13.

¹⁶⁹ *Ídem*, p. 14-15.

¹⁷⁰ VATTIMO, G. “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, en: *En torno a la posmodernidad* (Gianni Vattimo y otros). *Óp. cit.*, p. 15.

bien, en su propia base, con lo que Vattimo destaca como la oscilación, la pluralidad y, finalmente, la erosión del mismo “principio de realidad”. Ya no se trata, pues, de conocer la estructura necesaria de lo real para luego procurar adecuarse a ella. Sino que Vattimo ve que el posible alcance emancipador, liberador, de la pérdida del sentido de la realidad, de la verdadera y propia erosión del principio de realidad en el mundo de los medios de comunicación, consiste en el desarraigo; que es también, a la vez, la liberación de las diferencias, de los elementos locales, y de lo que podríamos llamar en síntesis el dialecto¹⁷¹.

Ahora bien, es importante señalar que este proceso de la liberación de las diferencias –que consisten en multiplicidad de racionalidades “locales” expresadas en minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas– no significa necesariamente el abandono de toda regla y la manifestación irracional de la espontaneidad. Pues, como Vattimo aclara, los dialectos también tienen una gramática y una sintaxis, y que, incluso, no descubren la propia gramática hasta que adquieren dignidad y visibilidad. Es más, mediante la liberación de las diversidades se lleva a cabo un acto en el cual ellas se presentan, “toman la palabra”, de manera que puedan hacerse reconocer; todo lo cual Vattimo hace notar que es algo muy distinto de una manifestación irracional de la espontaneidad¹⁷².

Pero esta liberación de las diferencias no consiste en la mera posibilidad de garantizarle a cada uno reconocimiento y “autenticidad”; pues esto último solo lograría devolvernos a un plano metafísico acerca de la “verdad” de lo que somos. Más bien, en lo que consiste la “causa emancipante” de la liberación de las diferencias es en el “compendioso efecto de desarraigo que acompaña al primer efecto de identificación”. Es decir, que consiste en el darse cuenta de que el grupo al que pertenecemos, nuestra lengua, nuestra religión, nuestros ideales políticos, son unos más entre muchos otros. De lo que se trata es de tener una “conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el propio”¹⁷³. Este desarraigo, en el cual se lleva a cabo un reconocimiento de la propia diferencia en relación a los demás, nos pondrá, precisamente, en mejor disposición para el diálogo. En esto consiste la

¹⁷¹ *Ídem*, pp. 15-17.

¹⁷² *Ídem*, p. 17.

¹⁷³ *Ídem*, pp. 17-18.

aventura de las diferencias: “Vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento”¹⁷⁴.

Así, pues, nuestro filósofo considera que a esta época de “aventura de las diferencias”¹⁷⁵ o del “fin de la historia”, es decir, del fin de la historiografía como imagen de un proceso unitario de narración de eventos, donde el ser es reconocido como evento y el concepto de verdad posee una naturaleza interpretativa, a esta época, pues, le corresponde una filosofía que reconozca su propio estatus intelectual de *pensamiento débil*: aquello que tomábamos por hechos lo tomamos ahora por interpretaciones. De manera que, como señala, luego de haber pasado por la crítica de Marx a la ideología, de la crítica de Nietzsche a la noción de *Das Ding an Sich*, luego de la explicación de Freud del inconsciente, y de la deconstrucción de Heidegger de la *ontoteología*¹⁷⁶, el ser no puede ser más entendido como un tipo de evidencia incontrovertible. Por tanto, Vattimo propone que, si instituciones religiosas como el Vaticano, imperios políticos como los Estados Unidos, y cadenas de televisión como NBC y CNN definen verdades *objetivas* a través de sermones artificiales, propaganda capitalista o noticias seleccionadas, es precisamente ahora que la filosofía debe mostrar que la verdad es un “juego de interpretaciones”¹⁷⁷.

En este sentido, como ya se ha dicho, Vattimo ve en el *pensamiento débil* una filosofía orientada a ser más un discurso por la edificación de la humanidad que uno que apunte al desarrollo de conocimiento y progreso, es decir, que un discurso demostrativo. El deber del filósofo, en este sentido, no es más el de guiar, al estilo platónico, a la humanidad en el entendimiento de lo eterno. Sino que, más bien, si el filósofo es capaz de reconocer su propia experiencia de oscilación y desarraigo, redirige entonces a la humanidad hacia la historia, para formar una “ontología de la debilidad”: una *ontología*

¹⁷⁴ VATTIMO, G. “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, en: *En torno a la posmodernidad* (Gianni Vattimo y otros). *Óp. cit.*, pp. 18-19.

¹⁷⁵ Señala Santiago Zabala que, en sus libros *La aventura de la diferencia*, *El fin de la modernidad* y *La sociedad transparente*, Vattimo explica que la filosofía, luego de la deconstrucción llevada a cabo por Nietzsche y Heidegger, debe ser una “*adventure of difference*”, al no poder acogernos ya a la creencia de un progresivo avance hacia una verdad fundacional. Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. *Óp. cit.*, p. 13.

¹⁷⁶ Sobre *ontoteología* en sentido heideggeriano, ver nuestra nota N° 18 (p. 9).

¹⁷⁷ Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. *Óp. cit.*, p. 14.

de la actualidad, como ya hemos visto¹⁷⁸. No se trata, pues, de que el *pensamiento débil* sea un tipo de debilidad de pensamiento, sino más bien, puesto que el pensamiento no es demostrativo, sino edificante, es por ello que deviene débil¹⁷⁹. Así, definida como *ontología de la actualidad*, la filosofía puede ser practicada como una interpretación de la época, como un darle forma a sentimientos ampliamente compartidos acerca del significado de estar vivos en una determinada sociedad y en un determinado mundo histórico¹⁸⁰.

3.2.3 Ética de la finitud: exclusión de la violencia y respeto al otro

Como vimos antes, el *pensamiento débil* viene a ser un pensamiento del diálogo, pero en el sentido de que se funda en la desaparición de absolutos¹⁸¹. Un paso fundamental de la propuesta de Vattimo consiste, pues, en asumir la disolución de los principios o fundamentos últimos como un requerimiento para poder plantear una ética no metafísica, en la cual la reducción de la violencia será el criterio para elegir entre lo que vale y lo que no vale de la herencia cultural de la cual provenimos. Con este punto de partida Vattimo busca ya suprimir toda tentación de querer imponerse los unos sobre otros de forma “legítima”, al no poder disponer ya o reclamar nadie para sí la posesión de ningún fundamento último.

“La metafísica no nos deja del todo huérfanos”, nos dice Vattimo en *El final de la filosofía*¹⁸² pues su disolución se muestra como un proceso dotado de una lógica propia de la que pueden extraerse también elementos para una reconstrucción. Esta reflexión parte, específicamente, de su lectura del nihilismo de Nietzsche, que no es solo el nihilismo de la disolución de todos los principios y valores, sino que también es, como *nihilismo activo*¹⁸³, la posibilidad de iniciar una historia diferente¹⁸⁴.

¹⁷⁸ Ver nuestro subcapítulo 1.3.2, “Heidegger y la diferencia ontológica: vocación nihilista del ser y *ontología de la actualidad*”.

¹⁷⁹ Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Óp cit., p. 19.

¹⁸⁰ Ídem, p. 21.

¹⁸¹ Cfr. VATTIMO, G. “La disolución ética de la realidad”, en: *De la realidad*. Óp. cit., p. 149. Ver también nuestro subcapítulo 1.4: “Debilitamiento de las estructuras fuertes: el nihilismo hermenéutico y el rigor del *pensamiento débil*”.

¹⁸² Cfr. VATTIMO, G. “El final de la filosofía”, en: *Adiós a la verdad*. Óp. cit., p. 106.

¹⁸³ Sobre los tipos de nihilismo ver nuestro subcapítulo 1.4: “Debilitamiento de las estructuras fuertes: el nihilismo hermenéutico y el rigor del *pensamiento débil*”, pp. 34-37.

¹⁸⁴ Cfr. VATTIMO, G. “El final de la filosofía”, en: *Adiós a la verdad*. Óp. cit., p. 106.

Nos plantea entonces una pregunta: ¿qué es lo que en términos de ética podríamos conseguir del reconocimiento de la pertenencia a una tradición caracterizada como disolución de principios? Es decir, siendo que lo que se plantea es una concepción no metafísica de la verdad, en el contexto actual en el que se verifica un debilitamiento de las categorías fuertes de la tradición occidental ¿de qué manera podemos sustentar una propuesta ética? La primera característica de este tipo de ética puede reconocerse, nos indica Vattimo, en un “paso atrás”, en una toma de distancia respecto de las elecciones y de las opciones concretas que se imponen de inmediato por la situación. No obstante, advierte que, si asumimos como referencia última nuestras pertenencias más específicas, sean estas la raza, la etnia, la familia, o incluso la pertenencia de clase, estaríamos desde el principio limitando nuestra propia perspectiva, asumiendo así una metafísica relativista. Por ello, si la situación a la cual ante todo en verdad pertenecemos y respecto de la que somos responsables en nuestras elecciones éticas –nuestra tradición– es precisamente la que se caracteriza por la disolución de los principios, es decir, por el nihilismo, no podemos hacer valer un imperativo absoluto. Lo cual, como ya se ha dicho, vendría a ser reemplazar un fundamento metafísico por otro. Más bien, frente a la limitación de nuestra propia perspectiva, Vattimo piensa que solo puede proponerse una ampliación de los horizontes en la que la ética de la procedencia no esté cerrada sobre sí misma y que más bien sean considerados los múltiples componentes de dicha procedencia¹⁸⁵.

Ahora bien, Vattimo sabe que el “paso atrás”, esto es, la toma de distancia de las alternativas concretas dadas en la situación, conlleva, como acabamos de decir, un riesgo que puede dar lugar a una metafísica relativista. Por ello aclara que este distanciamiento tendría sentido no porque sea “posible u obligatorio situarse en una perspectiva superior y universal”, sino porque es la situación misma la que, “vista sin presurosos cierres metafísicos”, requiere de una toma de distancia con respecto a dichas alternativas que nos presenta; las cuales no tenemos nunca que ver como últimas, pues, precisamente, no lo son. Así, pues, Vattimo piensa que la “puesta en juego” parece consistir en la asunción de la disolución de los principios como punto de partida para avanzar hacia una ética que ya no sea metafísica; es decir, que ya no pretenda de manera alguna construirse como aplicación práctica de una certeza teórica con fundamentos

¹⁸⁵ *Ídem*, pp. 107-108.

últimos. De esta manera, el “paso atrás” planteado aquí por Vattimo, como él mismo aclara, no consiste en una pura y simple “suspensión del consentimiento” con la pretensión de situarse de manera estable en un punto de vista universal, como asumen quienes desde la fenomenología siguen la ruta de la *epoché* teorizada por Husserl¹⁸⁶.

Vattimo propone que, más bien, si lo que buscamos es realmente una *correspondencia* con la disolución de los principios, el único camino que parece haber es el de “una ética construida de forma explícita alrededor de la finitud”. Esta ética, nos dice, intenta mantenerse fiel al descubrimiento de una situación siempre insuperablemente finita de la propia procedencia, pero sin olvidar las implicaciones pluralistas que conlleva tal descubrimiento¹⁸⁷ —como se dijo arriba, una ética que no está cerrada sobre sí misma—. Más aún, en una *ética de la finitud* no se trata simplemente de suspender o revocar muchas de las “reglas del juego” con las que vive nuestra sociedad solo porque éstas sean las que la metafísica o el autoritarismo de las iglesias nos han vendido como “naturales”. Sino que, más bien, Vattimo piensa que si solo reconocemos dichas reglas como herencia cultural y no como naturalezas y esencias, aún hoy pueden ser útiles y valer también para nosotros¹⁸⁸. Nos plantea, sin embargo, una condicionante: el tomarlas como normas racionales que han sido sustraídas a la violencia que caracteriza los principios últimos. De manera que, el que estas reglas valgan o no, se decide en nombre de ese “hilo conductor” que podemos asumir como característico de aquello que forma parte de la herencia con la cual nos sentimos comprometidos. Aquí, la clave nos la pone Vattimo en individualizar ese hilo conductor en el nihilismo, en la disolución de los fundamentos últimos y del afán por imponerlos, que pasa también por la violenta interrupción de toda demanda. De manera que la reducción de la violencia será el criterio según el cual se realice la elección entre lo que vale y lo que no vale de la herencia cultural de la cual provenimos, y se hará en nombre de una racionalidad entendida como discurso-diálogo entre posiciones finitas que se reconocen como tales y que, nos dice Vattimo, precisamente por ello, no tienen la tentación de imponerse de forma legítima sobre las de otros¹⁸⁹.

¹⁸⁶ *Ídem*, pp. 108-109. Ver también nuestra nota N°. 204.

¹⁸⁷ *Ídem*, pp. 109-110.

¹⁸⁸ Como puede notarse, Vattimo está aplicando en esta propuesta los conceptos de *Verwindung*, *Andenken* y *pietas* (ver nuestro subcapítulo 1.2: “Posmodernidad y fin de la historia: historia como raíz de legitimaciones – nociones guía (*Verwindung*, *Andenken*, *pietas*)”).

¹⁸⁹ Cfr. VATTIMO, G. “El final de la filosofía”, en: *Adiós a la verdad. Óp. cit.*, pp. 111-112.

En efecto, Vattimo señala que el sentido integral de la *ética de la finitud* es la exclusión de aquella violencia que se cree legítima –como podría serlo, por ejemplo, la violencia de las guerras libradas por Estados Unidos y sus Aliados en Oriente Medio, en nombre de la democracia e incluso de la paz misma–, como también la exclusión de cualquier violencia identificada con la interrupción del demandar y el silenciamiento autoritario del otro en nombre de primeros principios –como, por ejemplo, sería el caso de gobiernos que pretenden callar, en nombre del “derecho natural” las demandas de derechos igualitarios por parte minorías sexuales–. Vemos, pues, que el sentido de la exclusión de la violencia de esta ética está orientado de manera central hacia el respeto por el otro. Precisamente, Vattimo hace notar que la *ética de la finitud*, al igual que muchas éticas filosóficas de hoy, hereda algunos aspectos del kantismo, como la formulación del imperativo categórico en términos de respeto por el otro: considera la humanidad en ti y en los otros siempre como fin, nunca como simple medio; aunque, como también aclara, toma estos aspectos pero despojados de todo residuo dogmático¹⁹⁰.

En efecto, en la *ética de la finitud* el respeto por el otro no está ni siquiera de forma remota basado en el presupuesto de que éste sea portador de una razón humana que sea igual en todos. Sino que dicho respeto por el otro consiste sobre todo en el reconocimiento de la finitud que a ambos nos caracteriza y que excluye toda pretensión de superación definitiva de la opacidad que cada uno lleva consigo. De manera que no existen razones *positivas* que funden dicho respeto, que es en sí mismo indefinido, a diferencia del reconocimiento que habría si decimos que todos somos en esencia iguales, de que somos hijos del mismo padre, de que mi vida depende de los demás, etc. Pues, como indica Vattimo, apenas se enuncian de forma explícita, estas razones muestran su vaguedad e insostenibilidad:

Sólo un presupuesto “familiarista” podría justificar el mandamiento de amar a los hermanos; o un egoísmo de especie, la idea de que debo respetar al otro porque está hecho como yo; o el egoísmo simple y llano, en el caso de que se ordene respetar al otro porque de él depende mi supervivencia; y tantos otros¹⁹¹.

De esta manera Vattimo busca suprimir toda “legitimación a la prevaricación violenta sobre el otro”, mediante la asunción del destino nihilista de nuestro tiempo,

¹⁹⁰ *Ídem*, p. 112.

¹⁹¹ VATTIMO, G. “El final de la filosofía”, en: *Adiós a la verdad. Óp. cit.*, p. 113.

tomando así en consideración que no se puede disponer de ningún fundamento último. Reconoce que la violencia siempre podrá constituir una tentación, como en cualquier otra perspectiva ética, pero con la diferencia de que, en su planteamiento, esta tentación es despojada de toda apariencia de legitimidad; lo cual señala que no ocurre en las éticas esencialistas, aunque estén éstas bien enmascaradas¹⁹².

3.2.4 Caridad, amistad civil y consenso comunitario (ideales evangélicos)

Vattimo piensa que, si bien la mayor parte de los filósofos estarían de acuerdo con Rorty en que la verdad constituye el tema central de nuestra tradición, no todos creerán que a ello se deba un alejamiento de la solidaridad. Él piensa que el origen de la disputa radica en la esencia de la verdad; esto es, en su naturaleza pragmática, sin la cual pierde, además, su sentido. La verdad, nos dice, no solo es “violenta”, al dar la espalda a la solidaridad, sino que es “violencia”, ya que puede tornarse fácilmente una imposición sobre nuestra propia existencia. Dicho de otra manera, no se trata solo de las acciones que en su nombre se busque justificar, sino que ella misma resulta ser muchas veces un discurso dogmático que se nos impone a la fuerza como fundamento a regir sobre nuestras vidas. En este sentido, para Vattimo la verdad suele comportar una descripción impuesta cuya aceptación se supone, y la violencia es el significado político de la verdad, porque ésta implica siempre una constricción terminante que varía desde sus distintas definiciones. Para aclarar este punto, el filósofo italiano nos muestra algunas definiciones paradigmáticas: en los Evangelios, se dice: ‘la verdad os hará libres; en Hegel: ‘la verdad es el todo’; en Baudillard: ‘el simulacro es verdadero’. Pues bien, como señala, si bien estas definiciones de la verdad probablemente tengan como preocupación nuestra felicidad, con ellas se pretende también imponerlas sin tomar en cuenta nuestro ser religioso, existencial o social. De manera que quienes mantienen estas definiciones de la verdad aspiran, entonces, a preservar el orden social en el cual con ellas se encuentran a gusto, y con las cuales también lo reivindican justificándolo¹⁹³.

¿Qué propone Vattimo frente a la verdad como correspondencia? Contrastando esas definiciones, en *Adiós a la verdad* Vattimo nos da una imagen con la que podríamos identificar al ser verdadero con la luz dentro de la cual nos aparecen los objetos o, mejor

¹⁹² *Ibidem.*

¹⁹³ Cfr. VATTIMO, G. “La democracia emplazada”, en: *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx. Óp. cit.*, pp. 32-33.

aún, el conjunto de presupuestos que nos posibilitan la experiencia. En este sentido, señala, para probar que una proposición corresponde de veras a un estado de cosas, necesitamos métodos, criterios, modelos, de los cuales debemos disponer ya antes de cada verificación. Precisamente, a propósito de esto, Vattimo nos recuerda el círculo comprensión-interpretación del que habla Heidegger. Como ya hemos visto, la verdad de las proposiciones singulares descriptivas depende de una verdad más originaria, que él llama más bien “apertura” y que es ese conjunto de “presupuestos” de los que depende toda posibilidad de establecer correspondencias entre enunciados y cosas. Pues bien, Vattimo nos recuerda que la razón por la cual Heidegger rechaza la idea de la verdad como objetividad es una razón ético-política: si el verdadero ser fuera sólo lo que es objetivo, calculable, dado de una vez por todas, como las ideas platónicas, nuestra existencia de sujetos libres no tendría sentido alguno, no podríamos decir de nosotros mismos que “somos” y, sobre todo, estaríamos expuestos al riesgo del totalitarismo. En este sentido, para “ser” de verdad, deberíamos no tener incertidumbres, esperanzas, afectos, proyectos, sino corresponder en todo y para todo a lo que la racionalidad social pretende de nosotros; es decir, que seamos partes perfectas de la maquinaria de producción, del consumo y de la reproducción siempre igual¹⁹⁴.

Pues bien, según Vattimo, la verdad como correspondencia nos importa cuando vemos que ella es útil a una verdad diferente que nos parece más alta –como vimos con el caso de las mentiras políticas usadas por un país para invadir otro–. Es cierto que tenemos principios morales que nos parecen “verdaderos” –como aquellos que nos llevan a pensar que está mal que una potencia como Estados Unidos haga la guerra a un país pequeño y lo invada solo por satisfacer intereses económicos–, pero no en el sentido metafísico de la palabra ni porque correspondan por su aspecto descriptivo a algún dato objetivo. Pero si se piensa, en cambio, en lo que hoy pesa en política la pretensión de aplicar reglas y principios científicos, así como, por ejemplo, lo es en economía la “ley de mercado”, se comprende entonces cuán problemático resulta creer en el deber absoluto de la verdad¹⁹⁵.

Vattimo grafica con claridad este punto con su ejemplo del “error de Maquiavelo”. Según señala, el error que habría cometido el estadista y filósofo renacentista, al menos

¹⁹⁴ Cfr. VATTIMO, G. “Más allá del mito de la verdad objetiva”, en: *Adiós a la verdad. Ópcit.* p. 25-26.

¹⁹⁵ *Ídem*, p. 28.

desde el punto de vista de una concepción no metafísica e ideológica de la verdad, no habría sido el de justificar la mentira sino el de confiar sólo al príncipe el derecho de decidir en qué casos la mentira se justifica. En este sentido, para Vattimo, no tendríamos nada en contra de un “Maquiavelo democrático”, aunque, como reconoce, en muchos sentidos esto resulta ser una contradicción de términos. Ya que, puesto que la verdad es un hecho interpretativo, el criterio supremo en el cual es posible inspirarse no es la correspondencia puntual del enunciado respecto de las cosas, sino el consenso sobre los presupuestos de los que se parte para valorar dicha correspondencia. “Nadie dice nunca toda la verdad, sólo la verdad y nada más que la verdad”, añade, pues cualquier enunciado supone una elección de lo que nos resulta relevante, y esta elección, como vimos al principio, nunca es desinteresada. Entonces, según Vattimo, el punto es que si se piensa la verdad en los términos hermenéuticos que muchos filósofos del siglo XX han propuesto, la verdad de la política deberá buscarse sobre todo en la construcción de un consenso y de una *amistad civil* que hagan posible la verdad también en el sentido descriptivo del término¹⁹⁶.

Para profundizar en este planteamiento, Vattimo menciona una tesis de Ernst Bloch, de la primera edición del *Geist der Utopie* (1918), a modo dar un ejemplo insigne de la transición de la verdad a la caridad, de la pretensión siempre un tanto autoritaria y dogmática de llegar a un fundamento estable, al *ideal evangélico* del respeto al otro: la diferencia entre el loco y el profeta está en la capacidad de este último de fundar una comunidad¹⁹⁷. Pero se trata de una “caridad conversacional” en lugar de una “verdad objetiva”¹⁹⁸. Pues bien, es importante aquí indicar que, en cuanto a la transición hacia un ideal evangélico, Vattimo está pensando en una cristiandad no religiosa¹⁹⁹. Pues acuerdo a él, se puede ser cristiano solo culturalmente y no metafísicamente; pues, como aclara, parece poco posible que debamos creer que Dios es una entidad trascendente que nos envió a alguien que apareció como hombre y habló acerca de Dios y nos pidió declararnos cristianos. Precisamente, Vattimo piensa que ningún verdadero cristiano

¹⁹⁶ *Ídem*, pp. 28-29.

¹⁹⁷ *Ídem*, pp. 31-32.

¹⁹⁸ Cfr. ZABALA, S. (editor). “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. *Óp. cit.*, p. 22.

¹⁹⁹ *Ídem*, p. 24.

podría explícitamente creer en una descripción tal, que vendría a resultar siendo objetiva y metafísica²⁰⁰.

Ahora bien, en cuanto a su alusión a la *caridad*, ésta la hace no como solución del problema, sino como una manera de plantearlo de forma explícita, y para evitar la hipocresía política moderna que nunca ha puesto en discusión la noción de verdad como correspondencia y, sin embargo, siempre ha permitido que el político pueda mentir “por el bien del Estado”. De manera que, si esta hipocresía merece nuestra condena, según aclara, esto no es porque ella admite la mentira violando el valor “absoluto” de la verdad como correspondencia, sino porque viola el vínculo social con el otro, lo cual podría decirse que va contra la igualdad y la caridad, o contra la libertad de todos. En este sentido, el conflicto de las interpretaciones, del cual la democracia no puede prescindir si no quiere convertirse en dictadura autoritaria de los expertos, los filósofos, los sabios, los comités centrales, no se supera solo explicitando los intereses que mueven las diferentes interpretaciones, como si fuera posible hallar una verdad profunda sobre la cual después todos concordemos. Sino que todo esto requiere de un amplio horizonte de amistad civil, de un consenso “comunitario”, que no dependa de lo verdadero y lo falso de los enunciados²⁰¹.

De manera que Vattimo piensa que, después del final de la metafísica, podemos comprender principios universales e ideales solo en el reconocimiento de que la “verdad” puede ser construida únicamente por un consenso edificante alcanzado a través del diálogo sin el reclamo de ningún derecho en el nombre de estos principios universales o ideales. De esta forma, su propuesta filosófica, el *pensamiento débil*, depende entonces, de manera fundamental, del principio de la pluralidad de las interpretaciones, y mediante el cual nuestras normas y reglas deben ser gradualmente establecidas, independientemente de los límites de lo que supuestamente fueron los ideales *fundacionales* o *naturales*, con el objetivo de crear un proyecto político positivo hacia el futuro²⁰².

²⁰⁰ *Ibidem.*

²⁰¹ Cfr. VATTIMO, G. “Más allá del mito de la verdad objetiva”, en: *Adiós a la verdad. Óp. cit.*, pp. 30-31.

²⁰² Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo. Óp. cit.*, p. 24.

Así, pues, Vattimo ve que si en el diálogo social es necesario poder ofrecer argumentos, estos por lo general son argumentos *ad hominem*, referencias a nuestras convicciones comunes, que, como dice, el discurso cotidiano y la supremacía mediática de la ideología dominante olvidan y ocultan demasiado a menudo. Pero se trata de referencias a la historia y a la experiencia que compartimos con nuestros semejantes, más que de evidencias matemáticas o principios apodícticos. En resumen, se trata del “sentido común” en el significado más alto del término²⁰³.

Parece claro entonces por qué la *verdad-objeto*, según Vattimo, “no nos va bien”. Pero ¿en qué sentido, desde el punto de vista de la propia experiencia concreta de nosotros mismos como seres libres y con proyectos, la idea de *verdad como apertura* representa algo mejor?²⁰⁴ Pues bien, para el filósofo italiano es necesario repensar en forma crítica la relación entre política y verdad²⁰⁵. En este contexto es que Vattimo decide replantear la noción de verdad a partir de las enseñanzas de Nietzsche y Heidegger, quienes, según piensa, criticaron a fondo la idea de verdad como objetividad y sentaron las bases, a pesar de las apariencias y de sus intenciones, de una visión radical de la propia democracia²⁰⁶.

3.2.5 Una propuesta socialista

Durante su participación en el vigésimo primer Congreso Mundial de Filosofía, en agosto del 2003, Vattimo declaró que proponer una *ontología de la actualidad* no es tan distinto como proponer una situación política diferente. En su conferencia no solo identificó “el fin de la filosofía como metafísica” con “el fin de los gobiernos totalitarios” sino que sugirió también que los estados democráticos pueden funcionar correctamente únicamente en un mundo globalizado donde el poder, o la verdad, no está en manos de un único sistema político central, haciendo alusión a los filósofos reyes de Platón. Santiago Zabala, quien nos proporciona este recuento, señala que, para Vattimo, la propuesta de una *ontología de la actualidad* debería llevarnos a una nueva pregunta

²⁰³ Cfr. VATTIMO, G. “Más allá del mito de la verdad objetiva”, en: *Adiós a la verdad. Óp. cit.*, p. 32.

²⁰⁴ *Ídem*, p. 26.

²⁰⁵ Es pertinente señalar que Vattimo, en cuanto a la actualidad no solo filosófica, sino también histórico-social, ve necesario pasar de la fenomenología hacia una *ontología de la actualidad*. Aunque está pensando no de manera principal en la fenomenología de Husserl como autor de la *Krisis*, sino en la fenomenología eidética y en su “tentación” de resolver la filosofía en una serie de ontologías regionales que tienden a no preocuparse por la ontología fundamental. Cfr. VATTIMO, G. “Más allá del mito de la verdad objetiva”, en: *Adiós a la verdad. Óp. cit.* pp. 42-43.

²⁰⁶ *Ídem*, p. 23.

postmetafísica: ¿Cuán sujeto está nuestro conocimiento objetivo a condiciones arraigadas en el significado que hoy le damos al ser? Pues bien, lo que hoy nos propone Vattimo es que el ser nos habla en eventos colectivos, y que puede ser encontrado en los votos de los ciudadanos. Precisamente, el filósofo italiano concluyó su disertación en dicho congreso reconociendo que quizá en nuestra “era de democracias” la manera en la que el ser se nos da consiste en algo mucho más espacioso y menos definible: el ámbito de las elecciones político democráticas²⁰⁷.

Como Zabala también nos hace notar, la opción política de Vattimo ha estado orientada, a lo largo de las décadas, por su desarrollo del *pensamiento débil*, el cual lo ha dirigido hacia una posición política que demanda una reducción de la violencia, una intensificación del diálogo social, respeto por las minorías, y de la pluralidad de información, todo lo cual pudo encontrarlo en la izquierda liberal y no en los partidos de derecha conservadora, así como también en la Unión Europea y no en la política nacional italiana. En este sentido, para Vattimo la hermenéutica es posiblemente la postura filosófica que refleja más fielmente el pluralismo de las sociedades democráticas modernas de Occidente. Asimismo, Zabala añade que, en cuanto al proyecto y carrera política de Vattimo –de la cual comentaremos más adelante–, en lugar de teorizar filosóficamente acerca de que el *Ser es lenguaje*, nuestro filósofo ha llevado a cabo una práctica política que permite, más bien, cada vez más, que el “lenguaje colectivo” sea el *evento* del Ser. Y puesto que la hermenéutica, como hemos visto, no es una filosofía descriptiva, sino una filosofía que se proyecta, su proyecto político necesita continuamente un vasto horizonte teleológico para poder emancipar al pensamiento de posibles fundamentos ideológicos²⁰⁸.

Más aún, como indica Zabala, el proyecto político hermenéutico de Vattimo está interesado específicamente en el desarrollo de la libertad; esto es, en promover una sociedad capaz de permitir a todos sus ciudadanos decidir por ellos mismos qué vida prefieren vivir. En este sentido, este proyecto post-metafísico no pretende imponer una *ley natural* que rija sobre todo el mundo, lo cual se traduciría en una ley de lucha por la vida donde el más fuerte vence al más débil: un orden que se rige por un *derecho*

²⁰⁷ Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. *Óp. cit.*, p. 29.

²⁰⁸ *Ídem*, p. 30.

natural donde quienes se proclaman sus defensores son generalmente las clases dominantes²⁰⁹.

3.2.6 Secularización en conexión con la experiencia y la existencia histórica de la religión

Una de las características del *pensamiento débil*, que señalamos al inicio del primer capítulo, es que éste es propuesto como un proyecto secular que plantea dar cabida a la diversidad. Veamos a continuación cómo es que se articula y enlaza dicha secularidad con los demás elementos teóricos que ya hemos desarrollado del trabajo especulativo de Vattimo.

En su *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*, Carlos Pairetti nos hace recordar que, en un marco de reflexión diverso, Vattimo le da al tema de la *posmodernidad y final de la historia* la denominación de “ocaso de Occidente”, y que para el filósofo italiano, hablar de ocaso implica que la filosofía debe contribuir a repensar problemas existenciales del mundo *tardomoderno*; lo cual se ha de hacer después de tomar conciencia de la necesidad, que existe en la actualidad, de una reconstrucción de la idea de universalidad racional que, al distinguirla del racionalismo y la metafísica, Vattimo la entiende como débil y secularizada. Ahora bien, como aclara Pairetti, en el filósofo italiano se trata de una idea de secularización que está conectada con la experiencia y la existencia histórica de la religión, de manera que lo que él nos propone es que, cuando se piense en la secularización de Occidente, se piense también en la secularización *con* la tradición cristiana²¹⁰. Esto puede parecer, en cierta medida, contradictorio. Pero hay que tener en cuenta que Vattimo no solo se siente particularmente atraído desde un punto de vista filosófico por el cristianismo, sino que, más aún, nunca ha dejado de reconocerse cristiano²¹¹. Es necesario entonces analizar en qué medida puede conjugarse la propuesta de un proyecto secular desde el cristianismo. Para ello será necesario antes hacer algunas precisiones con respecto a qué es la

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ Cfr. PAIRETTI, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*. *Óp. cit.*, pp. 39-40.

²¹¹ Acerca de la importancia del cristianismo para Vattimo, ver nuestro subcapítulo 3.3.1: “Justificación y motivación en el nacimiento del *pensamiento débil*.”

secularización, a qué entendemos por ella; para lo cual me apoyaré en Charles Taylor y su texto *A secular age*²¹².

Taylor hace tres distinciones con respecto a la secularización²¹³. En primer lugar, una manera en que podríamos entenderla, es en términos de espacios públicos. Según esta distinción, en una sociedad secularizada los espacios públicos supuestamente han sido “vacíos” de Dios o de cualquier referencia alguna a realidad última. Se trataría, más bien, de que las normas y principios que seguimos y todas nuestras deliberaciones no nos hacen referencia a Dios o a ninguna creencia religiosa, sino que las consideraciones sobre las que actuamos son internas a la racionalidad de cada esfera de nuestras diversas actividades: económicas, políticas, culturales, educativas, profesionales o recreacionales. Así, el mejor desempeño de los ciudadanos en cada una de estas esferas sería aquello que los orienta. De manera que en una sociedad secularizada de este tipo ya no solo no hace falta la referencia a Dios, sino que el anuncio mismo de su muerte, más allá de ya no representar desengaño alguno, parece ser simplemente parte de una fábula muy lejana.

Una segunda manera de ver la secularidad consistiría en el deterioro de la creencia y la práctica religiosa. Lo que se entendería como el alejamiento de las personas de Dios y su falta de asistencia a la Iglesia. En este sentido, los países occidentales de Europa han llegado a ser mayormente seculares, incluso aquellos que mantienen en espacios públicos vestigios de referencia a Dios. Sin embargo, Taylor hace una interesante observación: el caso de los Estados Unidos llama mucho la atención, pues a pesar de ser una de las primeras sociedades en separar Iglesia y Estado, es la sociedad occidental con las más altas estadísticas de creencia y práctica religiosa.

El tercer sentido es más bien una lectura propuesta por Taylor. Está muy relacionado con el segundo y no deja tener conexión con el primero. Pero aquí la manera de ver la secularidad se concentra en las condiciones de la fe. Pues bien, según esta distinción propuesta por Taylor, el cambio hacia la secularidad consistiría, entre otras cosas, en un movimiento de una sociedad donde era virtualmente imposible no

²¹² TAYLOR, Charles. *A secular age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. Hay traducción al español de este texto: TAYLOR, Charles. *La era secular*. Traducción: Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini. Barcelona: Gedisa, 2014.

²¹³ *Ídem*. pp. 2-3.

creer en Dios, a una en la cual, incluso para el creyente más acérrimo, dicha creencia es entendida como una opción entre otras. Pero el punto está en que no se niega la creencia.

Pues bien, esta tercera manera de entender la secularidad está en función al contexto total del entendimiento en el cual se llevan a cabo nuestra experiencia y búsqueda de lo moral, espiritual o religioso. Donde “contexto de entendimiento” significa la pluralidad de opciones y el trasfondo histórico de dicha experiencia y búsqueda: su pre-ontología. Así, una edad o sociedad sería o no secular en virtud de las condiciones de experiencia y búsqueda de lo espiritual.

Para Taylor, entonces, creer y no creer deben ser entendidos como condiciones vividas, no como teorías o conjunto de creencias con las que se están de acuerdo. El mayor contraste entre un creyente y un no creyente radica en que, para el primero, el asunto de la búsqueda de plenitud requiere referencia a Dios, es decir, a algo *más allá* de la vida humana y/o naturaleza; mientras que para el segundo, este no es el caso, sino que o bien mantiene cualquier opción abierta, o entiende la plenitud en términos de una potencialidad de seres humanos entendida de manera naturalista²¹⁴.

Así, pues, el cambio concerniente al estatus de la religión, en las tres dimensiones de secularidad identificadas por Taylor, consiste en que nos hemos movido de un mundo en el cual el lugar de la plenitud antes era entendido, sin problemas, como fuera o *más allá* de la vida humana, hacia una época conflictiva en la cual esta concepción es desafiada por otras que colocan dicha plenitud *dentro* de la vida humana. Se trataría así de llevar a cabo una lectura de la religión en términos de la distinción entre lo trascendente y lo inmanente²¹⁵.

Lo que Taylor quiere sostener es, entonces, que la llegada de la secularidad moderna, en el sentido de la tercera distinción que propone, ha sido colindante con el surgimiento de una sociedad en la cual, por primera vez en la historia, un humanismo estrictamente autosuficiente llegó a ser una opción ampliamente disponible. Entendiendo por humanismo al reconocimiento de que no hay objetivos finales más allá

²¹⁴ *Ídem*, p. 8.

²¹⁵ *Ídem*, p. 15.

de la plenitud o *florecimiento* en el ámbito humano, ni lealtad alguna a nada más allá de este florecimiento²¹⁶.

Así, pues, según Taylor, este *humanismo estricto*, en un sentido, se deslizó en nosotros a través de una forma intermedia: el Deísmo Providencial. De manera que ambos, el Deísmo y el humanismo fueron posibles por el desarrollo previo dentro de la ortodoxia de la cristiandad. Una vez que este humanismo entró en escena, este nuevo dilema, plural y “no ingenuo”, permitió la multiplicación de opciones más allá de la gama original. Aunque para Taylor resulta claro que el movimiento de transformación crucial en este proceso está situado en la llegada de esto que llama *humanismo estricto*²¹⁷.

Podemos ver, entonces, que de las tres distinciones de secularidad que hace Taylor, la tercera, la que él propone, sería la más próxima al planteamiento de Vattimo, cuya filosofía, como *pensamiento débil*, favorece la libertad de interpretaciones al asumirse a sí misma como *una interpretación más* que no puede reclamar para sí una verdad incontrovertible. El tercer sentido de secularidad de Taylor está en función a la pluralidad de opciones y el trasfondo histórico de dicha experiencia y búsqueda, que es lo que él llama “contexto de entendimiento”; en éste es donde precisamente se lleva a cabo nuestra experiencia y búsqueda de lo moral, espiritual o religioso. No se trata entonces –en este sentido de la secularidad– de una desaparición de Dios o de una propuesta para alejarse de la religiosidad. De manera que el pensamiento no-fundacional de los conceptos de *Verwindung*, *Andenken* y *pietas* puede perfectamente conjugarse aquí. Pues, como vimos, ellos consisten en un recordar que retoma, acepta y distorsiona aquello que heredamos del pensamiento del pasado.

Ahora bien, como señala Pairetti en su citada *Introducción*, para Vattimo la modernidad no sería pensable sin la presencia activa en ella del dogma y de la ética cristiana. Por lo tanto, la secularización pensada como procedencia es el modo en que se ha de escuchar la llamada del destino de Occidente y también la posibilidad de asumir el sentido verdadero del cristianismo para el mundo de hoy. Sin embargo, la “crisis de la razón”, la disolución de la metafísica y del pensamiento *fundamentador*, consecuencias

²¹⁶ *Ídem*, p. 18.

²¹⁷ En el original, “*exclusive humanism*”. Cfr. *ídem*, p. 19.

del ocaso de Occidente, no indican una toma de conciencia de haber llegado así a una visión más verdadera de la realidad, pues ello significaría, como ya se ha dicho, terminar en otra metafísica. No hay, pues, para Vattimo, como hemos visto también, descubrimiento o proposición de alguna verdad más verdadera que desmienta la verdad de la metafísica. Sino, más bien, el ocaso de Occidente implica una aceptación del mundo actual como mezcla, mestizaje, lugar de identidades débiles y de dogmáticas difuminadas y liberales²¹⁸.

En este sentido, añade Pairetti, según el filósofo italiano, asumir la herencia de Occidente consiste entonces en discutir, en molestar en nombre y a partir del debilitamiento y de la secularización. Y si, como sostiene el mismo Vattimo, en el mundo actual hay una tendencia a reaccionar a la Babel del pluralismo posmoderno con la recuperación de identidades fuertes, precisamente por ello, la emancipación puede lograrse como un debilitamiento de las estructuras fuertes, como reducción de las *pretensiones de cantidad*, que aspiran a una visión exacta del objeto, para atender, más bien, a la *calidad* identificada con la escucha del otro. De esta manera, la emancipación propuesta por Vattimo, como explica Pairetti, estaría entonces asociada al cese de la correspondencia directa con la pura objetividad, para dar lugar al consenso, a una participación, a una escucha atenta del otro²¹⁹.

Veámos al principio que la empresa de la emancipación de los presupuestos metafísicos sólo podrá consolidarse en la relación con el pasado, con la historia del ser en los términos brindados por Heidegger. Precisamente, esta relación resulta determinante, ya que es justo en el vínculo con el pasado, pensado como un *metarrelato debilitado, pregnante* no por motivos metafísicos, sino por motivos de *pietas*, donde se encuentran las indicaciones normativas que permiten el entendimiento de la posmodernidad²²⁰ y de un proyecto secularizado. Pues, como ya se dijo, según Vattimo, lo que el pensamiento parece necesitar hoy es la reconstrucción de una idea de universalidad racional que solo cabe describirla como débil y secularizada –para así distinguirla de la del racionalismo y la metafísica– y comprender que se trata de una idea de secularización en su significado conectado con la experiencia y la existencia

²¹⁸ Cfr. PAIRETTI, Carlos. *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo*. Óp. cit., pp. 40-41.

²¹⁹ Ídem, p. 41.

²²⁰ Cfr. VATTIMO, G. “Posmodernidad y fin de la historia”, en: *Ética de la interpretación*. Óp. cit., p. 33.

histórica de la religión. Naturalmente, para Vattimo esto no significa volver a los dogmas pasados, sino descubrir un vínculo, una procedencia, un parentesco con una tradición que no es destruida, sino que se seculariza²²¹. Pues con respecto a nuestros antepasados y nuestro mismo pasado podemos tomar diversas posturas, aunque siempre dentro de un ámbito delimitado; ya que los criterios en virtud de los cuales elegimos hemos de encontrarlos en una interpretación de la procedencia misma, no en otro lugar, no en una verdad eterna no histórica. Se trata entonces de una propuesta fuera de la metafísica pero también fuera del relativismo²²².

En síntesis, Vattimo nos muestra que la emancipación y la liberación que el hombre ha buscado siempre pasan a través de un debilitamiento de las estructuras fuertes, de una reducción de las pretensiones que implica, en general, mayor atención a la cualidad que a la cantidad; más escucha a la palabra del otro que visión exacta del objeto. Para él la objetividad solo es pensable como resultado de un trabajo social que nos vincula a los otros humanos mucho más que a la realidad de los objetos. Asimismo, hay que señalar con claridad que la filosofía del debilitamiento no tiene una postura neutral o puramente deconstructiva: ella sugiere que no puede aceptarse más la lógica del dominio, en las elecciones políticas y la mentalidad colectiva, del ideal de un desarrollo a toda costa, sobre todo a costa de la calidad de vida misma de los individuos, comunidades y pueblos enteros²²³. En el capítulo anterior vimos, precisamente, la crítica que hace Vattimo a esta visión metafísica de la verdad y cómo en su pretensión de objetividad última, termina ejerciendo violencia sobre quienes no encajan en sus descripciones o no muestran adecuación a su lógica.

Pues bien, desde nuestra lectura de la propuesta de Vattimo vemos surgir un punto muy importante que queremos ya ir destacando, aunque lo trataremos con un poco más de detalle en el siguiente subcapítulo. Hemos podido comprobar cómo, particularmente en el desarrollo de su propuesta de secularización, el filósofo italiano aplica su propia teoría sobre dicha propuesta; es decir, podemos comprobar la aplicación misma de la “lógica” del *pensamiento débil* sobre los campos temáticos que emergen de la propia experiencia histórico-religiosa de su autor, particularmente con los conceptos de

²²¹ Cfr. VATTIMO, G. “Filosofía y declinar de Occidente”, en: ZABALA, Santiago (compilador). *Gianni Vattimo. Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Barcelona: Paidós. 2004, pp. 48-49.

²²² *Ídem*, p. 51.

²²³ *Ídem*, pp. 53-54.

Verwindung, Andenken y Pietas. Podríamos decir entonces, y esto es nuestra interpretación, que Vattimo nos proporciona un aparato teórico que puede sernos útil, a manera de un sistema, si no lógico, quizá dialéctico o retórico, para aplicarlo sobre cualquier contenido, sea éste en el plano político, ético, económico, religioso, etc. Es decir, más allá de los campos temáticos que a Vattimo mismo le interesa desarrollar como parte del *pensamiento débil*, éste planteamiento filosófico se nos revela también como una propuesta que nos plantea una manera muy peculiar de lidiar con nuestras propias creencias o convicciones. Y mediante la misma se busca alcanzar dos objetivos: el primero, el de la reducción de la violencia, mediante el debilitamiento de toda estructura fuerte y toda pretensión de verdades objetivas, últimas, fundacionales, etc. –y mediante el cual se favorece más bien la diversidad y la escucha del otro–. Y el segundo, el de evitar caer en un escenario relativista, lo cual se consigue mediante este trato particular con nuestras propias creencias, con la aplicación de los conceptos arriba mencionados, a manera de una “lógica discursiva” que nos lleva a través de distintos niveles reflexivos hasta el nihilismo hermenéutico: “no podemos no pensar este juego autorrefutativo”.

En efecto, al proponer Vattimo su filosofía como un proyecto en el cual la secularización se lleva a cabo en su significado conectado con la experiencia y la existencia histórica de la religión, ella se revela como una propuesta fuera de la metafísica pero también fuera del relativismo. Ya en el primer capítulo, nuestro trabajo exegético nos había proporcionado los elementos de análisis que nos permiten determinar de qué manera Vattimo logra superar el relativismo con que se podría asociar a su hermenéutica. En ella, si bien se excluye la pretensión de lo absoluto, mantenemos un tipo de vínculo, pero libre –*rememorativo-monumental*–, con el pasado, y que es el definido por la cultura posmoderna, todo lo cual Vattimo explica con los conceptos arriba mencionados. No se trata, pues, de crear un nuevo *metarelato* que permita superar el posible relativismo de una filosofía que se declara abiertamente nihilista y que busca apartarse de todo *fundacionalismo* al abogar más bien por la diversidad. Porque el nihilismo hermenéutico de Vattimo no deja al ser-para-la-muerte en un vacío que lo paraliza –pues no se trata de un nihilismo pasivo²²⁴– o que lo lleve a deambular de manera errática luego del desencanto por la noticia de la *muerte de Dios*;

²²⁴ Sobre los tipos de nihilismo ver nuestro subcapítulo 1.4: “Debilitamiento de las estructuras fuertes: el nihilismo hermenéutico y el rigor del *pensamiento débil*”, pp. 34-37.

sino que, como vimos, a partir de ello, el juego de la superación está incluido como una intrínseca necesidad en todo intento riguroso y completo de decir los modos de nuestra experiencia de la realidad, del mundo y del ser.

3.3 La puesta en práctica del *pensamiento débil*

¿Puede ser el *pensamiento débil* una filosofía práctica? Esta pregunta nos presenta una dificultad fundamental, que va incluso más allá del planteamiento de Vattimo: es el tipo de pregunta que nos hace reflexionar sobre la cuestión de fondo acerca de la utilidad de la filosofía misma para la vida de las personas, o acerca de qué manera las teorizaciones filosóficas logran alguna vez tener efectividad en términos prácticos. Se trata, pues, de un debate que trasciende a la propuesta misma de nuestro filósofo. Ya en este sentido Marx, en su famosa onceava tesis sobre Feuerbach, hacía un profundo reclamo que debiera servir a la vez como exigencia sobre todo planteamiento teórico filosófico que pretenda cierta practicidad: “Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo”. Pero podríamos incluso plantearnos la cuestión, también recurrente, acerca de cuán consecuentes son la mayoría de filósofos acerca de lo que postulan, por ejemplo, en temas de sociedad, ética y política, en relación a sus propias vidas²²⁵. Donde la cuestión sería que, si es fácil comprobar que sus propios planteamientos no influyen en sus propias maneras de convivir con los demás, ¿cómo pretender algún grado de practicidad de sus propuestas filosóficas para la sociedad? Esta necesidad de conectar la teoría con la práctica efectiva es, precisamente, la que ahora se nos presenta como cuestión por resolver en relación al proyecto de Vattimo.

Hay que señalar, sin embargo, que ya tan solo al plantearnos una *ontología de la actualidad* como telón de fondo de nuestro entendimiento mutuo, el *pensamiento débil* nos muestra al menos su vocación práctica; pues nos ubica, desde la partida, en uno de los ámbitos más sensibles de la conciencia humana: el de nuestra propia finitud. Precisamente, es el entendimiento de nuestra propia condición, humana, finita, el que

²²⁵ Nos estamos refiriendo específicamente a los filósofos de la tradición occidental, no a los de la oriental, donde sí sería más discutible este punto; pues al tratarse, en el caso de estos últimos, de filosofías más bien edificantes para la vida (edificantes en el sentido coloquial del término), parece haber una mayor necesidad de los maestros en ser ejemplos de vida y mostrarse por ello más consecuentes con sus propias enseñanzas. Lo cual puede contrastarse fácilmente con los filósofos occidentales, cuya tradición da un mayor peso al aspecto cognoscitivo (a la enseñanza de verdades objetivas).

motiva el debilitamiento del ser como fundamento último, metafísico. De manera que, como podemos ver, el *pensamiento débil* busca traernos de vuelta al ámbito de la experiencia común, allí de donde verdaderamente surgen y en donde producimos todos nuestros sistemas de valores, pero el cual es, a la vez, nuestro único espacio vital y aquél que precisamente buscamos transformar. Una filosofía práctica es, pues, al menos, lo que el planteamiento vattimiano pretende ser. No obstante, persiste la cuestión: más allá de las aspiraciones de Vattimo o de las posibilidades que nos despliega teóricamente su hermenéutica ¿puede ser el *pensamiento débil* una filosofía práctica? Quizá, precisamente, explorando el espacio vital de nuestro autor, el ámbito de su experiencia con los demás, y de donde surge su propuesta, como fruto de la necesidad de formular una alternativa frente a las situaciones de violencia real que a él mismo le tocó afrontar, podamos obtener una respuesta más apropiada a nuestra interrogante.

El mayor problema de nuestra investigación está, pues, en relación a las consecuencias prácticas que pueda tener el *pensamiento débil* en relación a la no-violencia. Pues bien, sobre la base del material con el que ya contamos, nuestra estrategia ahora consistirá en realizar una aproximación hermenéutica a la cuestión. Esta estrategia nos permitirá situarnos, precisamente, en un contexto práctico –en este caso, en el contexto desde el cual surge el *pensamiento débil* como respuesta a las situaciones de violencia que a su autor le tocó vivir– que nos permitirá ampliar nuestras apreciaciones acerca de la propuesta de Vattimo y quizá ubicar una conexión, al menos más clara, entre la teoría y sus consecuencias prácticas. ¿Qué impulsa el surgimiento de esta propuesta filosófica? ¿Qué la justifica? ¿Qué la motiva? Quizá el tratar de dar respuesta a estas preguntas sea un buen punto de partida. En cierto momento será útil también preguntarnos qué tan consecuente es o ha sido Vattimo en relación a su propia propuesta filosófica. Esta aproximación probablemente pueda brindarnos o abrirnos perspectivas mayores que nos brinden mejores criterios de evaluación.

3.3.1 Justificación y motivación en el nacimiento del *pensamiento débil*

Vattimo nos cuenta en un libro autográfico escrito junto con Piergiorgio Paterlini: *No ser Dios: Una autobiografía a cuatro manos*, que el “*pensamiento débil*” fue denominado de esta manera a partir de 1979. Éste era el título de un libro colectivo editado junto con Pier Aldo Rovatti. Fue en esa época en que se precisó en él la idea de

la historia del ser como aligeramiento, como alejamiento; lo cual era fruto de unas reflexiones que habían empezado hacía quince años junto con su primera lectura “debilista” –como él mismo señala– de Heidegger, y que seguirían produciendo mayores precisiones a lo largo de los años. En términos muy generales, el *pensamiento débil* era entonces básicamente dos cosas: en primer lugar, era la idea de utilizar el aligeramiento de las relaciones sociales, producto de la tecnología, hasta realizar una forma de liberación; y en segundo, era la posmodernidad, o fin de la sociedad racionalizada, de una sociedad de racionalidad central. Ya sobre la base de estas reflexiones Vattimo proponía un pensamiento que no se articulara sobre la concepción metafísica de un ser originario y verdadero, al que debería reencontrarse luego del olvido producido en sus resultados científicos y tecnológicos, sino como una vía para encontrar de nuevo el ser como huella, como recuerdo, consumido y debilitado, y sólo por ello digno de atención, y para poder plantear una *ética de la debilidad*, acaso poco sencilla, más costosa y menos reconfortante²²⁶ –por todo lo que pueda plantearnos, precisamente, un debilitamiento que nos exige reflexionar sobre temas ya no limitados por una razón dogmática–.

De manera que el *pensamiento débil* ya era, como defiende el mismo Vattimo:

[...] una teoría fuerte, una propuesta filosófica fuerte. Y –nos parecía– también muy cívica, muy ‘razonable’ y ‘dialógica’, muy poco arrogante, teniendo presente sobre todo que la predilección por una ética no agresiva formaba y forma parte de este pensamiento²²⁷.

Así, pues, en otoño de 1979 nació oficialmente el *pensamiento débil*²²⁸. Ahora bien, Santiago Zabala nos permite identificar dos elementos fundamentales que forman parte de la génesis del *pensamiento débil*: en el primer caso, se trata de una justificación político-ideológica, y, en el segundo, de una motivación ético-religiosa. En cuanto al primero, podemos decir que el *pensamiento débil* tiene una justificación política e ideológica surgida en el contexto de los actos terroristas llevados a cabo en la Italia de los años 70. Muchos de los alumnos de Vattimo, en la Universidad de Turín, donde llegó a ser decano de la facultad hasta 1983, eran jóvenes leninistas radicales revolucionarios. Algunos de ellos fueron arrestados y acusados de tener conexiones con

²²⁶ Cfr. VATTIMO, Gianni y Piergiorgio PATERLINI. *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona: Paidós. 2008, pp. 129-131.

²²⁷ *Ídem*, p. 131.

²²⁸ *Ídem*, p. 143.

el terrorismo. A través de las cartas que escribían estos alumnos desde prisión, Vattimo se enfrentó entonces a un importante problema conceptual: en el pensamiento de sus alumnos se expresaba una violenta subjetividad retórico-metafísica. Dicha violencia era para él inaceptable, tanto moral como filosóficamente. En efecto, ya en 1974 Vattimo había publicado *Il soggetto e la maschera*²²⁹, con el objetivo de que fuese un manifiesto político-filosófico para la nueva izquierda democrática, enfocado en las personas que no solo deseaban cambiar las relaciones de poder, sino también la estructura misma del sujeto. Pero, como nos refiere Zabala, por el pensamiento metafísico expresado en las cartas de sus alumnos, Vattimo se dio cuenta de que su descripción del “sujeto revolucionario superhombre nietzscheano” había sido malinterpretado por ellos pues lo habían identificado con el “sujeto revolucionario leninista”²³⁰. Es entonces cuando ve que una interpretación ética del nihilismo y de la diferencia ontológica de Heidegger creaba y justificaba al *pensamiento débil*, el cual nace como una respuesta a una propuesta violenta; y, específicamente, nos dice Zabala, nace frente a la interpretación terrorista de la izquierda democrática italiana de los años setentas y como un rechazo a la violencia inaceptable de las Brigadas Rojas²³¹. La “mezcla” del nihilismo nietzscheano y la ontología heideggeriana, como ya se ha dicho, darían lugar a una *ontología de la actualidad*, noción de base para la formulación del *pensamiento débil*.

En cuanto a la motivación principal en la formulación del *pensamiento débil* ésta obedece a razones éticas y religiosas, impulsadas también por la violenta subjetividad retórico-metafísica que caracterizaban las cartas de los estudiantes de Vattimo que habían sido arrestados. Para éste, si el acto de interpretar no es más que una manera de debilitar las estructuras fuertes de la presencia de un objeto “allí afuera”, el objeto *real*²³², entonces la posmodernidad no es solo la época en la que los peligros éticos de

²²⁹ Traducido al castellano: *El sujeto y la máscara*.

²³⁰ Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. *Óp. cit.*, pp. 11-12.

²³¹ “En 1978, cuando [Vattimo] era aún decano de la facultad, él y otros distinguidos filósofos, tales como Norberto Bobbio, fueron amenazados por un grupo anarquista llamado Las Brigadas Rojas, que acusaban a los filósofos de no ser lo suficientemente radicales”. Para esta cita, ver ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. *Óp. cit.*, p. 11. (La traducción del inglés es mía). Y para la paráfrasis final del párrafo, *ídem*, p. 13.

²³² Como hemos visto, a partir de la *diferencia ontológica* heideggeriana podemos diferenciar la existencia humana de la objetividad de las cosas, que, tal como precisa Zabala, es precisamente a lo que han tendido las sociedades totalitarias, que más bien identifican al ser humano con un simple objeto más que puede ser manipulado, instrumentalizado, utilizado como cualquier otra herramienta. Cfr. *Ídem*, p 17.

esta identificación son reconocidos, sino también la época que marca el regreso religioso de la cristiandad²³³.

Precisamente, es importante señalar, tal como Zabala nos lo hace notar, que dado que la filosofía es un producto histórico de la cultura y civilización occidental, Vattimo piensa que no es posible tener una filosofía no-cristiana. Pues la filosofía llegó a nosotros desde la cultura griega, la cual nos fue transmitida a través de la Edad Media y la Modernidad, y el cristianismo está muy presente en esta transmisión. Parece, pues, imposible para Vattimo que se pueda filosofar fuera de este horizonte occidental del cristianismo, y por ello mismo Vattimo recuerda siempre una expresión paradójica italiana: “grazie a Dio sono ateo”, explicando mediante ella que es principalmente gracias a la cristiandad que somos ateos, porque nuestra filosofía es una versión secularizada de la filosofía griega, transmitida a través de la cultura cristiana²³⁴.

Ahora bien, en relación a las razones éticas y religiosas del *pensamiento débil*, que estamos examinando, es importante indicar que Vattimo, quien nació en Turín el 4 de enero de 1936, experimentó directamente el régimen fascista y la destrucción de su hogar por los bombardeos durante la Segunda Guerra Mundial²³⁵. Vivió, pues, de cerca la violencia ocasionada por regímenes totalitarios. Donde su reacción frente a esa violencia se ha caracterizado por un pensamiento que parece surgir ya desde la que fue su principal experiencia durante su juventud: su educación y prácticas católicas. De hecho, durante esos años Vattimo llegó a ser líder del Grupo de Acción Católica, y hacia el final de la secundaria incluso llegó a ser el representante diocesano del Grupo de Acción Católica del Movimiento Estudiantil²³⁶. Resulta entonces no solo interesante, sino que, más aún, como ya hemos visto, la insistencia de Vattimo por la secularización resulta un punto clave para comprender la verdadera proyección con la que se plantea el *pensamiento débil* como filosofía práctica. Por ello necesitamos hacer algunas

²³³ Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Óp. cit., pp. 16-17.

²³⁴ Ídem, pp. 22-23.

²³⁵ Cuenta Vattimo en su citada autobiografía escrita junto con Piergiorgio Paterlini: “Viví tiempos muy difíciles. Sentí que las bombas me caían encima. Las alarmas. [...] Luego, una noche no me dejé la piel con toda mi familia de milagro. Por casualidad estábamos en el refugio que se encontraba al lado nuestro. Por la mañana salimos y nuestra casa había sido arrasada, totalmente destruida. Como todo el barrio, por otra parte.” Ver VATTIMO, Gianni y Piergiorgio PATERLINI. *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*. Óp. cit., p 25.

²³⁶ Cfr. VATTIMO, Gianni y Piergiorgio PATERLINI. *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos*. Óp. cit., pp. 4-5.

precisiones más acerca de esta insistencia, enfocadas en relación a la motivación y surgimiento del *pensamiento débil*. Esto nos permitirá también apreciar la manera en que para Vattimo la secularización se corresponde con el debilitamiento del ser.

Zabala señala que la definición más amplia que puede darse del *pensamiento débil* es la de la historia de la emancipación humana como una progresiva disolución de la violencia y los dogmas. Y que es en este sentido que Vattimo opta por una propuesta de secularización del evangelio cristiano, con una filosofía del debilitamiento basada especialmente en el concepto cristiano de *amor kenótico*²³⁷, tal como es encontrado en Filipenses 2:5-11²³⁸. Quizá no resulte exagerado entonces si en nuestra lectura entendamos que, para Vattimo, la propuesta misma de secularización viene a ser un acto cristiano. Nos parece claro que es su propia formación cristiana la que la motiva; y que secularizar, finalmente, no vendría a ser otra cosa que “debilitar” el dogma, sea éste el que sea. Precisamente, dada su insistencia por la secularización, a pesar de su clara formación católica, comprobamos que Vattimo es muy consecuente con sus propios planteamientos. Para ello pone en práctica, como ya habíamos señalado, los conceptos principales que articulan su propuesta filosófica, *Verwindung*, *Andenken* y *pietas*: un retomar que excluye la pretensión de lo absoluto; un retomar que acepta pero distorsiona; un pensamiento rememorante, distorsionante, y a la vez piadoso hacia la heredad del pensamiento pasado pero viviente. En efecto, Vattimo entiende claramente la importancia de la centralidad del cristianismo en la definición del destino de la cultura y civilización Occidental²³⁹, pero lo asume, así, de manera secularizada.

Precisamente, Vattimo ha hecho notar en varias ocasiones que la pluralidad de significados de “ser”, en la filosofía clásica, es dada en un marco semejante al de la cristiandad. Por ello, y como ya hemos dicho, parece no ser posible para Vattimo que se pueda filosofar fuera de este horizonte Occidental cristiano en el que la propia terminología y cultura han sido influenciadas por él. Se trata entonces de una versión secularizada, que no es más metafísica, de la filosofía de los griegos, que nos llega a

²³⁷ De acuerdo a nuestra consulta del evangelio, que citamos a continuación, el amor kenótico es el amor del despojarse uno mismo, siguiendo el ejemplo de Jesús, que a pesar de ser igual a Dios, se hizo semejante a los hombres, siervo y humilde.

²³⁸ Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Óp. cit., pp. 17-18.

²³⁹ Ídem, p. 18.

través de la cultura cristiana²⁴⁰. En este sentido, Vattimo, junto con Richard Rorty – filósofo con cuyas posiciones filosóficas, en efecto, vemos que está muy cerca– están de acuerdo en señalar que el futuro de la religión dependerá de una posición que vaya “más allá del ateísmo y el teísmo”, en una guía hermenéutica sin las limitaciones disciplinarias injustificadas que la Iglesia Católica continúa imponiendo²⁴¹.

Estos son, pues, dos elementos fundamentales que son parte del nacimiento del *pensamiento débil*, uno consiste en una justificación político-ideológica; el otro consiste en una motivación ético-religiosa. Ambos se muestran en el contexto de las acciones terroristas de la Italia de los años setenta. Así, pues, como podemos ver, el *pensamiento débil* tiene su origen en una necesidad apremiante por dar respuesta práctica, aunque siempre desde la reflexión filosófica –y política, como veremos con un poco más de detalle en breve–, a situaciones de violencia reales. Pero no solo en relación a lo que vendría a ser una lucha emancipadora frente a la opresión de regímenes totalitarios, sino también, como hemos visto, como una vía más propicia a aquellas de las acciones radicales que, de una u otra manera, reproducían el mismo problema metafísico de la justificación del uso de la violencia, esta vez en nombre de una verdad supuesta como auténtica, como más legítima. De manera que el *pensamiento débil* surge también como una respuesta o alternativa a la lucha revolucionaria radical y violenta; esto es, como un modo de propuesta político-ideológica de lucha, pero no violenta. Pero más aún, y esto resulta muy interesante, en cuanto a la motivación ético-religiosa del proyecto de Vattimo, podríamos inclinarnos a pensar que el *pensamiento débil*, por su lógica discursiva, también lograría tornarse a sí mismo no solo en una lucha no-violenta a favor de una causa justa, sino, más aún, en una propuesta de lucha por la no-violencia, más allá de cualquier contenido o proyecto político; pues, finalmente, ni este mismo podría ser tomado como fundamento o ideología: ni siquiera lo sería la propuesta de la no-violencia²⁴². El “debilitamiento” se torna así como una fórmula que auto-inmuniza

²⁴⁰ *Ídem*, p. 23.

²⁴¹ *Ídem*, p. 26.

²⁴² Hay que hacer aquí una importante aclaración. Wolfgang Sützl nos hace notar que debemos tener cuidado y no considerar el entender la no-violencia del *pensamiento débil* como si se tratase de un fundamento fijo, sino más bien como algo que se manifiesta y acontece. Pues se trata de una no-violencia (paz) que no puede ya invocar una verdad objetiva o una verdad mejor. Porque la metafísica entendida como violencia no puede sustituirse por una fórmula metafísica de la no-violencia. Lo hemos visto ya con Vattimo: no se puede abandonar la metafísica como si fuera un error. En este sentido, nos dice Sützl: “Una paz pensada más allá de la metafísica debe ser considerada como algo *eventual*, lo que quiere decir que el ‘ser’ de la paz debe ser pensado como ‘acontecimiento’”. Cfr. Sützl, Wolfgang, *Emancipación o violencia*. Barcelona: Icaria. 2007, pp. 27-28; 233.

contra las posibilidades de cualquier discurso de llegar a la violencia, pero no por motivos teóricos –que sería volver al plano metafísico–, sino por una cuestión de consensos –que sí, se puede *justificar*, explicar, desde la teoría–.

3.3.2 Acción política

Como hemos visto, el *pensamiento débil* surge motivado por la necesidad por parte de Vattimo de afrontar situaciones reales de violencia. Los datos referidos por Zabala nos permiten constatar que la violencia vivida por Vattimo, desde su infancia, con la destrucción de su hogar durante el régimen fascista con los bombardeos de la Segunda Guerra Mundial, asimismo con la violencia sufrida durante los distintos regímenes totalitarios que gobernaron su país, como también por las reacciones radicales de movimientos revolucionarios que buscaban el cambio hacia una sociedad más justa, pero mediante el uso de la violencia, todos estos hechos, junto con sus motivaciones éticas y religiosas impulsaron, pues, el trabajo especulativo que daría lugar al nacimiento del *pensamiento débil*. De manera que, en efecto, podemos afirmar que la propuesta hermenéutica de Vattimo tiene una vocación práctica pues busca responder de manera efectiva a las condiciones que originan la violencia; específicamente, a las causas que están relacionadas con la metafísica del totalitarismo y los *fundacionalismos*. Pero también podemos notar que su propuesta filosófica tiene una clara vocación, y de manera específica y directa, hacia la no-violencia. Precisamente, vemos que esta particularidad está estrechamente relacionada con la que fue su principal experiencia durante su juventud: su educación y prácticas católicas. Que es de donde parece surgir la idea misma del debilitamiento, en la imagen específica del amor de Jesús, en la noción del *amor kenótico*. En todo caso, tenemos claro lo que Vattimo pretende. No cabe dudas de que él centra su atención en aquello que ve como la justificación con la que buscan ejercer su dominio todos los totalitarismos: las verdades objetivas metafísicas sobre las que ellos se apoyan. Nos toca, entonces, evaluar la puesta en práctica de su proyecto.

Pues bien, en qué sentido o de qué manera el *pensamiento débil* podría tener efectos prácticos sobre la realidad –esto es, llegar a ser una filosofía práctica– es algo que podemos intentar vislumbrar si, por lo menos, constatamos alguna acción que parta de dicho planteamiento y cuyos efectos podamos comprobar más allá de la teoría. Para

ello, y puesto que Vattimo al menos ya nos ha mostrado que es consecuente con lo que nos plantea –por ejemplo, en el tema de la secularización–, veamos qué tan bien le ha ido en la puesta en práctica de su filosofía.

En 1999 Vattimo fue elegido diputado por la Comunidad Europea y participó durante cinco años como miembro de la Comisión de Libertad y Derechos Ciudadanos, Justicia y Asuntos Internos; también en la Comisión de Cultura, Juventud, Educación, Comunicación y Deporte; y, asimismo, en la Delegación interparlamentaria EU-China. Según refiere Zabala, el trabajo político de Vattimo como diputado del Partido de Socialistas Europeos fue influenciado por sus convicciones filosóficas y políticas. Por ejemplo, entre las acciones que llevó a cabo estuvieron, en el 2001, la organización de una conferencia en el Parlamento Europeo de Bruselas donde tuvo el apoyo de figuras intelectuales muy distinguidas, tales como Jürgen Habermas, Oliver Duhamel y Norberto Bobbio para la firma de una petición contra una iniciativa del gobernador de la Alianza Nacional neofascista de Lazio, Francesco Storace, que pedía la revisión de los textos escolares, pues consideraba que en ellos no había suficiente crítica contra los rebeldes antifascistas de la Segunda Guerra Mundial mientras que sí la había, y en demasía según él, para quienes habían estado del lado de Mussolini. También participaron en dicha conferencia Enrique Baron Crespo, Umberto Eco, Fernando Savater, Nicola Tranfaglia, entre otros. Vattimo tomó también serias acciones contra Berlusconi el 2 de julio del 2003, el día anterior a que éste comenzara su período de seis meses en la presidencia rotativa de la Unión Europea, como, por ejemplo, con la distribución a través de todos los parlamentos europeos de un pequeño folleto donde esbozaba su vida y los cargos que habían sido hechos contra él, que incluían soborno a jueces, lavado de dinero, evasión de impuestos y falsa contabilidad²⁴³. En estos hechos, lo que podemos constatar es una militancia en contra del fascismo y sus actos inmorales y corruptos. Lo cual, obviamente, no resulta ser una postura única y específicamente relacionada con el *pensamiento débil*; aunque es también innegable que, junto con la formulación de éste, se iría reafirmando una postura política y un activismo claramente contrarios a los sistemas fascistas y totalitarios, como se puso de manifiesto en las acciones llevadas a cabo por Vattimo en dicha Conferencia. De hecho, como indica Zabala, en su trabajo como diputado se pueden reconocer sus convicciones filosóficas.

²⁴³ Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Óp. cit., pp. 26-28.

Lo cual nos dice que, de alguna manera, éstas se ven puestas en práctica. No obstante, podríamos considerar recién como una constatación de que su filosofía llega a tener efectos prácticos sobre la realidad, si logramos verificar con mayor claridad que el “debilitamiento” propuesto, con algunas de sus características principales, llegan a manifestarse teniendo alguna aplicación que trascienda el ámbito de la justificación teórica. Precisamente Zabala nos proporciona un par de ejemplos.

En cuanto al primero, es resaltante la postura que mantuvo Vattimo –quien, como ya hemos visto, tiene una fuerte formación católica– durante la Convención sobre el Futuro de Europa frente a la posibilidad de que la constitución europea incluyera en algún lugar valores cristianos. Él no estaba de acuerdo con esta pretensión. Y, esto, a pesar de que Italia era uno de los mayores promotores de esta propuesta en la Convención. Pero Vattimo pensaba que sería un error incluir específicamente las palabras “valores cristianos” pues creía que es precisamente para apoyar estos mismos valores cristianos que Europa es secular; ya que la fuerza de los Evangelios y las enseñanzas de Jesús proporcionan, según él, las bases de la secularidad de cualquier Estado democrático de la actualidad. En este sentido, la insistencia que hubo por parte del Vaticano de insertar el concepto de cristiandad en la constitución le pareció parte de una filosofía dogmática y metafísica, extraña a la pluralidad de Europa²⁴⁴. Vemos aquí, entonces, nada menos que en el trabajo de la Constitución Europea, en una activa participación de Vattimo, la propuesta, por un lado, de una efectiva renuncia a categorías fuertes de la tradición filosófica occidental; y, por otro, el llamado a poner realmente en práctica el proyecto de una Europa secular. Ambas propuestas, como hemos estudiado, son características propias del *pensamiento débil*²⁴⁵.

Ahora bien, en cuanto al segundo ejemplo, y en relación a la valorización de parte de Vattimo hacia la pluralidad de Europa, hay que destacar que solo unos meses más tarde, y a pesar de su mayor cercanía por la tradición de Estado secular de que goza Francia, a nuestro filósofo le pareció un escándalo que el Presidente Chirac decidiera no permitir a alumnos musulmanes asistir a sus escuelas usando velos con el argumento de que se trataba de un acto que, por un lado, daba signos ostentosos de proselitismo

²⁴⁴ *Ídem*, p. 28.

²⁴⁵ Sobre las características principales del *pensamiento débil*, ver nuestro capítulo 1: “La hermenéutica de vocación nihilista como una *ontología de la actualidad*”, pp. 3-5.

religioso; y, por otro, que era a la vez agresivo. Frente a esta prohibición, Vattimo manifestó en una entrevista, en el diario francés *Libération*, que “secularidad significa liberar, no prohibir” y que “un Estado es secular en la medida en que no adopta una filosofía que excluye las religiones y sus manifestaciones, sino, por el contrario, que habilita y permite muchos símbolos religiosos para que se manifiesten sin límites”²⁴⁶. En este caso, el *pensamiento débil* se hace claramente presente principalmente de dos maneras: en primer lugar, como proyecto secular que plantea dar cabida a la diversidad; y, en segundo, y quizá de manera más notable aún, que, precisamente, la secularidad entendida como la plantea Vattimo previene contra las tentaciones de asumir nuevas formas de fundacionalismo. Porque la propuesta misma por la secularidad, desde el *pensamiento débil*, no debe llegar a ser ella misma nunca una imposición que excluye, oprime y establece límites, como el caso de quienes desde el fundamentalismo defienden una verdad metafísica como fundamento último; sino, todo lo contrario, debe ser inclusiva y abierta.

Pues bien, en estos ejemplos estamos viendo una participación política muy activa de Vattimo quien, precisamente, en relación a su paso de la filosofía a la política, nos dice:

En mi caso, la continuidad me parece clara: empecé a estudiar filosofía porque me sentía implicado en un proyecto de transformación del hombre, en un programa de emancipación. Es posible que esto se deba a mis orígenes proletarios: los proletarios no pueden creer en modificar realmente su propia vida si no modifican el mundo... Si se nace hijo de ricos abogados se puede decir sin esfuerzo moral: yo también quiero ser abogado. Pero uno que nace hijo de una madre viuda de un policía del sur está casi fatalmente inducido por la propia incomodidad social a proyectar una transformación radical²⁴⁷.

Hay, pues, en Vattimo, desde sus inicios en la filosofía, una motivación existencial que lo lleva a plantear un proyecto de transformación. En todo caso, como él mismo señala, la vocación filosófica está muy profundamente unida a la *polis*, motivo por el que, precisamente, la filosofía nace propiamente en el contexto político abierto por Grecia²⁴⁸. Adicionalmente, como acabamos de ver, Vattimo, como diputado por la Comunidad Europea, tuvo, pues, una participación política activa en la formación de su

²⁴⁶ Las citas son, precisamente, de la entrevista que Robert Maggiori le hizo a Vattimo para el diario *Libération*, publicada el 4 de marzo del 2004. Cfr. ZABALA, S. (editor) “Introduction: Gianni Vattimo and Weak Philosophy”, en: *Weakening Philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Óp cit., p. 28.

²⁴⁷ VATTIMO, G. “Vocación a la filosofía y responsabilidad de la filosofía”, en: *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder. 2012, p. 109.

²⁴⁸ *Ídem*, pp. 110-111.

Constitución. Dicha participación política estuvo, justamente, impulsada por sus convicciones filosóficas, por su proyecto emancipador, del cual están plasmadas, como hemos constatado, varias de las características principales del *pensamiento débil*:

- Renuncia a las categorías fuertes de la tradición filosófica occidental
- Es un proyecto secular que plantea dar cabida a la diversidad
- Previene contra las tentaciones de asumir nuevas formas de fundacionalismo

De manera que no solamente hay un interés por la *praxis* de parte de Vattimo, sino que ella queda demostrada en su labor política. La teoría para él obedece a una necesidad de dar respuesta a problemas reales. Así lo expresa también en *Vocación y responsabilidad del filósofo*:

Se puede ser teórico estudiando solo la lógica o la epistemología. Pero creo que en todo caso si olvidas por qué has comenzado a ocuparte de esto, si olvidas el interés político que te ha movido, el interés religioso, el interés emancipador en general, acabas reproduciendo la “crisis de las ciencias europeas”. Además la *teoresis* (en la mejor de las hipótesis) no puede ser más que simple ejercicio literario, experimentación artístico-filosófica, o (más frecuentemente) ejercicio individualista que empieza y termina en sí mismo, para el propio interés y el poder de uno mismo²⁴⁹.

Ahora bien, hay que señalar, sin embargo, la distinción que hace Vattimo entre una vocación política profesional y la vocación filosófica orientada a la política, que es en la que él se reconoce a sí mismo. Ésta vocación significa para él optar por una decisión más universal, más indirectamente comprometida y con menos resultados inmediatos de carácter político, pero más educativa. Pues, como indica, en esta opción interviene mucho la pedagogía, la idea de educar la humanidad y promover la transformación del hombre antes de la transformación de las estructuras. Pero la intención democrática, nos dice, conduce más bien a esto, y no tanto a hacer política de un modo inmediato y directo. Pues si se es demócrata se debe, ante todo, producir aquello que se llamaba teoría, que son ideas y actitudes culturales. Asimismo, mientras que en la profesión filosófica orientada a la política hay una más clara intención crítica por lo que se refiere al presente, la profesión política propiamente dicha, ligada a decisiones del día a día, debe suponer en muchos casos el dejar de lado “el discurso de la duda”, y pasar a ser

²⁴⁹ VATTIMO, G. “Vocación a la filosofía y responsabilidad de la filosofía”, en: *Vocación y responsabilidad del filósofo*. *Óp. cit.*, pp. 111-112.

menos teórica y más bien más pragmática en la necesidad de tomar decisiones rápidas²⁵⁰.

No obstante, en esta distinción Vattimo está precisamente mostrando la posibilidad que tiene la profesión filosófica orientada a la política por forjar proyectos políticos de transformación a largo plazo. A eso apunta, precisamente su proyecto emancipador. Lo universal como tarea o proyecto o idea regulativa, nos dice, debe estar rigurosamente ligada a un proyecto político e incluso debe ser reconocida como construcción política a todos los efectos. Así, pues, para Vattimo, la filosofía tiene mucho que hacer. Y, precisamente, sostiene que el Parlamento europeo es un lugar ideal para llevar a cabo dicho trabajo político; que aunque pueda parecer muy poco lo que se avanza, perdiéndose, más bien, mucho tiempo en hacer declaraciones, “bien mirado es como la filosofía”. Pues si bien en la contribución de la filosofía en el plano de la política del día a día no hay mucha eficacia inmediata, se espera producir proyectos más amplios cuyos efectos modifiquen las cosas a largo plazo. Vattimo ve, pues, en esta una de las responsabilidades de la filosofía donde, sin embargo, puede parecer poco evidente el efecto práctico que se manifiesta desde la teoría hacia la sociedad, nuestras costumbres y nuestra cultura²⁵¹.

3.3.3 Gianni Vattimo y el *pensamiento débil*

Hemos dicho ya en un par de ocasiones que Gianni Vattimo se muestra consecuente con lo que nos propone desde su hermenéutica. Sin embargo, nos parece necesario hacer, por lo menos, una breve reflexión sobre este punto. Pues quizá, más allá de tratarse de una efectiva correspondencia entre lo que el filósofo postula como proyecto político-filosófico y lo que asume y la manera cómo actúa, sería más apropiado, bajo una observación un poco más atenta, decir que de lo que se trata es que, en algún sentido que requiere ser especificado, Gianni Vattimo *es el pensamiento débil*.

Podríamos hacer una analogía entre la “aventura de las diferencias” que nos plantea el *pensamiento débil* y la vida misma de su autor. Pues, por un lado, podemos constatar que, si buscamos una mejor manera de dialogar –diálogo no violento– para lograr una mejor convivencia en medio del caos tras el surgimiento de infinidad de voces diversas

²⁵⁰ *Ídem*, pp. 112-113.

²⁵¹ *Ídem*, pp. 119-120.

con concepciones muy distintas del mundo –en muchos casos aparentemente antagonistas–, esto solo puede ser llevado a cabo a partir de, precisamente, el *debilitamiento* del propio discurso, de nuestra propia concepción de la historia y del mundo. Y, por otro lado, en la persona Gianni Vattimo, vemos, precisamente, cómo se lleva a cabo un diálogo tal, entre lo que podrían ser las posiciones diversas, y hasta quizá conflictivas, del cristiano, el comunista, el homosexual y el filósofo que propone la secularización.

Pues si caracterizamos estas cuatro descripciones de acuerdo a como convencionalmente se les podría concebir, y planteamos un ejercicio imaginario en el cual tenemos a cuatro personas distintas entre las cuales es necesario plantear un diálogo con miras a lograr una mejor convivencia, no es difícil pensar que en determinado momento podríamos llegar a un punto de entrapamiento ante posturas que podrían emerger como muy opuestas. De hecho, discusiones acaloradas entre personas como las propuestas las constatamos con relativa frecuencia. Quizá el diálogo, o la conversación, logre fluir mejor cuando cada una de ellas esté dispuesta a *debilitar* un tanto su discurso. Que esto sea posible, nos plantea dificultades. Sin embargo, Vattimo es, en efecto, cristiano, comunista, homosexual y aboga por un mundo secularizado.

Ya hemos visto cómo, con conceptos como *Verwindung*, *Andenken* y *Pietas*, Vattimo explica el trato que, en el *debilitamiento*, podemos llevar a cabo con la propia experiencia histórica, con nuestras costumbres y la propia tradición. No obstante, podemos plantear que el desarrollo especulativo de Vattimo, en el que precisamente adopta estos conceptos, se nutre, principalmente, de su propia experiencia interna, personal. Es decir, que es su propia experiencia privada, y cómo lidia con ella, la que va forjando, *a priori*, el modelo teórico que luego sustenta su propuesta. En este sentido, su teoría sería un reflejo de él mismo, de un diálogo interno, constante. Un diálogo interno, seguramente difícil y conflictivo, que el filósofo italiano lleva a cabo, digámoslo así, desde el propio arrojamiento de sus circunstancias de vida, de su homosexualidad y origen proletario, y a la vez sin renunciar a sus creencias religiosas –pero sí a todo dogmatismo–, al mismo tiempo que plantea un proyecto político emancipador y secularizado. Probablemente sean más notorias las posibles contradicciones entre su homosexualidad y su cristianismo y entre éste y su propuesta a favor de la

secularización, y en cierto punto con su comunismo. En todo caso, es notorio que Gianni Vattimo es un personaje complejo que logra conjugar en sí mismo todas esas aparentes contradicciones; tal como lo plantea con el *pensamiento débil* como posibilidad práctica para la esfera social: la posibilidad de un diálogo abierto, inclusivo, entre unos y otros.

De manera que Vattimo no solo sería consecuente con su propuesta filosófica, sino que ella misma resultaría ser, aunque implícitamente, una extensión teórica de sí; es decir, su teoría tomaría como modelo de convivencia, de manera implícita, su propia experiencia íntima y personal. Es en este sentido que podemos decir que Gianni Vattimo *es el pensamiento débil*. Mas solo en este, pues ya hemos establecido que dicha propuesta aspiraría, a su vez, a tener efectos prácticos como proyecto emancipador, para lo cual, su propuesta debe trascender no solo a la esfera individual de su autor –donde se incluyen sus acciones políticas, que pueden tener efecto en la sociedad–, sino que su planteamiento debería trascenderlo a él en todo sentido.

Pues bien, como conclusión de este capítulo podemos decir que el *pensamiento débil*, como proyecto filosófico y político, esto es, como filosofía práctica, tiene, desde su formulación, una clara vocación de transformación, de acción práctica. De nuestra *analítica del pensamiento débil* vimos que Vattimo nos propone una filosofía cuyo discurso debe ser uno edificante más que uno demostrativo: orientado más a la edificación de la humanidad que al desarrollo del saber y al progreso de los conocimientos. Sin que ello signifique que lo edificante implique una ausencia de progreso de conocimientos, sino que simplemente no debe considerarse este el objetivo principal, ni muchos menos el único. Es en este sentido que Vattimo nos propone una noción de verdad que es resultado de un acuerdo que no requiere ninguna evidencia definitiva, sino solo caridad, solidaridad, y la necesidad humana de vivir en concordia con los demás. Su proyecto tiene, pues, una clara vocación por la acción práctica. De hecho, Vattimo lo plantea como un proyecto emancipador, el cual, asimismo, hemos visto que surge a partir de una motivación ético-religiosa y que se justifica política e ideológicamente.

De manera central, hemos llevado a cabo un desarrollo en el cual mostramos qué nos propone el *pensamiento débil* frente a la violencia que surge a partir de la noción

metafísica de la verdad; es decir, frente a verdades objetivas o fundamentos últimos sobre los que se sostienen visiones *homogenizantes* u *omniabarcantes* que buscan imponerse sin importar diferencias o concepciones distintas del mundo y de la vida. Como vimos en el primer capítulo, el *pensamiento débil* tiene como características principales la renuncia a las categorías fuertes de la tradición filosófica occidental, se trata de una filosofía de *vocación nihilista*, propone una ontología débil en la que el ser debe captarse como evento, es un proyecto secular que plantea dar cabida a la diversidad, previene contra las tentaciones de asumir nuevas formas de fundacionalismo y se presenta como un proyecto emancipador. Pues bien, todas estas características se muestran –o se ponen de manifiesto– en los elementos que hemos planteado como parte de la propuesta que presenta Vattimo frente a la violencia de la noción metafísica de la verdad. Son seis los elementos que desarrollamos:

En primer lugar vimos que Vattimo nos propone el diálogo a modo de conversación no violenta a partir de lo que él llama una “inversión del platonismo”, a modo de posibilidad de discusión y pasando por lo que vendría a ser una explicitación del conflicto. La propuesta pasa, en segundo lugar, por una transformación del pensamiento moderno, mediante la asunción de la “erosión del principio de realidad”, que viene a ser, en la era de los medios de comunicación, el final de una manera hegemónica, de una racionalidad central, de concebir el mundo y la historia de la humanidad; y donde, más bien, infinidad de voces, antes sin posibilidad de ser oídas, tienen hoy la oportunidad de expresarse, sí, en medio de un evidente caos pero que Vattimo ve, más bien, como una oportunidad de mejora en nuestras relaciones. Esto es lo que él llama una “aventura de las diferencias”.

Como tercer elemento presentamos el de una *ética de la finitud* que excluya la violencia y que, más bien, centre su mirada en el respeto al otro. A continuación vimos lo referido a la transición que propone Vattimo desde la verdad objetiva hacia unos ideales evangélicos que quedan expresados en nociones como la caridad, la amistad civil y el consenso comunitario. Asimismo, y conjugado con estas nociones, vimos que los elementos desarrollados son parte de una propuesta filosófica socialista: como filosofía práctica, el *pensamiento débil* consiste en una posición política que demanda una reducción de la violencia mediante una intensificación del diálogo social, respeto por las minorías, y de la pluralidad de información, mostrándose así como una postura

filosófica que busca reflejar con la mayor fidelidad el pluralismo de las sociedades democráticas modernas de Occidente.

Como sexto y último elemento, vimos la secularización, la cual es propuesta por Vattimo como un proyecto en el cual se excluye la pretensión de lo absoluto, pero sin dejar de mantener un vínculo –libre– con el pasado. De manera que ella puede llevarse a cabo en su significado conectado con la experiencia y la existencia histórica de la religión, mostrándose así como una propuesta fuera de la metafísica pero, al mismo tiempo, fuera también del relativismo.

Finalmente, en relación a nuestro tema principal, del carácter práctico-político del *pensamiento débil*, vamos a incluir el resultado de nuestra investigación en las conclusiones generales, que pasamos a revisar a continuación.



Conclusiones

El objetivo principal de este trabajo de investigación ha sido el de determinar en qué medida el *pensamiento débil*, como propuesta filosófico-práctica de la no violencia, lograría tener efectos práctico-políticos sobre la “realidad”. Nuestra estrategia contó con tres partes, cada una de las cuales constituye un capítulo: el primero consistió en la realización de un trabajo exegético del aparato teórico-conceptual de Vattimo, el cual nos permitió alcanzar dos objetivos: en primer lugar, comprender en qué consiste su propuesta, y, en segundo, el mostrar una de las principales tesis de su filosofía: que el *pensamiento débil* supera al pensamiento metafísico y que lo hace, a su vez, superando al relativismo del que se le podría acusar –por tratarse de una filosofía que se declara abiertamente nihilista y que busca apartarse de todo *fundacionalismo*–. Este segundo objetivo era fundamental, pues con él mostrábamos la validez de su propuesta. Una vez logrado este primer propósito, pasamos al segundo capítulo, en el cual buscamos explicitar aquello a lo que fundamentalmente busca responder el *pensamiento débil*; esto es, al problema de la violencia que surge a partir del planteamiento de verdades metafísico-*representacionistas* –como fundamentos últimos–, con las que se busca no solo dar un sentido a la propia vida, sino también de imponerle dicho sentido a la vida de los demás. Finalmente, el tercer capítulo lo dividimos, a su vez, en tres partes: la primera consistió en el desarrollo de una analítica del *pensamiento débil*, centrada en aclarar qué concepción de la verdad es la que nos propone Vattimo y sobre la cual se basa su propuesta ético-político-filosófica; en la segunda parte mostramos, precisamente, en qué consiste esta propuesta –y con la cual Vattimo enfrenta el problema presentado en el capítulo anterior–; y, finalmente, en la tercera parte, buscamos dar respuesta a la cuestión principal de nuestra investigación –arriba anotada– y que podemos reformular así: ¿de qué manera el modelo filosófico de Gianni Vattimo puede realmente tener consecuencias prácticas en relación a la no violencia?

En síntesis, y de manera muy general, podemos decir, entonces, que nuestra estrategia consistió en tres partes: 1) una exposición de la filosofía de Vattimo, 2) a qué busca responder, y 3) cómo lo hace. Sin embargo, a las conclusiones de cada uno de los tres capítulos, que a continuación pasaremos a revisar, añadiremos una adicional, la cual está referida a un resultado que ha surgido a partir de nuestra lectura del planteamiento vattimiano: el *pensamiento débil* como sistema dialéctico o retórico –más allá de los

contenidos o campos temáticos que nos propone el autor—. Pasemos ahora a la exposición de nuestras conclusiones.

En el primer capítulo llevamos a cabo un desarrollo exegético del núcleo teórico de la propuesta filosófica de Vattimo, el cual nos sirvió como introducción y nos permitió mostrar de qué manera el filósofo italiano sustenta una de las principales tesis de su filosofía: que el *pensamiento débil* supera al pensamiento metafísico al plantearlo no como una forma de teoría, sino como una manera de estar en el mundo. Y que lo hace sin caer en el relativismo.²⁵² Es lo que llamamos la *tesis de una ontología de la actualidad*.

Pues bien, en esta primera parte vimos las características principales, presupuestos fundamentales, conceptos básicos y demás elementos teóricos con los cuales Vattimo desarrolla su propuesta. Este desarrollo teórico de su trabajo filosófico nos permitió comprender en qué consiste y cómo lo articula. De esta manera pudimos ver cómo Vattimo sustenta la superación del pensamiento metafísico, al señalar que dicha superación se daría al constatar que la desvalorización de los valores supremos y la pérdida del ser como fundamento, es decir, el anuncio de una época de debilidad del ser, no se podría llevar a cabo mediante una crítica a la metafísica pues esta crítica terminaría siendo, ella misma, metafísica; sino, más bien, se trata de plantear la metafísica como un acontecer *epocal*. Es decir, el que estemos dejando de vivir metafísicamente en nuestra época es lo que nos permite entrever la posibilidad de un pensar no metafísico. En síntesis, el *pensamiento débil* supera al pensamiento metafísico al plantearlo no como una forma de teoría, sino como una manera de estar en el mundo.

Vattimo logra plantear su tesis a partir de la concepción de una *ontología de la actualidad*, la cual concibe desde un desarrollo especulativo cuyos presupuestos fundamentales son la *muerte de Dios*, que toma de Nietzsche, y *el final de la metafísica*, de Heidegger. La superación de la metafísica se da, entonces, en la constatación de que

²⁵² Cabe señalar que esta exégesis nos presentó una particular dificultad: Vattimo es autor de muchos libros y de una amplia obra ensayística en la cual va desarrollando, retomando y aclarando muchos elementos importantes de su trabajo especulativo. Esta abundancia de material representó un gran reto para nuestro propósito de realizar una introducción desde el propio autor. Por ello, nos resultó muy útil apoyarnos en autores especializados en la obra de Vattimo, como Carlos Pairetti y Santiago Zabala, desde los cuales empezamos a organizar el trabajo especulativo de nuestro autor para luego introducirnos poco a poco ya en su obra.

la desvalorización de los valores supremos y la pérdida del ser como fundamento, es decir, el anuncio de una época de debilidad del ser, no se podría llevar a cabo mediante una crítica a la metafísica, sino que, el que estemos dejando de vivir metafísicamente en nuestra época es lo que nos permite entrever la posibilidad de un pensar no metafísico. Para ello Vattimo utiliza los conceptos heideggerianos de *Verwindung* y *Andenken*, así como el de *pietas*, que adopta desde su tradición cristiana. Estas nociones nos muestran que no se trata de dar la espalda al historicismo de la metafísica, pues no se puede romper con el pasado, sino que, más bien, el punto consiste en situar en el primer plano la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones. De esta manera, Vattimo logra también superar una de las grandes dificultades con las que se asocia a su hermenéutica: el posible relativismo de una filosofía que se declara abiertamente nihilista y que busca apartarse de todo *fundacionalismo*, abogando más bien por la diversidad. Mediante la aplicación de esas tres nociones el *pensamiento débil* nos permite tener un nuevo trato con nuestras propias maneras de ver, concebir o, mejor, interpretar el mundo: no hay fundamentos últimos o verdades absolutas, pero sí hay una procedencia, una tradición, una historicidad de la propia existencia que constantemente podemos reinterpretar.

En el segundo capítulo, nuestro objetivo fue el de explicitar, siempre desde la lectura de Vattimo, la violencia que surge a partir del planteamiento de verdades metafísicas que son asumidas como fundamentos últimos. Es decir, investigar cómo surge, cómo se manifiesta y de qué manera se busca justificar dicha violencia metafísica, cuyo propósito es el de, finalmente, preservar situaciones de dominio. Como vimos, a partir de una muy sucinta reconstrucción de la tradición del pensar filosófico de Occidente, la pretensión metafísica ha sido una constante hasta la actualidad, a pesar de los distintos cambios de paradigmas llevados a cabo a lo largo de su historia. Según la interpretación de Vattimo, la verdad metafísica, como absoluta, como correspondencia objetiva, como fundamento último, degenera siempre en violencia. Quien la detenta no admite diferentes interpretaciones, pues, ante a ella, sólo se toma en cuenta la guía de los expertos, quienes son los únicos que, supuestamente, la conocen. De acuerdo a esta visión, el sentido de nuestras vidas debería orientarse, ajustarse y condicionarse al *verdadero bien* que nos es dictado por ellos.

Asimismo, y esto es resaltante, pudimos ver también que es la necesidad de dominio la que en muchos casos produce al pensamiento metafísico. A partir de esta

reflexión, Vattimo hace una crítica a aquella filosofía que termina sirviendo como sostén de paradigmas útiles a la clase política dominante, al limitarse a ser una actividad al servicio de las disciplinas científicas, mediante concepciones objetivistas y realistas. De manera que, la lectura crítica que hace Vattimo de la noción metafísica de la verdad nos muestra también que, en muchos casos, ella es el resultado de una necesidad de dominio y de preservación de privilegios, de quienes la buscan imponer por encima de la diversidad de interpretaciones. Para ello son utilizados recursos tan apartados de toda sospecha, como el diálogo y la democracia: la *democracia emplazada*, como la llama Vattimo, la cual no duda en utilizar dichos recursos para llevar a cabo un aparente intercambio pacífico de opiniones, cuando en realidad solo se está pretendiendo mantener el orden establecido.

Es importante señalar que en este capítulo no nos pasa inadvertida la caracterización muy polémica que hace Vattimo de Platón. Hemos hecho mención de este tema. Sin embargo, ello no ha sido parte de la discusión en nuestra tesis, pues nuestra intención ha estado centrada en rescatar que, efectivamente, existen distintas formas de dialogar y que, como hemos visto, no todos los diálogos son productivos ni respetan la diferencia de interpretaciones. Resulta notorio también que Vattimo radicaliza la interpretación de Nietzsche, a diferencia de lo que podríamos constatar en las discusiones de otros autores contemporáneos. Tampoco quisimos insertarnos en este tema pues nos hubiese desviado de nuestros objetivos principales y nos hubiésemos extendido en demasía.

En el tercer capítulo pudimos comprobar que el *pensamiento débil* es un proyecto filosófico, ético y político; en efecto, se trata de una filosofía práctica. Hay, desde su formulación, una clara vocación de transformación de la realidad social y cultural. Ahora bien, de nuestra *analítica del pensamiento débil* vimos que Vattimo nos propone una filosofía cuyo discurso debe ser edificante más que demostrativo; esto es, más orientado a la edificación de la humanidad que al desarrollo del saber y al progreso de los conocimientos –sin que por ello deje de reconocer la importancia e imprescindibilidad de los mismos–. Precisamente, constatamos que la crítica que hace Vattimo hacia la metafísica no tiene, principalmente, bases teóricas sino razones ético-políticas y, particularmente, religiosas. Esta reflexión surge a partir de la noción de verdad que vimos que Vattimo nos propone y en la que señala que, si es que es posible

hablar de verdad, ésta debe ser resultado de un acuerdo que no requiere evidencia definitiva, sino caridad, solidaridad y necesidad humana de vivir en concordia con los demás. Vemos, pues, que su planteamiento, que es presentado como un proyecto emancipador, surge a partir de una motivación ético-religiosa, se justifica política e ideológicamente y tiene una clara vocación por la acción práctica.

Ahora bien, en cuanto a la propuesta propiamente dicha, contando ya con todo el “aparato” teórico desarrollado a lo largo de la investigación, hemos resaltado seis elementos:

1. Inversión del platonismo, en cuanto a la posibilidad de discutir y la necesidad de desarrollar una teoría explícita del conflicto que permita plantear el diálogo como conversación no violenta.
2. Transformación del pensamiento moderno, en un ideal emancipador que tiene como base liberadora la erosión del “principio de realidad”, y que plantea una “aventura de las diferencias” como oportunidad para lograr mejores modos de convivencia.
3. Una ética de la finitud que excluye la violencia: que promueve el respeto al otro en el reconocimiento de la finitud que nos caracteriza.
4. Ideales evangélicos como la caridad, la amistad civil y el consenso comunitario, planteados desde una cristiandad no religiosa.
5. Una propuesta socialista en el ámbito de las elecciones político-democráticas.
6. Secularización en conexión con la experiencia y la existencia histórica de la religión.

En ellos se manifiestan las características principales del *pensamiento débil* que detallamos al inicio de nuestro primer capítulo:

1. La renuncia a las categorías fuertes de la tradición filosófica occidental
2. Se trata de una filosofía de vocación nihilista
3. Propone una ontología débil en la que el ser debe captarse como evento
4. Es un proyecto secular que plantea dar cabida a la diversidad
5. Previene contra las tentaciones de asumir nuevas formas de fundacionalismo
6. Se presenta como un proyecto emancipador.

Cabe señalar, de manera transversal, y antes de presentar nuestra conclusión final, que en el desarrollo de nuestra tesis hemos podido apreciar que el *pensamiento débil* está constituido por dos elementos genéricos que operan sobre el cuerpo nuclear central de una ontología débil: por un lado, unos campos temáticos con los cuales se articula, y,

por otro, una lógica discursiva o hermenéutica²⁵³ con la cual dichos campos temáticos son articulados. En dichos campos temáticos –que serían los de una filosofía política, una filosofía de la historia y una filosofía de la religión–, podemos identificar los distintos contenidos que constituyen al *pensamiento débil*, tal como Vattimo lo formula; como, por ejemplo, lo referente a ser una propuesta socialista, o acerca del trato que propone con la propia tradición, o el ser una propuesta secularizadora, etc. El punto es que bien podríamos utilizar diversos contenidos manteniendo, sin embargo, dicha lógica discursiva hermenéutica. A partir de este ejercicio especulativo, podríamos señalar que el *pensamiento débil* posee una *lógica* propia con la que podríamos operar sobre cualquier discurso.

Para aclarar mejor este punto, pongamos de ejemplo uno de los contenidos principales, en el campo de la filosofía de la religión, de la propuesta de Vattimo: la secularización. Esta es un elemento constitutivo del *pensamiento débil*, pues forma parte de él. Sin embargo, teniendo en cuenta el ejercicio especulativo que proponemos, podemos claramente hacer la distinción entre *aparato lógico* (donde operan las nociones *Verwindung*, *Andenken* y *pietas*) y contenido, en este caso, la secularización; de manera que podemos identificarlos claramente como elementos distintos. Precisamente, es por ello que podemos afirmar que Vattimo *aplica* su propia teorización, o que aplica la lógica del *pensamiento débil*, sobre éste elemento en particular de la secularización²⁵⁴. Pues él plantea una secularización *debilitada*: no como una necesidad que se basa en una verdad incontrovertible.

Esta aclaración resulta pertinente pues, más allá de las pretensiones propias del proyecto emancipador de Vattimo, su *lógica discursiva* puede ser útil para cualquier planteamiento que busque apartarse de toda manifestación fundacionalista, totalizante o autoritaria, mediante su propio *debilitamiento*. A ello también se debe que, en la división que hemos hecho en la presentación de nuestro trabajo de investigación, hayamos incluido, en la primera parte, lo que vendría a ser únicamente el aparato conceptual y la manera en que éste se articula; mientras que los contenidos o campos temáticos –los que forman parte de la propuesta de Vattimo frente a la violencia que se

²⁵³ Ver nuestro subcapítulo 3.1: “Analítica del *pensamiento débil*” (sobre *lógica hermenéutica* ver, específicamente, nuestra nota N° 139).

²⁵⁴ Ver pp. 98-99 (en nuestro subcapítulo 3.2.6, “Secularización en conexión con la experiencia y la existencia histórica de la religión”).

genera a partir de la noción metafísica de la verdad— los hayamos dejado para la tercera parte. Precisamente por ello la secularización no fue presentada en el primer capítulo, a pesar de ser parte constitutiva del *pensamiento débil*, tal como Vattimo lo concibió.

Pues bien, en síntesis, esta división nos permite clarificar la manera en que la *lógica discursiva* vattimiana se desarrolla llevándonos por distintos grados reflexivos —como hemos visto hacia el final del primer capítulo e inicios del tercero—, sea cual fuese el campo temático al que dirijamos nuestro análisis. De manera que Vattimo pone en nuestras manos una herramienta que resulta útil, más allá de su propio proyecto filosófico.

Pasemos, ahora sí, al resultado de nuestro objetivo principal, acerca del carácter práctico-político del *pensamiento débil*. Podemos decir que más allá de las consideraciones relacionadas a lo que motivó su surgimiento y formulación —un verdadero interés político y emancipador de transformación del hombre—, hemos podido constatar cómo esta propuesta filosófica se manifiesta en una participación activa de su creador en la política europea, donde, hasta cierto punto, se ha podido verificar una puesta en práctica de sus convicciones filosóficas: el *pensamiento débil* da cabida a la diversidad de los movimientos sociales y de las minorías, ante un mundo que ha “devenido fábula” y donde los valores supremos adquieren un carácter superfluo y, por lo tanto, el imperativo violento de la verdad metafísica pierde sentido.

Naturalmente, para poder afirmar que la propuesta filosófica de Vattimo llega a tener efectos prácticos como proyecto político frente a la violencia surgida a partir de nociones metafísicas objetivistas de la verdad, deberíamos poder constatar que dichos efectos trascienden el ámbito inmediato de las acciones políticas y actividad filosófica de su autor. No se puede negar que Vattimo ha mostrado ser no solo consecuente con una propuesta que tiene, indudablemente, su *huella digital* —en el sentido de parecer, en cierta manera, una extensión de sí mismo—, sino que sus planteamientos filosóficos, de alguna manera, se han concretado en acciones efectivas. Sin embargo, de si esta propuesta pueda llegar a ser un proyecto político con un alcance mayor, y que logre sobrevivir a su autor, es algo que solo el tiempo podrá mostrarnos. Recogiendo las

palabras del propio Vattimo, podemos decir que el *pensamiento débil* “[...] ha acabado por parecer la etiqueta de una escuela, de confines todavía inciertos [...]”.²⁵⁵



²⁵⁵ VATTIMO, G. “Herencia cristiana y nihilismo”, en: *Creer que se cree. Óp. cit.*, p 31.

Bibliografía

Principal

VATTIMO, Gianni

- 2013 *De la realidad: fines de la filosofía.* Barcelona: Herder.
- 2012 *Vocación y responsabilidad del filósofo.* Barcelona: Herder.
- 2010 *Adiós a la verdad.* Barcelona: Gedisa.
- 2009 *Ecce comu: Cómo se llega a ser lo que se era.* Barcelona: Paidós.
- 2004 *Nihilismo y emancipación: Ética, política, derecho.* Barcelona: Paidós.
- 2003 *Después de la cristiandad.* Barcelona: Paidós.
- 1996a *Crear que se cree.* Barcelona: Paidós.
- 1996b *Filosofía, política, religión: Más allá del pensamiento débil.* Oviedo: Nobel
- 1995 *Más allá de la interpretación.* Barcelona: Paidós.
- 1992 *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.* Barcelona: Paidós.
- 1991 *Ética de la interpretación.* Barcelona: Paidós.
- 1986a *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger.* Barcelona: Península.
- 1986b *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* Tercera edición. Barcelona: Gedisa.

VATTIMO, Gianni y Pier Aldo Rovatti (editores)

- 2012 *Weak Thought.* Traducción: Peter Carravetta. New York: State University of New York.
- 2006 *El pensamiento débil* (versión en castellano). Madrid: Cátedra.

VATTIMO, Gianni y Santiago ZABALA

- 2011 *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx.* Traducción: Miguel Salazar. Barcelona: Herder.

VATTIMO, Gianni y Piergiorgio PATERLINI

- 2008 *No ser Dios: una autobiografía a cuatro manos.* Barcelona: Paidós.

VATTIMO, Gianni (compilador)
1998 *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.

Secundaria

ACCIARO, Fabrizio
2013 *El pensamiento débil de Gianni Vattimo y la cuestión de la “vocación nihilista de la hermenéutica”*. Lima: Universidad Católica Sedes Sapientiae.

BEAR, Mark, Barry Connors y Michael Paradiso.
2016 *Neuroscience. Exploring the brain*. Cuarta edición. Philadelphia: Wolters Kluwer

CASSINI, Alejandro
1988 “El fundacionismo de la epistemología aristotélica”, en: *Crítica, revista hispanoamericana de filosofía*. Vol. XX, N° 58 (abril 1988): pp. 67-95.

DE LA BOÉTIE, Étienne
2008 *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Traducción: Pedro Lomba. Indianápolis: Trotta-Liberty Fund.

FOUCAULT, Michel
1985 “¿Qué es la Ilustración?”, en: *Michel Foucault, Saber y verdad*, (recopilación de textos) edición, traducción y prólogo de Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría, Madrid: La Piqueta.

FUMERTON, Richard
2010 "Foundationalist Theories of Epistemic Justification", en: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Edición del verano de 2010), Edward N. Zalta (editor).
<<http://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/justep-foundational/>>

HEIDEGGER, Martin
1990 “La constitución onto-teo-lógica de la metafísica”, en: *Identidad y diferencia*. Traducción: Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos.

LEWIS, David K.
1986 *On the Plurality of Worlds*. Oxford: Blackwell.

LYOTARD, Jean-François
1994 *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Traducción: Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra.

1979 *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les éditions de minuit.

- MUÑOZ, Carlos, Daniel Mariano y Víctor Rivera (Coordinadores)
2009 *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos.
- NIETZSCHE, Friedrich
1998 *El nihilismo: escritos póstumos*. Traducción: Gonçal Mayos. Barcelona: Península.
- OÑATE, Teresa, Daniel Leiro y otros (editores)
2010 *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Cuenca: Alderabán.
- OSTALÉ, Julio
2014 Entrevista a Alma López Vale durante el ciclo *Las frases de los filósofos* (12 de marzo de 2014). À Coruña: Universidad Nacional de Educación a Distancia. Consulta: 24 de octubre de 2015.
<<http://www.acoruna.uned.es/web/noticias/noticia/2683>>
- PAIRETTI, Carlos Alberto Nicolás
2009 *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: nihilismo y hermenéutica*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- RECAS BAYÓN, Javier
2006 *Hacia una hermenéutica crítica*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- RESTREPO, Carlos
2007 *La "muerte de dios" y la constitución onto-teológica de la metafísica*. Grupo de Investigación Filosofías de la Alteridad Instituto de Filosofía Universidad de Antioquia Medellín, Colombia. Consulta: 16 de octubre de 2014.
<http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/12743/11485>
- RORTY, Richard
1983 *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- ROVIRA, Rogelio
2012 "Idea de la lógica hermenéutica de Hans Lipps", en: *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*. Editores: Ramón Rodríguez y Stefano Cazzanelli. Madrid: Biblioteca Nueva (2012): pp. 263-282. Consulta: 9 de marzo de 2016.
<http://www.academia.edu/13972879/Idea_de_la_l%C3%B3gica_hermen%C3%A9utica_de_Hans_Lipps>
- SÜTZL, Wolfgang
2007 *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona: Icaria.

SZLEZÁK, Thomas

2009 *Reflejo del discurso vivo. ¿Qué es y qué pretende un diálogo platónico?*
Traducción del alemán: Hardy Neumann y Raúl Gutiérrez, en: Areté.
v.21 n.1 Lima (2009): pp. 87-110. Consulta: 9 de enero de 2016.
<<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/arete/article/view/132/130>>

TAYLOR, Charles

2014 *La era secular*. Traducción: Ricardo García Pérez y María Gabriela Ubaldini Barcelona: Gedisa.

2007 *A secular age*. Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press.

THE GUARDIAN

2015 *We can save atheism from the New Atheists like Richard Dawkins and Sam Harris*. Noticia del 29 de noviembre de 2015. Consulta: 13 de diciembre de 2015.
<http://www.theguardian.com/commentisfree/2015/nov/30/we-can-save-atheism-from-the-new-atheists?CMP=fb_gu>

UNIVISIÓN.COM

2014 *Eligen alcalde del año a edil que confesó haber robado "poquito"*. Noticia del 10 de diciembre de 2014. Consulta: 12 de diciembre de 2015.
<<http://www.univision.com/noticias/gente/eligen-alcalde-del-ano-a-edil-que-confeso-haber-robado-poquito>>

ZABALA, Santiago (editor)

2009 *Debilitando la filosofía: ensayos en honor de Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos.

2007 *Weakening philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Québec: Mc.Gill – Queen's University Press.