

TESIS DOCTORAL

*Verwindung y Nihilismo en la ontología  
hermenéutica y política de Gianni Vattimo*

Brais González Arribas

Licenciado en Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

2015





TESIS DOCTORAL

*Verwindung y Nihilismo en la ontología  
hermenéutica y política de Gianni Vattimo*

Brais González Arribas  
Licenciado en Filosofía

DIRECTORA:

Teresa Oñate y Zubía  
Catedrática de Filosofía

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

UNED

2015





A mis padres. A Loly.

## AGRADECIMIENTOS

Al echar la vista atrás después de concluir un trabajo tan exigente como el que conlleva la realización de una tesis doctoral necesariamente van apareciendo los nombres de las personas que de una u otra forma lo han hecho posible, dialogando, discutiendo, aportando, ayudando o, simplemente, estando ahí, al lado en los momentos de mayor cansancio, de poca claridad o en los que parecía complicado poder continuar. Es por ello que en lo que me permite este espacio, con unas pocas palabras, desearía agradecer su ayuda y apoyo.

En primer lugar a mis padres, especialmente –pero también a Guillermo y a mi abuela- quiénes siempre han estado muy cerca regalando toda su atención, cuidado y cariño, que me han permitido ser quién soy, siendo un soporte imprescindible para todos los proyectos que he emprendido en mi vida, por supuesto, también para la realización de la presente investigación.

Un agradecimiento muy especial también para mis compañeros de Proyecto Derriba, con los que además de compartir la pasión que es la filosofía, he aprendido, y sigo aprendiendo, gran parte de lo que de ella sé. Su espíritu de resistencia me ha servido como un acicate continuo para seguir trabajando en intentar aportar algo a la cultura de lo común.

No puedo olvidarme de mis grandes amigos, compañeros de fatigas de tantas noches, con sus correspondientes conversaciones, con sus debates acalorados, compartiendo los proyectos, los éxitos y las frustraciones, pero siempre intentándonos ayudar sinceramente. Por eso gracias Miki, Javi, Vanesa, Amparo, Rebeca, Dani, Ana, Viñao, que siempre os habéis preocupado por “eso que estaba escribiendo” aunque muchas veces ni siquiera fuera capaz de explicarlo claramente.

Además, quiero agradecerle especialmente a Blanca no sólo el haberme acogido con tanto cariño todas las veces que he tenido que ir a Madrid, sino sobre todo las maravillosas conversaciones que esos viajes me han proporcionado. Y, por supuesto, a Daniel, para el que todas las lecturas sobre la amistad que he realizado se quedan cortas, que siempre se ha preocupado tanto por mí a lo largo de estos años y para el que quiero darle el más cálido de los agradecimientos.

No puedo finalizar sin agradecerle a María González Navarro por sus sugerencias que ayudaron a optimizar el texto y, por supuesto, a Teresa Oñate, quién ha aportado su magisterio, sus consejos y unos ánimos imprescindibles para que esta investigación se haya completado con éxito.

Por último, nada de esto hubiera sido posible sin la persona que ha tenido que soportarme diariamente a lo largo de todo este recorrido; Loly, tu sonrisa, tu alegría, tu vitalidad, pero sobre todo, tu comprensión y amor, han permitido que lo que era un simple sueño finalmente tuviera lugar.

Por eso, a tod@s ¡GRACIAS!





## ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	17
<b>CAPÍTULO 1: ONTOLOGÍA DEL DECLINAR</b>	42
1. Introducción	42
2. Nietzsche: “Muerte de Dios” y nihilismo	47
2.1. Contra la decadencia de la civilización occidental: la disolución del <i>arkhé</i> . <i>Dios ha muerto</i>	47
2.2. Nietzsche y la ontología nihilista	51
3. Desde Heidegger: de la ontología de la diferencia a la del declinar	53
3.1. La pregunta por el Ser	55
3.1.1. El Ser y la diferencia	56
3.1.1.1. El Ser permite que los entes <i>se den</i>	60
3.1.1.2. El Ser difiere espacio-temporalmente	62
3.2. El <i>Ge-Stell</i>	67
3.2.1. <i>Ge-Stell</i> en Heidegger	69
3.2.2. La lectura vattimiana del <i>Ge-Stell</i>	74
3.3. <i>Ge-Schick</i> y <i>Uberlieferung</i>	79
4. Ontología débil	83
4.1. Ontología de la actualidad y <i>Ge-Stell</i> telemático	89
4.2. La cuestión del nihilismo	94
<b>CAPÍTULO 2: HERMENEÚTICA ONTOLÓGICA NIHILISTA</b>	103
1. Introducción	103
2. La fundamentación nihilista del lenguaje como poesía	105
3. Hermenéutica nihilista frente a hermenéutica en tanto koiné	108
3.1. Hermenéutica ontológica y nihilismo	112
3.1.1. Desfundamentación y ser para-la-muerte	114
3.1.2. Desfundamentación y pensamiento de la rememoración	116
3.2. Crítica a otras declinaciones de la hermenéutica	118
3.2.1. La hermenéutica moderna: Schleiermacher	120
3.2.1.1. Crítica a la hermenéutica de Schleiermacher	128

3.2.2.	Gadamer no es nihilista	129
3.2.2.1.	Gadamer, según Vattimo	132
3.2.3.	La deriva neokantiana de la hermenéutica	141

### **CAPÍTULO 3: CRÍTICA A LA METAFÍSICA: VERDAD, CONOCIMIENTO Y VIOLENCIA** 148

1.	Introducción	148
2.	La cuestión del conocimiento en la hermenéutica ontológica	151
2.1.	Nietzsche y Vattimo	151
2.1.1.	La muerte de Dios y “Cómo el mundo verdadero se ha convertido en fábula”	153
2.1.2.	La voluntad de poder y el perspectivismo	156
2.1.3.	A modo de conclusión parcial	158
2.2.	Heidegger y Vattimo	159
2.2.1.	El arrojamiento histórico-destinal. El ser-en-el-mundo	159
2.2.2.	Verdad como correspondencia y verdad como <i>alétheia</i>	162
2.2.3.	La cuestión del lenguaje: crítica al lenguaje de la metafísica. El lenguaje es “la casa del Ser”	166
2.3.	Gadamer y Vattimo	170
2.3.1.	Contra el método científico-positivista	170
2.3.2.	Los prejuicios como estructuras de precomprensión históricamente determinadas	173
2.3.3.	La fusión de horizontes	175
2.3.4.	La correlación entre el lenguaje y la comprensión	177
2.3.5.	Vattimo frente a Gadamer	180
3.	El pensamiento débil: una epistemología que escucha (y recuerda) al Ser	182
3.1.	La verdad (que se da en el lenguaje) es histórica	183
3.2.	Verdad histórica: Vattimo y la dialéctica	186
3.2.1.	Dialéctica: un pensamiento de la totalidad y la re-apropiación	186
3.2.2.	Adorno y la violencia metafísica	190
3.3.	El pensamiento débil	193
3.3.1.	<i>Il pensiero debole</i> y la <i>Verwindung</i>	193

3.3.2.	<i>Il pensiero debole</i> y la verdad	198
3.3.3.	La verdad como interpretación (en el marco de un horizonte histórico determinado) frente al relativismo y al “Nuevo realismo”	202
3.3.3.1.	Frente al relativismo	202
3.3.3.2.	Discutiendo con el Nuevo Realismo	205
<b>CAPÍTULO 4: POSTMODERNIDAD Y VERWINDUNG</b>		212
1.	Introducción	212
2.	De la modernidad a la postmodernidad	215
2.1.	De cómo ya no es posible ser moderno	216
3.	Postmodernidad	219
3.1.	Modernidad y temporalidad <i>edípica</i>	219
3.2.	<i>Verwindung</i>	223
3.2.1.	<i>Verwindung</i> en Nietzsche	225
3.2.2.	<i>Verwindung</i> en Heidegger	230
3.2.2.1.	<i>Überwindung der Metaphysik</i>	230
3.2.2.2.	<i>Der Sprach der Anaximander</i>	233
3.2.2.3.	<i>Der Satz der Identität</i>	238
3.2.3.	<i>Verwindung</i> en Vattimo	241
3.3.	La concepción de la historia en la Postmodernidad	250
3.3.1.	La historia ya no es Historia	250
3.3.2.	La caída de los grandes relatos: De Lyotard a Vattimo	254
3.3.3.	La Historia como oportunidad. Crítica al etnocentrismo y colonialismo occidentales	259
4.	El papel de la tecnología y de los medios de comunicación	263
4.1.	Atención por la sincronía: ontología de la actualidad	265
4.2.	Críticas y autocrítica: el límite de la desrealización	266
4.3.	A modo de conclusión	273
<b>CAPÍTULO 5: EL ARTE DILUYE LA METAFÍSICA</b>		277
1.	Introducción	277
2.	Crítica a las estéticas metafísicas y científicas	281

3.	Arte y subversión	283
3.1.	Las vanguardias artísticas	285
3.2.	La concepción nietzscheana del arte	289
3.2.1.	El arte como actividad des-estructuradora	289
3.2.2.	Arte nihilista	292
4.	Hacia una estética ontológica: arte y Verdad	294
4.1.	El arte como “puesta por obra de la verdad”	296
4.2.	La estética hermenéutica	304
5.	Arte y contemporaneidad	308
5.1.	El arte en la postmodernidad: el efecto de <i>Shock</i>	308
5.2.	Arte y sociedad. El arte en el capitalismo contemporáneo	313
5.2.1.	Arte, actividad <i>domesticada</i>	314
5.2.2.	Arte, actividad <i>domesticadora</i>	318
5.2.3.	La salida estética	321
 <b>CAPÍTULO 6: UN CRISTIANISMO NO METAFÍSICO</b>		326
1.	El retorno de la cuestión religiosa	326
1.1.	Razones personales: Vattimo filósofo cristiano	328
1.2.	Razones culturales	330
1.3.	Razones filosóficas	333
2.	Diálogo con René Girard	340
3.	Un cristianismo nihilista ( <i>transmetafísico</i> ). La secularización. <i>Kénosis</i>	347
3.1.	Reinterpretando la fe. Cristianismo y desfundamentación	347
3.1.1.	Secularización	347
3.1.2.	<i>Kénōsis</i>	352
3.1.3.	Joaquín da Fiore	354
3.2.	Desmitificar el dogma. El mensaje cristiano y la crítica a la noción de verdad objetiva	357
3.2.1.	El futuro del cristianismo (es no ser dogmático)	358
3.3.	El límite de la secularización: la caridad	361
3.3.1.	La caridad, un fundamento desfondado	362
3.4.	Un cierto aprieto y su (posible) solución	366

4.	Ética Kenótica. Cuestiones éticas y bioéticas en el marco del cristianismo postmoderno	370
4.1.	Solidaridad, ironía, pecado	374
4.2.	El plano material de la ética kenótica	376
<b>CAPÍTULO 7: LA FILOSOFÍA PRÁCTICA Y LA DISOLUCIÓN DE LA METAFÍSICA</b>		381
1.	Introducción	381
2.	La crisis del humanismo y la disolución del sujeto moderno	382
2.1.	La disolución del sujeto en Nietzsche	384
2.2.	La disolución del sujeto en Heidegger	390
2.3.	La disolución del sujeto en Vattimo: naturaleza vs. cultura	397
3.	Ética	403
3.1.	Disolución de la ética metafísica	403
3.1.1.	La disolución del naturalismo	407
3.2.	Ética nihilista	409
3.2.1.	Ética de la interpretación	412
3.2.2.	Ética de la procedencia	414
3.3.	Contenidos de la ética nihilista	418
<b>CAPÍTULO 8: HACIA UNA POLÍTICA NO METAFÍSICA</b>		425
1.	Introducción	425
2.	Política nihilista: comunismo hermenéutico	428
2.1.	Un interés vitalmente arraigado	428
2.2.	Crítica a la política metafísica	434
2.3.	Política <i>transmetafísica</i>	446
<b>CONCLUSIÓN</b>		465
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>		487









## 0. Introducción

*“Contrariamente a otros pensadores del siglo XX, Heidegger no propuso una nueva filosofía capaz de corregir la metafísica, sino que señaló en cambio la dificultad de semejante pretensión. Solo a partir del momento en que reconocemos que la metafísica no puede ser superada en el sentido de überwunden, derrotando y liberando, sino únicamente en el sentido de verwindung, es decir, incorporando, torciendo o debilitando, se torna posible cambiar el mundo: «La superación solo es digna de ser pensada en la medida en que se piensa en la torsión». Por eso, mediante el debilitamiento de nuestra forma mentis objetivista (que siempre ha pertenecido a quienes se hallan en el poder), una filosofía posmetafísica fecunda no solo sobrepasará la metafísica, sino que, además, será favorable a su desecho, es decir, a los débiles, convertidos en la inmensa mayoría de la población en todo el mundo. Al fin y al cabo, jamás ningún individuo, grupo o nación débil ha creído que el mundo deba ser como es ni que exista una forma de racionalidad objetiva que haya de ser apreciada, seguida y llevada a la práctica. Mientras que la metafísica, o, lo que es lo mismo, la política de las descripciones, es la filosofía de los vencedores que aspiran a conservar el mundo como es, el pensamiento débil de la hermenéutica se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas”<sup>1</sup>.*

Existen infinidad de problemas de una gran relevancia que legitiman el ser cuestionados e inquiridos desde una perspectiva filosófica, pero si hay uno que a nuestro juicio merece una atención y dedicación especial es aquel que permite identificar los distintos planteamientos, mecanismos e instrumentos que legitiman un discurso autoritario, de tal forma que se abra la posibilidad de enfrentarse a ellos. Desgraciadamente, es más pertinente que nunca hoy en día, y por ello lo consideramos una tarea obligada y necesaria, desenvolver un trabajo teórico de amplio calado práctico que ponga de relieve las múltiples formas que adopta toda narración que oculta un planteamiento desigualitario y jerárquico en su seno. Es en esa dirección desde la que vamos a considerar como una hipótesis de trabajo, que esperamos confirmar para poder diluirla en la medida de lo posible, que detrás de toda forma de violencia autoritaria se encuentra la Metafísica. Vamos a considerar, por tanto, a ésta como el marco teórico

---

<sup>1</sup> VATTIMO, G. y ZABALA, S.: *Comunismo hermenéutico*. Trad. cast. de M. Salazar. Barcelona, Herder, 2012, p. 12.

que permite y con el que se justifican las distintas prácticas bajo las que se ha desarrollado la Violencia a lo largo de nuestra tradición.

Las razones por las que creemos que el pensamiento metafísico *es* violento se desprenden directamente de los rasgos más característicos que lo hacen reconocible, que *grosso modo* podrían ser descritos del modo siguiente:

La Metafísica se construye como aquella *ratio* que considera que la realidad adopta la forma de una estructura ordenada y racional accesible al ser humano y a la que éste ha de adecuarse. Tal orden sería aplicable asimismo a la organización de las distintas sociedades, dado que el ser humano, cuya naturaleza más propia es la razón, ha de comportarse individual y socialmente de acuerdo a esa estructura universal que todo lo define.

La realidad es así entendida como un *cosmos*, como un sistema organizado de principios o fundamentos primeros que se despliegan según una lógica causal, por la que unos elementos se desprenden necesariamente de los otros. Todo lo que existe forma parte del sistema, el cual se constituye como una totalidad cerrada que al desplegarse –al irse desarrollando en el tiempo- contiene e integra todo en su seno; de ahí que el pensamiento metafísico, aquel que da cuenta de ese orden, se vea a sí mismo como capaz de englobarlo todo, erigiéndose como la única posibilidad de pensamiento válido, como la actitud lógica representativa del *auténtico* estado de cosas.

En este tipo de planteamiento a la realidad le es atribuida una serie de rasgos distintivos, a saber: fundamentación, esencialidad y presencia. Al ser entendido lo que existe como una totalidad racional perfectamente integrada, su organización interna ha de adoptar la misma forma que estructura al pensamiento lógico y causal. Por ello se necesita que lo que existe –los entes- remitan a un(os) fundamento(s) primero(s) del que procedan, se originen o dependan. El Ser, en este contexto, es visto como el ente supremo, el principio primero del que todo depende y al que todo remite. Por otra parte, cada uno de los entes poseerá una naturaleza propia inmutable que lo hará reconocible, su esencia, la cual, además, se hace presente en el mundo posibilitando que éstos, los entes, puedan ser aprehendidos.

Esta noción de realidad hace posible la existencia del conocimiento objetivo, tarea que será propia del ser más privilegiado que habita en ella, el humano, cuya

esencia es la razón. El ser humano puede obtener un conocimiento exacto de todo lo que sucede siempre y cuando establezca un método de conocimiento fiable que asegure que no se equivoca en su proceder. Si esto es así, el humano tiene al alcance de la mano el acceso a la Verdad.

La metafísica, por tanto, parte de la creencia de que existe una verdad única e inmutable, que está más allá del tiempo o que se despliega en él, pero que, en cualquier caso, impone un orden objetivo al que hay que adecuarse. A nuestro juicio ello supone un primer signo evidente de violencia: *se plantea la existencia de un orden en la realidad al que el ser humano tiene acceso a través de la razón y al que hay que corresponder, pues es verdadero, objetivo y, por tanto, indiscutible.*

Sin embargo, la violencia metafísica no se detiene aquí siendo relativamente sencillo deducir cómo este planteamiento afecta a las relaciones humanas. Desarrollemos brevemente el argumento. Hemos señalado que lo que existe tiene una naturaleza propia que lo define, su esencia. Por ello, a cada existente le corresponderá una serie de comportamientos que la respetan y la realizan. Al ser humano, como al resto de seres, le son propias una serie de conductas que responden a aquello que *es*. Del “ser”, por tanto, se desprende un “deber ser”: si sabemos lo que es cada individuo –el cual tiene unos rasgos generales que lo hacen perteneciente a la especie humana pero que, además, posee otros particulares que lo identifican- sabremos el comportamiento que le es propio y el lugar específico que ha de ocupar en el entramado social. Dicho de otro modo, en la Metafísica se le otorga a cada individuo una identidad *natural*, a la que le corresponden una serie de comportamientos determinados que lo sitúan en un lugar concreto de la sociedad. Se forma así una estructura tan jerárquica y ordenada como aquella con la que se organiza la realidad misma: aquellos que por sus condiciones naturales están capacitados para conocer y para entender el orden racional del mundo estarán legitimados para mandar, mientras que el resto tendrá que obedecer obligadamente. Este orden desigualitario, naturalmente definido, puede ser igualmente extensible a otros tipos de primacía –el más viejo debe mandar sobre el joven, el más fuerte sobre el débil, el hombre sobre la mujer, el blanco sobre el que no lo es, el heterosexual sobre el homosexual o, evidentemente, el rico sobre el pobre.

La Metafísica ha hecho posible, por tanto, la construcción de una sociedad jerárquica y desigualitaria que, además, habría encontrado los mecanismos para (auto)legitimarse. Es importante considerar que bajo la apariencia de pretender desplegar el orden auténtico del Ser, el conocimiento verdadero, las reglas universales y objetivas que describen el mundo y, sobre todo, al desenvolver estos planteamientos en el orden práctico –moral, legal y político- se esconde el intento por justificar el status quo vigente, es decir, la primacía de los poderosos, de los detentadores de la Verdad, de la Virtud y de la Riqueza, sobre los débiles, los desposeídos de los títulos que permiten la desigualdad social y la distribución del poder.

En este sentido, la historia de la metafísica podría ser considerada en gran medida como la narración de los vencedores que justifican su primado haciéndola pasar por el despliegue de la razón objetiva, único relato auténtico y verdadero. Es así típico del relato metafísico considerar la Historia como un proceso progresivo que tiende a la culminación final, a la aparición en la realidad de la reconciliación definitiva de la razón consigo misma, que plantea y supone el “fin de la historia”, el momento más allá del cual no puede irse por ser lo más racional posible. Las distintas formas que adopta la metafísica en el mundo contemporáneo al definir el despliegue de la razón en la historia, no dan lugar a ningún tipo de alternativa posible. De tal forma, *el pensamiento metafísico se constituye como una totalidad omnicomprendiva y cerrada que construye un relato homogéneo que no permite la aparición de la diferencia, de la alteridad o del acontecimiento*, expresiones que intentan referir a la apertura a formas de comprensión y actuación práctica en lo real que se distingan de la considerada como auténtica y verdadera.

Por tanto, de la Metafísica -el pensamiento del orden objetivo, de la verdad inmutable, del naturalismo, de la asignación de identidades y la distribución de posiciones, de las reglas y de las normas eternas, aplicables tanto al mundo físico como a las conductas humanas, y de la historia como una narración teleológica que tiende a la perfección- se desprende Violencia. Una violencia que organiza, que dicta, que establece, que se auto-impone como una Autoridad indiscutible a la que no cabe sino adecuarse. La Metafísica tiene todos los rasgos que están en la base de un pensamiento autoritario y despótico que no da pie a lo diferente, que lo acalla o lo ridiculiza,

tachándolo de irracional, anormal o deforme. Consideramos por tanto, y según lo descrito, que existen motivos suficientes para enfrentarse al pensamiento metafísico.

Una vez que se nos ha hecho evidente el problema, *la metafísica es violencia*, podría quizá pensarse que éste no es tan complicado de resolver, pudiendo fácilmente sostenerse lo siguiente: si la Metafísica es aquel pensamiento –aquel modo de enfocar, de entender y de actuar en la realidad- que legitima la violencia y la pone en acción, bastará con construir un discurso alternativo a la misma, un pensamiento *que no sea metafísico*, de tal modo que se elimine el problema al suprimirse el antecedente del que deriva el consecuente. Será suficiente, como hemos hecho, con señalar las características que definen a la Metafísica, analizarlas para averiguar cómo se originan y se desenvuelven y poner en juego las estrategias que permitan diluirla hasta hacerla desaparecer. De tal modo, se trataría de construir un tipo de teoría “mejor”, más “verdadera”, capaz de encontrar las claves que constituyen el conflicto –en este caso la violencia que supone la Metafísica- y los mecanismos que permiten dejarlo atrás, avanzando hacia una forma superior de pensamiento que hiciese progresar, a su vez, a la civilización.

Este tipo de formulación de la problemática y de su posible solución sería sin duda el más acertado si no nos encontráramos con un par de problemas radicales en la base del planteamiento. En primer lugar, eso que hemos denominado Metafísica es, precisamente, el pensamiento que se basa en la creencia de que se puede encontrar el auténtico orden objetivo de cosas y avanzar hacia la Verdad definitiva, que entre otras facultades nos permite organizarnos socialmente, ¿acaso el planteamiento indicado no cae en este mismo error? Si creemos que la metafísica es superable será porque la consideramos una forma obsoleta de pensamiento que se puede dejar atrás y desde la que avanzar hacia otra más auténtica, más racional y verdadera, que la *supere*.

Por otra parte, en una línea semejante, el planteamiento anteriormente descrito obvia un elemento fundamental que dificulta aún más el intento por *escapar* de la metafísica. Y es que ésta *nos constituye, nos conforma y nos define*: la realidad que articula nuestras existencias, y el modo de enfocar la misma, forma parte de la Metafísica, *es* la Metafísica misma. Dicho de un modo bastante clarificador, lo que denominamos Metafísica no es sino la tradición del pensamiento occidental, desde la

que es posible articular un discurso como el presente. Nuestra cultura, nuestra identidad, nuestro lenguaje, nuestros valores, nuestras normas, nuestras sociedades, etc., son los contenidos que componen la Metafísica. Por decirlo en el tipo de lenguaje del que vamos a hacer uso repetidamente a lo largo de la presente investigación: *la Metafísica es el modo del darse del Ser en nuestra civilización*, del cual depende todo modo de entender la realidad, de expresarla y de actuar en ella; por tanto, no se la puede dejar atrás como uno se desprende de un objeto que ya no le gusta o que ya no le es útil. Habrá que aceptar irremediabilmente, por tanto, que *la Metafísica no se puede superar*.

De acuerdo a lo dicho nos encontramos ante un grave problema de complicada solución: por una parte identificamos a la Metafísica como el pensamiento causante del más terrible problema que asola a la humanidad, la violencia; sin embargo, por la otra, la Metafísica es, a su vez, el pensamiento del que somos herederos, ya que nos constituye y nos define, por lo que no lo podemos superar. ¿De qué modo afrontar semejante aporía?

A nuestro juicio, la filosofía de Gianni Vattimo (Turín, 1936) ha sido aquella que en el marco del pensamiento contemporáneo no sólo se ha dedicado de un modo más profundo a abordar el problema planteado sino que, asimismo, se ha constituido como aquella en la que se puede encontrar, de acuerdo a nuestro punto de vista, la solución más razonable –siendo, en igual medida, el motivo por el que captará nuestra atención a lo largo de la presente investigación.

Efectivamente, entendemos que Vattimo, al hilo y bajo la profunda influencia de los autores que en primer término señalaron las consecuencias y dificultades que se desprenden de la Metafísica Nietzsche y Heidegger fundamentalmente –quiénes serán un referente continuo para nosotros a lo largo de la presente tesis-, construye una filosofía en la que la principal preocupación que la organiza y la dota de unidad interna es la de oponerse a y diluir la violencia autoritaria que se despliega a lo largo de nuestra tradición, sin dejar de ser consciente en ningún momento de que lo que nos permite ser lo que somos y quiénes somos es la propia tradición de la que procedemos y en la que siempre *estamos arrojados*.

Si avanzáramos mucho más allá de lo que a esta altura estamos legitimados a hacer -dado que aún no contamos con las herramientas teóricas y conceptuales que nos

permiten justificar las razones que llevan a Vattimo a alcanzar la conclusión que vamos a enunciar a continuación- diríamos que la solución a los dos problemas centrales planteados, a saber, intentar enfrentarse a la violencia que supone la metafísica y a la vez no *superarla* –dado que no se puede construir un pensamiento más *verdadero* que nos permita progresar más allá de ella, ya que estas categorías (verdad, superación) son eminentemente metafísicas, y dado que la metafísica *nos constituye* y no puede ser dejada atrás como un objeto que ya no nos es útil-, pasa por plantear un pensamiento que *accepte* la proveniencia metafísica, es decir que se constituya *desde* ella, tomándola como horizonte histórico-destinal al que siempre hay que remitirse pero que, al mismo tiempo, la *reprenda*, al recibirla distorsionando sus elementos perentorios inscribiendo en ellos la mortalidad y la finitud que le son constitutivos. Estos dos elementos, aceptación y reprensión, son los que van a caracterizar primordialmente al pensamiento de la *Verwindung*, entendido como aquel que permite profundizar en la relación que se mantiene con la proveniencia histórica constituyente *continuándola* pero *pervirtiéndola* a la vez. La *Verwindung*, concepto que Vattimo toma de Heidegger, aunque éste lo use raramente a lo largo de su obra, será por ello una categoría absolutamente central en nuestra investigación, dado que nos permitirá afrontar la difícil tarea de recibir, escuchar y analizar los distintos elementos que conforman nuestra tradición –y que al ser profundizados bajo una cierta dirección la convierten en el caldo de cultivo de una sociedad jerárquica y autoritaria- para manipularlos de tal modo que puedan ser desviados hasta reducir ostensiblemente sus connotaciones violentas y disciplinarias.

Un pensamiento de la *Verwindung* ya no pretende, por tanto, *superar*, *ir más allá* y *dejar atrás* –como plantean las propuestas que se amparan en el despliegue progresivo de la razón en la historia, los de la *Überwindung* y los de la *Aufhebung*-, sino que sostenido en una noción no lineal de la temporalidad –y por tanto más cercana a la *circular* nietzscheana- intenta encontrar en la propia tradición –en el pasado silenciado, sepultado, oculto o, simplemente, vencido- aquellos elementos desestructuradores que permiten diluir la imagen de una historia única, homogénea, progresiva, estrictamente racional u objetiva, relato que se impone a lo presente y que pretende ser continuado siguiendo la misma línea de actuación. Con la *Verwindung* el relato unitario e integrado –propio de aquellos que se sienten cómodos en la historia, los vencedores- se

desvanece, abriéndose la oportunidad para que lo diferente –la *diferencia*- haga aparición en ella.

Voces que se creían acalladas, fantasmas que se consideraban sepultados, gritos que resonaban en el espacio vacío del silencio más absoluto, cobran repentina voz y se iluminan como fuerzas que inesperadamente surgen para oponerse a la primacía del que se sentía seguro en su trono –en su púlpito o en su despacho. Sin embargo, estas nuevas canciones, bajo la restricción de no caer en la misma trampa por la que fueron hechas prisioneras, no pueden entenderse a sí mismas como aquellas que ostentan la nueva letra divina, describiendo fielmente la Verdad. Los *nuevos sueños* han de saberse tales, permitiendo dar lugar a otros aún no soñados. En esto consiste la actitud que *transpone* la metafísica y que, sin embargo, no la supera.

La *Verwindung*, como espero que podamos mostrar a lo largo de la presente investigación, permite bifurcar nuestra proveniencia hacia formas menos autoritarias y lesivas de relación, gesto que intenta, segundo problema de calado al que Vattimo se enfrenta, diluir la violencia aparentemente connatural a la metafísica. La distorsión de ésta que da la oportunidad de *transpararla* se desenvolverá bajo el signo del *debilitamiento* o, lo que es lo mismo, cobrando la forma de un pensamiento *nihilista*.

El nihilismo vattimiano –arraigado en Nietzsche y, lo cual es más problemático de aceptar, como veremos en su momento, en Heidegger- no ha de ser confundido con una propuesta destructiva que diluyendo toda posibilidad de sentido abogue por una indiferencia apática que se recrea en la inacción y el sosiego mortecino. Para el pensador italiano, en cambio, el nihilismo nos inmuniza contra los mayores peligros que definen a la Metafísica. Dicho todo lo rápido que merece una exposición introductoria, en el marco del pensamiento vattimiano, tal concepto está vinculado con la toma de conciencia del carácter caduco y finito que toda estructura histórica posee, siendo que la Historia es lo único que poseemos. Al ser diagnosticado que la enfermedad metafísica, de clara sintomatología autoritaria, es originada por la inmutabilidad de sus elementos, el tratamiento recetado contra ella ha de ser la “des-inmutabilización” o, lo que es lo mismo, el adelgazamiento y disolución de la perentoriedad de sus estructuras.

La *distorsión* de la Metafísica que Vattimo propone habrá de llevarse a cabo a través de una operación de *debilitamiento* de las estructuras estables de Ser que la



constituyen. Éstas son las que llevadas a su máxima expresión culminan en la violencia impositiva que continuamente se ejerce en nuestro mundo, la cual puede ser definida sustancialmente por el triunfo de la ciencia objetivista y positivista en el plano epistemológico, por la moral naturalista en el ético, por la política de las descripciones propias de las democracias “emplazadas” en lo político, y por el neoliberalismo capitalista en lo económico. El *debilitamiento* será la estrategia que adopte la propuesta vattimiana para reducir *desde dentro* de la tradición la violencia que es connatural a ella dislocando sus elementos eternos. *Debilitar*, por tanto, significará en Vattimo desarrollar un pensamiento nihilista.

¿Qué implicaciones tiene este pensamiento? ¿Qué significa *debilitar* en el contexto de la filosofía vattimiana? Muy brevemente, pues de ellos habremos de ocuparnos con profusión, con esta categoría el autor italiano pretende mostrar la actitud, que se extiende tanto a la esfera teórica como a la práctica, por la que se intenta poner en acción la *Verwindung* acogiendo la herencia que nos constituye y que nos determina no como si fuera una estructura universal inmutable y eterna que necesariamente se impone, sino como un mensaje que se nos envía y al que obligadamente hay que atender. *Debilitar* supone reducir o adelgazar el carácter inmutable de los fundamentos, las esencias, las naturalezas o las reglas objetivas, que han definido el comportamiento del ser humano obligándole a adecuarse a lo que supuestamente le era más propio. *Debilitar* implica des-fundamentar, supone introducir un elemento distorcente que afecta e impregna las estructuras perfectamente definidas, las cuales operaban como totalidades cerradas cuyo único acceso posible era la re-presentación objetiva. La contaminación que plantea el debilitamiento nihilista supone darle un giro radical al planteamiento que confía en la existencia de un orden eterno racional al que hay que corresponder, accesible al aplicar la lógica causal o la metodología científica de la regularidad, la previsión y el cálculo matemático. El nihilismo, en los términos en los que vamos a intentar describirlo y utilizarlo, nos mostrará que lo que se suponía eterno no era sino perecedero, que lo que era para siempre verdadero no era sino interpretación pasajera, que lo que era considerado un rasgo definitorio e identificativo no era sino una marca parcial e incompleta y, sobre todo, que lo que implicaba una jerarquía natural, un mandato y una obediencia obligada, no eran sino posiciones ideológicas desigualitarias e inaceptables.

Una vez dicho esto conviene resaltar uno de los aspectos más audaces de la postura vattimiana: el pensamiento nihilista, que intenta reducir el carácter de inmutabilidad y eternidad que caracteriza al metafísico, no se encuentra más allá de éste sino en el interior de su propio destino; dicho de otra forma, es la propia historia de la metafísica, el desarrollo del darse del Ser, el que conlleva su debilitamiento. Por tanto, el gesto decisivo que caracteriza al pensamiento nihilista vattimiano, y que le permite permanecer dentro de la misma tradición a la que se pretende disolver, es que este proceso –de la disolución progresiva de las estructuras fuertes de Ser- es producto de su propio desarrollo. El nihilismo -la disolución, el declinar o el *debilitamiento*- sería la vocación más propia de la civilización occidental. Occidente haría así honra a su nombre al ser la Tierra del Ocaso del Ser, allí donde no cabe hablar más de estructuras inmutables y eternas, sino la Tierra donde se pone en marcha el proceso de disolución de las mismas. Esta etapa *distinta* –que no *mejor*, ni más *verdadera*- respecto de la Modernidad –la cual entenderemos como el momento histórico donde alcanza su máxima expresión el pensamiento metafísico<sup>2</sup>-, en la que se intenta *realizar* el proceso de debilitamiento nihilista, será la que reciba el nombre de *postmodernidad*. Es en ella donde se inicia el proceso inacabable que trabaja por la disolución de los absolutos en los distintos ámbitos en los que aún permanecen vigentes.

En la presente investigación, de la mano del pensamiento de Gianni Vattimo, nos impondremos la tarea de abordar los distintos aspectos donde ha de ejercerse la

---

<sup>2</sup> La Modernidad se corresponde con el momento de auge de la filosofía ilustrada, la cual a pesar de tener en su base la intención de impulsar y poner en práctica los grandes ideales de la humanidad - (libertad, igualdad, derechos, justicia y hasta verdad) ha acabado siendo responsable, en el ámbito de lo práctico, de sus efectos contrarios. Teresa Oñate –véase, por ejemplo, en “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafea. Revista de filosofía* 5. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003- señala diversos ejemplos que muestran los efectos indeseables –e inevitables- de la razón moderna/ilustrada. Así de ésta se desprenden: a) una oscilación permanente entre el dogmatismo autoritario y el relativismo indiferentista; b) una repetición ilimitada de crisis bélicas con objetivos de reconstrucción y de obtención de beneficios económicos; c) la construcción de una subjetividad masificada guiada por una racionalidad burocrático tecnológica y d) apuesta por una noción de historia universal y progresiva, eurocentrista y etnocéntrica que olvidando las diferencias impone una visión instrumental y cosificadora de las relaciones con la(s) alteridad(es): los marginados, las otras culturas o la naturaleza. Es desde la conciencia de estas consecuencias autoritarias de la razón ilustrada que se ha de entender la relevancia de las filosofías de Nietzsche, Heidegger y de sus herederos, entre ellos obviamente Vattimo. Es desde sus aportaciones que se hace evidente la necesidad de plantear un límite a la razón y a la libertad humana para que éste, el ser humano -una vez que “Dios ha muerto”-, no se convierta en un ser que todo-lo-puede y todo-lo-somete hasta acabar por someterse también a sí mismo conformando la sociedad de la organización y planificación total donde todo está a su entera disposición, donde todo es intercambiable y canjeable, como muestra el capitalismo irrestricto.

inscripción de la *Verwindung* y del pensamiento nihilista, con el fin de sustraernos a ellos y reducir la violencia autoritaria provocada por el despliegue del pensamiento metafísico occidental, tendencia que, como acabamos de señalar, para el italiano se encuentra en su misma raíz. A lo largo de las distintas etapas de las que consta este viaje se intentarán analizar los distintos contenidos y herramientas que conforman la estructura interna del pensamiento metafísico, con el fin de ponerlos en crítica y diluirlos al amparo de la propuesta vattimiana.

A lo largo del recorrido que vamos a realizar por la obra vattimiana hemos elegido desechar seguir un orden cronológico que divida su pensamiento en etapas<sup>3</sup> para orientarnos, en cambio, por una articulación estructurada conforme a una serie de secciones temáticas centrales, las cuales creemos que nos permitirán dar cuenta de un modo más preciso del alcance del recorrido teórico-práctico elaborado por el pensador italiano durante su dilatada trayectoria intelectual. Teniendo en cuenta lo dicho cabe señalar que la estructura interna de la presente investigación consta de ocho capítulos, utilizándose el último, además, como conclusión. La razón que explica este hecho –que hayamos decidido incluir la conclusión en el último de los capítulos- es que consideramos, siendo una hipótesis central para el trabajo que vamos a desenvolver, que la disolución de los fundamentos que constituyen la metafísica -desplegados ante todo en la sociedad moderna y que dan la oportunidad a la construcción de un pensamiento *ultrametafísico*, aunque en principio refieren a cuestiones de índole ontológico-epistemológica, nos remiten necesariamente a la edificación de un pensamiento de clara

---

<sup>3</sup> Lo cual hubiera sido perfectamente lícito, de tal modo intérpretes tan autorizados como Teresa Oñate –ver en por ejemplo, “Laudatio”, en VATTIMO, G., OÑATE, T., NUÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds): *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*. Madrid, Dykinson, 2008, o en “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafra. Revista de filosofía* 5, ed. cit.- o Jacinto Rivera en “Ontología y poesía. La primera propuesta de Gianni Vattimo”, en VATTIMO, G., OÑATE, T., NUÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds): *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*, ed. cit.- consideran que puede estructurarse la obra del filósofo italiano en diversas etapas. De ser así hecho, de acuerdo a los autores citados y añadiéndole una última etapa conforme a los textos publicados por el último Vattimo, podrían señalarse tres (cuatro) etapas en el transcurso de su obra, a saber: la primera, hasta finales de los '70, cuya preocupación central es la relación entre arte y ontología; la segunda, de los '80 hasta mediados de los '90, en la que reflexiona sobre el sujeto y la modernidad, al amparo del pensamiento nietzscheano y heideggeriano, configurándose las bases de la filosofía de la diferencia, la ontología del declinar, la hermenéutica ontológica y, en definitiva, el pensamiento débil; una tercera, que ocupa la última parte de la década de los 90, hasta la mitad de la primera del nuevo siglo, en la que lleva a cabo un giro religioso en su pensamiento acercando el pensamiento débil a la kénosis de Cristo; y, finalmente, la última, hasta la actualidad, marcada por una clara orientación política, en la que Vattimo une la crítica de Marx al capitalismo con la disolución de la metafísica heideggeriana, permitiendo la posibilidad de que el pensamiento débil sienta las bases de una democracia radical.

vocación práctica. Este nuevo pensamiento –el nihilista y de la *Verwindung*- posibilita la aparición de una nueva subjetividad que sólo es posible en el marco de una forma de organización social que la acoja y la permita: esta nueva sociedad en la que habite el sujeto *postmoderno* estará definida por la democracia radical y el comunismo hermenéutico, los cuales tendrán entre sus objetivos más plausibles la lucha contra la violencia destructiva de la metafísica y la construcción de un proyecto de emancipación.

Por tanto, la crítica a la metafísica que vamos a desenvolver en la presente investigación de la mano de la filosofía de Gianni Vattimo, aunque parte de presupuestos teóricos o especulativos, posee una manifiesta tendencia a derivar y sustentar una serie de prácticas de amplio calado político. La disolución de las estructuras eternas de Ser, de la epistemología objetivista o de la noción del tiempo lineal y progresivo, serán las estrategias que necesitaremos emplear para edificar un pensamiento no autoritario, pacifista, an-árquico y libertario como el planteado por el filósofo italiano. Es de este modo que la conclusión de nuestra investigación ha de coincidir con el análisis y formulación de una política nihilista. Una vez dicho esto pasaremos a enunciar y resumir los distintos capítulos que compondrán la tesis.

Nuestra investigación se iniciará desarrollando las claves que permiten configurar una ontología del declinar, que es la propuesta con la que Vattimo intenta contrarrestar la ontología metafísica de la fundamentación y de la presencia. De acuerdo a Heidegger -a quien, junto con Nietzsche, habremos de remitirnos continuamente a lo largo de nuestra exposición- nuestra civilización, en un momento dado de su desarrollo, se habría caracterizado por sostener una concepción de la realidad anclada en el “olvido de la diferencia ontológica”, según la cual todo lo que existe es entendido en tanto que ente –cuya presencia es inmediata-, dejando de lado –*olvidándose*- de aquello que permite que los entes sean, el Ser. Una de las tareas que permiten modificar el devenir autoritario de nuestra tradición va a ser la de recordar aquello que había sido olvidado, el Ser, devolviéndole la dignidad al pensamiento que se ocupa del mismo. Un pensamiento que recuerda al Ser –un pensar del *Andenken*- necesariamente ha de hacer crítica de aquellas posiciones que lo han entendido como el ente supremo –principio primero y origen al que todo remite-, como la esencia inmutable que constituye y caracteriza a todo ente o como simple-presencia re-presentable objetivamente. Vattimo en cambio, apelando a la potencia desfundamentadora del anuncio de la Muerte de Dios

nietzscheano y al pensamiento de la diferencia de Heidegger –que lo entiende como algo que *nunca se encuentra del todo presente* y que, por tanto, *no es sino que acontece*, acogiendo y permitiendo que los entes *se den* en su seno- construye una ontología nihilista en la que el Ser ya no es visto como una estructura eterna, sino como un darse histórico-destinal que toma la forma de un mensaje que se transmite. En la ontología del declinar vattimiana, en la que el Ser pasa a entenderse como un evento *caduco y mortal*, éste *se nos envía*, pasando a tener el ser humano una relación particularmente especial con él: debe recibirlo y escucharlo, pero también *transmitirlo* perpetuando la relación oscilante en la que mutuamente se hallan embarcados.

En el segundo capítulo, intentaremos desarrollar cómo se articula un pensamiento que intenta acoger la perspectiva nihilista y *transmetafísica* del Ser. Una vez que se plantea que el Ser es *diferente* respecto de los entes y que queda justificado que el Ser *no es sino que acontece*, ya no se podrá seguir manteniendo la perspectiva, propia de la metafísica tradicional, que lo entendía en tanto que fundamento primero, esencia inmutable o simple-presencia. La noción de Ser queda radicalmente modificada; en este sentido, el pensamiento que *piensa al Ser* no puede entenderlo como un ente más entre los demás, como un objeto ahí-presente fácilmente cognoscible por la lógica del cálculo y la cuantificación. Dado que el Ser en el marco del pensamiento *ultrmetafísico* se entiende como un envío que *se da* destinalmente bajo la forma primordial del mensaje, el lenguaje se convertirá en un lugar privilegiado de acceso al mismo. El pensamiento que acoja, escuche y transmita al Ser, por lo tanto, habrá de preocuparse especialmente por el modo en el que éste se desvela –y se oculta- en el lenguaje, el cual ya no se entenderá como una mera herramienta de comunicación sino que habrá de mantenerse la idea de que el lenguaje posee un marcado carácter ontológico: en el lenguaje la realidad cobra forma, en él el mundo se desvela. Ésta será precisamente la principal tarea de la que se ocupe la hermenéutica ontológica nihilista, de la cual Vattimo es uno de sus más relevantes representantes.

Este tipo de pensamiento, totalmente alejado de la metodología calculística, experimental y rentabilista que caracteriza a las ciencias positivas contemporáneas, intenta entablar una relación con el Ser procurando encontrar aquello que a lo largo del desarrollo histórico había sido ocultado o silenciado. La hermenéutica ontológica realiza una labor de dislocación del pasado retomándolo en tanto que espacio abierto donde lo

aún no sido, dicho o hecho pueda aún tener lugar. La filosofía que piensa al Ser se constituye ante todo como memoria, como recuperación y recuerdo de lo espectral y fantasmático que la tradición había desechado. De tal modo, el planteamiento vattimiano comienza a adoptar una tonalidad política que será retomada y profundizada en capítulos posteriores.

El eje temático sobre el que se construye el capítulo tercero gira en torno a la  *cuestión epistemológica*. Partiendo del punto de vista de lo que se puede denominar la  *hermenéutica ontológica*, que será el significante que representa la escuela filosófica en la que incluimos al propio Vattimo, así como a Nietzsche, Heidegger y Gadamer –por lo menos en base a las interpretaciones que el pensador turinés hace de ellos-, se realizará una crítica tanto a la posición en la que se sitúan las ciencias positivas ante la posibilidad de conocer, como a la metodología que plantean para abordar el conocimiento. Si bien el mayor motivo de distancia crítica que plantea la hermenéutica ontológica respecto del cientifismo positivista van a ser nuevamente las consecuencias prácticas que se desprenden de este último.

La ciencia positiva, entendida como la realización más plena del realismo metafísico, parte de una serie de presupuestos que nos van a crear graves dificultades que se han de resolver. El optimismo científico, en algunos pensadores excesivamente exacerbado, conlleva a instaurar la creencia de que la realidad es accesible al ser humano tal cual ésta es, siendo posible conocerla objetivamente siempre y cuando se cumplan rigurosamente los distintos pasos que conforman el método científico. Más allá de aceptar o no esta tesis –ya abordada de modo crítico a lo largo del siglo XX por diversos teóricos de la ciencia, pensamos en Kuhn, Feyerabend o Lakatos, por citar los más representativos- se nos muestra como un problema de base el  *olvido de la diferencia ontológica* que esta posición conlleva. Que la realidad sea vista exclusivamente de un modo óptico –“todo es ente”- permite, indiferentemente de que las posibilidades de re-presentación de lo real sean más o menos desplegadas en su totalidad, que todo lo que existe sea potencialmente apresable como un objeto, como una totalidad cerrada, unitaria e integrada, que puede ser analizada bajo la perspectiva del cálculo, de la cuantificación, de la regularización y de la pre-visión. La realidad, en esta perspectiva, aún cuando se reconozca que el proceso de conocimiento científico es histórico y acumulativo, queda ante todo definida por la a-temporalidad de las leyes

regulares que pretenden acotarla, convirtiéndola en un campo potencial de planificación generalizada.

Pero lo más peligroso de todo es que esta posición oculta aún la creencia de que el conocimiento permite tener acceso a la Verdad –generalmente entendida ésta como la adecuación entre lo que se dice y lo que es. Explicándolo demasiado brevemente diríamos que si existe la posibilidad de dar cuenta de la Verdad, tarde o temprano, de ello va a desprenderse no sólo que haya que adecuarse a ella obligadamente, sino que siempre habrá alguien –el científico, en este caso- que sea su depositario y se constituya como aquel al que se le tenga que hacer caso. De la confianza excesiva en las posibilidades del conocimiento de dar cuenta *de lo que es* se deriva un tipo de sociedad autoritaria y jerárquica donde cada uno ha de cumplir con lo que le corresponde y donde unos están capacitados para mandar mientras que otros simplemente han de obedecer. La tarea crítica a la que se enfrenta la hermenéutica ontológica no es para nada baladí, ya que de su éxito depende el poder poner bajo sospecha la perspectiva que posibilita construir una sociedad de la organización total.

El pensamiento débil, última forma adoptada por la ontología hermenéutica, planteará otra forma de entender la verdad, el conocimiento y la metodología propia de acceso al mismo, más allá de las estructuras eternas y atemporales que lo transforman en un mecanismo autoritario de opresión. En este contexto cobrarán sentido las categorías *transmetafísicas* de interpretación, rememoración, oscilación o desfundamentación.

En el capítulo cuarto nos enfrentamos a uno de los problemas que hemos señalado como capitales para la presente investigación, el cual no es otro que el de la posibilidad de construir un pensamiento que *ultrapase* al moderno, aquel donde la metafísica se haya totalmente desplegada. Como hemos señalado unas líneas atrás, el problema principal estriba en cómo sustentar un pensamiento que salga del metafísico sin dejar de estar del todo en él. En este momento, se hará pertinente plantear la cuestión acerca de cómo articular la construcción de una *nueva* etapa de la filosofía que vaya *más allá* de la modernidad metafísica *sin ser del todo nueva y sin ir del todo más allá de la misma*. Esta etapa, en la que se desarrolla la filosofía *transmetafísica*, recibirá el

nombre de *Postmodernidad*<sup>4</sup>. En ella se habrá de resolver, como una de sus tareas primordiales, el problema al respecto de cómo constituirse como una etapa diferente de la moderna, reconociéndose como una procedencia combada de la misma, pero sin considerarse una etapa mejor o más verdadera que subsuma e integre los problemas que se planteaban en la Modernidad. Esta estrategia –la de la superación y la integración– no son posibles porque son las propias de un planteamiento típicamente moderno, por lo que habrá de evitarse recaer en lo que a toda costa se quiere escapar.

En tal medida, la salida de la metafísica no puede pasar por entrar en una nueva etapa en la historia que la deje atrás como un objeto inservible que no nos gusta. La posibilidad de ya no ser metafísicos sin dejar de serlo a la vez, pasa en vez de *superar* por *transpasar*, dislocando los elementos perentorios que caracterizaban a la civilización metafísica. Para realizar esta operación nihilista de adelgazamiento es imprescindible convertir en un elemento central la *Verwindung* que en este caso habrá de operar fundamentalmente sobre las nociones de temporalidad e historia tal y como han sido entendidas éstas en la tradición.

Efectivamente, para no recaer en una posición que intente legitimar la necesidad de entrar en una etapa de pensamiento más auténtica y verdadera, será imprescindible modificar la noción de temporalidad que entiende la historia como un proceso progresivo y teleológico que avanza inexorablemente hacia lo mejor. Tal noción marcadamente moderna de la temporalidad será la lineal o *edípica*. Un pensamiento postmoderno, en cambio, retomará la noción del tiempo circular que permite que aquello que ya-ha-sido retorne, vuelva; sólo así será posible hacer *memoria* de lo acallado, vencido o sepultado en la historia oficial, la de los vencedores. Para dar lugar a la temporalidad de la *diferencia*, de la bifurcación, la apertura o el acontecimiento, se hará imprescindible adoptar la *Verwindung* como el operador que posibilita escuchar lo pasado como algo aún por-venir, como un espectro que nos reclama y al que hay que actualizar haciendo de él memoria. Por ello será en este capítulo donde nos ocuparemos

---

<sup>4</sup> En este sentido seguimos la senda de la interpretación de Teresa Oñate cuando señala, para sintetizar los principales elementos que articulan el pensamiento de Vattimo, que éste lleva a cabo una “interpretación de las ontología de Nietzsche y Heidegger; su vínculo profundo entre sí y con la racionalidad hermenéutica de Gadamer; y el enlace de esos mismos nexos con la postmodernidad. O sea: el enlace entre la ontología hermenéutica y la postmodernidad como pensamiento postmetafísico y contra-violento, epocalmente situado al final de la modernidad”. OÑATE, T.: “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafea. Revista de filosofía* 5, ed. cit., p. 108.



en profundidad de nuestro concepto, repasando tanto su origen remoto en la filosofía nietzscheana como, sobre todo, su aparición en la heideggeriana.

Para completar el capítulo se habrá de resaltar la atención por la sincronía que desenvuelve un pensamiento *postmoderno*. Muy resumidamente, diremos que es en la sociedad de la tecnología avanzada contemporánea, telemática y digital, donde se hace patente la distorsión del Ser en el que éste *se da* como acontecimiento. En el mundo de la comunicación y de la informatización generalizadas se nos harán patentes las características que definen a una ontología postmoderna, allí donde ser humano y Ser oscilan y se dislocan perdiendo todos los rasgos robustos que la metafísica les atribuyera. Es la sociedad digital la que abrirá la puerta a que el Ser ya no sea considerado un dato objetivo, sino que de éste ya sólo se puede hablar en los términos de *acontecimiento*, tal y como lo describía la hermenéutica nihilista: como envío, mensaje y transmisión. La sociedad telemática -la del *Ge-Stell* postmoderno- hará posible poder llevar a cabo las estrategias de disolución y des-fundamentación propias de una cultura nihilista. De ahí la importancia que le ha de conceder una filosofía *transmetafísica*.

En el capítulo siguiente, arropados ya con un amplio bagaje teórico y conceptual, nos enfrentaremos a la tarea de estudiar una de las áreas temáticas a las que la filosofía vattimiana le ha dedicado más páginas y esfuerzo, la estética. Para ser coherentes con el espíritu inicial de nuestra investigación a nosotros nos interesará señalar ante todo el carácter *transmetafísico* que la estética vattimiana desarrolla, de tal forma que se haga comprensible aquella perspectiva del arte que se resiste a ser entendida como una mera actividad figurativa o representativa que se adecúa al orden establecido de lo real.

En cambio, en la noción nihilista de arte cobra fuerza la idea de que éste posee un marcado alcance ontológico que le permite desvelar un horizonte de realidad que permanecía oculto. De acuerdo a Heidegger, quién observaba sobre todo que la palabra poética poseía la capacidad de desocultar o dejar aparecer *mundo*, el arte tendrá la capacidad de *desvelar la verdad*; una verdad, la artística, que ya no tendrá que ver con la mera correspondencia con un orden de cosas dado, sino que, entendida en tanto que *a-létheia*, remitirá a la posibilidad de *fundar un mundo*, el cual no adopta los caracteres estables de la ontología de la presencia, sino que siempre guarda un remanente a la espera de ser, en el por-venir, desvelado. La estética ontológica que propone Vattimo

estará signada, de este modo, por el carácter nihilista que acompaña toda su filosofía, pasando a ser la actividad artística, ante todo la poesía, el operador privilegiado del mostrarse y velarse que caracteriza y define al Ser.

Por otra parte, la actividad artística posee un marcado carácter subversivo que la filosofía vattimiana no deja de considerar. Rechazando el papel de ser convertido en un espectáculo capaz no sólo de entretener, sino también de manipular ideológicamente a las masas –induciendo ciertos estilos de vida, normalizando determinados modos de comportamiento o pautando ciertas escalas de valores como las adecuadas-, el arte *transmetafísico* intenta producir una serie de efectos de desplazamiento y desubicación -de *shock*- tales que pongan en cuestión los elementos de referencia normalizados y asumidos acríticamente como verdaderos. Si lo evidente se queda inmediatamente en suspenso, el que se encuentre bajo la influencia des-estructuradora del arte se verá abocado a re-construir una nueva red de significados que dote de sentido la experiencia vivida. Así, el arte consigue hacer aparecer la exigencia de recrear otra distribución de lo sensible que necesariamente infecta al orden asentado de cosas, provocando nuevos modos de percibir, pensar, sentir y hablar. El arte posee de tal modo un eminente alcance político.

Los capítulos finales que compondrán la presente investigación abordan las dos últimas etapas del pensamiento vattimiano. Si en el *penúltimo* Vattimo lleva a cabo un *giro religioso* en su filosofía, ya que la propia religión, en general, y el cristianismo, en particular, es una temática decisiva para ella, en tanto ayudan a revisarla y completarla, el *último* Vattimo dirige su atención hacia cuestiones de carácter práctico y político.

El retorno de la cuestión religiosa ha sido uno de los fenómenos más sorprendentes que se han producido en la filosofía contemporánea. Si bien la religión nunca ha dejado de ser un aspecto cultural decisivo para entender la identidad de un pueblo, bien por su progresivo alejamiento de ella o bien por su persistente centralidad en la toma de decisiones individuales o colectivas, la preocupación del pensamiento filosófico al respecto de ella se había reducido ostensiblemente en los últimos años hasta prácticamente desaparecer. Sin embargo, en el contexto de la modernidad debilitada, el problema de la religión se vuelve a hacer presente y Gianni Vattimo va a ser una de las principales figuras que lo devuelvan al primer plano de la investigación filosófica.

La atención que le merece al Vattimo de comienzos de los 90 esta cuestión, pues es en estos años donde se desarrolla de un modo explícito su tematización, no es fruto de un capricho, ni tan siquiera –aunque también- tiene su origen en una cuestión personal, sino que es el destino del pensamiento en el marco de la cultura postmoderna el que exige retomar una tarea que parecía olvidada o liquidada. De hecho, el retorno de lo religioso es considerado como un aspecto esencial de la existencia contemporánea en el marco general de la historia del Ser. *Está en el destino del Ser el giro que permite que la cuestión religiosa deba volver a ser planteada.* Ahora bien, los términos en los que el problema religioso (re)aparece ya no pueden ser los mismos que antaño. En concreto, y en este sentido merece toda nuestra atención, el retorno de lo religioso viene marcado por una profunda *distorsión nihilista* en la que el cristianismo tiene un papel absolutamente central. La tesis revolucionaria del filósofo italiano plantea que es el propio desarrollo interno del cristianismo el que provoca el proceso de debilitamiento que afecta a toda la civilización occidental, ofreciendo la posibilidad de *transpasar* la metafísica.

El acontecimiento central del cristianismo sería la puesta en marcha del nihilismo: en él Dios se hace hombre, transmutado en la figura de Cristo, y muere. Con este suceso, que reunimos bajo la categoría de *kénosis*, el Dios fundamento, el Dios origen y final, el principio central de todo pensamiento *fuerte*, se abaja, se vuelve mortal y caduco como el mismo hombre. El debilitamiento de las estructuras fuertes del Ser, disciplinarias y autoritarias (Dios se hace carne para entablar una relación de amistad con el ser humano, dejando de lado la función de Padre castigador), sería el auténtico mensaje que oculta el cristianismo, abriendo él mismo como su destino más propio la secularización de todo dogma.

En el análisis del cristianismo encontraremos además solución a uno de los problemas más importantes que dificultaban la validez del pensamiento débil. Y es que el proceso de debilitamiento, que se defiende como el único posible para escapar de la violencia metafísica, corre el riesgo de convertirse en una mera inversión de la dialéctica progresista que, en vez de llevarnos a la plenitud del sentido, nos remitiría a la aniquilación que avanza inexorablemente hacia la nada. Vattimo encontrará en la *caritas*, en el amor y la no violencia que transmite el mensaje cristiano, el límite en la

secularización de las estructuras eternas de Ser, lo cual no tendrá solo un gran impacto teórico sino que permitirá darle una concreción positiva a su propuesta práctica.

Los dos últimos capítulos con los que remataremos nuestra investigación se centran, precisamente, en cuestiones de índole práctica, aspecto que, como señalamos líneas atrás, refleja el profundo interés que el pensamiento vattimiano dirige a la política en las obras de los últimos años, de tal forma que a nuestro juicio cierran el círculo que compone el pensamiento del turinés.

La conclusión política del pensamiento débil, dirigida sustancialmente a una reformulación de la democracia liberal que la radicalice profundamente –hasta casi invertirla- y a la conformación de un *comunismo hermenéutico* –que vincula el nihilismo nietzscheano, y la disolución de la metafísica heideggeriana con la crítica anticapitalista marxiana- a nuestro juicio no puede ser más acertada, pues a lo largo de la obra del autor italiano siempre se había podido observar una clara inclinación por sustanciar un pensamiento que diese lugar al *acontecimiento* –a lo aún-no-sido- y que permitiese la aparición de la *diferencia*, lo cual en términos prácticos genera una atención decisiva por la alteridad que cobra una voz que le había sido arrebatada, intentando escuchar y recuperar a todos aquellos que habían sido dejados de lado, a los perdedores de una historia que supuestamente era racional y completa –la que se narra en la metafísica desplegada.

La posibilidad de devolverle dignidad a la *diferencia* –a los débiles y dejados al margen- ha de pasar, no obstante, por una atención previa hacia los mecanismos, estrategias y prácticas que *producen subjetividades* adaptadas al sistema dominante. La pretensión de que existe una naturaleza objetiva que define a cada ser humano, que asigna a todo individuo una identidad concreta que va acompañada de una serie de conductas que le son propias y lo sitúan en un lugar determinado en la escala social, ha de ser disuelta, dado que detrás del naturalismo siempre se esconde una jerarquización de posiciones que facilita la normalización de privilegios. Una vez que se asienta la idea de que el ser humano *se produce* se pueden idear las estrategias que contrarresten la serialización de identidades puestas al servicio del sistema vigente. El sujeto *débil*, de clara ascendencia nietzscheana, que propone Vattimo será aquel que intente liberarse de los diversos estratos identificadores que sedimentados en él manejan y dirigen sus acciones, sus pensamientos y sus deseos. El análisis de la humanidad *transmetafísica*

poseerá, según nuestro punto de vista, una clara vocación emancipadora coherente con la política an-árquica con la que culmina el pensamiento vattimiano.

Igualmente habremos de desarrollar los contenidos básicos de la ética de la interpretación que Vattimo establece como coherente con la hermenéutica nihilista secularizada. Una ética de la procedencia –que se sabe heredera de una tradición en la que está situada-, de la escucha –en tanto recibe y transmite los mensajes del pasado ocultado- y, sobre todo, democrática -ya que su principal campo de batalla es la resistencia contra todo aquello que pretende hacerse pasar por absoluto y verdadero, acallando las críticas y las alternativas, siendo el alimento del que se nutre el totalitarismo autoritario. El nihilismo ético vattimiano, no sólo nos permitirá reducir la violencia objetivista, dando lugar a la alteridad marginada, sino que, además, nos dotará de las bases suficientes como para darle contenido positivo a sus enunciados. La apuesta por la libertad, por la capacidad de cada quién de tomar decisiones autónomas o por la extensión progresiva de derechos, sólo encuentra su límite en la necesidad de mantener, ante todo, la apuesta por la no-violencia, que será la frontera insuperable que separa el anarquismo hermenéutico de un relativismo igual de peligroso que la más fuerte de las metafísicas.

No quisiéramos rematar la presente introducción sin dedicar unas breves palabras a la metodología que vamos a adoptar para llevar a cabo nuestra investigación. Como se sabe, la principal fuente de información en filosofía son los textos, la lectura profunda y meditada de una obra es el único mecanismo que nos permite penetrar con un cierto grado de profundidad en el pensamiento de un autor. En este caso el modo de actuar no ha sido diferente. Para elaborar esta tesis se ha hecho uso de todos los textos de Gianni Vattimo que han caído en nuestras manos, tanto en su lengua de edición original, el italiano, como –los que no hemos podido conseguir en ésta- en su edición castellana –dado que, por su suerte, una gran cantidad de sus obras han sido traducidas al español. La selección de textos que intentan justificar y legitimar la exposición teórica de los contenidos que a continuación expondremos, se encuentra en ambas lenguas, incluyendo aquellos que están recogidos en la edición italiana su correspondiente traducción en las notas en las que se remite su procedencia; conviene aclarar ahora mismo que la traducción ofrecida es la realizada por el propio autor de la investigación.

Sin embargo, la obra de Vattimo no sólo está compuesta por sus textos más académicos y estrictamente filosóficos, por así decirlo, sino que también la forman una gran cantidad de colaboraciones en libros de autoría colectiva, artículos de revistas filosóficas y culturales, reseñas bibliográficas, artículos periodísticos -diseminados por algunos de los más importantes periódicos europeos- o por infinidad de entrevistas concedidas a diversas revistas y diarios, muchas de las cuáles pueden ser consultadas en internet –en el blog <http://giannivattimo.blogspot.com.es/> o, anteriormente, en <http://giannivattimo.it>, e incluso en su perfil de Facebook.

Otras fuentes de información directa importantes, que igualmente han sido utilizadas, son los recursos audiovisuales a los que la tecnología contemporánea permite tener acceso con relativa facilidad. De tal forma, hemos podido acceder a contenidos que antaño nos hubieran sido inalcanzables: apariciones televisivas de Vattimo –que incluyen desde entrevistas, hasta apariciones en debates, pasando por la interesantísima serie de clases magistrales realizadas para la RAI “Il pensiero filosofico”-, conferencias impartidas por el filósofo italiano en años recientes –de las que hay una buena cantidad disponibles en Youtube- e incluso tener acceso a intervenciones realizadas en programas radiofónicos –que incluyen nuevamente entrevistas y participación en diversos debates y diálogos y una gratamente sorprendente serie de apariciones realizados en el programa “Alle otto della sera” en torno a la filosofía nietzscheana, cuyo título reza “Il caso Nietzsche”.

A pesar de la considerable dificultad que brindan todas estas superficies de inscripción, tan ágiles y versátiles, como diseminadas, ya sean telemáticas o contextualizadas en dispositivos de redes sociales, esta investigación se ha propuesto atenderlas exhaustivamente y las ha tenido en cuenta en su mayoría dinámica, con el único límite de la fecha en que cerramos las páginas de esta Tesis Doctoral.

Por otra parte, teniendo en cuenta que la filosofía de Vattimo simplemente no puede ser entendida sin la relación y remisión que guarda con el pensamiento nietzscheano y con el heideggeriano, ha sido necesario mantener una relación profunda con las obras de ambos autores, aunque la explicación e interpretación que hacemos de sus filosofías siempre van a estar condicionadas por la mediación que la lectura de Vattimo nos ofrece de ellas. Una excepción a este hecho se produce al respecto del

análisis del concepto de *Verwindung*, dado que su utilización y significado original tienen lugar en el marco del pensamiento heideggeriano, hemos considerado pertinente abordar directamente la lectura de las obras en las que la categoría citada aparece para intentar comprender su significación original y contrastarla con la ofrecida por Vattimo.

Igualmente han sido abordados los textos de otros autores de profunda influencia en la obra del filósofo turinés, tales como Gadamer, Pareyson, Habermas, Lyotard, Benjamin, Rorty, Girard, Derrida, Schürmann o el propio Marx. Asimismo hemos considerado importante referir a otros pensadores que sin tener una relación aparentemente directa con el pensamiento vattimiano –dado que éste, a excepción de Foucault y Deleuze que también incluiríamos en esta categoría, no los cita a lo largo de sus obras- para nosotros sí son importantes, teniendo en cuenta la lectura que ofrecemos de la filosofía del turinés, como Guattari, Castoriadis o Rancière.

Es conveniente significar, asimismo, que ha sido un referente importante para nuestra investigación la (cada vez más) abundante bibliografía que gira en torno a la filosofía vattimiana -tesis doctorales, introducciones a su pensamiento, compilaciones de artículos que pretenden hacer homenaje y crítica de la obra vattimiana, Números especiales de revistas filosóficas dedicadas a su pensamiento, etc.-, los cuáles nos han servido para medir el grado de influencia que posee el pensamiento de Vattimo en la actualidad, así como para contrastar la idoneidad y pertinencia de nuestra posición en ella. En este sentido, cabe destacar la labor ejercida, en el marco del pensamiento en castellano, por la profesora Teresa Oñate, quién ha ayudado decisivamente a divulgar la filosofía vattimiana no sin dejar de señalar los problemas y los riesgos que se ciernen sobre el debolismo. Es desde la asunción de la recepción crítica que realiza la profesora Oñate desde la que partimos para realizar nuestra propia labor investigadora. Por tanto es imprescindible dejar constancia de su potencia inspiradora.

Finalmente, creemos relevante hacer hincapié en el hecho de que el estudio que planteamos de la filosofía del pensador turinés –respetando los planteamientos de la hermenéutica nihilista que en ella se elabora- no pretende ser una exposición objetiva y neutra de lo que en ella se expone. Por el contrario, nuestra visión quedará marcada por el propio interés de aquel que la analiza, conformándose, por tanto, como una perspectiva situada y enmarcada en un horizonte vivencial concreto. Se trata, entonces,

de un discurso que procede de acuerdo con la siguiente óptica: “*desde la perspectiva en la que nos situamos, pensamos que Vattimo dice*”, más que otra que se atreviera a sostener: “*objetiva e indiscutiblemente Vattimo dice*”. Nuestra intención dista de intentar ofrecer una explicación verdadera que desentrañe el auténtico significado de la obra de Gianni Vattimo, si cabe, por el contrario deseamos contribuir a que se propague en su carácter abierto permitiendo otras lecturas a las realizadas en estas páginas.

Ya sólo nos queda, por tanto, la tarea de comenzar nuestra búsqueda, avanzar por la obra vattimiana persiguiendo la crítica a la metafísica, analizando si es cierto que tenemos oportunidad de escapar de ella o si somos capaces, al menos, de reducir sus efectos, diluyendo sus connotaciones violentas. *Transpasar*, si es posible, disolviendo las estructuras fuertes, retomándolas pero repudiándolas, para constituir un pensamiento nihilista que permita abrir las vías a una organización social libre e igualitaria (im)posible y por-venir.





## Capítulo 1: Ontología del declinar

### 1. Introducción.

En el proyecto que plantea la presente investigación, que no es otro que el de ofrecer las claves explicativas que den cuenta de la crítica de la tradición del pensamiento metafísico que se desarrolla en Occidente y que lleva a cabo en su pensamiento Gianni Vattimo, la ontología, es decir, la perspectiva que se tiene del Ser, cobra una relevancia fundamental. De hecho, es legítimo decir que si el pensamiento occidental puede definirse como metafísico es porque defiende una *determinada* posición al respecto de la realidad, o, lo que es lo mismo, del Ser y de aquello que *tiene ser*, es decir, de los entes.

Decimos, entonces, que en la base de la civilización occidental se encontraría una *cierta* ontología, aquella que confunde al Ser con los entes y que, además, le da un primado especial a las categorías de presencia, esencia y fundamento, de las que se desprende, como corolario, el resto de los ámbitos bajo los cuales puede ser estudiada y valorada, fundamentalmente, una epistemología realista y una filosofía práctica naturalista. Dicho de otro modo, la ontología que subyace a nuestra civilización determina la distribución de lo sensible que la caracteriza: los modos de percibir, pensar y hablar al respecto de la realidad, así como el modo de ordenamiento de la sociedad una cierta distribución de los roles, las posiciones y las jerarquías.

Vattimo es perfectamente consciente de esto y por ello –tomando la senda abierta por Nietzsche y por Heidegger- sabe que si se quiere diluir la violencia que, a su juicio, define a la tradición occidental habrá que comenzar por remontarse a la base ontológica en la que se sustenta. De tal modo, si hemos de comenzar por algún lado el análisis crítico que el autor turinés lleva a cabo de la Metafísica –como el Relato que da sentido unitario a la tradición cultural occidental- habrá de ser por la concepción del Ser que defiende ésta. Al mismo tiempo, se puede advertir que si lo que se desea, como Vattimo pretende, es ofrecer una alternativa a la misma –y en ese sentido elaborar no sólo una filosofía negativa sino también una positiva que aporte una propuesta que dé solución a los problemas indicados- se hará necesario plantear otra perspectiva del Ser *diferente* a la tradicional. Y este último enunciado nos viene que ni pintado porque, como veremos a lo largo del presente capítulo, será precisamente el pensamiento de la *diferencia*

heideggeriano aquel que Vattimo tenga como referencia fundamental para construir su ontología, la del declinar, ofreciendo una perspectiva *débil* del Ser desde la que partiremos para explicar el resto de su filosofía.

La ontología de Vattimo se construye, por tanto, desde la herencia abierta por la recepción del *pensamiento de la diferencia* de Heidegger, el cual retoma la distinción entre Ser y ente para plantear, a su vez, la necesidad de situarse en un *más allá* de la metafísica que suponga el Ocaso del Ser como su destino propio.

Sin embargo, es importante aclarar que el declinar del Ser –que corresponde a su Ocaso- no se produce superando la metafísica, negándola o dejándola de lado, sino que sólo se podrá “ir más allá” de ella bajo los términos de una aceptación que, a su vez, la rependa. Como Heidegger plantea –aunque, a juicio de Vattimo, Nietzsche sería el primero que tendría esta intuición- la metafísica no se puede superar proponiendo un pensamiento *mejor y más verdadero*, sino que la única posibilidad de modificar los errores autoritarios perpetrados por la metafísica es permanecer dentro de ella, alcanzar sus límites –vivirla hasta el fondo- y *dislocarla*, diluyendo las marcas fuertes que la habían definido. El pensamiento *transmetafísico* permanece *en* la metafísica, la acepta como la proveniencia histórica a la que hay que remitir y la desplaza retorciéndola (poniendo en acción la *Verwindung*) desde dentro –lo cual, como veremos, implicará abrir las grietas por las que se pueden colar los elementos *diferenciales* que habían quedado ocultos en la historia *oficial*.

Como nos señala Vattimo en “Hacia una ontología del declinar”<sup>5</sup> la metafísica es la *única* historia del Ser –no hay aparte de la metafísica *otra* historia del Ser-, siendo en Occidente –haciendo gala a su nombre: la tierra del ocaso- el lugar donde se realiza su destino más propio: su *tramontare*, su ponerse –como se pone el sol-, su declinar, en definitiva. Dice Vattimo,

*“Según una conocida tesis de Heidegger, el nombre Occidente, Abendland, no designa el lugar de nuestra civilización sólo en el plano geográfico, sino que la denomina ontológicamente en cuanto el Abenland es la tierra del ocaso, del poniente*

---

<sup>5</sup> Capítulo segundo de *Más allá del sujeto*, que es el texto donde a nuestro juicio queda definido de modo más adecuado una introducción a los orígenes, las intenciones y los principales elementos que caracterizan y definen a la ontología vattimiana. Ver en VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*. Trad. cast. de J. C. Gentile Vitale. Barcelona, Paidós, 1992.

*del ser. Hablar de una ontología del declinar y ver su preparación y sus primeros elementos en los textos de Heidegger, sólo se puede hacer si se interpreta la tesis de Heidegger sobre Occidente transformando su formulación: no «Occidente es la tierra del ocaso (y por eso del ser)», sino «Occidente es la tierra del ocaso (y, por eso, del ser)»<sup>6</sup>.*

La metafísica es el destino del Ser en el sentido en que éste tiene como tendencia su ocaso. Vattimo considerará que es tarea del pensar contemporáneo, y desde tal perspectiva va a construir su propio pensamiento, el llevar a cabo todas las consecuencias de una ontología que “deje perder al Ser en tanto fundamento” –que deje de lado la metafísica de la presencia y la objetividad- para desenvolver otra que asuma el *debilitamiento* del Ser –su Ocaso o declinar- y que dé lugar a un pensamiento que ya no pueda apropiarse de los primeros principios sino que se relacione con el Ser desde la rememoración del mismo.

La ontología del declinar se plantea como la filosofía *transmetafísica* que *ultrasupera* la metafísica de la presencia propia de la civilización occidental. Esto tiene lugar sólo si hace recuerdo de la diferencia ontológica. Si la civilización metafísica se había sostenido sobre una concepción en la que el Ser no tenía cabida, dado que se encontraba confundido con los entes, la primera tarea a desenvolver será recuperar la dignidad que el Ser nunca tenía que haber perdido. La cuestión central pasa por recordar la diferencia ontológica: *el Ser no es el ente*. De hecho, todas las marcas fuertes que la metafísica le había conferido al Ser dependen de esta confusión inicial por lo cual sólo una vez que éste se *recuerda* éstas pueden a su vez ser diluidas -por eso un pensamiento *transmetafísico* habrá de ser definido como un pensamiento del *Andenken* (rememoración).

La ontología del declinar, por tanto, pone en cuestión las marcas que la metafísica le había atribuido al Ser al confundirlo con los entes. Si el Ser ya no es el ente no puede ser entendido como: a) el fundamento primero del que todo depende; b) una estructura perentoria que define lo que cada ente es –una esencia, *eidōs* o forma-; c) lo que se presenta tal y como se presenta.

---

<sup>6</sup> Ibid, p. 47.

En primer término, se considera que se debe “dejar ir” la noción de Ser en tanto principio primero. Según Nietzsche, el anuncio de la “muerte de Dios” es el acontecimiento que marca el advenimiento de una civilización que ya no confunde al Ser con un principio primero, un axioma fundacional –*arkhé*- del que todo proviene y al que todo remite.

Dada la *Muerte de Dios* se puede hablar de “nihilismo”, entendido como el proceso que permite pensar en una *nueva* ontología que ya no se sostiene sobre el fundamento al que todo remite -ya sea la realidad, el conocimiento, la moral o la distribución general de las posiciones en la organización de las sociedades humanas. La filosofía *transmetafísica* estará definida por la disolución de los fundamentos, de tal modo que sólo se puede hablar del Ser en tanto se haya íntimamente vinculado a la desfundamentación. La peculiar relación entre fundamentación y desfundamentación será clave para entender en qué sentido puede entrar el Ser en una etapa de declinación y *debilitamiento*.

Si Nietzsche es considerado por Vattimo el precursor de la ontología nihilista Heidegger será quién realice una contribución decisiva a su desenvolvimiento<sup>7</sup>. Al plantear que *el Ser es acontecer* Heidegger lo considerará como un evento que funda desfundando. Funda, porque define y determina la condición del venir de los entes a la existencia y desfunda porque tal condición presupone la ausencia de todo fundamento.

Si hay un “concepto”, por tanto, que nos va a permitir definir la ontología en tanto declinación del Ser va a ser el de nihilismo. El nihilismo va a abrir la puerta a la recepción de otra noción de Ser según la cual éste ya no *es* sino que *acaece*.

La desfundamentación del Ser en los términos planteados por la ontología nihilista va a permitir que éste ya no pueda ser entendido como una estructura eterna. Los rasgos de inmutabilidad que la tradición le había atribuido van a ser diluidos para dar lugar a una concepción destinal del Ser. Según ésta el Ser estaría lanzado en la Historia, enviado al abismo oscilante del tiempo. La marca que mejor definiría al Ser en tanto evento histórico sería la mortalidad.

---

<sup>7</sup> La interpretación en clave nihilista de Heidegger le ha valido a Vattimo múltiples críticas, aspecto que será analizado en el último apartado del presente capítulo.

Finalmente, que el Ser sea considerado como un evento histórico que se da en el tiempo hace imposible que pueda ser entendido como simple-presencia. Para el pensamiento *transmetafísico* el Ser *es* diferencia o, lo que es lo mismo, *difiere*. Nunca se encuentra del todo presente, ni espacial ni temporalmente: nunca *se da del todo* y siempre que comparece lo hace como *envío*.

Teniendo en cuenta lo dicho, los objetivos del presente capítulo serán los siguientes: a) en primer lugar, mostrar la interpretación que hace Vattimo de la crítica elaborada tanto por Nietzsche como por Heidegger de la concepción tradicional de Ser propia de la metafísica occidental. Para ello se analizarán el anuncio nietzscheano de la “Muerte de Dios”, así como de la ontología de la diferencia de Heidegger. b) En segundo lugar, referiremos a cómo la modificación de la noción de Ser planteada por los autores citados afecta a los distintos ámbitos que componen la civilización occidental, planteándose como la clave que permite su disolución y la posible entrada en otro horizonte epocal. c) Finalmente, intentaremos exponer los elementos que articulan la ontología débil de Vattimo y cómo ésta se constituye como la versión más elaborada de la ontología hermenéutica nihilista contemporánea, lo cual dará paso al siguiente capítulo en el que abordaremos precisamente tal cuestión.

Para la elaboración del capítulo se han utilizado algunas de las obras más importantes de la obra vattimiana, fundamentalmente: *Essere, storia e linguaggio* (1963), *Ipotesi su Nietzsche* (1968), *Poesia e ontologia* (1968), *Il soggetto e la maschera* (1974), *Le avventure della differenza* (1980), *Al di là del soggetto* (1981), *Il pensiero debole* (1983), *La fine della modernità* (1985), *Etica dell'interpretazione* (1989), *La società trasparente* (1989), *Oltre l'interpretazione* (1994), así como otras más recientes, pero asimismo relevantes como *Addio alla verità* (2009) o *Della realtà* (2012), y es que la problemática ontológica recorre de cabo a rabo la obra del filósofo turinés por lo cual, como puede comprobarse en las obras citadas, el rango temporal que se abarca entre la primera –*Essere, storia e linguaggio* de 1963- y la última –*Della realtà* de 2012- es de prácticamente 50 años. En ese sentido, la aparente uniformidad con la que vamos a plantear la ontología vattimiana, algo no tan evidente al desenvolverse durante tal cantidad de años y, por tanto dando lugar a posibles variaciones conceptuales en la teoría del autor, es debido a que el núcleo fundamental de lo defendido se construye en su etapa a nuestro juicio central, la cual situamos entre

*Le avventure della differenza* de 1980 y *Oltre l'interpretazione* de 1994, siendo estas obras, junto con las que se encuentran entre medias –*Al di là del soggetto*, *Il pensiero debole*, *La fine della modernità*, *Etica dell'interpretazione* y *La società trasparente*– aquellas que tomamos como punto de referencia central para desarrollar nuestra posición.

## 2. Nietzsche: Muerte de Dios y nihilismo<sup>8</sup>.

### 2.1. Contra la decadencia de la civilización occidental: la disolución del *arkhé*. Dios ha muerto.

“La revelación del carácter metafórico, producido, de nociones metafísicas como las de cosa y de sujeto, no conduce a una recuperación de estructuras más fundamentales de producción, sino a una explícita generalización de la producción misma. En esto me parece está la peculiaridad de la posición de Nietzsche respecto de la tradición filosófica y el carácter radicalmente transmetafísico de su pensamiento. [...] la tesis anunciada en *La Gaya ciencia*, según la cual «Dios ha muerto» no es un modo poético de afirmar que Dios no existe, sino verdaderamente, en todo su sentido, el tomar nota de un evento; en afirmaciones como éstas se manifiesta una de los mecanismos determinantes de la reflexión nietzscheana: la idea de que el salir a la luz de la esencia nihilista del devenir es un evento que deriva de la lógica misma del desarrollo de la metafísica; y que el tomar nota de ello constituye una verdadera mutación de la historia de la metafísica misma; pero no porque así se verifique una recuperación de la verdadera estructura del ser, en contra de las teorías falsas y alienadas. Lo que sucede, en cambio, es aquello que creemos se puede llamar una explícita generalización, e intensificación, de la misma producción metafórica”<sup>9</sup>.

Para Nietzsche la civilización occidental es decadente. Las razones de tal decadencia son a) en ella se ha desechado la fuerza dionisiaca para sobrevalorar la apolínea b) viéndose incapacitada para crear algo “verdaderamente novedoso”.

---

<sup>8</sup> Además de los textos que Vattimo le dedica al pensamiento de Nietzsche, para la realización de esta apartado se ha consultado las siguientes obras del autor de Röcken: *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo*. Trad. cast. de G. Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007; *Humano, demasiado humano*. Trad. cast. de C. Vergara. Madrid, Edaf, 1984; *La gaya ciencia*. Trad. cast. de A.S. Pascual. Madrid, Alba, 1999; *Así habló Zaratustra*. Trad. cast. de J.C. García Borrón. Barcelona, Planeta de Agostini, 1992; *Más allá del bien y del mal*. Trad. cast. de A.S. Pascual. Madrid, Alianza, 1984.

<sup>9</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 32.

Dado que el orden, la razón y la medida se han impuesto al caos, la impulsividad y el desenfreno, la civilización occidental se piensa a sí misma como embarcada en un proceso encadenado y causal en el que todo está estrictamente determinado por lo anterior de lo que depende, esta concepción lineal y progresiva de la temporalidad no deja lugar a la *diferencia*, entendida ésta como una bifurcación que quiebra la lógica necesaria de lo previsible y esperable. Estos dos elementos combinados suponen una reducción de la vida, aplanándola y empujándola al estar legitimadas sobre valores enfermizos: aquellos cuyo objetivo es la tranquilidad, el sosiego y, sobre todo, la seguridad y el apaciguamiento. A juicio de Nietzsche, será necesario plantear una crítica a todos aquellos elementos derivados de la construcción de esta civilización enferma para retomar lo que en ella ha sido olvidado. La cultura, en cambio, debe enaltecer la vida, su carácter creativo y fecundo, y no ser una mera estrategia de control y sometimiento. Nietzsche es así interpretado por Vattimo como un pensador que intenta reducir la violencia autoritaria de la metafísica indagando en las cadenas que la han tejida para intentar romperlas, permitiendo, de tal modo, que la vida vuelva a florecer.

Vista así, la intención principal que daría sentido a la obra de Nietzsche sería la pretensión de resistir contra la deriva autoritaria propia de la civilización occidental.

Ahora bien, ¿a qué se debe la violencia autoritaria propia de nuestra cultura? Para Vattimo, Nietzsche la cree provocada por la conversión del Ser en fundamento; sólo erradicando el pensamiento que entiende al Ser como principio primero -y que se desarrolla siguiendo, precisamente, la lógica del respeto a este primer principio originario- se puede diluir la violencia que trae consigo. Tal sería el significado más profundo de la “Muerte de Dios”<sup>10</sup>: Dios –el fundamento- debe morir porque del despliegue del pensamiento fundacional se deriva necesariamente violencia<sup>11</sup>. Una de

---

<sup>10</sup> Ver en *La gaya ciencia*, sección 125 («El loco»), donde en la traducción de la Editorial Alba (op. cit.) se dice literalmente “¿Dónde está Dios? Os lo voy a decir. Le hemos matado; vosotros y yo, todos nosotros somos sus asesinos”. En el mismo libro hay referencias a la *Muerte de Dios* en la sección 108, “Nuevas luchas”, y finalmente en la sección 343 «Lo que pasa con nuestra alegre serenidad». También se encuentra una referencia a la *Muerte de Dios* en [Así habló Zaratustra](#), en el capítulo “De la virtud”.

<sup>11</sup> Si se plantea, que existe una realidad objetiva, dada de una vez por todas, cuya legitimación última remite a un fundamento que origina y otorga sentido a la Historia –un pensamiento del *arkhé* a partir del cual lo demás depende-, éste queda legitimado como principio de mandato. Lo que va primero se impone, dado que lo posterior sólo es una articulación desplegada de éste; de hecho, el



las tareas más relevantes a las que debe dedicarse un pensamiento ya no metafísico será precisamente la de configurarse como uno ya no fundacional, esto es desfundamentado.

Sin embargo, la construcción de una racionalidad desfondada –nihilista- se encuentra desde el inicio con una seria dificultad. En el siguiente fragmento de la introducción a *El fin de la modernidad* Vattimo nos la presenta:

*“Precisamente la noción de fundamento, y del pensamiento como base y acceso al fundamento, es puesto radicalmente en tela de juicio por Nietzsche y Heidegger. De esta manera ambos se encuentran, por un lado en la situación de tener que tomar críticamente distancia respecto del pensamiento occidental en cuanto pensamiento del fundamento, pero por otro lado, no pueden criticar ese pensamiento en nombre de otro fundamento más verdadero”*<sup>12</sup>.

Si queremos diluir la fuerza autoritaria de la fundamentación, el nuevo pensamiento no podrá ser, a su vez, fundacional por lo que la salida de la metafísica va a necesitar resolver el problema de la fundamentación.

Según lo dicho, el anuncio de la “Muerte de Dios”, la metáfora que Nietzsche usa para referir a la caída de los fundamentos universales y de las estructuras eternas de Ser, no puede considerarse una verdad fundante, de ser así se recaería en el pensamiento del que se desea huir. Dice Vattimo,

*“allí donde hay un absoluto, aunque éste sea la afirmación de la no existencia de Dios, sigue habiendo metafísica, un principio supremo (...) que Dios ha muerto significa para Nietzsche que no hay fundamento último y nada más”*<sup>13</sup>.

Tal es el planteamiento propio de un pensamiento *nihilista*: sólo se puede hablar en sus términos tomando como base un fundamento desfondado, en términos de *an-arkhé*, de puesta entre paréntesis y disolución de los primeros principios, de las estructuras

---

desenvolvimiento de la realidad será racional y ordenada siempre que esté sometido a la lógica del respeto por el fundamento.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> VATTIMO, G.: *Después de la Cristiandad*. Trad. cast. de C. Revilla. Barcelona, Paidós, 2003, p. 11.

eternas de Ser, de las esencias, *eide*, sustancias o formas inmutables; planteando, en definitiva, una lógica de la *a-logia*<sup>14</sup>.

De este modo, puede comenzar a vislumbrarse en Nietzsche la articulación de una ontología nihilista hermenéutica. El Ser “fuerte” -el fundante, el que se desarrolla racionalmente, el entendido como aquello inmutable que define a algo, el comprendido como lo que se presenta ahí como un objeto apresable por el sujeto- se empieza a diluir al poner en juego la “Muerte de Dios”. “«Dios ha muerto»; anuncio que es a la vez la «verdad» que fundamenta el pensamiento de la desfundamentación (ya no hay una estructura metafísica del ser)”<sup>15</sup>. La Muerte de Dios condena a muerte toda estructura estable de Ser: el elemento fundacional del que todo depende y al que todo remite se *muere*.

*Dios muere*: no es eterno, no es inmutable, tiene fecha de caducidad. Dios ya no es a-temporal, sino que está situado en el Tiempo, está *arrojado* al tiempo, a la historia.

“La ontología hermenéutica de Nietzsche no es sólo una doctrina antropológica sino cabalmente una teoría del ser. Que tiene entre sus principios “atribuir al devenir el carácter de ser” (...) nosotros diríamos un ser débil. Sólo así es posible aquel juego (...) en que las “cosas” se constituyen y, a la vez, también, se destituyen”<sup>16</sup>.

El Ser remite a la historia aunque ésta ya no es entendida como el continente cuya estructura inmutable se desarrolla progresivamente hacia la consecución de la plenitud; por el contrario, el Ser se entiende en su darse histórico, en su condición “mortal”: *el ser al darse, decae*<sup>17</sup>.

El anuncio nietzscheano de la muerte de Dios se trata del primer evento fundante-desfundante de la civilización metafísica, aquel que permite el inicio –principio

---

<sup>14</sup> Con el concepto de *a-logia* no queremos referir a que la realidad o el conocimiento dejen de ser racionales sino que intentamos señalar la necesidad de que se constituya un pensamiento que sea aún racional pero que tenga en cuenta el proceso de disolución de la lógica metafísica fundacional: axiomática, causal, calculística, etc.

<sup>15</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 57.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>17</sup> “En la tesis nietzscheana según la cual la voluntad de poder es conferir al devenir el carácter de ser, el acento se pone en el devenir y no en el ser; no se trata de conferir también al devenir, por fin, los caracteres fuertes del ser; sino que es al devenir que deben ser dados, con todo lo que ello comporta, los atributos que antes eran propios del ser”. *Ibid.*, p. 36-37.

fundante- de su disolución –principio desfundante-. Nietzsche sería en tal perspectiva el primer filósofo nihilista de la historia<sup>18</sup>.

La disolución de los fundamentos primeros que se opera al aplicar la “Muerte de Dios” no afecta sólo al plano ontológico sino que se extiende a todos sobre los que se edifica nuestra civilización. De tal modo, la “Muerte de Dios” tiene profundas consecuencias a nivel epistemológico -la realidad ya no puede ser pensada en términos esencialistas u objetivistas, se habla en cambio de *perspectivismo*, concepto clave para entender la ontología hermenéutica-, a nivel antropológico –deja de considerarse que el ser humano esté definido por una esencia natural inmutable, siendo el *Übermensch* el término que refiere a un nuevo humano, creativo y experimental-, a nivel moral –ya que las normas que definían el comportamiento humano se han construido de acuerdo a la naturaleza objetiva que se le suponía; es así que se contraponen la moral de “los esclavos”, del ser humano decadente metafísico, con la “moral de señores” propia del *Übermensch*- y, finalmente, en relación con la concepción de la temporalidad defendida –se pasa de una concepción lineal del tiempo (donde la historia progresa) a otra sustentada en el *Eterno retorno de lo mismo*. Como puede apreciarse la disolución del *arkhé* afecta a los principales elementos que sostienen la estructura interna de la civilización metafísica, rasgos que el propio Nietzsche incorpora en su doctrina.

## 2.2. Nietzsche y la ontología nihilista.

A diferencia de la interpretación que de él hacía Heidegger, para Vattimo, Nietzsche ha de ser considerado el primer autor *transmetafísico*<sup>19</sup>. Una vez que se ha señalado que

---

<sup>18</sup> Para Teresa Oñate, Vattimo lee a Nietzsche, como ya hiciera Heidegger, como un ontólogo. Su ontología se desenvuelve bajo la forma de un nihilismo “activo”. Del mismo modo se interpretará además a Heidegger, convirtiendo a ambos en críticos radicales de la metafísica. Sobre esto, véase OÑATE, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid, Aldebarán, 2000; “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafra. Revista de filosofía* 5. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003; o (junto a Francisco Arenas-Dolz) “Tras la interpretación”, en *Ontología del declinar*. Buenos Aires, Biblos, 2009.

<sup>19</sup> Este elemento es destacable porque es de los pocos elementos en los que la filosofía vattimiana se distancia de la de Heidegger. Para éste (ver en HEIDEGGER, M.: *Nietzsche* (2 vols.). Trad. cast. de J. L. Vermaal. Barcelona, Destino, 2000) Nietzsche sería el *último de los autores metafísicos*, allí donde este tipo de pensamiento alcanza su culminación –y también el momento inicial de su decadencia. Para Heidegger Nietzsche habría llevado a su máximo esplendor el subjetivismo moderno, que entiende la realidad como totalmente sometida a la libre disposición del ser humano, que se convierte en el centro fundante al que todo remite y que todo lo dispone. La Voluntad de Poder, interpretada como Voluntad de Voluntad –Voluntad que sólo se quiere a sí misma- mostraría el empeño del autor de Röcken en someter el Ser a la capacidad creadora del ser humano. Vattimo por su parte no acepta esta lectura

no hay fundamentos estables e inmutables sino sólo fundamentos desfundados y, por tanto, mortales, tanto la realidad como el propio ser humano se ven lanzados al abismo oscilatorio de la temporalidad -rememorativa y proyectiva-, adoptando un carácter depotenciado.

La muerte de Dios, tal y como se plantea, no es una simple afirmación de ateísmo sino que consiste en la pretensión de poner fin a las ambiciones de ultimidad de la metafísica –y, en definitiva, a la metafísica misma. La muerte de Dios es un acontecimiento que supone una modificación completa de nuestra civilización; no se trata simplemente de una transformación en nuestra forma de ver las cosas, sino que es el mundo mismo el que se ve, a raíz de él, modificado. Si *Dios muere* se abre la posibilidad de considerar al Ser más allá de los límites propios del pensamiento objetivo, permitiendo la elaboración de un nuevo tipo de pensamiento que en vez de “hacerlo presente”, lo rememora. No en vano Nietzsche plantea la racionalidad como una “fiesta de la memoria”: el Ser no es algo que se pueda re-presentar, sino que tan sólo puede ser recordado. Esta es la puerta de entrada a la ontología nihilista hermenéutica que entiende al Ser en tanto que *evento*. El ser *acaece* en un doble sentido: por un lado, en un sentido subjetivo del genitivo, los *arkhé*, las épocas del Ser, se consideran eventos que pertenecen al Ser y no sólo vivencias de los entes; pero, por otro, en un sentido objetivo, el Ser no es diferente de sus eventos. Desde tal perspectiva, en la interpretación que hace Vattimo, Nietzsche y Heidegger coinciden, ya que, como vamos a ver a continuación, lo más característico de la ontología heideggeriana es la conversión del Ser en envío, otorgándole un carácter epocal o destinal, al cual responde precisamente el pensamiento de la memoria –del *Andenken*, en Heidegger<sup>20</sup>-. El Ser no puede ser pensado ya como estructura estable que la metafísica habría olvidado y que

---

subjetivista, al considerar que Nietzsche entiende al ser humano también como un “producto”, un ser histórico marcado por la experimentación, abierto a la diferencia y capaz de resistir e invertir las marcas momificadoras –esencialistas, naturalistas y racionalistas- que la metafísica le confiriera. La sentencia que reza que “*el ser humano rueda fuera del centro hasta la X*” es indicativa, para Vattimo, del carácter no fundante que define al ser humano en el marco de la concepción nietzscheana. El ser humano sería un ejemplo más de la fundación desfondada que Nietzsche imprime en su doctrina.

<sup>20</sup> Es en tal sentido que Vattimo se ve legitimado a señalar la semejanza de esta interpretación de Nietzsche con la apuesta de Heidegger por la recuperación de la diferencia ontológica –recordándola, precisamente. Para encaminarse al pensamiento rememorador –del *Andenken*- hay que dejar perder al Ser como fundamento. Según Vattimo, no es que Heidegger considere que hay que dejar perder al Ser, eliminándolo definitivamente, sino que muy al contrario, éste ha de permanecer, ha de recordársele pero en el abismo inacabable oscilatorio de una temporalidad que deja entrever su apertura y su ocultamiento, que nunca lo acepta como totalmente presente, sino que lo entiende como destino y envío.

habría que recuperar. El *transpasamiento* de la metafísica se puede realizar sólo en la medida en que “del Ser no queda ya nada”. El *transpasamiento* implica, entonces, nihilismo, reducir la violencia del fundamento, enfrentarse a esa sombra de Dios que aún continúa vigente –en la tendencia a divinizar, a sacralizar las leyes (por ejemplo las del mercado), las objetividades, las normas, etc. La realización de la muerte de Dios exige una larga demolición que Vattimo planteará en la forma del debilitamiento. Se trata de ir librándose de la metafísica: de la ciencia objetiva, de la moral naturalista, de la religión revelada; en definitiva, de los absolutos. El nuevo pensador es un viajero del mundo de los símbolos que no tiene destino, que sueña sabiendo que lo está haciendo. Que no tiene guía ni dirección última. Con Nietzsche, Zarathustra. La ontología hermenéutica nihilista ha sido inaugurada.

3. Desde Heidegger: de la ontología de la diferencia a la del declinar<sup>21</sup>.

*“Lo que constituye propiamente la índole de los objetos no es su estar frente a nosotros, de manera estable, resistiéndonos, sino su a-caecer o suceder, es decir el deber su consistencia sólo a una apertura, que se configura como tal –como en el análisis existencial de Sein und Zeit- en virtud de la decidida anticipación de la muerte. El acaecer –Ereignis, con la multitud de significados que Heidegger otorga a ese término- es aquello que deja subsistir los rasgos metafísicos del ser, al tiempo que los pervierte, haciendo explícita su constitutiva caducidad y mortalidad”<sup>22</sup>.*

La recepción que realiza Gianni Vattimo de la obra de Heidegger es fundamental para poder entender su pensamiento en toda su dimensión. De hecho, puede afirmarse con rotundidad que Vattimo *es un heideggeriano*. Si hay un autor que marca decisivamente la obra de Vattimo ese es Heidegger. En este sentido la influencia, la confluencia y el entrelazamiento de la obra heideggeriana con la vattimiana es continua e inacabable: siempre se remite a Heidegger y siempre se está en Heidegger. En cierta

---

<sup>21</sup> Para la realización del presente apartado nos hemos centrado en las obras donde se produce una atención mayor por la ontología heideggeriana, tales como *Essere, storia e linguaggio* (1963), *Poesía e ontología* (1968), *Introducción a Heidegger* (1971), *Le avventure della differenza* (1980), *Al di là del soggetto* (1981), *La fine della modernità* (1985) y *Ética dell'interpretazione* (1989). Asimismo se han consultado las siguientes obras de Heidegger: *Ser y tiempo*. Trad. cast. de J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2003; *Caminos de bosque*, Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2010; *Conferencias y artículos*. Trad. cast. de E. Barjau. Barcelona, Serbal, 1994; *Tiempo y ser*. Trad. cast. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque. Madrid, Tecnos, 2011.

<sup>22</sup> VATTIMO, G.: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en VATTIMO, G. y ROVATTI, P. A. (eds.), *El pensamiento débil*. Trad. cast. de L. de Santiago. Madrid, Cátedra, 2006, p. 34.

medida se puede decir que Vattimo continúa –y disloca- a Heidegger, ya que los problemas desde lo que se inicia en la aventura del pensar son aquellos que en Heidegger quedan abiertos o son susceptibles de ser repensados.

En ese sentido, para poder dar cuenta de la ontología del declinar necesariamente nos hemos de situar ante la lectura que Vattimo lleva a cabo de la filosofía de la diferencia elaborada por el autor de Messkirch. Y es que desde tal planteamiento es desde el que Heidegger va a posicionarse en contra del desarrollo de la civilización occidental en tanto que pensamiento metafísico. Muy brevemente, podemos resumir la posición de Heidegger –que vamos a intentar explicar posteriormente con mayor amplitud- del modo siguiente: la historia de la filosofía occidental no es sino la historia de la Metafísica, o lo que es lo mismo, la historia de un darse del Ser caracterizado por su ocultamiento. En tal perspectiva, desde la filosofía clásica griega hasta Nietzsche, se habría llevado a cabo un olvido de la diferencia ontológica en la que el Ser habría sido confundido totalmente con los entes<sup>23</sup>. Debido a tal olvido, en el momento en que se lleva a cabo la máxima confusión entre Ser y ente –en las sociedades tardo-modernas contemporáneas- lo real, entendido como lo presente (lo que se presenta), puede ser apresable por la ciencia positiva, aquel saber objetivo y neutro en el que todo puede ser objeto de cálculo y de previsión. La realidad quedaría así convertida en un producto que depende de la actividad científico-tecnológica del ser humano, el cual la somete según su voluntad. Sin embargo, esta situación lejos de posibilitar la emancipación del ser humano lo convierte asimismo en un ente producible y previsible, uno más entre los otros, por lo que también puede ser objeto de control y disciplina. Este hecho será lo que mejor defina a las sociedades de la organización total, aquellas que se generan en la metafísica desplegada. Si existe algún tipo de posibilidad de salida de tal situación ésta pasará por recordar al Ser, por llevar a cabo una memoria de la diferencia ontológica que pueda alumbrar una etapa en su historia que ya no sea metafísica. La posibilidad de dar cuenta de otra noción de Ser –en el que éste sea *evento*-, al igual que en el planteamiento nietzscheano, tendrá graves repercusiones en el resto de planos que componen la civilización: en el conocimiento –Heidegger elaborará una crítica muy audaz al pensamiento representativo-, en la propia noción de ser humano –ya que éste

---

<sup>23</sup> “La esencia de la presencia y, con ella, la diferencia de la presencia respecto a lo presente, queda olvidada. El olvido del ser es el olvido de la diferencia entre el ser y lo ente”. HEIDEGGER, M.: “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 271.

será visto como el “pastor del Ser”, aquel que lo atiende y escucha (en vez de someterlo y dominarlo) y, en fin, en la relación que debe de mantener el ser humano con el entorno en el que desarrolla su existencia. Es así que la filosofía práctica sólo podrá justificarse desde una ontología previa que no caiga en los errores propios del pensar metafísico. A pesar del peligro que supone el despliegue de la metafísica como sociedad de la organización total, Vattimo –de acuerdo a Heidegger-, observará en ella una oportunidad: será desde su culminación que se puedan alcanzar las condiciones para *transpasarla*. La historia del fin de la metafísica será la del fin de la historia del Ser en tanto simple-presencia y fundamento; será aquella en la que se hace memoria del Ser recuperando la diferencia ontológica, recordándola, no olvidándolo ni confundiéndolo con los entes. La historia del *transpasamiento* de la metafísica es la historia del Ser ya no concebido como una entidad permanente, inmutable, *fuerte*, sino que el fin de la metafísica pasa por su *debilitamiento*. La ontología débil, en este sentido, no hace sino continuar las posibilidades abiertas por la ontología de la diferencia heideggeriana.

### 3.1. La pregunta por el Ser.

Vattimo hereda de Heidegger la creencia de que a lo largo de la historia de la metafísica se ha producido un olvido de la cuestión ontológica, es decir un olvido de la diferencia entre ente y Ser. De hecho, a lo largo de toda la tradición de pensamiento occidental ha habido la tendencia a ocultarlo confundiéndolo con los entes. Es así que, poco a poco, la realidad se ha considerado unidimensionalmente desde la perspectiva de la simple-presencia, de la objetividad y de la fundamentación, marcas con las que el saber occidental ha intentado dar cuenta del conocimiento de la entidad, dejándose, por tanto, de lado la pregunta por el Ser –el cual, en el mejor de los casos, ha sido considerado el ente supremo, fundamento primero sobre el que se ha edificado lo real. Para plantear una ontología que no incurra en los errores propios de la metafísica –el peor de ellos la violencia y el autoritarismo asociados a ella- será conveniente devolver al pensamiento una noción de Ser irreductible a la de ente, modificándose por ello, al mismo tiempo, la noción que se tiene del Ser mismo.

La pregunta por la diferencia se convierte en prioritaria a la hora de configurar una ontología no metafísica –o no del todo metafísica (*transmetafísica*)-, sobre todo si lo que se quiere es devolverle la dignidad a la noción de Ser, que será lo único que permita que éste sea, al fin, recibido y escuchado en el marco del pensamiento filosófico

occidental. Es la pregunta por la diferencia ontológica la que abrirá la posibilidad de considerar al Ser como acontecimiento, como evento, como claro, como iluminación, como apertura, como mensaje, como fundamento desfundado, que serán, precisamente, los trazos que le permitan a Vattimo, continuando la ontología de la diferencia de Heidegger, elaborar una noción de Ser debilitada o depotenciada que posibilite construir una ontología del declinar, en definitiva.

### 3.1.1. El Ser y la diferencia.

Como es sabido Heidegger reintroduce la cuestión acerca del Ser en el panorama filosófico contemporáneo planteando que ha sido la confusión de éste con los entes la que ha definido la civilización occidental. Aunque es un problema que recorre la totalidad de la obra heideggeriana<sup>24</sup> va a ser estudiado ampliamente en las obras que componen lo que tradicionalmente se denomina la *Kehre*<sup>25</sup> de su pensamiento, donde una vez que se ha establecido la diferencia entre ente y Ser, se deja clara la preeminencia que le debe corresponder a éste último<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Podemos leer en el último párrafo de *Sein und Zeit*: “Jamás se podrá investigar el origen y la posibilidad de la “idea” del ser en general con los medios de la “abstracción” lógico-formal, es decir, sin tener un horizonte seguro tanto para la pregunta como para la respuesta. Es necesario buscar un camino para la aclaración de la pregunta ontológica fundamental, y recorrerlo. Si es el único o el correcto, sólo puede zanjarse después de la marcha. El debate acerca de la interpretación del ser no puede ser dirimido, porque ni siquiera se ha desencadenado. Y, en definitiva, no es posible siquiera “provocarlo” porque su desencadenamiento mismo requiere preparativos. Únicamente hacia esa meta se encamina la presente investigación. ¿En qué punto se encuentra? Eso que llamamos el “ser” está abierto en la comprensión del ser que, en cuanto comprender, es constitutiva del Dasein existente. La aperturidad — previa, aunque no conceptual— del ser hace posible que el Dasein, en cuanto existe como un estar-en-el-mundo, pueda habérselas con el ente, tanto con el que comparece dentro del mundo como consigo mismo en cuanto existente. ¿Cómo es posible propiamente para un Dasein la comprensión aperiente del ser? ¿Podremos responder a esta pregunta retornando a la constitución originaria del ser del Dasein comprensor-del ser? La constitución ontológico-existencial de la totalidad del Dasein se funda en la temporeidad. Por consiguiente, el proyecto extático del ser en general deberá ser posibilitado por un modo originario de temporización de la temporeidad extática misma. ¿Cómo se debe interpretar este modo de temporización de la temporeidad? ¿Hay algún camino que lleve desde el tiempo originario hacia el sentido del ser? ¿Se revela el tiempo mismo como el horizonte del ser?”. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., p. 450-451.

<sup>25</sup> Para un análisis del pensamiento del “segundo Heidegger” —aquel que se desarrolla tras la *Kehre* o giro ontológico— es muy recomendable el texto de Teresa Oñate “Heidegger, hó Skoitenós. La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*”, en OÑATE, T., CUBO, Ó. y NÚÑEZ, A: *El segundo Heidegger. Ecología, Arte, Teología*. Madrid, Dykinson, 2012, p. 15-90. En esta misma obra se pueden encontrar, además, diversos textos de autores tan destacados como Félix Duque, Ángela Sierra, Jacinto Rivera Rosales, Francisco José Martínez o Gaetano Chiurazzi, entre otros, dedicados a analizar la obra heideggeriana en profundidad.

<sup>26</sup> Este paso —que se realizaría a partir de la conferencia “De la esencia de la verdad” de 1943 (recogido en castellano en *Hitos*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Alianza, Madrid, 2000) y que es especialmente perceptible en la *Carta sobre el humanismo*, en los textos que componen *Caminos de Bosque y Conferencias y artículos* o en *Tiempo y ser*, y en el que se acentúa la atención del pensamiento para con el Ser— para Vattimo, no hace sino retomar muchos de los contenidos que ya estaban apuntados en *Sein*



La cuestión que vehicula la obra de Heidegger, para Vattimo, será la preocupación por indagar en cómo se ha dado el Ser en nuestra civilización, haciendo ver que en ella ha sido olvidado; no habrá tarea más importante para Heidegger que *recordar al ser*, de hecho el auténtico pensamiento filosófico será concebido como una rememoración –*Andenken*- del mismo.

Para el Vattimo de principios y mediados de los 80, aquel a nuestro juicio en el que se sientan las bases fundamentales que sostienen su obra, se hace totalmente necesario retomar la pregunta heideggeriana al no haber sido aún contestada.

La filosofía heredera de Heidegger de finales del siglo XX –sobre todo en el post-estructuralismo francés- prefirió partir del *hecho* del olvido de la diferencia, oponiéndole un pensamiento que se esfuerza por recordarla y por hacerla presente de varios modos, “*e che ritiene così di mettersi in qualche modo oltre la metafísica*”<sup>27</sup>, en vez de retomarla en toda su dimensión y profundidad. Según el filósofo italiano ahí reside la distancia entre el pensamiento de la diferencia realizado por los franceses – fundamentalmente Derrida y sus seguidores- y el que él mismo lleva a cabo. En Heidegger el problema de la rememoración de la diferencia no se transforma nunca en un simple reclamo al hecho de que hay diferencia entre Ser y entes, sino que lo que se plantea es la tarea de rememorar el problema de la diferencia, sólo una vez que se (re)formula esta cuestión se podrán obtener las respuestas que permitirán analizar cómo se despliega la metafísica en la contemporaneidad y si es posible su superación.

Vattimo vuelve así a Heidegger para, desde su lectura e interpretación, intentar recoger la distancia que separa al Ser de los entes, imprescindible para reducir la violencia autoritaria del pensamiento que los confunde.

¿Cuáles han sido las marcas que se le han atribuido al Ser de tal forma que se lo ha confundido con los entes? Fundamentalmente dos: se olvida al Ser cuando se considera que éste es fundamento, ente supremo, origen y principio del cual todo

---

*und Zeit*. Vattimo, por tanto, no acepta que en Heidegger haya una ruptura radical respecto de sus propios planteamientos, como puede hacernos pensar el concepto *kehre*, sino, en cambio, que existe una cierta continuidad en todo su pensamiento. Para la discusión en profundidad de la cuestión de la *Kehre* y la filosofía del llamado “Segundo Heidegger”, véase el volumen colectivo de OÑATE, T., CUBO, NÚÑEZ, A. & OÑATE ZUBÍA, P. (eds.): *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad. III*. Madrid, Dykinson, 2012.

<sup>27</sup> VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*. Roma, Garzanti, 1980, p. 75. “Y considera que así se sitúa, de alguna manera, más allá de la metafísica”. [Nuestra traducción]

depende<sup>28</sup> o cuando se considera que es simple-presencia, aquello que está-ahí situado espacio-temporalmente.

Al considerar al Ser el Fundamento primero, éste pasa a ser entendido como el axioma ontológico cuya actividad -generatriz o emanante- dota de existencia a lo que viene después de él. La concepción del *arkhé* como un principio fundante se sostiene sobre una lógica de la causalidad, donde todo lo que ocurre está vinculado temporalmente entre sí, aunque la preeminencia le corresponda a lo que está colocado en primer término. Con la noción de fundamento se sobrevalora lo primero, la base primordial originaria de la cual ha dependido todo lo que haya existido posteriormente. La noción de Ser en tanto que fundamento se haya así ligada fuertemente a la distribución de todo orden regido según un principio de jerarquía.

La otra gran marca con la que la metafísica ha caracterizado al Ser, confundiéndolo con los entes, ha sido la de “simple-presencia”. En tal sentido Ser y ente se hallarían estrechamente vinculados, siendo el Ser lo que caracteriza y define a cada ente. Todo lo que existe, más allá de sus circunstancias variables, poseería un conjunto de rasgos definitorios que lo hacen *ser lo que es* y no otra cosa, esa esencia inmutable estaría incorporada en todo ente *permitiéndole ser* y dotándolo de unidad y coherencia interna. El pensamiento re-presentativo sería aquel que pretende captar tal “Ser que se presenta”. Como veremos en su momento la concepción del Ser en tanto que simple-presencia u objeto, definirá a la epistemología metafísica por excelencia, la científica positivista. En cualquier caso, de esta noción de Ser se desprende violencia porque éste se concibe como una totalidad cerrada: sus rasgos están determinados, pre-concebidos y pre-vistos; la diferencia, en definitiva, queda anulada.

En consecuencia, para reducir la violencia va a necesitarse modificar la noción de Ser, retorciendo las marcas con las que la metafísica lo había recibido.

Dicho esto nos encontramos con la gran dificultad que plantea la salida de la metafísica. La cuestión central a responder, para Vattimo, será la siguiente: Heidegger va a proponer dejar de considerar al Ser en tanto que fundamento y simple-presencia,

---

<sup>28</sup> Para poder comenzar a realizar un pensamiento del Ser habrá que comenzar por *dejar ir* la noción de Ser en tanto que fundamento. Leemos en *Tiempo y Ser*: “pensar propiamente el ser exige hacer caso omiso del ser tal y como es justificado e interpretado al estilo de toda metafísica, exclusivamente desde y para lo ente, como fundamento suyo. Pensar propiamente el ser exige que siga su ruta el ser como fundamento de lo ente, mientras otorgamos nuestra preferencia al dar que entra ocultamente en juego en el desocultar, es decir, al *Se da*”. HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*. op. cit., p. 31.

pero éstas han sido las marcas con las que la metafísica ha definido al Ser, por lo cual superar esta noción de Ser supone superar la propia metafísica. Sin embargo, ¿es esto posible?, ¿es posible superar la metafísica?

A juicio de Heidegger la metafísica es insuperable, ya que es la única historia del Ser<sup>29</sup>, aquella que nos constituye y nos define. La metafísica no se puede *superar*, por lo que toda modificación que se haga de ella ha de pertenecer a su interior, esto es, a su propio desarrollo. La metafísica sólo se podrá *combar*, retorcer, aceptándola aunque, al mismo tiempo, repreniéndola. La noción de Ser en tanto que fundamento y simple-presencia pertenece pues a su propio destino; no se tratará entonces de rechazar estas nociones sino de *reprenderlas*, *alterarlas* y *pervertirlas*. Al aplicar la *Verwindung* sobre la noción de Ser tradicional, que remarca la diferencia entre Ser y ente, Heidegger, a juicio de Vattimo, está abriendo el camino a la ontología del debilitamiento.

Veamos, la única oportunidad para encontrar la salida a la metafísica será dislocándola, torsión que afecta en primer lugar al Ser, dado que en primer término éste debe ser *diferenciado* de los entes. La perversión propuesta ha de afectar a la perspectiva que entiende al Ser en tanto que fundamento y a la que lo entiende en tanto simple-presencia. ¿Cómo se da, entonces, en el marco de una filosofía que pretende ya-no-ser-metafísica el Ser?

Para Vattimo, la ontología heideggeriana permite pensar al Ser de dos modos teniendo en cuenta que es *diferente* respecto del ente: a) entendido como el horizonte histórico-destinal, la iluminación o el claro *-Lichtung-* en el que los entes existen; b) entendido como algo que *difiere*, como diferimiento tanto temporal como espacial. Tales rasgos serán estudiados a continuación.

---

<sup>29</sup> Ver en HEIDEGGER, M.: "Superación de la metafísica", en *Conferencias y artículos*, op. cit. Dice Heidegger al comienzo de este texto, página 64 de la edición citada, "no podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende". Y líneas antes, en la página 63: "¿Qué significa «superación de la Metafísica»? En el pensar de la historia acontecida del ser este rótulo está usado sólo como un expediente para hacerse entender mínimamente. En realidad este rótulo da pie a muchos malentendidos; porque no deja que la experiencia llegue al fondo desde el cual, y sólo desde el cual, la historia del ser revela su esencia. Es el acaecimiento propio en el que el ser mismo está en torsión. Ante todo, superación no quiere decir el arrumbamiento que saca a una disciplina del horizonte de intereses de la «cultura» filosófica. La palabra «Metafísica» está pensada ya como sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida en cuanto acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber, del olvido del ser".

### 3.1.1.1. El ser permite que los entes *se den*.

En el primer sentido, se parte de la consideración de la siguiente diferencia entre Ser y ente: *el Ser no es sino que se da*<sup>30</sup>. La distancia que separa al ente y al Ser remite a este *darse* ya que el “es” de los entes tendrá lugar en el marco del darse del Ser que le proporciona éste. Así concebido, *el Ser se da como el horizonte histórico-destinal que permite que los entes sean*; es decir, el Ser es considerado la apertura histórica en la que *todo lo que tiene ser se puede dar*. Dice Vattimo,

*“la differenza di cui Heidegger parla qui è quella che sempre si dà tra ciò che appare in un certo orizzonte e l’orizzonte stesso come apertura aperta che rende possibile l’apparire dell’ente in esso”*<sup>31</sup>.

La diferencia ontológica, de tal modo, podría ser entendida como aquella que *muestra* que no es lo mismo aquello que se aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo como apertura abierta (que hace posible el aparecer de los entes). La toma de conciencia de esta diferencia será el punto de partida para teorizar una nueva concepción del Ser débil. Un Ser que pasa a entenderse como fundamento desfondado: permite que los entes sean, pero al darse tiende a su propia desaparición.

El *Ser que se da históricamente* ya no puede considerarse un fundamento inmutable sino que el Ser *acaece*, es *evento*.

Dada la dimensión *epocal* del Ser, en tanto *darse histórico*, éste entrará en una relación muy especial con el existente más peculiar de todos, el ser humano. Y es que la particularidad que caracteriza a éste es precisamente que se trata del existente que guarda una relación más estrecha con el Ser, relación que es definida en los términos de *Er-eignis*, el Acontecer (des) Apropiador<sup>32</sup>, que Vattimo leerá como aquel término que

---

<sup>30</sup> Ver en el citado HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*. Por ejemplo, en la p. 31, en el marco de la conferencia “Tiempo y Ser”, leemos: “*Del ente decimos: es. En lo que respecta a la cosa o cuestión «ser» y en lo que respecta a la cuestión «tiempo» nos mantenemos ojo avizor. No decimos el ser es, el tiempo es, sino el se da el ser y se da el tiempo. [...] En vez de «es» decimos «se da»*”. Igualmente, en la página, 32, “*el Ser no es. El Ser se da como el desocultar del estar presente*”.

<sup>31</sup> VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*. Roma, Garzanti, 1980, p. 73. “La diferencia de la que habla Heidegger aquí es la que siempre se da entre lo que se aparece en un cierto horizonte y el horizonte mismo, en tanto que apertura abierta que permite la aparición del ente en él” [NT].

<sup>32</sup> Nos hacemos eco de la traducción propuesta por Teresa Oñate en “Heidegger, hó Skoitenós (el Oscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la Kehre”, en OÑATE, T., CUBO, Ó y NÚÑEZ, A, (eds.) *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad. III* o en “La hermenéutica como ontología estética del espacio-tiempo (perspectivas aristotélicas-heideggerianas) en AA.VV.: *De la Libertad del Mundo*. Madrid, Escolar y Mayo, 2014, si bien Manuel Garrido, el traductor de la edición citada de *Tiempo y ser* usa

señala la mutua provocación apropiadora que se da entre ser humano y Ser<sup>33</sup>, y por la que ambos quedan modificados –según Vattimo de los rasgos fuertes que la metafísica le confiriera.

Que ser humano y Ser estén estrechamente vinculados va a permitirnos observar de nuevo el cariz desfundado que va cobrando la noción de Ser en tanto que evento: el Ser, en este sentido, es fundamento, pues es la apertura –*Lichtung*- en la que todo lo existente existe; pero, a la vez, está desfundado, ya que no es una estructura inmutable, sino que puede ser alterado y modificado dado el transcurso histórico de acontecimientos que se dan en su seno, de los que el ser humano es su especial protagonista. Desde tal perspectiva podemos decir que el Ser *caduca*, es *efímero*, es *mortal*: al darse epocalmente la dimensión que lo define es la *apertura* que se encuentra permanentemente abierta y que deja lugar siempre a nuevas posibilidades –de ser-, que deja Ser, en definitiva, la *diferencia*.

Teniendo en cuenta lo dicho puede empezar a ser comprensible en qué términos Vattimo entiende a Heidegger como un filósofo nihilista. Tal y como lee el italiano al alemán, el Ser sólo puede fundar en tanto desfunda, sólo puede *ser* en tanto *acontece* temporalmente, al no ser eterno remite directamente a la mortalidad. Leemos,

*“Esta conexión entre fundamento y ausencia de fundamento que se introduce en Ser y Tiempo en el análisis del ser para la muerte, es una constante de todo el desarrollo ulterior del pensamiento de Heidegger [...] Fundamento y ausencia de fundamento están en la base del concepto de Ereignis, el acaecer del ser, un término al cual se transfiere, en el Heidegger tardío, el conjunto de los problemas que en Ser y Tiempo estaban ligados al concepto de autenticidad”*<sup>34</sup>.

Que el Ser se considere desde la apertura va a permitir, como lo estudiaremos en el capítulo siguiente dedicado a la hermenéutica ontológica, comprender la estructura hermenéutica de la existencia humana. Si el Ser es apertura o el claro donde los entes se

---

“acontecimiento apropiador”. Dice Oñate, “yo traduzco «das Ereignis» por «El Acontecer- (des) Apropiador», respetando, por un lado, el sentido infinitivo-verbal de la expresión sustantivada y reflejando también que la matriz de «lo propio» (Eigen) del «Ereignis» incluye para Heidegger un simultáneo expropiar (Ent-eig-nen) o des-apropiar estructural; ya que se trata de un apropiar que implica una co-pertenencia (entre Tiempo y Ser o entre Pensar y Ser) que instaura, a la vez, cuando acontece, la recíproca alteridad constituyente de la esencia del otro para cada uno; del ser de cada uno con y para el otro y por el otro” (p. 15 de “Heidegger, hó Skoitenós (el Oscuro). La ontología estética del Espacio-Tiempo tras la Kehre”).

<sup>33</sup> Mutua provocación que se nos hará patente al pensar al respecto de la esencia de la técnica –el *Ge-Stell*-, como veremos al final del apartado.

<sup>34</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*. Trad. cast. de A. L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 2000, p. 105.

dan la existencia del ser humano está siempre situada en un horizonte. En este sentido, se retoma la analítica existencial del *Dasein* tal y como se explica en *Sein und Zeit*, al considerarse que éste se da en tanto existente arrojado en un horizonte histórico-cultural:

*“pensare il desvelare come evento significa infatti vedere l’apertura che costituisce la nostra gettatezza storica, come appunto, una apertura storica, non identica con l’essere, come invece pretende la metafisica”*<sup>35</sup>.

El mundo se le da al humano en una *Geworfenheit* –arrojamiento- caracterizada históricamente. El proyecto que el ser humano es en tanto existente se ve así determinado por la situación cultural y lingüística, principalmente, que caracteriza el mundo en el que se halla arrojado. Ese mundo ya se le encuentra *abierto* al humano previamente a su existencia, sin embargo este *a priori* no es trascendental, como veremos, sino que puede ser modificado, dada la condición de mortalidad que lo define<sup>36</sup>.

### 3.1.1.2. El ser difiere espacio-temporalmente.

En un segundo término, la diferencia ontológica nos indica no solo el hecho de que el Ser no es igual que los entes sino que éste *es* diferencia o, lo que es lo mismo, el Ser *difiere*, el Ser *se da* como *diferimiento*. A diferencia de los entes el Ser no *se da* como simple-presencia sino que su *presentarse*, su *darse*, su *acaecer*, connota siempre una distancia, una ausencia inapresable, una remanencia oculta a la espera de acontecer.

El acaecer diferencial del Ser *se da* tanto en el espacio como en el tiempo:

#### a) La *diferencia* espacial.

Como se ha señalado, la marca que primordialmente ha caracterizado al Ser en la tradición metafísica (y que permite que Ser y entes sean confundidos) es la simple-presencia: lo que existe –lo que *tiene ser*- hace aparición en el *presente* –lo cual permitirá, entre otros aspectos, que esté a disposición para su observación,

---

<sup>35</sup> VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*, op. cit. p. 136. “pensar el desvelar como evento significa, de hecho, observar la apertura que constituye nuestro arrojamiento histórico, precisamente, como una apertura histórica no idéntica con el Ser, como, en cambio, pretende la metafísica” [NT].

<sup>36</sup> “La segunda sección de la primera parte de *Ser y Tiempo* vuelve a discutir el problema y lo desarrolla en un sentido que elimina todo equívoco sobre una posible forma de “trascendentalismo” neokantiano en el Heidegger de *Ser y Tiempo*. La totalidad hermenéutica que es el *Dasein* no se identifica, en efecto, con una estructura *a priori* de tipo kantiano. El mundo con el que el *Dasein* ya está familiarizado no es una pantalla trascendental, un esquema de categorías; el mundo siempre está ya dado al *Dasein* en una *Geworfenheit* (en un estado de yecto) histórico cultural profundamente vinculado con su mortalidad”. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit, p. 104.

experimentación o manipulación. Sin embargo, es Heidegger el primero que plantea, en palabras del propio Vattimo, que “*l’essere può venir pensato solo come differenza, dunque in un differimento che si contrapone alla presenza dell’objectum della rappresentazione*”<sup>37</sup>. Esta perspectiva modifica radicalmente la noción de Ser: no es sólo que sea diferente respecto de los entes sino que el propio Ser es *diferencia*.

En su relación con el espacio ello nos indica que éste nunca se encuentra presente *del todo*, por lo que siempre se (nos) escapa. Confundirlo con un objeto que está ahí, al alcance de la mano y a nuestra entera disposición, como otra cosa más del mundo, es propio de un pensamiento que pretende atrapar, definir y someterlo todo. El pensar auténtico del Ser, el pensamiento *transmetafísico* que lo recuerda, lo deja ir en un libre transitar.

El Ser, sin embargo, también se (nos) hace presente, también se manifiesta y acaece desvelándose. Ahora bien, la presencia del *Ser* ha de ser distinguible de aquella que caracteriza la de los entes. Si estos se presentan *en su totalidad*, mostrando *aquello que son*, el Ser, que se escapa, nunca puede presentarse del todo<sup>38</sup> o, lo que es lo mismo, siempre guarda un remanente de sí que resta por estar presente. Dicho de otro modo, *el Ser solo se hace presente en la misma medida en que se ausenta*.

El acaecimiento del Ser, su *presentarse*, irá acompañado del ausentarse que lo hace posible. Cuando el Ser que ilumina los entes permite que estos comparezcan –existan– él mismo se retira, se retrae<sup>39</sup>. Comparecer y desaparecer, mostrarse y esconderse, desvelarse y velarse, son los pares conceptuales con los que significamos el complejo carácter que define al Ser/evento tal y como es entendido en la ontología heideggeriana.

El darse/retraerse del Ser explicado por Vattimo: el Ser

*“appare inescindibile, in Heidegger, dal ritrarsi dell’essere stesso nel momento che Es gibt, nel momento in cui esso (si) dà, lasciando apparire gli enti: nel suo «Es gibt», l’essere «si sottrae a favore del dono (Gabe) che esso dà, dono che successivamente viene pensato esclusivamente come essere in riferimento all’ente e riportato a un concetto. Un dare che dà solo il suo dono, e che nel far ciò, però, si ritrae e sottrae sé*

---

<sup>37</sup> VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*, op. cit. p. 134. “El ser se puede pensar sólo como diferencia, es decir en un diferimiento que se contrapone a la presencia del objeto de la representación” [NT].

<sup>38</sup> “*El ser nunca se puede dar de todo en presencia*”. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 153.

<sup>39</sup> “*El desocultamiento de lo ente, la claridad que le ha sido concedida, oscurece la luz del ser. El ser se sustrae en la medida en que se descubre en lo ente*”. HEIDEGGER, M.: “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 250.

stesso, un tal dare noi lo chiamiamo uno Schicken, un inviare». Il fatto che l'essere, mentre «Es gibt», anche si ritrae e sottrae, è il carattere epocale dell'essere»<sup>40</sup>.

El darse del Ser, que conlleva la aparición en él de los entes, supone su retracción: la presencia del Ser es ausencia, el Ser sólo se encuentra presente *epocalmente*; mientras los entes *son* dada la iluminación del Ser que los acoge; por tanto, puede decirse que el Ser se envía, es *Schicken*, es *envío*. La noción de Ser en tanto que mensaje que se transmite será una de las claves que definan la ontología hermenéutica.

El pensamiento *transmetafísico* comienza a recordar al Ser cuando retoma el carácter destinal, epocal e histórico que caracteriza a éste. El Ser que se envía –que es *mensaje*– no podrá ser agotado en su re-presentación; sólo al no pretender apresarlo como un ente más, como un mero objeto entre los otros, se reivindica la dignidad del Ser, dignidad que aunque había sido reconocida por los presocráticos fue perdiéndose con el transcurso y evolución del pensamiento<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*, op. cit. 126-127. El ser “parece inseparable, en Heidegger, del retraerse del Ser mismo en el momento en que «Es gibt», en el momento en el cual (se) da, dejando que los entes aparezcan: en su «Es gibt», el Ser se sustrae a favor del don (Gabe) que da, don que es pensado, exclusivamente, como Ser en referencia al ente, vinculándose a un concepto. Un dar que da sólo su don, y que al hacerlo, sin embargo, se retrae y se sustrae a sí mismo, a un tal dar nosotros lo llamamos un Schicken, un enviar. El hecho de que el Ser, mientras Es gibt, también se retraiga y sustraiga, refiere a su carácter epocal” [NT].

<sup>41</sup> “L'importanza di pensatori presocratici come Parmenide ed Eraclito risiede nel fatto che, nel loro pensare poetante, risuona ancora, anche se non tematicamente pensato l'appello della presenza come Anwesen-lassen. I pensatori degli albori hanno corrisposto a un richiamo dell'essere come Lichtung, «senza tuttavia nominarlo come tale e senza pensarlo tematicamente». Tutto ciò, con le numerose variazioni che ha nei diversi testi heideggeriani, significa che: agli albori del pensiero occidentale la presenza si annuncia ancora come Anwesen-lassen; nel corso della storia della metafisica, a partire da Platone, essa si irrigidisce identificandosi con il puro esser-presente di ciò che è presente, senza più fare attenzione al carattere eventuale della presenza, fino alla riduzione totale della presenza alla oggettività [...] Un pensiero che voglia oltrepassare la metafisica non può cercare di uscire dall'oblio afferrando l'essere come qualcosa di presente, giacché in tal modo non farebbe altro che avvolgersi ulteriormente nell'erramento metafisico che dimentica la differenza ontologica; ma non può neanche sforzarsi di ricollocarsi nella condizione del pensiero degli albori, che rispondeva sì al Geheiss dell'essere come Anwesenlassen, ma non nel modo in cui abbiamo di rispondervi noi. La differenza di noi dai pensatori degli albori consiste in ciò, che nel frattempo si è dispiegata l'intera storia della metafisica, la quale è destino anche in questo senso, che modifica sostanzialmente il modo di riproporre oggi la questione dell'essere”. VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*, op. cit. p. 129-130. “La importancia de los pensadores presocráticos como Parménides y Heráclito, reside en que a través de su pensamiento poético, aún resuena, a pesar de no ser tematizado, la llamada de la presencia como Anwesen-lassen. Los pensadores de los albores respondieron a la llamada del Ser en tanto que Lichtung, «a pesar de no nombrarlo como tal y sin tematizarlo». Todo esto, con las numerosas variaciones que se encuentran en los diversos textos heideggerianos, significa que en los inicios del pensamiento occidental la presencia se anuncia todavía como Anwesen-lassen; en el curso de la historia de la metafísica, a partir de Platón, ésta se inmoviliza identificándose con el puro-estar-presente de aquello que se presenta, sin prestarle mayor atención al carácter eventual de la presencia, hasta la completa reducción de la presencia a la objetividad [...] un pensamiento que desee transpasar la metafísica no puede intentar salir del olvido



b) La *diferencia* temporal.

En un segundo sentido, la *diferencia* que según Heidegger caracteriza al Ser alude necesariamente a la temporalidad, vinculación que ya era patente al mentar el carácter epocal que define al Ser/evento.

Que el Ser deje de considerarse como simple-presencia va a suponer que sea imposible que se encuentre dado en el *presente*, como un *ahí* que se encuentra *ahora*, *aquí* listo para ser recogido, captado o aprehendido por el ser humano. Si el Ser *nunca se encuentra totalmente presente* entrará en una relación bastante peculiar con la temporalidad<sup>42</sup>: el Ser oscila en ella, ni está en el presente, ni está en el pasado, ni está en el futuro. El Ser transita por la temporalidad, como proveniencia, como proyección, se trata de un gran escapista imposible de atrapar.

El complejo análisis de la relación entre Ser y Tiempo que Heidegger realiza en *Tiempo y Ser* para Vattimo ha de ayudarnos, en primer término, a diluir las marcas de perentoriedad que la metafísica le atribuyera. Un Ser *lanzado al abismo oscilante de la temporalidad* no puede ser definido como un fundamento primero del que todo proviene, o como una esencia inmutable incorporada a lo existente. El tiempo diluye toda perentoriedad atribuida al Ser, éste *es* evento epocal que se lanza.

En segundo término, que el Ser no se encuentre en el presente ha de llevarnos a afirmar que su darse ha de estar definido en tanto que envió. El Ser evento-temporal se trans-mite (*Ueberlieferung*), está marcado por la procedencia –del pasado- y por la proyección –al futuro. El Ser-diferencia que se transmite ha de ser entendido como mensaje. En ese sentido, Vattimo nos da pistas de cómo dada la influencia heideggeriana, habrá que acoger al Ser en un pensamiento *transmetafísico*: un pensar acerca de éste -que lo recuerde- intentará reflexionar acerca de las vías por las que el Ser pueda ser trans-mitado, en tal senda nos encontramos nuevamente en los bordes de la constitución de la ontología hermenéutica.

---

aferrando al Ser como algo presente, ya que, de ser así, no haría otra cosa que retomar el error metafísico que olvida la diferencia ontológica; sin embargo, tampoco puede esforzarse en resituarse en la condición del pensamiento de los inicios, que respondía al Geheiss del Ser como Anwesenlassen, sino en el modo en que debemos de responder hoy. La diferencia entre nosotros y los primeros pensadores, consiste en que desde entonces se ha desplegado toda la historia de la metafísica, la cual es destino también en este sentido, ya que modifica sustancialmente el modo de replantear hoy la cuestión del Ser" [NT].

<sup>42</sup> Relación que permite abrir no sólo una noción *diferente* de lo que se ha considerado Ser sino que, como veremos en el capítulo 4, al mismo tiempo, establece una perspectiva de la temporalidad alternativa a la tradicional.

En definitiva, consideramos que Vattimo aprovecha el análisis diferencial del Ser heideggeriano para desplazarlo respecto de su concepción tradicional. Este se escapa, se nos esconde, no está-aquí, *difiere*. Pensar el Ser significará un llegar siempre tarde, sólo se podrá, por tanto, recordarlo:

“*con l’essere così inteso come differenza non è mai possibile un rapporto pensante che non sia di rammemorazione e in certo senso di «presa di congedo»*”<sup>43</sup>.

En esta medida, un pensamiento *transmetafísico* que se acerque al Ser en tanto que evento, se constituirá como un pensar del *Andenken*. Este piensa la *diferencia* del Ser<sup>44</sup> desde una cierta distancia, dando un pequeño salto –un *paso indietro*, dirá Vattimo–, que va a permitir que su lanzamiento, su recepción y su envío, no sean una mera repetición idéntica que se reproduce indefinidamente, sino que dado que el Ser nunca estuvo del todo presente, al recordarlo se le piensa como algo que vuelve pero que no es igual a lo que una vez fue; dicho de otro modo, la memoria impone una *novedad* que se proyecta en la proveniencia<sup>45</sup>. Sin embargo, ésta será una cuestión que ahora simplemente mentamos pero que habremos de analizar en capítulos posteriores.

---

<sup>43</sup> VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*, op. cit. p. 142. “Con el ser entendido como diferencia ya no es posible una relación pensante que no sea de rememoración y, en cierto de sentido, de despedida” [NT].

<sup>44</sup> “Che cosa può significare, per l’uomo e la sua storia, e per la storia dell’essere come evento dell’essere [...] pensare la differenza come differenza? Il termine che Heidegger adopera più costantemente per indicare questo tipo di pensiero è *Andenken*. *Andenken* significa anzitutto ricordo, memoria, rimemorazione. *An-denken* è il pensiero che, in quanto ricorda la differenza, ricorda l’essere. Non si tratta, però, di una rimemorazione che faccia presente un non-più presente che altre volte è stato tale, non è una «effimera presentificazione del passato». Non si può ricordare l’essere nel senso di rifarlo-presente, perchè presente non è mai stato; il ricordarlo ha piuttosto da fare con prendere congedo di esso”. Ibid., p. 163. “¿Qué puede significar, para el ser humano y para su historia, y para la historia del ser como evento del ser [...] pensar la diferencia como diferencia? El término que adopta Heidegger con mayor frecuencia para referir a este tipo de pensamiento es *Andenken*. *Andenken* significa sobre todo, recuerdo, memoria, rememoración. *An-denken* es el pensamiento que, en tanto recuerda la diferencia, recuerda al ser. No se trata, sin embargo, de una rememoración que haga presente lo que ya-no-es-presente pero que otras veces sí lo ha estado, no se trata de una «efímera presentación del pasado». No se puede recordar al ser en el sentido de volverlo a hacer presente, dado que nunca ha estado presente; el recordarlo tiene que ver, más bien, con despedirse de él” [NT].

<sup>45</sup> “L’*Andenken* pensa l’essere come differenza, cioè come quello che differisce in molteplici sensi: anzitutto, nel senso che, nel dare, non si dà come tale, e quindi differisce come ciò che sfugge, che è stato, e da cui la provenienza, nel suo provenire, anche sempre prende congedo; ma differisce anche sempre come ciò che è diverso, che nel suo non ridursi all’apertura aperta la differisce in quanto la dis-loca, la sospende (la fa dipendere, la appende) nel suo perentorio carattere di presenza”. Ibid., p. 138. “El *Andenken* piensa al ser como *diferencia*, es decir, como lo que difiere en múltiples sentidos: en primer lugar, en el sentido que, en el dar(se), no se da como tal, por lo que difiere en tanto se escapa, en tanto ha-estado, y del cual la proveniencia siempre, en su provenir, se despidе; pero difiere también siempre como aquello que es diferente, aquello que al no reducirse a la apertura abierta, la difiere en cuanto la dis-loca, la suspende (la hace depender, la retuerce) en su perentorio carácter de presencia” [NT].

### 3.2. El *Ge-Stell*.

*“La palabra «emplazar», en el rótulo estructura de emplazamiento, no mienta solamente el provocar, al mismo tiempo tiene que conservar la resonancia de otro «emplazar» del que deriva, a saber, de aquel pro-ducir y representar que, en el sentido de la poiesis, hace que venga a darse lo presente. Este pro-ducir que hace salir delante, por ejemplo, el colocar una estatua en la zona de un templo, y el solicitar que provoca que hemos estado considerando ahora, son sin duda fundamentalmente distintos y sin embargo están emparentados en su esencia. Los dos son modos de hacer salir lo oculto, de la alétheia. En la estructura de emplazamiento acaece de un modo propio el estado de desocultamiento en conformidad con el cual el trabajo de la técnica moderna saca de lo oculto lo real y efectivo como existencias. De ahí que no sea ni un mero hacer del hombre ni tan sólo un simple medio dentro de los límites de este hacer”<sup>46</sup>.*

Hemos visto cómo el Ser, en el marco de la ontología de la diferencia heideggeriana, no puede entenderse según el modo bajo el cual era conceptualizado en la tradición metafísica: como fundamento primero del que todo procede, ni como simple-presencia plena (*Anwesen*) que se aparece en la forma de objeto. En cambio, se plantea que el Ser ha de considerársele, por un parte, como el *claro* que permite que los entes sean y, por otra, dado que “ya no es sino que se da”, como una presencia que en su estar presente acarrea al mismo tiempo ausencia, mostrando su inagotable remanencia y su oscilación temporal. El Ser, por tanto, se sitúa en un más allá que ya no está a disposición -ya no está nunca ahí del todo- del conocimiento positivo de corte científico, que habitualmente apela a la fundamentación y a la objetividad para poder construirse. La temporalidad penetra como una dimensión esencial para caracterizar al Ser, pues éste remite ante todo a su acaecer que, en último término, *se da en la historia*.

A juicio de Vattimo, lo que Heidegger defiende es que, ante todo, el Ser ha de ser considerado en su dimensión epocal, como la condición, marco u horizonte de apertura que legitima que haya un devenir oscilante en el que los entes llevan a cabo su existencia. El Ser permite que los entes sean, va abriendo la existencia a la vez que se abre a sí mismo, por lo que no se le puede considerar como una estructura eterna – regida por la inmutabilidad-, ya que el darse existencial que permite va siendo

---

<sup>46</sup> HEIDEGGER, M.: “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*. Trad. cast. de E. Barjau. Barcelona, Serbal, 1994, p. 23.

modificado por las condiciones particulares de existencia que se desarrollan en su seno, las cuales van determinadas, sobre todo, por el modo de existir de aquel ente que guarda una relación más directa con el Ser, el humano. El Ser, por tanto, tal y como lo ve Vattimo en Heidegger, es mortal, condición que da pie a la apertura ontológica: si el Ser no fuera caduco no habría ninguna novedad, todo estaría marcado por la permanencia de lo Mismo y la historia sería un cúmulo de repeticiones que se envolverían incesantemente sobre sí mismas. En cambio, el Ser *relampaguea* en su acontecer; aquello que permite la diferencia(ción) y, en el mismo sentido, la remanencia es que siempre guarda algo oculto que no había aparecido aún, un posible darse im-previsto o que todavía no había sido llevado a cabo.

Para que el Ser sea realmente pensado, entonces, habrá que recuperar un tipo de racionalidad que no lo confunda con los entes o que no lo vea como el ente más general de todos. Un pensamiento que se inserte en la historia y que sea capaz de observar cuál es el modo por el que el Ser es determinado en un horizonte concreto de su darse. Es evidente, a juicio de Heidegger, que el Ser en el contexto donde él mismo desarrolla su planteamiento –en el marco de la metafísica completa- está marcado por el dominio de la técnica. La cultura occidental se habría construido, sobre todo desde la Modernidad, escorándose hacia la profundización de las habilidades poiéticas y productivas, optimizando las capacidades instrumentales de la razón. Más allá de la crítica a la extensión ilimitada de este tipo de planteamiento -que desarrollaremos en los capítulos siguientes-, nos interesa señalar que es a partir de esta toma de conciencia –la civilización occidental está marcada por el avance teórico de la técnica y por su aplicación en la forma de tecnología- que Heidegger se da cuenta de la importancia que tiene construir un pensamiento que capte la relevancia de esta noción para abrir la posibilidad a una nueva época del Ser que le devuelva a éste su dignidad.

Dado que a juicio de Heidegger “la esencia de la técnica no es técnica”<sup>47</sup> se hará necesario pensar, en los términos del auténtico pensamiento (el cual no es precisamente el técnico, de la matematización y del cálculo generalizado), en qué consiste la esencia

---

<sup>47</sup> La cita concretamente dice: “*la técnica no es lo mismo que la esencia de la técnica. Cuando buscamos la esencia del árbol, tenemos que darnos cuenta de que aquello que prevalece en todo árbol como árbol no es a su vez un árbol que se pueda encontrar entre los árboles. De este modo, la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico*”, en HEIDEGGER, M.: “La pregunta por la técnica”, *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 9.

de la técnica y cómo de ésta se puede extraer una nueva noción de Ser. Ese intento por dar lugar al acontecimiento que deja ver la diferencia ontológica se realizará a través del análisis del concepto de *Ge-Stell*, que será el que permita pensar lo que define al pensamiento técnico, el que marca el horizonte del darse del Ser en la contemporaneidad<sup>48</sup>.

### 3.2.1. *Ge-Stell* en Heidegger.

La reflexión que elabora Heidegger en torno a este concepto resulta especialmente interesante porque, como decíamos, va a ser puesto en relación con un modo de entender al Ser que se haya muy alejado de la perspectiva con la que había sido recibido por el pensamiento metafísico.

A juicio de Heidegger, lo primero que debe dejarse claro es que *Ge-Stell* no significa técnica en el sentido estrictamente productivo del término –como si simplemente se estuviera pensando en el procedimiento metódico que lleva a construir un determinado producto–, sino que, remontándose a su origen etimológico, lo que se quiere es llamar la atención, precisamente, sobre el carácter ontológico –y epistemológico– que supone. De tal modo se nos dice,

*“la técnica no es pues un mero medio. La técnica es un modo del salir de lo oculto. Si prestamos atención a esto se nos abrirá una región totalmente distinta para la esencia de la técnica. Es la región del desocultamiento, es decir, de la verdad”*<sup>49</sup>.

La técnica es uno de los medios de aparición a través de los cuales el Ser puede ser desvelado. No se trata tanto, repetimos, de hacer patente el carácter creador de la técnica –en el sentido humanístico de “invención” desde, por y para el humano, con un fin instrumental, considerando su carácter de funcionalidad<sup>50</sup>–, sino que, sobre todo, la

---

<sup>48</sup> Para un análisis de este concepto en la obra de Heidegger véase fundamentalmente el capítulo citado en la nota anterior, “La pregunta por la técnica” en *Conferencias y artículos*, aunque también es posible encontrar referencias muy interesantes en *Identidad y diferencia*, que es al texto al que más habitualmente refiere Vattimo para llevar a cabo su interpretación de tal concepto, texto que analizaremos posteriormente. Cfr. infra epígrafe 3.2.2.

<sup>49</sup> Ibid., p. 17.

<sup>50</sup> “(...) ¿qué es en sí misma la estructura de emplazamiento como tal? No es nada técnico, nada maquinal. Es el modo según el cual lo real y efectivo sale de lo oculto como existencias. De nuevo preguntamos: ¿acontece este salir de lo oculto en algún lugar que estuviera más allá de todo hacer humano? No. Pero tampoco acontece sólo en el hombre ni de un modo decisivo por él”. Ibid., p. 25.

técnica tiene que ver con el Ser. Es decir, la esencia de la técnica pertenece al plano ontológico y no al óntico<sup>51</sup>. Leemos:

*“la técnica es un modo del hacer salir de lo oculto. La técnica esencia en la región en la que acontece el hacer salir lo oculto y el estado de desocultamiento, donde acontece la alétheia, la verdad”*<sup>52</sup>.

Para Heidegger, parece claro que la técnica tiene que ver con el Ser, de hecho, se convierte en uno de los modos de acceso privilegiados al mismo. El pensar/operar técnico –en tanto modo de desvelamiento de lo oculto- es una de las bazas con las que cuenta el ser humano para penetrar en el darse del Ser y entablar relación con el mismo.

Este carácter de desvelamiento, que la técnica ya posee en el origen del pensar en Grecia, va siendo sustituido por el pensar metafísico, el cual acentúa el carácter representativo-productivo en el que se le concede relevancia a la relación entre ente (objeto representado/producido) y ser humano (sujeto que refleja/produce). En la metafísica la técnica es confundida con el conocimiento que representa lo real –porque lo reduce a leyes cuantificables matemáticamente- intentando mantenerlo bajo control, o con la actividad industrial que produce objetos ilimitadamente. Heidegger, en cambio, observa signos en el modo por el que se articula la ciencia moderna que permiten recuperar el carácter ontológico aparentemente perdido. Sostiene Heidegger:

*“lo que originariamente despliega a las montañas en líneas de montañas y las atraviesa en un conjunto de pliegues, es lo coligante que llamamos la cadena montañosa (Gebirg). A aquello que originariamente coliga, de lo que se despliegan los modos según los cuales tenemos tal o cual estado de ánimo lo llamamos el talante (Gemüt). A aquella interpelación que provoca, que coliga al hombre a solicitar lo que sale de lo oculto como existencias, lo llamamos ahora la estructura de emplazamiento (Ge-stell) [...] Ge-stell (estructura de emplazamiento) significa lo coligante de aquel emplazar que emplaza al hombre, es decir, que lo provoca a hacer salir de lo oculto lo real y efectivo en el modo de un solicitar en cuanto un solicitar de existencias. Estructura de emplazamiento significa el modo de salir de lo oculto que prevalece en la esencia de la técnica moderna, un modo que él mismo no es nada técnico”*<sup>53</sup>.

---

<sup>51</sup> Siendo su modo de aparición más propio, lo propio de la técnica, como plantearemos en los siguientes capítulos, el lenguaje o el arte (o su mezcla a través de la palabra poética).

<sup>52</sup> Ibid. p. 17.

<sup>53</sup> Ibid. p. 21-22.

El *Ge-Stell*, como puede leerse, refiere al modo de aparición de la esencia de la técnica en la modernidad, el cual adopta un carácter de provocación que interpela al Ser a mostrarse en un modo aún no entrevisto pero que se encuentra latente<sup>54</sup>. Es importante que dejemos claro que esta actividad que el ser humano pone en liza a través de la técnica no depende de su voluntad como ser creador que todo lo dispone –en ese sentido estaríamos hablando del pensar subjetivista metafísico en el que el ser humano se vuelve un centro fundante que sustituye a Dios-, sino que con el *Ge-Stell* se interpela al Ser de tal modo que éste se desvela<sup>55</sup>.

Es cierto que Heidegger era consciente (de hecho no tenía más que observar el mundo que lo rodeaba) de que el dominio de la técnica en el desarrollo de la civilización occidental supone un gran peligro y una grave amenaza, en tanto puede convertir al pensamiento en una mera estrategia productiva en la que lo real quede sometido al dominio de la racionalidad matemática, instrumental e industrial que todo lo organiza y controla; sin embargo, será en el máximo despliegue de esta sociedad donde Heidegger encuentre la oportunidad para su escapatoria. De hecho, para Heidegger, el *Ge-Stell* en tanto provocación va a ser considerado la chance del *Ereignis*, del acontecer expropiador que convierte al Ser en evento y que disloca la pretensión de dominio que el ser humano pueda tener sobre las cosas.

Esta visión esperanzadora de las posibilidades de la técnica es desarrollada por Heidegger en “El principio de Identidad”, el primer texto de los que componen *Identidad y diferencia*. Se trata de un texto fundamental ya que en él Heidegger no sólo aborda el carácter *transmetafísico* que se oculta en la noción de *Ge-Stell*, como preludeo del *Ereignis*, ofreciendo una posible *salida* a la metafísica profundizando hasta el fondo en ella, sino que además permite entender de qué modo la técnica afecta a los pilares sobre los que se ha construido la metafísica misma: el Ser entendido como objeto y el ser humano entendido como sujeto. Precisamente de esta lectura –de ahí la importancia radical que posee para su obra- Vattimo extrae la consideración de que Heidegger está mostrando el carácter de debilitamiento que debe acompañar al *transpasamiento* de la metafísica, si es que se quiere escapar de ella -o al menos reducir su impronta violenta.

---

<sup>54</sup> “El hacer salir de lo oculto que domina por completo a la técnica moderna tiene el carácter del emplazar, en el sentido de la provocación”. Ibid., p. 18.

<sup>55</sup> “(...) qué es en sí misma la estructura de emplazamiento como tal? No es nada técnico, nada maquinal. Es el modo según el cual lo real y efectivo sale de lo oculto como existencias. De nuevo preguntamos: ¿acontece este salir de lo oculto en algún lugar que estuviera más allá de todo hacer humano? No. Pero tampoco acontece sólo en el hombre ni de un modo decisivo por él”, Ibid., p. 25.

A juicio de Heidegger, el *Ge-Stell* permite realizar el salto a partir del cual el Ser deje de ser considerado estrictamente desde el plano del ente. Para poder dar el salto más allá de la metafísica -*Absprung*<sup>56</sup> - hay que adentrarse en la constelación en la cual se encuentra enmarcada la relación entre Ser y ser humano: la técnica. Si se quiere entender de qué modo la técnica muestra la mutua relación entre ser humano y Ser hay que pensar en su esencia, esto es, en lo que auténticamente nos señala. Afirma Heidegger:

*“en todas partes se provoca a nuestro existir —a veces como juego, otras oprimido, acosado o impelido— a dedicarse a la planificación y cálculo de todo. ¿Qué se expresa en este desafío? ¿Resulta sólo de un capricho del hombre? ¿O es que lo ente mismo viene hacia nosotros de tal manera que nos habla sobre su capacidad de planificación y cálculo? Y en tal caso, ¿se encontraría provocado el ser a dejar aparecer lo ente en el horizonte de la calculabilidad? En efecto. Y no sólo esto. En la misma medida que el ser, el hombre se encuentra provocado, esto es, emplazado, a poner en lugar seguro lo ente que se dirige hacia él, como la substancia de sus planes y cálculos, y a extender ilimitadamente tal disposición. El nombre para la provocación conjunta que dispone de este modo al hombre y al ser el uno respecto al otro, de manera que alternan su posición, reza: composición (Ge-Stell)”*<sup>57</sup>.

Como acabamos de leer con *Ge-Stell* Heidegger refiere a la situación en la que el ser humano y el Ser se encuentran mutuamente provocados mostrándose, al mismo tiempo, su radical co-pertenencia:

*“aquello, en lo que, y, a partir de lo que, hombre y ser se dirigen el uno al otro en el mundo técnico, habla a la manera de la com-posición (Ge-Stell). En la posición alternante de hombre y ser escuchamos la llamada que determina la constelación de nuestra época. La com-posición nos concierne en todo lugar directamente”*<sup>58</sup>.

Ahora bien, lo auténticamente relevante de la esencia de la técnica —allí donde se muestra que el ser humano y el Ser se pertenecen mutuamente- es que va a ser el

---

<sup>56</sup> “El salto es la puerta que abre bruscamente la entrada al dominio en el que el hombre y el ser se han encontrado desde siempre en su esencia porque han pasado a ser propios el uno del otro desde el momento en el que se han alcanzado”. HEIDEGGER, M.: “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte, Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, p. 9.

<sup>57</sup> *Ibid*, p. 10.

<sup>58</sup> *Idem*.



preludio de su transpropiación recíproca, que es, precisamente, a lo que Heidegger denomina *Ereignis*:

*“de lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos Ereignis”*<sup>59</sup>.

El *Ereignis* sólo tiene lugar, por tanto, una vez que el Ser deja de ser considerado objeto y una vez que el ser humano deja de ser considerado sujeto, es decir una vez que ambos pierden las marcas “fuertes” que la metafísica les había conferido. Para llevar a cabo esta tarea de despojamiento, de des-monte o destrucción, el *Ge-Stell* posee una importancia decisiva. En la sociedad donde se extiende el dominio de la técnica la realidad comienza a ser entrevista como susceptible de ser alterada. Efectivamente, lo que era considerado una estructura eterna, por ejemplo, la esencia que parecía subyacer a cada objeto –haciéndolo reconocible- o, en el caso de los seres vivos, planteando la existencia de una naturaleza inalterable capaz de definir auténticamente lo que *es* cada ser-, comienza a observarse como algo que puede ser diluido.

En el mundo de la técnica todo es entendido bajo el signo de la producción: todo es objeto de manipulación, de cambio o trastorno, todo es dis-positivo cuya naturaleza queda des-naturalizada al ser modificable. Esto es evidente en el mundo donde el ser humano provoca a las cosas sustantivizándolas: al extraer energía, al construir ciudades, industrias, infraestructuras, viviendas, carreteras, puertos, etc.; en definitiva, al contaminar con su contacto el mundo, el ser humano provoca al Ser, extrayendo de él nuevas posibilidades que se encontraban ocultas. El ser humano se apropia del Ser y lo trans-propia, lo lanza, lo hace oscilar y variar.

Sin embargo, el Ser al mismo tiempo provoca al humano; éste no puede entenderse como un sujeto con un conjunto de características universales que componen su naturaleza, inalterables a lo largo del tiempo. El transcurso histórico-destinal en el que el ser humano se ve embarcado modifica esa supuesta naturaleza, dislocándola de cualquier caracterización definitiva. El ser humano como ser arrojado ya se encuentra en un mundo que lo adopta, lo acoge y lo condiciona; el humano en su deyección recoge un lenguaje, una cultura, unas actitudes o un modo de enfocar el mundo. En ese sentido, el Ser se apropia del ser humano. Esto es tanto más evidente en el mundo de la técnica desplegada, dado que el ser humano ya no puede entenderse sin su soporte tecnológico,

---

<sup>59</sup> Ibid., p. 11.

sin todo el conjunto de conocimientos, aplicaciones, dis-positivos, máquinas y herramientas que lo condicionan y determinan.

Ser y ser humano se encuentran, en tal sentido, trans-propiados, se apropian mutuamente y mutuamente se alteran y dislocan. Como dice Heidegger, entran en una relación de recíproca oscilación:

*“el acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno a otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica. Pensar el Ereignis como acontecimiento de transpropiación, significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo.”*<sup>60</sup>.

Esa relación de oscilación, de vaivén, de in-determinación es lo que permite con propiedad comenzar a *ultrapasar* la metafísica.

### 3.2.2. La lectura vattimiana del *Ge-Stell*.

Una vez que hemos comprobado de qué modo aparece en la obra de Heidegger el concepto de *Ge-Stell*, y hemos indagado en cómo afecta a la caracterización del Ser (y del ser humano) al alterarlo respecto de la concepción habitual con la que era entendido en el marco de la metafísica, nos será más sencillo abordar la lectura que de tal concepto realiza Vattimo, quién le otorgará una importancia central para el desarrollo de su propia ontología.

El análisis del concepto de *Ge-Stell*, fundamental, como decimos, en la recepción que Vattimo hace de Heidegger, se extiende a la práctica totalidad de sus obras, si bien su estudio más completo se realiza en “An-denken, il pensare e il fondamento” y “Dialettica e differenza” de *Le avventure della differenza*, en “Hacia una ontología del declinar” de *Más allá del sujeto*, y en “Apología del nihilismo”, “La crisis del humanismo” y “El nihilismo y lo posmoderno en filosofía” de *El fin de la modernidad*, en ese sentido centraremos nuestra atención particularmente en los textos citados.

Para Vattimo, la ontología heideggeriana tiene la virtud de enseñar que es posible ofrecer una nueva imagen del Ser que vaya más allá de los estrechos cauces por los que había sido conducido en el desarrollo del pensamiento occidental y que llevaban a que

---

<sup>60</sup> Ibid., p. 12.

se viese reducido, finalmente, a mero objeto producto de la actividad humana. El Ser se re-dimensiona al ser considerado nuevamente –porque esto había sido olvidado- la base constitutiva que permite que las cosas sean –se recuerda la diferencia ontológica, por tanto-; es decir, para Vattimo, la ontología heideggeriana del *Ge-Stell* retoma la dimensión *dadora* de existencia que el Ser había perdido en el culmen de la civilización metafísica –al ser reducido todo a la actividad productiva del ser humano-, colocando al ser humano en un nuevo lugar que, en cualquier caso, no le hace perder centralidad. Es cierto que éste ya no es *el* centro fundante irradiador de realidad –se reduce, por tanto, el antropocentrismo subjetivista moderno-, pero sí se considera que mantiene una relación esencial con el Ser, dado que le *pertenece* –nace en una época, en un horizonte histórico-destinal que no elige, que lo antecede, que lo determina y condiciona- pero, al mismo tiempo, se *apropia* del Ser –hace que el Ser le pertenezca-, al ser capaz de extraer nuevas posibilidades (de ser) al Ser –le arranca, por así decirlo, lo que estaba oculto, dejando que la ausencia de lo aún-no-sido aparezca a través de la técnica –la cual en Heidegger, como decíamos, no tiene ante todo un cariz productivo industrial, sino que remite, como se verá, a la actividad artística y al “dominio” del lenguaje.

Vattimo acepta de Heidegger, por tanto, que el darse del Ser en el marco de la civilización contemporánea es definido por la técnica, el *Ge-Stell* caracteriza la situación en la que el ser humano hoy se encuentra arrojado. Leemos,

“*Ge-Stell, como se sabe, es el término con que Heidegger indica el conjunto de la técnica moderna [...] En castellano, traducimos el término Ge-Stell por «im-posición», escrito con un guión para hacer notar el sentido tanto del originario Stellen, poner, como el sentido de «puesta en posición» y el de una urgencia de la que no podemos sustraernos que también Heidegger le atribuye [...] Como totalidad del mundo técnico, el Ge-Stell define la condición (situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito. Él es también la condición de posibilidad del venir de los entes al ser en esta determinada época*”<sup>61</sup>.

La traducción de *Ge-Stell* por *im-posición* parece remitir, precisamente, a la sobrevaloración del pensamiento del cálculo y de la planificación en términos de un mundo absolutamente organizado, el cual es posible derivar desde la tecnificación total

---

<sup>61</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit. p. 60.

de la existencia gracias al avance de las ciencias positivas y experimentales, el mundo de la producción planificada, en la que el conocimiento se entiende como re-presentar, y en el que el ser humano se ve interpelado a ordenar, colocar y producir literalmente todo. El ser de los entes sería entendido, en este marco, en tanto objeto de total manipulación y disponibilidad para el ser humano. Sin embargo, en Heidegger ya va a suponer, al mismo tiempo -y esto va a ser perfectamente recogido por Vattimo- una oportunidad de *transpasamiento* de la metafísica en tanto anuncia el primer “relampagueo” del *Er-eignis*.

La técnica, y esto es en Vattimo decisivo, es el “preludio posible” del Ereignis –el Acontecer (des) Apropiador, que el italiano traduce simplemente como evento- el relampagueo en el que se produce una mutua trans-propiación entre Ser y ser humano, que permite que se pueda entrar en una nueva época del Ser, ya que éste se queda dislocado de las marcas de fundamentación y presencia que la metafísica le había atribuido, para pasar a entenderse como el marco mortal y caduco en el que las cosas son también, no podía ser de otra forma, mortales. Sostiene Vattimo:

*“la storia della metafisica è la storia dell’oblio dell’essere nella differenza dal’ente, dunque dell’essere come Ereignis; ma appare tale solo se guardata dalla dislocazione in cui ci coloca il Ge-stell, che se da un lato porta a compimento la metafisica come pensiero del Grund, anche fa apparire finalmente l’essere non più come il fondamento a cui il l’uomo si riporta, bensì come l’accadere della reciproca traspropriaione di uomo ed essere”*<sup>62</sup>.

El Ge-Stell es el acontecimiento que anuncia el Ereignis ya que en el mundo técnico el Ser como fundamento desaparece, todo es “posición”, cada fundamento es, a su vez, fundado; en la manipulación universal, en la que el humano es sujeto pero también objeto de manipulación, relampaguea el Ereignis: sólo de tal modo es posible que el Ser se libere de la impronta del Grund propia de su destino metafísico.

---

<sup>62</sup> VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*, op. cit. p. 186. “La historia de la metafísica es la historia del olvido del ser en su diferencia con los entes, por tanto del ser entendido como Ereignis; ésta aparece como tal sólo al contemplar la dislocación en la cual nos coloca el Ge-Stell, que si por una parte lleva al cumplimiento de la metafísica como pensamiento del Grund, también permite, finalmente, la aparición de un ser que ya no es más fundamento del cual el ser humano parte, sino el acontecimiento de la recíproca transpropiación del ser humano y del ser” [NT].

El *Ereignis* es entendido por Vattimo, de tal modo, como la clave del nihilismo que se observa en Heidegger: lo que se pretende es enfatizar el proceso fundante-desfundante que acompaña tanto al Ser que lanza y que es afectado por lo que en él *se da*, como a los entes –entre ellos el ser humano- arrojados al Ser, capaces –ante todo el ser humano- de modificarlo y alterarlo: el ser humano y el Ser se relacionan en base a una mutua provocación:

*“L’essere degli enti si rapporta all’uomo come sempre da-manipolare, l’uomo provoca gli enti a usi sempre nuovi e diversi rispetto a una loro sempre più improbabile «natura». Se lo guardiamo sotto il profilo della reciproca Herausforderung di uomo ed essere, il Ge-Stell appare più precisamente per quello che è: non solo un determinato ordine storico della produzione e dell’esistenza, ma come l’Ereignis dell’essere in cui siamo destinalmente collocati”*<sup>63</sup>.

Es muy importante, por tanto, observar el alcance positivo que cobra en la obra de Heidegger, y en la misma medida en la de Vattimo<sup>64</sup>, la noción de técnica, en tanto ésta va a permitir explorar nuevas posibilidades de ser que modifican las dadas por trans-históricas o universales, como necesariamente determinadas por el transcurso teleológico de las condiciones existenciales de la historia –entendida como totalidad universal. Es desde la esencia de la técnica que se puede entrar en una espiral de modificación/transformación que reduzca la pretensión de orden de una técnica convertida en el instrumento de organización total de la sociedad. El *Ge-Stell* es *chance* en tanto es capaz de llevar a cabo una modificación de su propia naturaleza –en un movimiento que se reenvía a sí misma, de *feed-back* o bucle autorreferencial- por el que se disloca su carácter disciplinario y violento, que es con el que aparece en la metafísica desplegada. La propia técnica encuentra un uso que va más allá de la determinación maquina o mecánica que amenaza con convertirse en un entramado en el que todo es

---

<sup>63</sup> Ibid., p. 185. “El ser de los entes se remite al ser humano como algo que siempre se puede manipular, el ser humano provoca a los entes a usos siempre nuevos y diversos respecto a una cada vez más improbable “naturaleza”. Si lo observamos bajo el perfil de la recíproca *Herausforderung* de ser humano y ser, el *Ge-Stell* aparece precisamente como aquello que es: no solo como un determinado orden histórico de la producción y de la existencia, sino como el *Ereignis* del ser en el cual estamos destinalmente situados” [NT].

<sup>64</sup> Aunque, como explicaremos en apartados subsiguientes, en la obra de Vattimo el *Ge-Stell* se “actualiza”, por decirlo así, al observarse que éste se produce más que en las sociedades técnicas basadas en la primacía del motor y de lo mecánico, en las sociedades contemporáneas, donde la tecnología digital y electrónica, propias de las sociedades de la comunicación telemática generalizada, cobra mayor impulso y relevancia.

calculado y calculable, en el que todo está previsto y donde todo puede ser anticipado, en un mundo regimentado por la razón que todo lo provee y dispone, esa *ratio* matemática propia de los saberes objetivos que todo lo pautan y regularizan. Desde el pensar de la técnica que “relampaguea” se puede saltar, se puede dar un paso atrás, para alterar lo esperable, lo decidido y previamente calculado, introduciendo una brecha de in-esperabilidad o de in-decibilidad por la que se cuele la oscilación imprevista que hace que Ser y ser humano den *más de sí* –permitiendo la entrada de lo marginal y ocultado: lo no-sido, no-dicho, no-pensado-, mostrando, por tanto la in-agotabilidad y la remanencia que caracterizan al Ser.

El *Ge-stell* posibilita la conciencia de la diferencia ontológica en tanto estado en que se produce la relación de re-envío entre Ser y ente que no se deja nunca apresar de todo y en la cual lo que es evidente es que siempre se está *en la diferencia*, en esa relación de oscilación en donde las cosas son en tanto vienen al Ser, acaecen, siendo su acaecer un proceso de apropiación-expropiación por cuyo darse el Ser abre el horizonte en el que los entes se dan, al mismo tiempo que conforma la apertura en la que caducan y mueren. Lo que siempre *es* es la diferencia entre ser del ente y ente del ser<sup>65</sup>. En este proceso todo se constituye y destituye, todo aparece y desaparece, siendo una dimensión (existencia/mortalidad) irreductible la una a la otra<sup>66</sup>.

Este hecho será lo que a Vattimo le dé pie a hablar de ontología del declinar o, haciendo uso de un término aún más conocido para su pensamiento, de una ontología débil o nihilista. El proceso de mortalidad y caducidad asociado al Ser en el marco de la civilización contemporánea Vattimo lo observa asimismo en la técnica, en la informática, la telemática asociada a los medios de comunicación o en la robótica. En ellos puede apreciarse la movilidad, el flujo con el que la realidad es enviada y recibida y el Ser escuchado y transmitido. Estos elementos de trans-propiación de Ser y ser humano serán precisamente los que caractericen y definan a la sociedad postmoderna, allí donde se muestra que el Ser es *evento que se da*. “*Oscillazione, fluttuazione*,

---

<sup>65</sup> “*Se domandiamo che cos’è l’essere, la risposta sarà: l’essere è ciò che gli enti sono, l’essere dell’ente; e gli enti, a loro volta, saranno definibili solo come gli enti dell’essere, quegli enti che hanno l’essere, che sono*”. VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*, op. cit. p. 187. “Si preguntamos qué es el ser, la respuesta será: el ser es aquello que los entes son, el ser del ente; y los entes, a su vez, serán definibles solo como los entes del ser, aquellos entes que tienen ser, que son” [NT].

<sup>66</sup> “*El Ge-Stell implica, en efecto, la circunstancia en que hombre y ser, en una recíproca sacudida, pierden sus caracteres metafísicos y ante todo el carácter que los contraponen como sujeto y objeto*”. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 43.

*scuotimento della provocazione, conducono uomo ed essere a perdere le determinazioni metafisiche, e dunque alla soglia dell'Ereignis*"<sup>67</sup>.

### 3.3. *Ge-Schick y Überlieferung.*

*"La esencia de la técnica moderna pone al hombre en camino de aquel hacer salir de lo oculto por medio del cual lo real y efectivo, de un modo más o menos perceptible, se convierte en todas partes en existencias. Poner en un camino... a esto, en nuestra lengua, se le llama enviar. A aquel enviar coligante que es lo primero que pone al hombre en un camino del hacer salir lo oculto lo llamamos el sino (lo destinado). Desde aquí se determina la esencia de toda historia acontecida. Ésta no es, ni sólo el objeto de la Historia, ni sólo la cumplimentación del humano hacer. Éste se hace histórico sólo en cuanto destinal (propio del sino)"*<sup>68</sup>.

A partir de la noción de *Ge-Stell* Vattimo concluye que desde Heidegger puede hablarse con toda propiedad de la disolución de la perspectiva que considera al Ser en tanto estructura *fuerte*. El Ser *se da* como *evento*, el cual remite al horizonte histórico-finito en el que los entes existen. En tanto acontecimiento destinal no puede sino entenderse bajo unos caracteres marcados por la mortalidad y la caducidad. Esta noción de Ser será determinante para conformar la ontología del declinar: el Ser que ya no es *Grund* sino evento está condenado a la *disolución*. Vattimo plantea en esos términos el nihilismo heideggeriano –que sería el término con el que mejor quedaría retratada la posición del Heidegger *post-kehre*–: para el de Turín existe un nexo entre el Ser entendido como *Ereignis* y el ser-para-la muerte, este vínculo es el que permite que el Ser pueda ser enfocado desde una nueva perspectiva que aún no había sido desarrollada: el Ser en tanto evento histórico-destinal se encuentra arrojado en el tiempo en la forma de envío, destino o transmisión.

Que el darse del Ser en la contemporaneidad esté marcado por el *Ge-Stell* va a implicar la necesaria atención con la proveniencia en la que el Ser se encuentra arrojado; la historia y la historiografía, de tal forma, van a jugar un papel determinante para entender el desarrollo efectivo del Ser. Bajo la cobertura histórica el Ser no puede entenderse como un fundamento –el origen hacia el cual todo refiere– sino en tanto un

---

<sup>67</sup> VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*, op. cit. p. 190. "Oscilación, fluctuación, sacudida de la provocación, conducen al humano y al ser a perder las determinaciones metafísicas, y por tanto al umbral del Ereignis [NT].

<sup>68</sup> HEIDEGGER, M.: "La esencia de la técnica" en *Conferencias y artículos*, op. cit. p. 26.

fundamento desfondado que permite que las existencias sean a la vez que se encuentra abierto a su propia variación. El Ser, como evento, se envía y es enviado, se aparece en la forma de *Ge-Schick* –envío, destino-, por lo que su aparición destinal adopta la forma de la *Überlieferung*, concepto que Vattimo traduce por trans-misión. Como se ve cobra fuerza la idea según la cual el Ser se da en tanto que mensaje o, más bien, se considera que el propio Ser *es* mensaje que se transmite desde una tradición de la que se proviene. Este hecho no hace sino remarcar el carácter de caducidad que decíamos acompaña y define al Ser una vez que se desprende de las marcas fuertes de la metafísica.

Al entrar en el abismo oscilatorio del *Ge-Stell* la historia pasa a ser entendida como el lugar donde se produce la oscilación del Ser, donde éste viene, pro-viene, se recibe, se escucha y se envía (se proyecta). Evidentemente, como plantearemos en capítulos siguientes, esta consideración del Ser afecta radicalmente al modo a través del cual el ser humano entra en relación con él o, dicho de otra forma, afecta al modo a través del cual se le *conoce*. Heidegger sostiene una concepción del Ser totalmente alejada del rasgo de simple-presencia con el que había sido entendido: el Ser en la forma del envío precisamente “nunca está presente”, y por eso, ni depende de la actividad creadora del ser humano ni éste puede apropiarse de él objetivamente. El único modo de dar cuenta del Ser oscilante y que se lanza será desde una laboriosa reconstrucción del pasado que recuerde lo ya-sido y que permita que lo oculto dejado de lado aún pueda dejarse ver.

Si el Ser *no está* presente tan sólo se puede entrar en contacto con éste desde su escucha: del Ser *se tiene noticia*. El ser humano para *atenderlo* habrá de internarse en la historia no para interiorizar lo externo y apropiárselo, como en Hegel, sino para responder a la llamada del Ser en tanto envío-destino (*Ge-Schick*). Como señala Vattimo:

*“lo que libera, en el entregarse confiado a la tradición, no es la evidencia contundente del principios, de Günde, llegando a los cuales podríamos por fin explicarnos claramente lo que nos ocurre; lo que libera en cambio es el salto al abismo de la mortalidad: como se ve en las reconstrucciones etimológicas que Heidegger da de las grandes palabras del pasado, la relación con la tradición no nos procura un punto firme sobre el cual apoyarnos, sino que nos empuja a una especie de remontarnos in infinitum en el cual se hace fluido el presunto carácter definitivo y contundente de los horizontes históricos en los cuales nos encontramos y el orden presente de los entes, que en el pensamiento objetivante de la metafísica pretende identificarse con el ser, se*



*revela en cambio como un particular horizonte histórico, pero no en un sentido puramente relativista, pues lo que Heidegger siempre tiene en vista es el sentido del ser y no la relatividad irreductible de las épocas. En virtud de ese remontarse in infinitum y del carácter fluido de los horizontes históricos lo que se recuerda es el sentido del ser. Este sentido, que se nos da vinculado con la mortalidad, con la transmisión de mensajes lingüísticos entre las generaciones, es lo opuesto de la concepción metafísica del ser entendido como estabilidad, como fuerza, como energía; trátase de un ser débil, declinante, que se despliega desvaneciéndose, es ese Gering, eso insignificante, irrelevante, de que nos habla la conferencia sobre La cosa”<sup>69</sup>.*

Como se ve, Vattimo, plantea que en la obra de Heidegger se transita un camino, el cual va del *Ge-Stell* al *Ereignis* y, una vez que se produce éste, finalmente se avanza al *Ge-Schick*, con la única finalidad de ser capaces de atender al Ser que había sido olvidado. El Ser des-fundamentado de Heidegger está construido por una red de mensajes, llamadas y respuestas que continuamente se reciben y se envían. La realidad es vista entonces desde la perspectiva giratoria/oscilante constante que tiene el carácter de entrega, de dación, que se hace presente y ausente, en último término, en el lenguaje.

Lo que se propone, por tanto, es un modo de relacionarse con el pasado que, bajo la forma del salto, del paso atrás oscilante, quiebra la metafísica del origen y del fundamento, del avance progresivo, teleológico y lineal dirigido a una meta última que todo lo contenga. Heidegger, tal y como nos lo enseña Vattimo, le daría carpetazo al Ser visto como estructura perentoria. De hecho, de lo único eterno de lo que se puede hablar es del carácter apropiante/expropiante que diluye todo intento de otorgarle estabilidad al ser:

*“l’oscillazione è dialogo con la Ueberlieferung che lascia essere la tra-dizione come tale, la prosegue, rimanendo sempre fatto intra-storico. Questo dialogo con la Ueberlieferung assunta nel suo senso mobile, come gioco di appelli e risposte sempre storico-destinalmente limitati, è l’unico modo in cui si riesca a configurare un pensiero che non voglia essere fondativo nel senso metafisico del termine e che, tuttavia, sia ancora pensiero”<sup>70</sup>.*

---

<sup>69</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 108.

<sup>70</sup> VATTIMO, G.: *L’avventure della differenza*, op. cit. p.197. “La oscilación es diálogo con la *Ueberlieferung* que deja ser a la tra-dición como tal, continuándola, permaneciendo como un hecho intrahistórico. Este diálogo con la *Ueberlieferung* asumida en su sentido móvil, como juego de llamadas y respuestas siempre histórico-destinalmente limitadas, es el único modo que permite configurar un

Es al atravesar las diversas épocas del Ser que se aparece la diferencia, la cual va a permitir el diálogo con los horizontes históricos en los que se muestra su multiplicidad – pero también su transitividad y mortalidad. Se trata de poner de relieve la constitución/destitución de la relación ser humano/Ser en sus diversos acaeceres histórico-destinales. Desde el *Ge-Stell* hasta el *Geschick* se lleva a cabo la rememoración de una temporalidad que sólo se puede entender, ahora, como débil o depotenciada. Ser, existencia y tiempo son entendidas bajo el signo de la declinación. Las colocaciones histórico-culturales son efímeras, transitorias y oscilantes. El Ser permite el darse de los entes, refiere al lugar de aparición de éstos, es su horizonte histórico-destinal. En este sentido nos encontramos situados en el marco del nihilismo, en el que se “deja caer al Ser en tanto fundamento”.

El ser *es* diferencia, *es* tiempo, *es* lo que permite las diferencias de cada horizonte histórico-destinal, es fundamento desfundado:

*“la constitución hermenéutica [...] tiene un carácter nihilista no sólo porque el ser cuyo sentido se trata de recuperar es un ser que tiende a identificarse con la nada, con los caracteres efímeros del existir, como algo encerrado entre los términos del nacimiento y de la muerte”*<sup>71</sup>.

De tal forma Occidente hace honra a su nombre y se convierte en la Tierra del Ocaso del Ser, donde a éste sólo se le recuerda.

*“En cierto sentido es, pues, cierto también en el caso del pensamiento rememorante lo que dice Heidegger del nihilismo, es decir, que, en ese pensamiento, del ser como tal «ya no queda nada más». La importancia de la tradición, de la transmisión de mensajes lingüísticos, cuyas cristalizaciones constituyen el horizonte dentro del cual el Dasein es lanzado como proyecto históricamente determinado, deriva del hecho de que precisamente el ser como horizonte de apertura en el que aparecen los entes puede darse sólo como vestigio de palabras pasadas, como anuncio transmitido (aquí juegan las resonancias literales del término Geschick que significa destino y envío). Este transmitir tiene estrecha conexión con la mortalidad del Dasein: sólo porque las generaciones se suceden en el ritmo natural de nacimiento y muerte el ser es anuncio que se transmite”*<sup>72</sup>.

---

pensamiento que no sea fundacional, en el sentido metafísico del término, y que, sin embargo, siga siendo pensamiento” [NT].

<sup>71</sup> HEIDEGGER, M.: *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 108.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 107- 108.

Es por todo lo dicho que Heidegger ha de ser situado como el eje central de la escuela en la que el propio Vattimo se reconoce, la ontología hermenéutica nihilista; en ella el lenguaje pasa a ser entendido como “la casa del Ser”, el hogar donde habita éste, donde el ser humano puede escucharlo, atenderlo y dejarlo aparecer. La atención por el lenguaje va a constituir el núcleo de la ya citada ontología hermenéutica –en la cual, además de los ya citados Nietzsche, Heidegger y el propio Vattimo, habrá que incluir a otro autor decisivo, Hans Georg Gadamer-, siendo para nosotros de tal importancia que habremos de dedicar el capítulo siguiente precisamente a analizar su constitución desde la perspectiva vattimiana. Dejando de lado la transformación lingüística y centrándonos en el resto de los elementos indicados pasamos a afrontar la noción débil de Ser que sostiene a lo largo de su obra el propio Vattimo.

#### 4. Ontología débil.

Nietzsche y Heidegger son, según lo dicho, los referentes bajo los cuales Vattimo construye lo que puede denominarse su ontología *propia*<sup>73</sup>, aquella que vamos a caracterizar, por mantener la terminología con la que ha sido nombrada, como débil – aunque nosotros creemos que es más justo calificarla como nihilista. El planteamiento vattimiano, al igual que el nietzscheano y el heideggeriano, parte de la convicción de que es necesario alumbrar una nueva época del Ser, una que sea capaz de ir más allá de la perspectiva metafísica, más que nada por las consecuencias inaceptables que ésta acarrea –y que son definidas por Nietzsche como “decadentes” o propias de una “civilización de esclavos” y, por Heidegger, como las que permiten que se creen las condiciones para conformar la sociedad de la organización total de las existencias, mientras que para Vattimo están cargadas de connotaciones violentas. En la posición de Vattimo, por tanto, se oculta una clara vocación por *transpasar* la metafísica, por pervertirla de tal modo que aún sin poder dejar de estar en ella se pueda diluir –o debilitar- sus características autoritarias. Sólo desde la constitución de una ontología *ya no* metafísica se hará posible elaborar un pensamiento (ya) no autoritario, (ya) no dogmático y sólo así, por tanto, (ya) no violento.

---

<sup>73</sup> Aunque como puede suponerse tal propiedad es relativa, dado que para poder ser llevada a cabo necesita *apropiarse* –hacer propia- las perspectivas del Ser planteadas anteriormente por Nietzsche y Heidegger. Se puede decir, por ello, que Vattimo realiza una *Verwindung* –una apropiación impropia- de las ontologías de Nietzsche y Heidegger-, las retoma y las reprende para construir la suya.

Si se quiere dar el salto que permita diluir la potencia soberana que despliega la metafísica, sin caer en ninguna de sus trampas, se hará necesario dar cuenta de otro modo de Ser, de otro modo de darse del Ser, que responda al destino de éste. Para poder llevar adelante este proyecto, como podemos suponer, es imprescindible sustituir la noción de Ser mantenida por la tradición y evocar el signo bajo el que ha estado oculto a lo largo de nuestra historia, su conversión en evento temporal y caduco que permite que los entes sean –y desaparezcan- al mismo tiempo que se ve radicalmente influido por lo que en él existe. En otras palabras, Vattimo mantiene que es necesario construir una ontología que dé efectiva cuenta de este declinar, de este Ser afectado por la muerte, por la caducidad.

Consideramos, según lo dicho, que la llave que permite comprender los elementos centrales del pensamiento de Vattimo, o por lo menos aquellos que sustentan el conjunto de su obra, están recogidos en lo que denominamos *ontología débil*. Desde ella se pueden entender no sólo la lectura que Vattimo hace de Nietzsche y de Heidegger sino la importancia que cobra para el filósofo italiano una noción de Ser depotenciada – marcada por el signo de lo que hemos denominado el *fundamento desfondado*- que permita poner en jaque no sólo gran parte de la tradición filosófica occidental a nivel ontológico, sino toda la epistemología, la antropología y la filosofía práctica que de ella se desprende. Con esto queremos resaltar el hecho de que una vez que hemos establecido el centro sobre el que el pensamiento de Vattimo pivota y se articula, la ontología del declinar, podemos avanzar con seguridad en el resto de temáticas que componen su obra, ya que ésta no podría entenderse sin tener en cuenta el nihilismo ontológico que está en la base de su planteamiento –y que funciona como un fundamento desfondado del mismo. O dicho de otra forma, si puede hablarse de un pensamiento débil, de una hermenéutica nihilista, de una disolución del sujeto tradicional y de otra manera de entender al ser humano más allá de ésta, si puede hablarse de postmodernidad, de otra temporalidad y de otra relación con la misma, si se puede hablar de arte, de religión, de medios de comunicación o si, en definitiva, se puede construir una filosofía práctica que responda a los desafíos planteados en las sociedades contemporáneas -de la ética a la política-, esto es, si se puede hablar de una filosofía en Vattimo, es como consecuencia de la elaboración de una noción de Ser ya no metafísica, es decir, débil, declinante y depotenciada.

La primera exposición articulada de la ontología débil la podemos encontrar en un texto que ha de considerarse sin duda uno de los más relevantes del pensamiento vattimiano, dado que en él se condensa en gran medida, las principales conclusiones de las investigaciones ontológicas, epistémicas y prácticas –aunque de estas dos últimas nos ocuparemos en capítulos siguientes- alcanzadas desde el comienzo de su obra<sup>74</sup>. Estamos hablando de “Dialettica, differenza e pensiero debole”, la contribución con la que participa en el libro colectivo de 1983 *Il pensiero debole* –con el que alcanza, por otra parte, repercusión internacional. Tomando como referente el texto citado y sumándole algunos importantes elementos añadidos en obras posteriores, podemos ofrecer una imagen bastante aproximada de lo que Vattimo define como ontología débil, ontología nihilista o del declinar.

El primer rasgo que necesariamente se ha de considerar para la elaboración de una ontología *transmetafísica* es la aceptación, ya descrita, de que el Ser y los entes se *diferencian*. A juicio del pensador turinés (en el marco del máximo despliegue de las sociedades metafísicas, en el momento culmen de la tecnificación y la manipulación universal) se debe de retomar la idea según la cual el Ser deja de poder ser estudiado bajo las categorías que utilizaba la metafísica y la ciencia positiva: el Ser ya no puede ser considerado como presencia/objeto, sino que se entiende como un acontecimiento, “el claro en el que los entes *se dan*”. Dice Vattimo:

*“el ser no es, «que son» es algo que puede predicarse de los entes; el ser, más bien, acontece. Al decir «ser», lo distinguimos de los entes solo cuando lo concebimos como el acaecer histórico-cultural, como el establecerse y el transformarse de aquellos horizontes en los que, sucesivamente, los entes se tornan accesibles al hombre y el hombre a sí mismo”*<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> Es cierto que en *Le avventure della differenza* o *Al di là del soggetto*, (aunque asimismo se encuentran evidentes referencias ontológicas en sus libros anteriores, ya en *Essere, storia e linguaggio* y en los siguientes *Poesia e ontologia*, *Dialogo con Nietzsche* o *Il soggetto e la maschera*) se podían encontrar suficientes pistas de hacia dónde se estaba dirigiendo Vattimo en su planteamiento al respecto del Ser, aunque sus conclusiones se encontraban supeditadas a la lectura de las obras de Nietzsche o Heidegger. En cambio, en “Dialettica, differenza e pensiero debole” se puede encontrar a un Vattimo hablando con voz propia, como estricto interlocutor de sí mismo.

<sup>75</sup> VATTIMO, G.: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*, op. cit. p 28.

Efectivamente, se lleva a cabo una asimilación (o asemejamiento) entre Ser y acaecer histórico-cultural –el ser *se da* en las culturas históricas-, lo cual nos obliga a realizar un par de consideraciones al respecto.

Por un lado, desde esta perspectiva se nos debe hacer evidente que una ontología que considera al Ser *evento* rechaza los rasgos *fuertes* propios de la metafísica: el Ser ya no puede ser entendido como estructura eterna. La ontología del declinar, por tanto, desconfía de la práctica totalidad de las categorías que la tradición occidental utilizara para pensar al Ser; en el marco de un pensamiento *transmetafísico* ha de dejar de hablarse en los términos de conceptos universales: el Ser no remite a ninguna esencia, ni *eidós*, ni cosa en sí, ni sustancia permanente, por citar algunas de las categorías empleadas usualmente. El Ser entendido como estructura permanente y atemporal es el ejemplo más definitorio de una ontología anclada en el olvido de la diferencia, por lo que un pensamiento *transmetafísico*, no podrá sino pervertirla.

Por otra parte, que el ser *se dé* en tanto horizonte destinal debe de advertirnos contra una posible confusión; efectivamente, que el Ser sea un acontecimiento en el que los entes existen, conlleva que éste pueda ser interpretado como un a priori al modo kantiano<sup>76</sup>. Sin embargo, el Ser desde la diferencia, si bien antecede y posibilita –es condición *a priori* de posibilidad-, está decisivamente marcado por la caducidad temporal que le es inmanente. El Ser al darse se oculta, lo cual quiere decir, en primer término, que es inagotable dado que posee una dimensión de remanencia que le vuelve siempre un posible –ya que “no está dado de una vez por todas”<sup>77</sup>- y, en segundo término, nos indica que es efímero, tiende a la des-aparición –en la misma medida que

---

<sup>76</sup> En palabras de Vattimo, “ciertamente, no es ontos on el dato sensible en su inmediatez; pero tampoco lo es el trascendental, como quería el neokantismo que empapaba la filosofía con la que Heidegger medía sus fuerzas. El análisis del Ser-ahí [...] conduce a Heidegger a temporalizar radicalmente el a priori”, Ídem.

<sup>77</sup> La potencia ontológica que se desprende del pensamiento de la diferencia es acentuado por Hugh J. Silverman, quién considera que una vez que el Ser es visto como acaecer, como iluminación que relampaguea, que interrumpe y transgrede el curso normal de acontecimientos, es necesario reconocer su pluralidad y heterogeneidad. El mundo postmoderno será definido, de hecho, como aquel en el que surgen una gran diversidad de “mundos”, dado el acaecer del Ser. Dice Silverman, “el mundo está compuesto de los acontecimientos de las diferencias entre los mundos. El mundo es, de hecho, muchos mundos diferentes, muchos acontecimientos diferentes. Y cada acontecimiento que marca el mundo como un Ereignis habrá cambiado el mundo”. SILVERMAN, H. J.: ¿Puede el mundo globalizado ser-en-el-mundo?, en ZABALA, S. (ed.): *Debilitando la filosofía*. Trad. cast. de F. J. Martínez Contreras. Barcelona, Anthropos, 2009, p. 141.

aparece. El Ser es, en definitiva, mortal. La ontología vattimiana incorpora un profundo sesgo nihilista.

El Ser no *es*, sino que se da como *diferencia*, como algo que *difiere*, que nunca está del todo; es por esto que en el marco de la ontología débil se sostiene que el Ser no se (nos) presenta, no se encuentra en un ahí-ahora que permita que sea apresado o capturado como si fuera una cosa o un objeto más entre los demás. El Ser está arrojado al tiempo, por lo que la temporalidad pasa a ser una dimensión decisiva para entender cómo se da el Ser. De tal forma, para la ontología débil de Vattimo el Ser que *ya no está* sólo puede ofrecerse *en* o *a través* del envío oscilante. El Ser, de acuerdo a Heidegger, proviene, se transforma o deviene en un mensaje anclado en la temporalidad: llega del pasado, se recibe en el presente y se proyecta al futuro. El Ser remite a los tres éxtasis de la temporalidad quedando envuelto incesantemente en ellos. El Ser que acaece, en tal medida, es destino que se trans-mite. Sostiene Vattimo:

*“a estas alturas podemos decir (del ser) que sólo es trans-misión, envío hacia el futuro: Ueber-lieferung y Ge-schick”*<sup>78</sup>.

Lo cual, por otra parte, es el fundamento (desfondado) de la ontología hermenéutica nihilista:

*“el mundo se experimenta dentro de unos horizontes constituidos por una serie de ecos, de resonancias del lenguaje, de los mensajes provenientes del pasado, de otros individuos (los otros junto a nosotros, como las otras culturas). El a priori que hace posible nuestra experiencia del mundo es Ge-schick, destino-envío, o Ueberlieferung, transmisión. El verdadero ser no es, sino que se envía (se pone en camino y se manda), se trans-mite”*<sup>79</sup>.

Como puede observarse -aunque este hecho será el que vehiculice el siguiente capítulo de la presente investigación, por lo que ahora sólo dejamos constancia de él sin ahondar en el argumento- el lenguaje pasa a ser uno -sino *el*- lugar privilegiado de acceso al Ser. En ese sentido Vattimo continúa la estela abierta por Heidegger -y en gran medida por Nietzsche y también por Gadamer-, que dará lugar al “nacimiento” de la ontología hermenéutica. Como afirma Vattimo:

---

<sup>78</sup> VATTIMO, G.: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*, op. cit., p. 28.

<sup>79</sup> *Ibid*, p. 28-29.

*“lo más radical en Heidegger es que el descubrimiento del carácter lingüístico del acaecer del ser se refleja en la concepción del propio ser, que, de este modo, se ve despojado de los rasgos robustos que le atribuyera la tradición metafísica. El ser que puede acontecer no presenta los mismos trazos del ser metafísico”<sup>80</sup>.*

En cualquier caso, ahora nos limitamos a dejar constancia de que al considerar que el Ser *se da* ante todo en el lenguaje se remarca la imposibilidad de seguir considerándolo con los trazos fuertes que caracterizaban la noción metafísica. En cambio, son la temporalidad, la presencia/ausencia, la remanencia y la caducidad, las marcas principales que pasan a definir al Ser débil. Por eso, dice Vattimo:

*“no es posible volver a apropiarse de la realidad del ser sin liberar previamente al ser del carácter de estabilidad-presencialidad, de la ousía. ¿Pero qué sería una nueva apropiación que nada tuviera ya que ver con el ser como estabilidad? El debilitamiento del ser (de la noción del) ser, la manifestación explícita de su esencia temporal (en la que se incluye, sobre todo: carácter efímero, nacimiento-muerte, trans-misión descolorida, acumulación de rasgos «arqueológicos») repercute profundamente en el modo de concebir el pensamiento del ser y el Ser-ahí que constituye su sujeto. El pensamiento pretendería articular estas repercusiones, preparando así una nueva ontología”<sup>81</sup>.*

El pensamiento que lleva a cabo esta nueva ontología es el pensamiento débil, el pensamiento que da cuenta de las nuevas condiciones que caracterizan al Ser en el marco de una ontología del declinar.

Finalmente, una ontología débil según todo lo dicho, no puede asumir aquella posición que consideraba al Ser como fundamento primero al que todo remite y donde todo se dispone. Recogiendo la advertencia nietzscheana según la cual “Dios muere”, el Ser que acaece disuelve la noción que lo entiende como principio primero o *arkhé*. Por el contrario, el Ser oscilante no puede fundar, “*un ser que constitutivamente ya no es capaz de fundar es un ser débil y despotenciado*”<sup>82</sup> o, más bien, su fundación es desfondada, es mortal y caduca. En ese sentido podemos decir que se trata de un *arkhé an-árquico*, un Ser que disuelve el poder de lo que va primero –el cual normalmente

---

<sup>80</sup> Ibid, p. 29.

<sup>81</sup> Ibid, p. 30.

<sup>82</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit. p. 51.



sirve para justificar y legitimar el orden y el mandato-, por lo que de ello podrán ser extraídas consecuencias de amplio calado político.

En definitiva, Vattimo propone llevar hasta el fondo el tránsito entre un pensamiento “fuerte”, el que plantea una noción estable del Ser, cara a otro “débil” que asume y acepta hasta el fondo la vivencia de la declinación y la mortalidad. Si hay una categoría que sintetiza tal perversión esa es la de *Verwindung*. Con ella puede ser sintetizada a la perfección la actitud que caracteriza al pensamiento *transmetafísico* ya que “*Verwindung es el modo como el pensamiento piensa la verdad del ser, entendido como Ueberlieferung y Ge-Schick*”<sup>83</sup>. Simplemente dejamos constancia de este hecho para mostrar que no nos hemos alejado demasiado del concepto que servía como punto de partida a nuestras reflexiones. En cualquier caso, aún no nos detendremos en un análisis pormenorizado de esta categoría ya que parece prioritario finalizar con las claves que delinear y constituyen lo que hemos denominado una “ontología nihilista”. Una vez que hayamos llevado a cabo tal tarea dispondremos de todos los elementos que nos permitirán aclarar en qué consiste el pensamiento débil y su noción central, la *Verwindung*.

#### 4.1. Ontología de la actualidad y el *Ge-Stell* telemático.

El último Vattimo, aquel que podemos situar posteriormente al *giro religioso* de su obra, es decir, desde la publicación en 2003 de *Nichilismo ed emancipazione* hasta la última de las que se han publicado hoy en día –*Della realtà* en 2012–, refiere continuamente a la necesidad de que un pensamiento que quiera pensar el Ser en términos ya no metafísicos debe hacerlo enmarcado en el contexto o situación por el que *se da*. Este hecho refleja el tránsito entre la época que considera al Ser como fundamento, presencia o esencia –la moderna- a otra donde el Ser se entiende en tanto evento –la postmodernidad. Lo que mejor caracteriza a la postmodernidad va a ser, precisamente, el llevar a cabo una transformación del Ser, pues bien, para Vattimo, el pensamiento postmoderno tiene la tarea de elaborar una “ontología de la actualidad”. Con este término el pensador turinés refiere, más allá de lo que consideraba Michel

---

<sup>83</sup> VATTIMO, G.: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*, op. cit. p. 32.

Foucault<sup>84</sup>, a la necesidad de aclarar “*qué significa el ser en la situación presente*”<sup>85</sup>, es decir cómo se da éste en la situación histórica en la que nos encontramos<sup>86</sup>.

La filosofía tiene entre sus tareas fundamentales la de colocar al pensamiento en el contexto donde se elabora y al que pertenece<sup>87</sup>. El *recuerdo del Ser* –ya que la diferencia ontológica ya no es *olvidada*- va a suponer el inicio de un camino por la historia de los mensajes que nos constituyen y nos conforman –que se envían desde la cultura, la tradición y el lenguaje al que pertenecemos- para que sean integrados en la situación en la que hoy vivimos y que conforman nuestra propia experiencia<sup>88</sup>. En la época en la que el Ser se entiende como evento, el pensar no tiene otra fundamentación que la de “estar dentro” de la época en la que se encuentra arrojado. La “ontología de la actualidad”, en este contexto, se situará como la tarea de mostrar los rasgos de una nueva apertura que permita reconstruir un sentido a la existencia sin caer en el recurso al fundamento, al primer principio, a la esencia o a la naturaleza. En palabras de Santiago Zabala:

*“definida como ontología de la actualidad, la filosofía es practicada como una interpretación de la época, un dar forma a sentimientos ampliamente compartidos sobre el significado del ser vivo en una cierta sociedad y en un cierto mundo histórico.*

---

<sup>84</sup> El primer autor que hace uso de tal concepto, y quién pretendía significar con él que la filosofía debería orientarse a la consideración de la existencia y de su historicidad antes que preocuparse por cuestiones epistemológicas. Ver en, por ejemplo, “¿Qué es la Ilustración? en *Saber y verdad*. Trad. cast. de J. Varela. Buenos Aires, La piqueta, 1991.

<sup>85</sup> “*La rememoración del ser que Heidegger quiere preparar con su obra, superando el olvido del ser con el que se resuelve la metafísica (esto es, la filosofía europea desde los presocráticos a Nietzsche) es un pensamiento que vuelve a recorrer el destino, el Ge-Schick, como lo llama, Heidegger, es decir, la totalidad (Ge) del Schicken, de los envíos, o sea, de las aperturas del ser que han condicionado y posibilitado la experiencia de las humanidades históricas anteriores a nosotros. Sólo insertando nuestro envío (nuestra Schickung actual) –esto es: el significado actual del «ser»- en el conjunto del Ge-Schick, superamos el olvido metafísico del ser y así escapamos a ese pensamiento que identifica el ser con los entes, con el orden del mundo efectivamente vigente*”. VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*. Trad. cast. de C. Revilla. Barcelona, Paidós, 2004, p. 19.

<sup>86</sup> Aunque ya podemos encontrar referencias a este concepto en un artículo titulado, precisamente, “Ontologia dell’attualità”, aparecido en *Filosofía al presente* (1987) o en *Oltre l’interpretazione* (1995). En ellos se hace una referencia explícita a la necesidad de que la filosofía, la hermenéutica nihilista, tal y como Vattimo la entiende, se plantee la pregunta por el significado del Ser en la actualidad. Sólo así el pensamiento podrá ser enmarcado en la época a la que pertenece, dando respuesta al efectivo evento del Ser que lo dota de sentido.

<sup>87</sup> Ya que “*la ontología fundamental pregunta qué es el ser, involucrando sobre todo al que pregunta*”. VATTIMO, G.: *Adiós a la verdad*. Trad. cast. de M<sup>a</sup> T. d’Meza. Barcelona, Gedisa, 2010, p. 47.

<sup>88</sup> Para dar cuenta de la situación en la que nos hallamos es imprescindible retomar y reemprender el pasado –llevar a cabo una *Verwindung*- para poder trabar un compromiso con lo presente por el que se elabore un pensamiento que dé respuestas operativas a los problemas morales, legales o políticos propios de nuestra época y que nos capacitan, a su vez, para proyectar un futuro sostenible.

*Soy muy consciente de que definir la filosofía como el espíritu hegeliano de la época es como reinventar la rueda. La diferencia, sin embargo, reside en la «interpretación»: la filosofía no es la expresión de una época, es su interpretación, y aunque se esfuerza por ser persuasiva, reconoce también su propia contingencia, libertad y riesgo»<sup>89</sup>.*

De tal modo, la ontología de la actualidad ha de corresponder al Ser en los términos en los que hoy se aparece, darse que puede ser definido, al igual que sostenía Heidegger, haciendo uso del concepto de *Ge-Stell*. Ahora bien, Vattimo va a darle un cariz diferente a la noción heideggeriana al actualizarla en base a la esencia de la técnica propia de la civilización contemporánea. Esta actualización de la noción de *Ge-Stell* ya puede ser apreciada en obras de finales de los '80 como *La sociedad transparente* o *Ética de la interpretación*<sup>90</sup>.

Heidegger no pudo comprobar más allá de la teoría las posibilidades realmente dislocadoras de la tecnología, ya que siempre vivió anclado a una concepción de ésta en la que el motor y la energía mecánica eran sus elementos centrales. Sin embargo, en la sociedad contemporánea, donde cobra gran importancia la física –y la mecánica-cuántica y donde predominan las tecnologías digitales y telemáticas de la información, la electrónica, la robótica, la nanotecnología, la neurología o la genética, por citar algunos ejemplos, es mucho más perceptible la disolución de la relación sujeto-objeto en los términos planteados por la metafísica tradicional operados por el *Ge-Stell*, tal y como se da hoy en día. El *Ge-Stell* se caracteriza como el mundo de la opinión pública, de los *mass media*, de internet, de la informática, espacios donde verdaderamente se comprueba la conversión del Ser en mensaje<sup>91</sup>. Es en este mundo donde la metafísica –vivida hasta el fondo- culmina y donde existe la *chance* para el darse de otra época del Ser, la de su conversión en evento –*Ereignis*. Leemos:

*“en el mundo de la comunidad generalizada el ente se disuelve en las imágenes distribuidas por los medios de información, en la abstracción de los objetos científicos*

---

<sup>89</sup> ZABALA, S.: “Terminando con la racionalidad de la fe por medio de la interpretación. ¿Por qué «bienaventurados son aquellos que creen sin ver»?”, en OÑATE, T. y ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED, 2006, p. 279.

<sup>90</sup> Concretamente en los capítulos primero, “Posmoderno, ¿una sociedad transparente?”, y segundo “Ciencias humanas y ciencias de la comunicación” de *La sociedad transparente* y en el capítulo décimo de *Ética de la interpretación*, “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?”.

<sup>91</sup> La genética misma nos cerciora de que la información donde se oculta los misterios de la vida se encuentra enmarcado, en último término, en un texto.

(cuya correspondencia con cosas reales, experimentables, ya no se deja percibir) o en los productos técnicos (que no mantienen ningún vínculo con lo real a través de su valor de uso, ya que las necesidades que satisfacen son cada vez más artificiales)”<sup>92</sup>.

En el mundo del *Ge-Stell* informático, donde “el mundo ha devenido fábula”, se hace patente, según Vattimo, el debilitamiento y la disolución del ser<sup>93</sup>.

De entre las citadas tecnologías –y saberes asociados a ellas- es cierto que Vattimo le concede una especial relevancia a las de la comunicación –las de la recogida, ordenamiento y distribución de la información- quizá por ser la que de modo más ejemplar muestra el carácter descentralizador y diluyente de los centros unidireccionales y sólidos de saber. Frente al esfuerzo por dominar y controlar –propio de los saberes del cálculo y la previsión- de la ciencia y tecnologías metafísicas –ordenadas, centralizadas, totalmente racionales y eficientes- surgen las de la comunicación que a pesar de que –tal y como muestran los críticos de la Escuela de Frankfurt, y tal como es fácilmente comprobable en la experiencia cotidiana- pueden ser herramientas de manipulación, de adoctrinamiento, de disciplina y control<sup>94</sup>, también son el mecanismo a través del cual se aparecen múltiples formas de experimentar e interpretar la realidad que se encontraban silenciadas –al no tener el vehículo de expresión con el que poder mostrarse.

Frente al esquema rígido, sólido y unitario de la representación moderna de la realidad –llevado a cabo por las ciencias positivas- se abre la posibilidad a una multiplicidad de imágenes y de lenguajes que pueden tomar voz y hacer su aparición en el mundo oscilante de la humanidad posmetafísica. El *Ge-Stell* telemático puede ser

---

<sup>92</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*. Trad. cast. de T. Oñate. Barcelona, Paidós, 1991, p. 220.

<sup>93</sup> El ser humano se encuentra asimismo afectado por los procesos de disolución incorporados a las ciencias y las nuevas tecnologías digitales. Pensemos en las consecuencias que tiene para la valoración de su supuesta naturaleza las aportaciones de saberes como la genética –la investigación con células madre, por ejemplo- o la robótica incorporada, nunca mejor dicho, a los cuerpos. Parece, en cualquier caso, evidente que el ser humano debe de ser considerado algo más que un mero centro de autoconciencia unitario e integrado cuya naturaleza propia es la racionalidad.

<sup>94</sup> Las estrategias de manipulación y control en el marco de la sociedad de la comunicación contemporánea es explicada por Zigmunt Bauman, quien en sus múltiples obras (por citar la más conocida, *Modernidad líquida*. Trad. cast. de M. Rosenberg. México D. F., F.C.E., 2003) nos indica, entre otros aspectos, que hoy habitamos tanto en un tipo de sociedades panópticas –remitiéndose a la vigilancia que los Estados y las grandes corporaciones realizan de nuestras vidas, de nuestros datos, de nuestras huellas en las redes digitales de comunicación- como sinópticas –en el sentido de que se es capaz de crear espectáculos de masas de tal amplio calado que una gran cantidad de gente se encuentra expectante en un mismo instante, tiempo que pasa generalmente pegado a una pantalla.

entendido, de tal modo, en las sociedades contemporáneas, el agente que permite “debilitar el principio de la realidad”, al permitir multiplicar las agencias de interpretación –que se consideran a sí mismas, además, como interpretaciones no objetivas. Nos dice Vattimo:

*“sólo el paso de la tecnología, desde su fase mecánica a la informática y la electrónica, lo que determina el acontecimiento de la posmodernidad, y abre a la filosofía la posibilidad de entender mejor lo que Heidegger entrevé en *Identidad y diferencia*”<sup>95</sup>.*

Lo que Heidegger entrevé en *Identidad y diferencia*, como señalábamos anteriormente, es la posibilidad de *ultrapasar* la metafísica, la cual en sentido ontológico remite a la disolución de las estructuras fuertes del Ser.

La proliferación de agencias de interpretación posee una serie de consecuencias prácticas -centrales en el desarrollo de los capítulos posteriores de la presente investigación- que cabe al menos indicar. Las más relevantes: la disolución de la idea de que existe una historia única<sup>96</sup>, la consolidación de la democracia –al permitir que se escuche la voz de aquellos que habían sido silenciados<sup>97</sup> y el acercamiento a una idea futura de lo que puede ser considerado emancipación -en tanto, dada la oportunidad de

---

<sup>95</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit. p. 32-33.

<sup>96</sup> En ese sentido coge fuerza la idea de que el relato más razonable al respecto del devenir histórico de la humanidad es fruto de la imposición de uno –el eurocentrista- sobre el de los demás –los pueblos y culturas dejadas de lado o colonizadas y silenciadas. La Historia como gran relato, como avance teleológico de una Humanidad unificada con un sentido progresista y determinista se observa como un mito; un mito eurocéntrico, además.

<sup>97</sup> Se debe exigir la tarea de llevar a cabo una disolución de los esquemas sociales, políticos y económicos que se construyen sobre o desde un orden natural dado, sobre esquemas prefijados o sobre el control tecnocrático de lo que hay o se debe hacer. La multiplicación de las agencias interpretativas abre el espacio de discusión a todos, a “cualquiera” o a “no importa quién”, sin poder sostenerse ya la consideración de que, a priori, pueda existir una imagen sobre aquello de lo que se debe pensar, decir, decidir y hacer más importante –más auténtica- que las demás. Richard Rorty en “Heideggerianismo y política de izquierdas” –en ZABALA, S.: *Debilitando la filosofía*, op. cit.- señala –entendiendo que el izquierdismo de Vattimo únicamente puede entenderse como una recepción combada de la ontología heideggeriana- señala que sólo una postura abierta a la diferencia, a la alteridad, a la disolución de las estructuras fuertes –tanto ontológicas como epistemológicas- puede justificar una sociedad plural, heterogénea y democrática. La libertad se da al amparo de la ontología del declinar, donde todo se reactualiza, se recontextualiza, se reinterpreta. Esta permite la aparición de un modelo de sociedad descentrado, históricamente contingente, donde la moralidad, la legalidad y la normatividad, son cambiantes o reajustables. Una sociedad humilde, abierta a la escucha, tolerante, será aquella, en definitiva, donde el ser decae.

surgimiento de un tipo de sociedad abierta, tolerante, respetuosa, se promueva la diferencia y el diálogo litigioso<sup>98</sup>.

En estos procesos *emancipadores* cobra una importancia radical la sociedad de la comunicación generalizada. Los nuevos medios de manipulación y transmisión de información permiten disolver los centros únicos de emisión de ésta, favoreciendo la multiplicación de los relatos, con los que la imagen de una Realidad única se vuelve insostenible<sup>99</sup>. Con ello se hace patente la profecía nietzscheana por la que “el mundo verdadero ha devenido fábula”. La idea de lo real no es objetiva ni delimitable con un único y auténtico relato. De tal modo, el Ser se disloca, se ve contaminado por la pluralidad, la imagen unitaria de la realidad, en definitiva, se diluye.

#### 4.2. La cuestión del nihilismo.

A lo largo del presente capítulo nos hemos referido a la propuesta ontológica vattimiana como *nihilista*, asegurando que éste es el carácter que mejor define la ontología débil o del declinar que plantea el italiano. Sin embargo, el uso de este calificativo, por todo lo que supone, ha sido uno de los puntos de mayor controversia que se han generado entre los críticos más autorizados de la obra del autor turinés, considerando alguno de ellos que si la ontología vattimiana es auténticamente nihilista no sólo no consigue ninguno de sus objetivos marcados sino que ahonda en muchos de los problemas que pretendía resolver. De esta manera no podemos dar por concluido el presente capítulo sin analizar la cuestión del nihilismo observando cuáles son los principales problemas que se desprenden del mismo, para finalmente aclarar si en esa

---

<sup>98</sup> Si bien Vattimo, en una reedición del año 2000 de *La società trasparente* se muestra mucho más cauto al respecto de las posibilidades emancipadoras y liberadoras –transmetafísicas- de la sociedad de la comunicación generalizada, atemperando parcialmente el optimismo con el que las entendía en la edición de 1989. Así aunque la idea de fondo de la obra se mantiene –la importancia de la “mediatización” de la existencia en relación a las transformaciones operadas en la subjetividad moderna y en la concepción del “sentido de ser” en la contemporaneidad- en el capítulo añadido en esta edición, “I limiti della derealizzazione” se nos advierte de que en la sociedad actual sigue operando un absoluto que se resiste a la disolución: el capital. Ver en VATTIMO, G.: *La società trasparente*. Milano, Garzanti, 2000.

<sup>99</sup> Es cierto que por cada centro *oficial* también han surgido voces que hasta ahora habían sido acallados por no disponer de plataformas de libre expresión. Subculturas que pueden tomar voz, que pueden hacerse escuchar, que pueden enviar un mensaje que disloque los centros de poder. Ahora bien, es verdad que el poder económico controla aún la gran mayoría de los centros de difusión de mensajes y que la toma de palabra está todavía lejos de producir la emancipación política. En todo caso, para Vattimo la extensión de las posibilidades de comunicación es lo que determina el surgimiento de la sociedad postmoderna. Occidente vive una sociedad explosiva en tanto, tanto dentro como fuera, se están comenzando a escuchar puntos de vista diferentes, mensajes alternos a aquellos que construyen el relato oficial que quisiera mostrar una imagen objetiva y unitaria del ser-en-el-mundo.

medida el pensamiento vattimiano queda infectado de él –y herido de muerte- o si, en cambio, aún podemos hacer uso de tal término para edificar un pensamiento todavía fecundo.

Para la elaboración del apartado vamos a seguir fundamentalmente la crítica al nihilismo elaborada por una de las intérpretes más atentas de la obra del pensador italiano, Teresa Oñate, quién además de haber ayudado a la difusión del pensamiento de Vattimo por toda la latinidad, considerándose discípula suya, ha hecho notar ciertas grietas que la ontología del autor turinés –y por extensión toda su obra- debe resolver para mantener tanto consistencia interna como su capacidad crítica.

Oñate –ya en la “Introducción” a la edición en castellano de *La sociedad transparente* –aunque también en otros textos que la filósofa española le dedica a Vattimo (en *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, en “Los derechos de Dios en la postmodernidad hermenéutica” –en *Debilitando la filosofía*- o en “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX” -en *Azafea. Revista de filosofía* 5)- no sólo pone en entredicho que pueda ser elaborada una interpretación en clave nihilista de Heidegger como la que parece elaborar el turinés, sino que considera que tal lectura puede conllevar que el debilismo –edificado en gran parte desde un Heidegger nihilista- sea inconsistente y autocontradictorio, llevando al italiano a un punto pre-heideggeriano y mucho más cercano a Hegel que al pensador de Messkirch. Veamos con detenimiento la crítica de la pensadora española.

Oñate sostiene que la interpretación que hace Vattimo de Heidegger en términos nihilistas no es satisfactoria, de hecho, es muy discutible que Heidegger pueda ser considerado un autor nihilista –tal y como nos dice Vattimo que es<sup>100</sup>. Es así que interpretar a Heidegger desde un nihilismo grosero atenta, en primer lugar, contra la propia letra heideggeriana, ya que para éste uno de los campos de batalla de mayor importancia en el pensamiento actual es el de enfrentarse precisamente al nihilismo que se oculta en el humanismo metafísico contemporáneo, posición que, olvidándose totalmente de la diferencia ontológica, entiende toda la realidad como un objeto pro-

---

<sup>100</sup> Una crítica a la lectura nihilista de Vattimo también es realizada por Modesto Berciano –véase en “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, en *Anuario filosófico*. Universidad de Navarra, 1993, 9-45- quién considera que no se puede sostener que Heidegger sea un nihilista completo, como interpreta Vattimo, porque persiste una noción de fundamento en su pensamiento. El fundamento se entendería como *Ab-grund* -abismo-, el cual no sería ni conocido ni conceptuable, sino una apertura recurrentemente re-enviable -pues el *Ge-Schick* remite al destino del ser que llega, pero que se envía y permanece enviándose, lo que anula la posibilidad de pre-verlo, y por ello de reducirlo a ente y así objetivarlo y calcularlo.

ducible a disposición del ser humano, quién la puede someter a voluntad –de hecho, como se sabe, Heidegger critica a Nietzsche por haberse convertido en el teórico de la “Voluntad de Poder” como “Voluntad de la Voluntad”- siendo la clave que permite la conformación de la sociedad de la organización total.

En segundo lugar, Heidegger nunca defiende que la tarea del pensamiento sea disolver al Ser, pretendiendo que “del Ser ya no quede nada”, como si para escapar de la violencia metafísica hubiera que reducirlo hasta convertirlo en cenizas. De ser así, la propuesta heideggeriana, tal como parece entenderla Vattimo, y por tanto también la propia ontología vattimiana, no se encuentran alejadas de un hegelismo aunque invertido. Si Vattimo considera que para escapar de la metafísica basta con diluir al Ser, con llevar a cabo una ontología del declinar o del debilitamiento en el que la historia avanza en tanto se destruyen sus estructuras perentorias, su propuesta queda reducida a ser “*un espejo simétrico e invertido como el envés de la propia metafísica moderna, donde el metarrelato de la historia del ser que progresa hacia su total plenitud viniera a ser sustituido por el que cuenta ahora el progresivo disolverse del ser hasta su completa extinción*”<sup>101</sup>. Si fuera cierto, el italiano estaría defendiendo una ontología negativa –a lo Adorno<sup>102</sup>- que pretendería invertir la metafísica desde el contrapunto irónico de una realidad des-fundamentada, inmanente, efímera y oscilatoria. Perspectiva en la que la realidad es precaria y nunca consumable, de tal modo el pensar se quedaría en un vagar eterno que remata sólo con la plenitud de la nada. En palabras de la propia Oñate:

*“el mayor de los riesgos del «debolismo», pues, se cernía a mi parecer, y como era de esperar, sobre la más ardua de las cuestiones que el legado de Nietzsche nos hace situar en el centro de la filosofía postmetafísica, por las razones que nosotros acabamos de recordar: me refiero a la cuestión del nihilismo, y al riesgo por parte de Vattimo, sobre todo, de proseguir un nihilismo a lo último hombre del Zarathustra de Nietzsche, merced a una dislocación (o Verwindung) del historicismo diacrónico-dialéctico de Hegel, que terminara por desembocar en una mera inversión-repetición de la racionalidad dialéctica de la historia: en un Hegel invertido que se desharía, disolvería y debilitaría progresivamente hacia atrás y tendencialmente hacia la nada,*

---

<sup>101</sup> Ibid., p. 45.

<sup>102</sup> Véase, por ejemplo, en ADORNO, T. W.: *Dialéctica negativa* en *Obras completas* 6. Trad. cast. de A. Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2005.



*convertida en ideal regulativo. La clave de los factores de riesgo señalados estaba, por parte de Vattimo y para decirlo ahora sumariamente, en los siguientes puntos: A) En una lectura diacrónica o cinético-temporal, ya de la muerte de Dios de Nietzsche, ya del final de la metafísica de Heidegger. B) En la consecuente —y muy discutible— aplicación de la idea de tiempo vattimiana, radicalmente contingentista y eventualista al eterno retorno de Nietzsche y al Andenken y el Ereignis o hasta a la alétheia de Heidegger (como si, por ejemplo, la léthe estuviera antes temporalmente y la a-létheia del des-velamiento viniera después, o como si el acontecer-Ereignis fuera un evento, desprovisto de necesidad). Por lo que la entera medida y coherencia de Vattimo se reducía, pues, esencialmente, a justificar C) El derecho invocado por el «debolismo» nihilista a heredar las ontologías hermenéuticas de Nietzsche y Heidegger como fuentes de legitimidad racional, ya a título de proveniencia, ya de porvenir, para la filosofía no-metafísica; D) Residiendo el problema sobre todo en lo último, ya que, en efecto, si el blanco de la crítica de Nietzsche y Heidegger estaba en el nihilismo (de la historia de la metafísica de Occidente), ¿cómo habría de tratarse, según Vattimo al parecer, de proseguir e intensificar el nihilismo activo de esa dialéctica al revés, en que parecía resolverse la ontología de la disolución propia del pensamiento débil? E) ¿No estaría Vattimo, entonces, trabajando sin más a favor de la metafísica como historia nihilista del olvido del ser; y haciéndolo precisamente por proponerse disolver la metafísica? El círculo vertiginoso de ese infinito repetitivo ¿no había mostrado ya su potencia de gran agujero negro en la absorción por parte del capital de todos los movimientos dialécticos que se le oponían como antítesis? ¿No se lograba así la estabilidad recurrente de la crisis que perpetuaba la indiferente enfermedad de la historia y la violencia de la metafísica denunciada por Nietzsche y Heidegger? Así venía consignándolo regularmente la crítica del pensamiento postmarxista, desde los análisis de la Escuela de Frankfurt hasta mayo del 68, y el postestructuralismo francés”<sup>103</sup>.*

Aunque en este texto Oñate nos está adelantando algunos de los problemas a los que posteriormente habremos de enfrentarnos —el problema de la Historia, la Temporalidad y el Progreso, sustancialmente<sup>104</sup>—, sí cabe resaltar la cuestión central que explicita: no es posible aceptar que el proceso de debilitamiento que Vattimo defiende respecto del

---

<sup>103</sup> OÑATE, T.: “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafea. Revista de filosofía* 5, op. cit. p. 111-112.

<sup>104</sup> Y que desarrollaremos con toda la amplitud que merece en el capítulo 4 de la presente investigación.

Ser se lleve hasta su total disolución, no puede aceptarse que del Ser “no quede ya nada”, como defendería un nihilismo extremo, sino que el proceso de debilitamiento ha de encontrar un límite, una frontera, un más allá del cual no pueda irse y que posibilite que el ejercicio de des-fundamentación no termine por ser un proceso ilimitado e indiferente que liquide y lo devore todo, al envés de la subsunción, por reducción a la nada.

La cuestión del límite-criterio va a pasar a ser central para elaborar una ontología consistente<sup>105</sup>, siendo que de su localización va a depender la credibilidad de las propuestas que configuran los demás ámbitos propios de un sistema filosófico. Sólo si hay un límite puede abrirse un claro para la aparición de lo otro, lo ocultado, lo *diferente*: sólo desde la asunción y de-marcación del límite puede aparecer lo que no ha tenido lugar; sólo desde el planteamiento del límite se le puede dar voz al silente, al vencido, al pobre, al obrero, al precariado; pero también a las otras culturas silenciadas por el poder impositivo de la occidental, con sus particulares formas de vida, sus cosmovisiones, tradiciones y lenguajes; sólo si hay un criterio puede hablarse de interpretaciones plurales, de opiniones diversas y entrelazadas por la conversación común e inteligible; sólo si hay límite puede encontrarse la alteridad de lo humano, la naturaleza in-disponible, la rica biodiversidad con sus ritmos y ciclos vitales más allá de la mera conversión de la misma en espacio del que extraer recursos, materias primas y energía; sólo el límite, en definitiva, permite adentrarse en la esfera que está más allá de lo humano, abriéndose a lo sagrado-divino, lo in-abarcable e inconmensurable por la lógica cuantificacional que todo lo regula; sólo una razón del límite se adentra en el misterio, se mantiene atenta y dispuesta a ser sorprendida, permanece curiosa, alerta ante la llegada de lo aún-no previsto, de lo incalculado e imposible de predecir o

---

<sup>105</sup> En la obra de la filósofa española tal cuestión cobrará una importancia mayúscula, defendiéndose que la procura del límite diferencial es el elemento central de reflexión ya en la filosofía presocrática, en Parménides y Heráclito, por ejemplo, y sobre todo en la *Metafísica* aristotélica, texto al que Oñate denomina la “Biblia pagana” dada su relevancia. Para Oñate, ya Aristóteles, habiendo recibido plenamente la tradición presocrática, habría puesto en crítica la metafísica monológica, cientificista y mitológico-tecnocrática del platonismo pitagórico, al plantear la necesidad de encontrar los límites del pensar –que enlazan por la diferencia- y que permiten de-limitar y re-orientar el pensamiento hacia una racionalidad hermenéutica pluralista de la acción espiritual y comunitaria. En la base de la tradición hermenéutica, que se sitúa en Grecia como acabamos de señalar, se encuentra pues la articulación de una racionalidad de la diferencia que permite que aparezca lo silenciado u ocultado como posible latente que retorna y se envía, más allá de la lógica lineal de la tradición platónica pitagórica cinético-dialéctica. Para un desarrollo más completo de la posición de Teresa Oñate sobre este punto véase: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*. Madrid, Aldebarán, 2000 o *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid, Dykinson, 2001.

anticipar. Como puede observarse, la construcción de una ontología *ultrametafísica*, débil-declinante frente a la fuerza de la repetición eterna de las estructuras estables de ser, nihilista dado que des-fundamenta el principio último que todo lo define y regula, sólo alcanza su legitimidad en tanto funda un orden des-fondado definido por el dejar-ser lo diferente.

En definitiva, según el planteamiento de Oñate, sólo una ontología espacio-temporal del límite –que ella no observa tan sólo en el cristianismo sino ya en la filosofía griega presocrática y aristotélica (del Aristóteles Griego *transformado* y *no-recibido* por las tradiciones bíblicas)- puede dar lugar a la *diferencia* ontológica rescatando al Ser de su conversión en ente sin liquidarlo al mismo tiempo. Tal ontología es la que se encuentra detrás de la hermenéutica ontológica en tanto que racionalidad dirigida al rescate de lo olvidado o sepultado. Lo expresa a la perfección Oñate cuando señala:

*“así pues, en resumen, no (es suficiente con) una mera dialéctica de la historia «debolista» o nihilista como crítica de la cultura-poder y disolución de las estructuras dogmáticas fuertes, sino además y sobre todo, una verdadera alternativa posthistórica, como ontología espacio-temporal del límite, orientada a la verdad plural-diferencial del eterno retorno o del Andenken, es lo que parece necesitar la hermenéutica postmetafísica y hasta, en último término, es en lo que parece consistir la hermenéutica misma, vista desde el porvenir de su esencia-proveniencia”*<sup>106</sup>.

Pues bien, ese límite-criterio ontológico, epistemológico y práctico que la racionalidad ontológica, hermenéutica y transmetafísica necesita para ser puesta en práctica, capaz de enfrentarse a la monología fundamentalista y teleológica metafísica, Vattimo lo va a encontrar en el cristianismo: por una parte al considerar que en éste acontece el evento desfundante por excelencia, la encarnación del Dios-fundamento que se abaja para convertirse en una estructura mortal, y por otro, el mensaje que de tal evento se desprende: el de la caridad, la *cáritas*, entendida como amor, amistad, cercanía y empatía por lo ajeno, por el otro<sup>107</sup>. De tal modo, la *philia* y el amor irreductibles evitan la imposición violenta del fundamento inmutable al que todo remite, de los primeros principios eternos –esencias, naturalezas, formas perfectas, etc.- ahora abajados por lo que ya no pueden sobredeterminar, obligar, coartar e imponer, en base a

---

<sup>106</sup> OÑATE, T.: “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafea. Revista de filosofía* 5, op. cit., p. 118.

<sup>107</sup> Esta cuestión será retomada y profundizada en el capítulo 6 de la presente investigación.

su trascendencia, sustrayendo, por tanto y a la vez, al Ser y al pensamiento de la reproducción repetitiva de lo Mismo; en definitiva, es la kénosis y el amor –ambos eventos propiamente cristianos- los que posibilitan el abrirse a lo otro y a los otros.

Una vez advertidos de ciertas dificultades que asolan al nihilismo como estrategia para abordar la compleja tarea que pretende subsanar los errores de la metafísica de las estructuras eternas y del ser entendido como simple-presencia, podemos matizar el significado que le hemos dado al término a lo largo del capítulo para justificar la pertinencia de su uso. Efectivamente, nosotros hemos considerado nihilista la posición vattimiana en tanto la ontología del declinar se rebela contra la existencia de unos fundamentos primeros y estables a los que todo lo existente remite, desfundamentándolos y mostrando su carácter perentorio y caduco. De tal forma, el Ser pasa a ser considerado un evento histórico que acontece, la luz y la sombra que permite que los existentes sean al mismo tiempo que se ve afectado por la acción de éstos en él. En este sentido, el Ser se vuelve una estructura mortal que deviene, que oscila, que alumbra la existencia sin agotar la posibilidad de que lo nuevo, lo *diferente* o lo aún no-sido acontezca.

Es así que la ontología del declinar vattimiana no pretendería diluir al Ser hasta acabar por convertirlo en nada (posición insostenible e indefendible) sino que su objetivo sería la defensa de éste, mostrando su inagotable carácter fundante-desfundante que “deja ser” sin permitir que nada “insista en la permanencia”; el Ser quedará marcado por un eterno transitar –reparando el daño de la persistencia de lo que pretende permanecer imposibilitando la aparición de lo diferente- de lo vital-mortal, rasgo que se inscribe precisamente con la *Verwindung* -la cual ha de entenderse como el operador que desplaza o disloca los absolutos reduciendo su fuerza perentoria y debilitando las estructuras fuertes hasta liberar la(s) diferencia(s). De tal modo, a nuestro juicio, el nihilismo vattimiano, y en ese sentido apelamos a la validez de tal término, pretendería poner en entredicho la estabilidad de las estructuras estables de Ser, clamando por la necesidad de que lo Igual deje aparecer la Diferencia. Es así que nosotros ya implícitamente a lo largo del capítulo habríamos asumido la crítica de Oñate como la propia vattimiana; efectivamente, Vattimo no intentaría tanto convertir al Ser en cenizas como mostrar la *diferencia* que le es propia y que le permite abrirse a la alteridad inagotable cuestionando, al mismo tiempo, lo inmutable y eterno. Sólo así cabe edificar una ontología pluralista –que no relativista- de la alteridad, aquella que da pie a la

construcción de una racionalidad hermenéutica histórico-ética y, en definitiva, no violenta.



## Capítulo 2: Hermenéutica ontológica nihilista

### 1. Introducción.

*“Frente a un planteamiento férreamente metafísico del problema del inicio (a partir de los primeros principios del ser), o frente a un bosquejo metafísico-historicista (del tipo de Hegel: el ser no goza de primeros principios, sino que constituye un proceso providencial; pensar significa elevarse a la altura de los tiempos), frente a estos dos programas, repito, existe una tercera posibilidad: un procedimiento de corte «empirista», pero desprovisto de cualquier intento de iniciarse con una cierta experiencia pura o purificada de todo condicionamiento histórico-cultural. La experiencia de la que debemos arrancar, y a la que hemos de permanecer fieles, es la que habría que calificar como (de lo) cotidiano; experiencia que se presenta siempre cualificada desde el punto de vista histórico y preñada de contenido cultural. No existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesibles mediante cualquier tipo de reducción o de «epojé» que suspenda nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales. Las condiciones de posibilidad de la experiencia se encuentran siempre cualificadas o, como dice Heidegger, el Ser-ahí es un proyecto arrojado una y otra vez. En otras palabras, el fundamento, el principio, el proyecto inicial de nuestras reflexiones no puede ser sino la fundamentación hermenéutica”<sup>108</sup>.*

Como señalamos reiteradamente en el capítulo anterior, el Ser, en el marco de la ontología del declinar, pierde las marcas fuertes que la metafísica le había conferido para entenderse de un modo depotenciado o débil, marcado por la caducidad, la mortalidad, la diferencia y la desfundamentación. En este sentido decíamos que el Ser para Vattimo no *es* sino que *acontece, se da*, siendo la noción de *evento* la que sustituye a la de simple-presencia o fundamento, la propia de la tradición metafísica.

Si el Ser ya no se presenta debe *darse* diferido -en la diferencia- en una transpropiación/expropiación oscilante e histórica. El Ser diferido/oscilante se da en una continua remisión -se remite- y en ese sentido se entiende como destino (*GeSchick*), como envío que es lanzado y que se lanza en la trans-misión (*Überlieferung*). Una vez que aceptamos que el Ser *se da* histórico-destinalmente, el lenguaje cobra una

---

<sup>108</sup> VATTIMO, G.: *El pensamiento débil*, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, op. cit. p. 19.

importancia manifiesta para poder recibir y transmitir los mensajes en los que el Ser *se aparece*. De este modo se sientan las bases de la hermenéutica ontológica nihilista en la que el lenguaje posee una relevancia central, ya que se convierte en el vehículo privilegiado de transmisión de los mensajes desde los que el Ser proviene y con los que se envía.

El lenguaje *acoge* al Ser, guarda de un modo particular su memoria (siendo un pilar central de la “tradicón”) y, a la vez, es ejemplo de su continua transformación, de su evolución –no teleológica- que transcurre en el tiempo y la historia. Efectivamente, el Ser que *se da* y *se trans-mite* en el lenguaje no se encuentra nunca localizado, en un lugar y un momento concreto, sino que, literalmente, se encuentra lanzado al abismo de la emisión-recepción, captación, comprensión e interpretación inacabables y potencialmente infinitas de mensajes. El Ser se dice de muchas maneras pero ninguna lo puede contar del todo, no existe la palabra final ni la sentencia definitiva que lo recoja y sintetice. Ni siquiera si reuniéramos todas las emisiones lingüísticas proferidas a lo largo del tiempo podríamos dar por rematado la historia y el sentido último del Ser. Éste es inagotable, inabarcable, des-mesurado, entre otras razones porque va y vuelve, porque oscila, no se está quieto, acontece, y porque, como sabemos, en cada acontecer a la par se oculta. En cada texto -o en cada diálogo o conversación, más allá del momento, el instante o el contexto en el que hayan sido emitidos- con el Ser que *se da* acontece, a su vez, su ocultamiento, disfraz que ampara el silencio, la dimensión de lo por-decir, eterno remanente de Ser, dimensión que sólo cobra sentido desde lo pasado y ya-sido.

El pensamiento del Ser que se da/oculta en el lenguaje ha de tener en cuenta esta oscilación permanente a lo largo de la temporalidad. Pensar al Ser implicará ir hacia atrás –recordar, escuchar atentamente lo ya dicho-, anclarse fuertemente en el presente – para poder ejercer esa tarea de rememoración y atención devota- y proyectarse en el futuro –dado que en lo por-decir reside la posibilidad de continuar desvelando/ocultando el Ser<sup>109</sup>. El lenguaje se constituye así como el espacio de la

---

<sup>109</sup> En este sentido, se considera que el futuro mana del pasado: del futuro anterior; siendo la conjunción de las posibilidades no consumadas y necesarias del pasado posible con las necesidades del futuro posible, lo que traza la topología del presente. Como nos recuerda Teresa Oñate, la sincronía topológica no es secuencial ni cinética: no es la línea del pasado, presente, futuro, del tiempo medido según el antes y el después; tal sería la temporalidad que lúcidamente Aristóteles restringe a la Física o Filosofía Segunda, reservando la sincronía topológica y hermenéutica para la Historia o Filosofía Primera como Ontología Política. Para un desarrollo de estas últimas consideraciones véase: OÑATE, T.: “Los Derechos



torsión del Ser, de su retorcimiento combado, tarea a la que se aplica el ser humano como su pastor, su guardián y su protector.

En el presente capítulo nos centraremos en el estudio del alcance ontológico que posee el lenguaje, aspecto central para la constitución de una hermenéutica nihilista que lo diferencia de otras de raigambre neokantiana. Para su elaboración se utilizarán gran parte de las obras de lo que podría denominarse la etapa madura del pensamiento de Gianni Vattimo –aquella que podríamos situar entre 1980, con la publicación de *Le avventure della differenza* hasta 1995 con la publicación de *Oltre l'interpretazione*-, en la que se asientan, a nuestro juicio, las marcas que definen su filosofía. Será necesario, de tal manera, llevar a cabo un recorrido por las obras centrales del pensamiento vattimiano: además de las citadas usaremos *Al di là del soggetto* (1981), *Il pensiero debole* (1983), *La fine della modernità* (1985) y *Etica dell'interpretazione* (1989). Además, necesariamente tendremos que referir a obras anteriores, de lo que podríamos denominar –si se quiere- obras de juventud, sobre todo: *Essere, storia e linguaggio* (1963), *Poesia e ontologia* (1968) y *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* (1968), en las que pueden observarse, además del claro interés por la cuestión hermenéutica, algunos de los problemas centrales que recorren el pensamiento de Vattimo planteados de modo embrionario y que encuentran respuesta en obras posteriores.

## 2. La fundamentación nihilista del lenguaje-poesía.

*“El acontecer del ser es la institución de los rasgos esenciales de un mundo histórico. Esta institución es la institución de un lenguaje. Y el lenguaje se abre, y se instituye, en su novedad esencial, en la poesía. «Lo que dura, lo fundan los poetas»<sup>110</sup>. Es en el lenguaje poético que el ser, originariamente, acontece. Esto quiere decir que no se encuentra nunca el mundo sino en el lenguaje”<sup>111</sup>.*

---

de Dios en la Postmodernidad hermenéutica”, en ZABALA, S. (ed.): *Debilitando la Filosofía: Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, op.cit. p. 419-436, o en OÑATE, T.: “Preámbulo: por dónde dice el ser”, en OÑATE, T., CUBO, Ó, NÚÑEZ, A. y OÑATE ZUBÍA, P. (eds.): *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*. Madrid, Dykinson, 2012, p. 9-14.

<sup>110</sup> Como se sabe, el entrecomillado corresponde a uno de los versos del poema “Bonaparte” de Hölderlin. Ver en HÖLDERLIN, F.: *Hölderlin: obra poética*. Trad cast. de F. Gorbea. Barcelona, Ediciones 29, 1992.

<sup>111</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 70.

El lenguaje es “la casa del Ser”<sup>112</sup>, el hogar donde éste se aparece, se esconde, se desvela y se vela. Como el Ser *se da* en el lenguaje éste ha de tener necesariamente un fuerte impacto ontológico: ha de existir una relación directa entre mundo y lenguaje, entre realidad y lenguaje, entre existencia y lenguaje.

Para la hermenéutica ontológica, en la que hemos de situar a Vattimo, el lenguaje permite fundar un mundo, dejarlo aparecer, de alguna manera, crearlo. Sin embargo, esta capacidad creativa se entiende, siendo coherentes con la ontología del declinar descrita, de un modo desfondado. El lenguaje sólo funda desde la des-fundamentación (lo que se constituye sólo lo hace destituyéndose, en una tendencia irremediable a la caducidad). La fundamentación hermenéutica del lenguaje muestra el nihilismo que define a la ontología débil.

Para Vattimo, siguiendo a Heidegger<sup>113</sup>, el lenguaje que posee un alcance inaugural, que *funda un mundo*, es el propio de la poesía. En el libro de 1968 *Poesía e ontología* y en el capítulo IV de *Más allá del sujeto*, “Heidegger y la poesía como ocaso del lenguaje” Vattimo nos explica la dimensión ontológica –nihilista– que se oculta en el lenguaje poético.

En estos textos el mundo es visto más que como una estructura entre cosas (materiales, físicas, ahí-presentes) como el marco en el que cobran significación los distintos elementos que lo conforman. El mundo sería un horizonte de significados que permite percibir, comprender e interpretar lo que se da en él, un “horizonte-contexto” que dota de sentido a lo existente. Que el ser-ahí esté en un mundo quiere decir que está familiarizado con un sistema de signos y de significados o, dicho de otro modo, la

---

<sup>112</sup> Dice Heidegger: “El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esa relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que a él mismo le ha sido dado por el ser. Este ofrecer consiste en que en el pensar el ser llega al lenguaje. El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre. Los pensadores y poetas son los guardianes de esa morada. Su guarda consiste en llevar a cabo la manifestación del ser, en la medida en que, mediante su decir, ellos la llevan al lenguaje y la custodian”. HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2000, p. 11-12.

<sup>113</sup> Ver en HEIDEGGER, M.: “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y Poesía*. Trad. cast. de S. Ramos. Buenos Aires, F.C.E, 1992. Dice Heidegger en este texto, “La poesía es la instauración del ser con la palabra” y, también, “El fundamento de la existencia humana es el diálogo como el propio acontecer del lenguaje. Pero el lenguaje primitivo es la poesía como instauración del ser”.

existencia arrojada del humano en un mundo implica siempre la disposición o la apropiación de un lenguaje que se apropia de él al mismo tiempo<sup>114</sup>.

*“Ser, para las cosas, significa en esta perspectiva pertenecer a una totalidad de retornos que es dada ante todo como sistema de significados”*<sup>115</sup>.

El ser humano se ve pues arrojado a un horizonte lingüístico que le permite dar cuenta del mundo –le permite percibirlo, comprenderlo, explicarlo y, en definitiva, interpretarlo<sup>116</sup>. De este modo el Ser –lingüístico- se apropia del ser humano, lo envuelve, lo condiciona y lo acoge. Sin embargo, Vattimo, de acuerdo a Heidegger, nos habla de la posibilidad de llevar a cabo la operación inversa, de realizar la praxis que permite que el ser humano se apropie del Ser actuando sobre él, incidiendo en su darse, permitiendo su desvelamiento. Cuando nos referimos a estos aspectos nos estamos acercando a la fundamentación ontológica del lenguaje.

Efectivamente, el ser humano se apropia del Ser, lo hace suyo, cuando es capaz de mostrar aquello que permanecía oculto, cuando hace aparecer lo que se encontraba en

---

<sup>114</sup> Cuestión importante dado que, siendo coherentes con la pretensión de no caer en ningún tipo de subjetivismo metafísico, no se puede considerar que el Ser dependa de la acción lingüística del ser humano, como si fuese tan sólo un epifenómeno que se deriva de la acción creadora humana mediada por el lenguaje, sino que, precisamente, en el lenguaje se observa a la perfección la especial relación de transpropiación que se da entre ser humano y Ser. De tal forma, se sostiene el vínculo e interconexión constitutiva (y destitutiva) entre ambos a través del lenguaje: el humano habla el lenguaje, usa al lenguaje, sin embargo, al mismo tiempo el lenguaje dispone de él. Es decir, es cierto que el ser humano crea mundo a través del lenguaje, y es cierto que el humano lo utiliza para expresarse, comprenderse e interpretar lo que acontece –en ese sentido el humano *se hace con* el lenguaje, *se apropia* de él. Sin embargo, al mismo tiempo que este hecho se produce, no se puede pasar por alto el vínculo inverso: el lenguaje dispone al mismo tiempo del ser humano, atravesándolo, conformándolo y constituyéndolo, en tanto condiciona y delimita las posibilidades de poseer una experiencia y de dotar a la realidad de algún sentido o significación. El lenguaje, que *crea* al humano, es recibido, heredado, permite la tradición y pertenece a ella, de la misma forma que el ser humano pertenece a la tradición y a la cultura que lo constituye. Lenguaje y ser humano se co-pertenecen, se transpropian, entrando en una mutua relación oscilante en la que se constituyen y se entregan mutuamente. De ahí que tal relación no pueda ser definida en los términos de un subjetivismo reduccionista que no dé cuenta del alcance ontológico del lenguaje y de su relación con el Ser como evento, en el sentido en el que líneas atrás lo hemos descrito.

<sup>115</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 68.

<sup>116</sup> Es explicado muy acertadamente por Santiago Zabala cuando sostiene *“Aunque cada filósofo es en cierta manera un principiante, es siempre un principiante con una tradición de conceptos y una experiencia de palabras que nunca es una experiencia de primera mano de lo que está frente a él, sino una interpretación de otros que le han precedido mediante el lenguaje escrito. [...] «La filosofía hermenéutica» nos ha enseñado que las cosas son lo que verdaderamente son, únicamente dentro de la «Tradición», la «Interpretación» y el «Lenguaje»: no hay un Ser objetivo o externo con el que el pensamiento tenga que adecuarse, sino únicamente «ser como nos es dado a nosotros»*. ZABALA, S.: *“Terminando con la racionalidad de la fe por medio de la interpretación. ¿Por qué «bienaventurados son aquellos que creen sin ver»?*, en OÑATE, T. y ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED, 2006, p. 277.

remanencia a la espera de ser traído a lo existente. Si el darse del Ser acontece ante todo en el lenguaje una de las maneras más propias de desvelar el Ser –sino la más propia– será dejarlo aparecer en su seno. El ser humano puede inaugurar el mundo, fundarlo, a través del lenguaje, desocultando lo que aún no había sido dicho, mostrando lo que era todavía silencio. Esa dimensión fundante del lenguaje es la que se oculta en la poesía.

La palabra poética se constituye como aquella que provoca el desplazamiento, la brecha, el quebrantamiento, por el que se puede colar lo aún-no-entrevisto, lo imprevisto, callado y oculto que permanecía silente. La poesía posee entonces un acentuado carácter ontológico: crea mundo, funda mundo, deja que el Ser sea.

Ahora bien, es evidente que el tipo de fundamentación del mundo al que nos estamos refiriendo no tiene que ver con la que defendía la tradición metafísica. La palabra poética no deja ver la palabra auténtica, esa que siempre se ha de respetar porque manifiesta la Verdad. “Lo que dicen los poetas” no refiere a un fundamento primero, a un axioma necesario, a una estructura eterna o a una verdad inmutable. La palabra poética, en cambio, está decisivamente marcada por la fragilidad. Lo que desvela en su inaugurar es la humilde posibilidad del ser humano de entregarse al Ser y de aceptar su entrega. Con la poesía el ser humano no se apropia de la realidad con el fin de obtener algún beneficio de ella, sino con la única intención de mostrar lo que permanecía oculto. Sólo en ese sentido el ser humano piensa al Ser, lo guarda y lo cuida, como in-estabilidad, como horizonte del que ha de brotar un nuevo envío, que recoger y que enviar.

La palabra poética -fundante- se sabe caduca, se sabe efímera porque su única función es ir desvelando al Ser, se constituye como una fundación que desfunda porque continuamente remite al silencio, continuamente se lanza al abismo inagotable de lo no-dicho y de lo por-decir. Tal es el acontecimiento nihilista de la palabra poética y en ello se empeña la praxis nihilista de la hermenéutica ontológica.

### 3. Hermenéutica nihilista vs. hermenéutica como *koiné*.

*“La hermenéutica es el pensamiento del nihilismo realizado, el pensamiento que busca una reconstrucción de la racionalidad después de la muerte de Dios”<sup>117</sup>.*

La corriente filosófica que atiende a la relevancia central del lenguaje como el lugar de aparición más propio del Ser recibe el nombre de hermenéutica. Esta escuela –si es que puede ser denominada de tal modo- se ha ido desarrollando en el pensamiento occidental desde mediados del siglo XIX, teniendo como leit-motiv más característico el hecho de considerar que para dar cuenta del pensamiento –y del tránsito y evolución del mismo- hay que atender con atención primordial allí donde el lenguaje “coge cuerpo”, los textos. El propio hecho de la narración -desde una perspectiva tanto formal como de contenido, de escritura, de transcripción simbólica de la realidad, hasta que una y otra se ven imbuidas hasta finalizar totalmente entrelazadas- es un problema central al que la reflexión filosófica ha de dar respuesta. La hermenéutica parte de que la tradición filosófica es textual, el pensamiento es recogido y lanzado en los textos, y éstos deben ser leídos, entendidos y explicados para poder proseguir la tarea del pensar. No obstante, dado que el significado de los textos no es unívoco, ni objetivo, ni está dado de una vez por todas, la tarea interpretativo/comprendida exige una profunda dedicación. En ese sentido, la indagación filosófica habrá de atender a los modos válidos de recepción de una obra y a su significado más profundo y auténtico.

Más o menos con estos mimbres, la hermenéutica se fue constituyendo como una tarea de desciframiento del sentido auténtico oculto en un determinado texto –sobre todo de cariz religioso (la Biblia ha sido el gran objeto de comprensión para la hermenéutica romántica), aunque también pronto fue aplicada a la interpretación de textos literarios y jurídicos-, intentando esclarecer aquello enigmático y confuso que pudiera contener. Textualidad, atención para con el lenguaje, desciframiento del sentido, necesidad de interpretar para entender/conocer, noción de la realidad vinculada a la convención establecida desde el diálogo, comprensión de la evolución histórica del tránsito de los mensajes, implicación del intérprete como un sujeto activo en la

---

<sup>117</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit. p. 11.

comprensión,... son algunas de las marcas que han caracterizado el trabajo de los diversos pensadores que podemos considerar hermeneutas<sup>118</sup>.

Vattimo puede ser inserto en tal tradición, de hecho en él es posible encontrar, en una u otra medida, las citadas características; ahora bien, es conveniente señalar que también se da en él una cierta *diferencia* que lo particulariza y lo sitúa en un eje específico de la misma, el cual hemos denominado como *ontológico* y *nihilista* –eje en el que asimismo situamos a Nietzsche y a Heidegger, como sus autores más representativos. Efectivamente, la hermenéutica de Vattimo no puede ser considerada simplemente una teoría de la interpretación o una indagación que busca la recuperación del auténtico mensaje oculto en los textos del pasado, ni siquiera implica una toma de conciencia de la importancia del lenguaje a la hora de construir el pensamiento. La ontología hermenéutica vattimiana pretende, como decíamos, vincular estrechamente Ser y lenguaje, plantear que en éste se des-vela el Ser, el cual se encuentra decisivamente marcado por la mortalidad. De tal forma, no podemos confundir la hermenéutica nihilista con la hermenéutica como escuela. La primera pretende *dejar que el Ser sea*, procura atenderlo y escucharlo, intenta, en tal medida, dar respuesta a la deriva declinante que, para Vattimo, es la marca más propia con la que acontece en la Postmodernidad. Por tanto, debemos de aclarar que si bien es cierto que la ontología hermenéutica *es* hermenéutica es importante dejar patente la distancia que las separa<sup>119</sup>.

Como se sabe, y así Vattimo lo refleja en múltiples textos, la hermenéutica se convirtió en los últimos años del siglo XX en una *koiné*, en un lenguaje común para el

---

<sup>118</sup> Para consultar el devenir histórico de la hermenéutica en tanto que tradición filosófica introduciéndose en sus principales temas de análisis son interesantes los siguientes textos: FERRARIS, M.: *Historia de la hermenéutica*. Trad. cast. de J. Pérez de Tudela. Madrid, Akal, 2000; GRONDIN, J.: *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. cast. de Á. Ackermann Pilári. Barcelona, Herder, 2002; RODRÍGUEZ, R.: *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica*. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.

<sup>119</sup> Gaetano Chiurazzi corrobora la vocación nihilista de la hermenéutica vattimiana considerando precisamente la relación entre hermenéutica y nihilismo la clave de bóveda de su filosofía. Según Chiurazzi la relación entre ambos elementos es posible sólo en tanto se analiza la hermenéutica como una filosofía que no estudia la verdad, sino la experiencia de la misma. La verdad no es un objeto sino que reside en la forma de una experiencia que transforma al que la vive. Nos cambia porque nos arranca del ámbito de certezas habituales en que nos movemos. La experiencia de verdad posee así un carácter subversivo, inconformista, ya que interrumpe lo aceptado o establecido. Se trata de un shock que libera de lo normal dando lugar a la vivencia existencial de lo posible. La verdad, de tal modo, se vive, se habita, el saber es una competencia pragmática –una *phrónesis*- que guía hacia nuevas aperturas, hacia lo otro no explorado. Véase en CHIURAZZI, G.: “El experimento del nihilismo. Interpretación y experiencia de la verdad en Gianni Vattimo”, en VATTIMO, G., OÑATE, T., NUÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds): *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*. Madrid, Dykinson, 2008.

ámbito de la filosofía –y quizá para toda la cultura (sobre todo durante las dos últimas décadas del s. XX)-, lo cual indica que se ha conformado como el idioma propio de la filosofía y la cultura contemporáneas, situándose en el lugar central que el marxismo o el estructuralismo anteriormente ocuparan. La centralidad de la hermenéutica le debe mucho a la publicación de *Verdad y método* de Gadamer, ya que sólo a partir de tal obra adquiere una significación mucho más amplia que supera a la inicialmente especializada interpretación de textos literarios, jurídicos o teológicos que caracterizaba *grosso modo* a la hermenéutica moderna.

Ahora bien, precisamente esta extensión del término, y su ampliación a campos no estrictamente filosóficos, ha producido entre sus consecuencias el volver muy vago su significado, de tal forma que en muchos círculos suele denominarse hermenéutica más o menos a la totalidad de la filosofía europea contemporánea<sup>120</sup>. Esta pérdida de precisión acarrea que sean denominados igualmente hermeneutas no sólo clásicos de la misma como Heidegger, Gadamer, Ricoeur o Pareyson sino autores tan dispares como Derrida, Foucault, Rorty, Charles Taylor, Lévinas, Apel o Habermas, apelando a que tales autores compartan un cierto *aire de familia*<sup>121</sup>. La extensión a pensadores tan diversos conlleva una disolución de la capacidad crítica implícita en la hermenéutica –con el peligro de convertirla en un pensamiento inofensivo<sup>122</sup>. Precisamente, para que

---

<sup>120</sup> Lo dice muy gráficamente el propio Vattimo cuando en la lección de despedida como profesor en la Universidad de Turín, ya en 2008, señala que “*la difusión de la hermenéutica también la ha fatalmente diluido*”. VATTIMO, G.: “Del diálogo al conflicto”, en OÑATE, T., LEIRO, D., NÚÑEZ, A. y CUBO, Ó. (eds): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Torino*. Cuenca, Aldebarán, 2010, p. 24.

<sup>121</sup> Lo cual llama bastante la atención, tanto más cuanto Derrida o Foucault muchas veces han sido incluidos asimismo entre el catálogo de pensadores estructuralistas, siendo el estructuralismo aquella corriente que la hermenéutica habría sustituido en tanto *koiné*.

<sup>122</sup> Se puede formular, sin embargo, la siguiente objeción: ¿pero acaso un pensamiento que fomenta y defiende el *derecho a la interpretación* puede encontrar un sentido objetivo original para sí mismo? No es tan sencillo responder a tal cuestión, sobre todo si se pretende dar una respuesta objetiva, válida y definitiva –algo que le parece vedado a una hermenéutica que pretenda seguirse denominando tal–siendo asimismo cierto que parece igualmente legítimo el esforzarse en no dejar perder algunas marcas que parecen caracterizarla, siendo tan importantes que si se dejan de lado se deja de lado también a la propia hermenéutica. Dicho de otro modo, aunque parece que no se puede encontrar una definición que remita a una autenticidad que caracterice de modo definitivo a la hermenéutica, tampoco se puede defender que toda filosofía es hermenéutica, “no todo vale”, haciéndose necesario marcar ciertos límites irrebasables de lo que aún permite caracterizar a una filosofía como tal. Dice Vattimo, “*La libertà dell’interpretazione è tutt’altro che arbitrio, comporta rischio e responsabilità*”, *Oltre l’interpretazione*, Roma, Laterza, 2002, p. 4. En nuestra traducción, “La libertad de la interpretación supone mucho más que una mera arbitrariedad, supone riesgo y responsabilidad”. Es decir, aunque la hermenéutica, tanto más según la entiende Vattimo, haya adoptado como lema propio el famoso “no hay hechos, sólo interpretaciones” de Nietzsche, no se debe entender siguiendo este enunciado, que debemos caer en un relativismo absoluto que, dada la imposibilidad de sostener y defender ninguna posición filosófica, nos

mantenga su potencia crítica Vattimo defiende que se acentúe su vocación nihilista. Es de tal modo, que se propone la siguiente tesis: *si la hermenéutica no pretende volverse una koiné inocua debe mantenerse fiel a su vocación nihilista*. Entonces ¿cuáles son los rasgos que permiten reconocer la vocación nihilista de la hermenéutica?

### 3.1. Hermenéutica ontológica y nihilismo.

Vattimo sitúa el origen de la hermenéutica contemporánea a lo largo del haz Heidegger-Gadamer dado que en ellos se pueden encontrar los trazos principales que permiten definirla<sup>123</sup>. En uno y otro se observan los dos polos de una tensión, los límites extremos entre los que se pueden situar al resto de autores que se incluyen en esta corriente. Es por esto que Vattimo se coloca a sí mismo, junto a las demás declinaciones de la hermenéutica contemporánea, como heredero o continuador de la línea abierta por Heidegger y Gadamer -si bien finalmente va a tomar claramente partido por la posición heideggeriana. Son los autores citados los que establecen los dos principales trazos constitutivos que definen a la hermenéutica contemporánea: ontología, en el caso de Heidegger y lingüisticidad, en el de Gadamer, siendo tales características las que llevan a la hermenéutica a generalizarse mucho más allá de sus límites originarios.

En el apartado anterior hemos planteado el vínculo que se establece, en el marco de la hermenéutica ontológica, entre lenguaje y Ser, sin embargo, el carácter inaugural que posee el lenguaje sólo puede ser observado desde la óptica del nihilismo –o lo que es lo mismo, desde la desfundamentación. Evidentemente, la tesis central de la

---

conduciría a la pasividad y la inacción. No se trata de radicalizar el escepticismo abriendo el camino de la desesperación sino, por el contrario, de enseñar la riqueza y pluralidad de lo que se aparece como múltiple enlazado por el *logos* que respeta la ontología diferencial.

<sup>123</sup> Consideramos necesario aplicar el calificativo de “contemporánea” a la hermenéutica que intentamos caracterizar para diferenciarla de la orientación más clásica de la misma, la cual tiene su origen moderno en pleno romanticismo alemán, naciendo como la actividad que elaboraba una interpretación de los textos teológicos, jurídicos y filológicos, con la finalidad, no sólo de interpretarlos sino de aclararlos encontrando su sentido original o más propio. En este sentido son muy interesantes los análisis que realiza H.G. Gadamer –en el volumen II de *Verdad y método*, (trad. cast. de M. Olasagasti. Salamanca, Sígueme, 2004) o en *El giro hermenéutico* (trad. cast. de A. Parada. Madrid, Cátedra, 2007) por ejemplo- tanto de los diversos autores que en tal época adoptaron la hermenéutica como método exegético, como de los primordiales intereses que les guiaron. Vattimo no deja de lado la hermenéutica clásica hecho que queda demostrado al dedicarle una de sus primeras obras a una de las principales figuras de la misma, Friedrich Schleiermacher: *Schleiermacher, filosofo dell’interpretazione*, publicada en 1968. Este estudio, que analizaremos en el apartado siguiente, es un volumen monográfico en el que se recorre la obra del pensador alemán, ofreciéndonos un análisis no sólo de las principales marcas que caracterizaban la hermenéutica como exégesis sino, también, de los diversos problemas y complicaciones que el propio Schleiermacher observaba en su método.



hermenéutica ontológica es la citada relación entre lenguaje y Ser, pero para que podamos comprender en toda su dimensión el alcance ontológico de la hermenéutica en el sentido que Vattimo lo entiende, debemos reafirmar su marcada vocación nihilista, lo que además nos permitirá diferenciarla de otras declinaciones de la hermenéutica contemporánea –de signo, más bien, neokantiano.

A pesar de que Vattimo observa la vocación desfundamentadora en otros autores imprescindibles en la historia de la hermenéutica –ya en Schleiermacher, Dilthey e incluso Gadamer<sup>124</sup>- en ninguno de ellos se percibe de un modo tan convincente la orientación nihilista de la misma como en Heidegger. En concreto, como se señala en el capítulo VII de *El fin de la modernidad*, “Hermenéutica y nihilismo”, las marcas nihilistas de la hermenéutica se asientan fundamentalmente en dos elementos: en el análisis del ser-para-la-muerte que Heidegger lleva a cabo en *Sein und Zeit* -en tanto es la mortalidad la que confiere al *Dasein* el carácter de “totalidad hermenéutica”- y en el

---

<sup>124</sup> En Schleiermacher, la desfundamentación que subyace a la hermenéutica sería perceptible en la noción de círculo hermenéutico. En este concepto se pone de relieve el intento por encontrar un fundamento estable que sustente una comprensión adecuada de un texto que acaba por desvanecerse al serse consciente de que su posible resolución concluye en un indefinido remitir recíproco de interpretación gramatical –la que refiere el texto a la lengua y sus connotaciones histórico-culturales- y la interpretación técnica o psicológica –que trata de entender el texto en base al uso específico que un autor hace de la lengua y de los medios que la cultura de la época le ofrece. Así, la interpretación gramatical explica el texto apelando a la totalidad de la *langue* de una época, mientras que la psicológica lo sitúa en la totalidad de la persona del autor. Y tales elementos se remiten recíprocamente el uno al otro; tal circularidad no encuentra conclusión, por lo que no hay fundamentación en el sentido tradicional del término. Dilthey, por su parte, abriría la puerta a la desfundamentación al constatar que en las denominadas *ciencias del espíritu* no vale la fundamentación que opera en las *ciencias de la naturaleza*. El conocimiento del ser humano, de su historia y de su actuar, abre la puerta a múltiples análisis y perspectivas que no son englobables en la reduccionista apelación al método científico, ya sea de corte inductivo, como deductivo, como experimental. Para comprender al ser humano es más importante llevar a cabo una tarea de interpretación de los distintos fenómenos históricos que atender a un comportamiento concreto, preciso y neutro. La tendencia a la desfundamentación también está presente en Gadamer, ejemplarmente en la noción de verdad, y de la experiencia de verdad, que da en *Verdad y Método*. En esta obra se plantea que el discurso de la modernidad está sustentado por la identificación de verdad con un método, influencia de las ciencias positivas; se tratará de descubrir la experiencia de verdad más allá de tales contextos metódicos. Para aclarar qué significa “experiencia de verdad” Gadamer retoma el término *Erfahrung* –experiencia- en el sentido hegeliano como “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Para Gadamer, se puede hablar de experiencia de verdad allí donde hay una verdadera experiencia, allí donde el encuentro con la cosa produce en el sujeto una efectiva modificación, una transformación-integración de lo nuevo con todo lo viejo que la conciencia ya era. Tal definición supone un radical elemento de desfundamentación: la experiencia de verdad se sustrae de ser considerada en el marco de un proceso constructivo; la verdad entendida como “dislocación” o “conversión en otra cosa” no remite a ninguna definición de “fundamentación” tal y como era entendido en la tradición filosófica. De todos modos es importante resaltar la compleja relación que Vattimo guarda con Gadamer, razón por la que nos veremos obligados a tratarla de modo más amplio en apartados siguientes.

intento por mostrar cómo funciona un pensamiento que ya no considera al Ser en tanto presencia sino en tanto acontecimiento. En palabras de Vattimo:

“a) *el análisis del Dasein (es decir, del hombre) en tanto totalidad hermenéutica; b) en las obras tardías, el esfuerzo de definir un pensamiento ultrametafísico atendiendo al Andenken, rememoración, y más específicamente atendiendo a la relación con la tradición. Son precisamente estos dos elementos los que llenan de contenido la indicación general del nexo entre ser y lenguaje y los que califican este nexo en un sentido nihilista*”<sup>125</sup>.

Detengámonos unas líneas en analizar en qué medida el ser-para-la-muerte como marca definitoria del ser humano y el pensamiento del *Andenken* son fundamentales para construir una hermenéutica nihilista.

### 3.1.1. Desfundamentación y ser-para-la-muerte

El primer elemento *nihilista* de la hermenéutica heideggeriana se encuentra en el análisis del *Dasein*, el cual será comprendido como totalidad hermenéutica dada su condición mortal. Como se sabe, una de las marcas que caracterizan a la existencia del ser humano en el marco de *Sein und Zeit* es su carácter de posibilidad. El ser humano es un ser *abierto*<sup>126</sup> condicionado por la deyección en un mundo histórico-destinal concreto, que sitúa al ser humano en un contexto determinado –en una tradición, un lenguaje, en unos usos, costumbres, leyes, normas, valores, creencias, etc. Es decir, la existencia del ser humano aunque condicionada no está totalmente determinada, pudiendo adoptar ciertas decisiones en la medida en que dispone de diversas opciones para articular su existencia. Ahora bien, entre *sus* posibilidades existe una que es obligada, una posibilidad ante la cual no se puede sustraer: la muerte. De hecho, ésta se va a presentar como la posibilidad pura -en el sentido de la posibilidad de la posibilidad- dado que es la única que está garantizada -tal hecho supone que pueda establecerse un límite que hace de las posibilidades infinitas, unas posibilidades situadas que son “las

---

<sup>125</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 103.

<sup>126</sup> Es decir, el desarrollo de su vida permite diversas posibilidades, una indeterminación que permite que disponga de (cierta) libertad.

mías” y no otras<sup>127</sup>. Sin embargo, al mismo tiempo, la muerte funciona como la “posibilidad límite” ya que al tener lugar imposibilita al resto de posibilidades.

La muerte es el factor que hace manifiesta la condición de posibilidad de todas las otras posibilidades y, por lo tanto, confiere a la existencia el ritmo móvil de un *discursus* en el que cobran auténtica significación las ya realizadas. Dicho de otra manera, si el transcurso existencial del ser humano está marcado por la apertura constitutiva, la cual le permite conformarse como un proyecto que opta y elige entre distintas posibilidades, el *Dasein* se dispone como indeterminación, tanto respecto del pasado -de lo que se hizo, se sintió, se dijo o se pensó, dado que se pudo haber hecho, sentido, dicho o pensado algo diferente- como respecto del futuro –ya que lo que se va a hacer, sentir, decir o pensar es, por lo menos parcialmente, imprevisible. Tal indeterminación es la que puede conferir a la existencia un rasgo de discontinuidad en la que parece que no hay unión que dé sentido o dirección a la existencia<sup>128</sup>. Sin embargo, será precisamente la mortalidad la que le otorgará a la existencia el carácter de continuidad, permitiendo que cada existencia humana se vea engarzada consigo misma. Sólo desde el seguro acaecimiento de la muerte todas las vivencias experimentadas por cada individuo cobran unidad, dejándose de percibir como unidades desintegradas marcadas por la posibilidad. Es ahí desde donde Vattimo observa, con Heidegger, la relevancia de la asunción de la condición mortal para construir un ser humano entendido como totalidad hermenéutica: el ser-ahí se fundará como una totalidad hermenéutica sólo por cuanto vive continuamente la posibilidad de no-ser-más-ahí. Es decir, la muerte funda al ser humano como unidad, como individuo –en el sentido de no dividido ni fragmentado. La muerte es fundamento, pero es un fundamento nihilista, un fundamento marcado por el signo de la desfundamentación. El fundamento que otorga unidad al ser-ahí es su falta de fundamento: la totalidad del *Dasein* está fundada sólo en relación con la posibilidad constitutiva de morir.

---

<sup>127</sup> Sobre este problema es muy interesante el análisis que realiza Teresa Oñate en “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger”, en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*. Madrid, Universidad Complutense, 1985, p. 259-292. Dice Oñate, en la página 266 del texto citado, en relación con la cuestión que nos ocupa “la anticipación de la muerte –su asunción, su reintegración en el presente- se identifica con el reconocimiento del carácter no definitivo de ninguna de las posibilidades concretas que la vida presenta, con lo que las mantiene abiertas (no entificadas) en cuanto posibilidades: la muerte posibilita la posibilidad, la hace aparecer verdaderamente tal”.

<sup>128</sup> Más allá de la obligada decisión que va marcando cada uno de los pasos que se dan a medida que se existe en el marco histórico destinal en el que uno se encuentra enraizado.

### 3.1.2. Desfundamentación y pensamiento de la rememoración.

El otro elemento que señalamos como clave para edificar una hermenéutica nihilista era el que permitía conformar un pensamiento *ultrametafísico* sostenido por la noción de *Andenken*. Con tal concepto Vattimo pretende referir al pensamiento que no se olvida del Ser, que lo recuerda accediendo a él en tanto que diferencia y no como simple-presencia desplegada que se puede re-presentar –tal y como lleva a cabo el pensamiento metafísico positivista. El pensamiento del *Andenken* será el único que atienda a la dimensión mortal propia del Ser que ya no *es* sino que *se da*, del Ser como *Ereignis* que se envía en tanto evento histórico-destinal.

En el siguiente texto Vattimo deja clara la relación entre Ser en tanto evento dado en la tradición cultural-lingüística y el único pensamiento que lo puede escuchar, el de la rememoración o recuerdo:

*“el Andenken, es decir, el rememorar que se contrapone al olvido del ser que caracteriza a la metafísica, se define pues como un saltar al abismo de la mortalidad o, lo que es lo mismo, como un entregarse confiado al vínculo liberador de la tradición. El pensamiento que se sustrae al olvido metafísico no es, pues, un pensamiento que tenga acceso al ser en sí, que pueda representarlo y hacerlo presente; esto es, precisamente lo que constituye el pensamiento metafísico de la objetividad. El ser nunca es verdaderamente pensable como presencia; el pensamiento que no lo olvida es sólo aquel que lo recuerda, esto es, que lo piensa siempre ya como desaparecido, como ausente”*<sup>129</sup>.

Tal dimensión de ausencia y desaparición es la que evoca la condición mortal del Ser que *se da*. El Ser -que funda, que origina y permite- vendrá marcado constitutivamente por la desfundamentación -por la declinación y la desaparición. Tan es así que Vattimo, de acuerdo a Heidegger, considera propiamente pensar, en términos ya no metafísicos, a la actividad que *recuerda* al Ser -y no pretende hacerlo presente como si fuera un ente más entre los demás, como hace el pensamiento metafísico. El *Andenken*, como indagaremos en el capítulo siguiente, es el pensamiento de la *transmetafísica* -o de la *postmodernidad*.

---

<sup>129</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 107.

Sólo a través del *Andenken* el ser humano corresponde a la decisión anticipadora de la muerte:

“*el Dasein se decide por la propia muerte al recorrer la historia de la metafísica entendida como olvido del ser y así se funda como totalidad hermenéutica cuyo fundamento consiste en la ausencia de fundamento*”<sup>130</sup>.

El *Andenken* supone pensar desde el punto de vista del *Geschick*, lo que implica, al mismo tiempo, entregarse al vínculo liberador que supone colocarse *dentro* de la tradición metafísica de pensamiento<sup>131</sup>. Y en este punto encontramos la centralidad de la noción que vehicula la presente tesis, la *Verwindung*, porque efectivamente ésta, entre sus múltiples significaciones, refiere a esa situación en la que se permanece en algo distorsionándolo, modificándolo o alterándolo. La *Verwindung* va a implicar dar el salto al abismo de la tradición permitiendo al mismo tiempo no quedarse anclado en ella. Se vuelve, se retorna -a través del *Andenken*- tanto para *aceptar* como para *reprender*, tanto para *retomar* como para *distorsionar*. Es decir, el salto *libera* porque permite entrar y salir, deja escuchar la proveniencia que posibilita ser quién se es sin repetirla de modo continuista y conservador<sup>132</sup>.

---

<sup>130</sup> Ibid., p. 106-107.

<sup>131</sup> En este punto de la investigación vamos a dejar pasar de largo el término “liberación”, de amplias connotaciones prácticas, para retomarlo en capítulos siguientes donde será uno de los términos fundamentales que articule las consecuencias ético-políticas de la hermenéutica ontológica nihilista.

<sup>132</sup> Puede ser indicado que es la propia condición mortal del ser humano la que posibilita la *Verwindung*, la cual permite, a su vez, la mortalidad que caracteriza al Ser en tanto evento. El ser humano, como sabemos, cuando nace se encuentra arrojado en un determinado darse del Ser. Tal darse está caracterizado por las marcas que señalábamos anteriormente - tradición, lenguaje, normas, etc.- que el ser humano *a priori* desconoce. No desarrollaremos en este punto una teoría de la producción de subjetividades -que será objeto de análisis en apartados siguientes-, sino que nos bastará con indicar el carácter de incompletud que define la deyección humana y el necesario proceso de adquisición/aprendizaje de los distintos elementos que conforman la cultura a la que un ser humano es lanzado. El *Dasein* para construir su ser-ahí necesita recibir a través de los distintos procesos de educación los contenidos que perfilan la tradición lingüística que determina su mundo -el darse histórico-destinal al que pertenece. Pero este proceso, el de aprendizaje-recepción y el de enseñanza-transmisión, no es de mera repetición. Es decir, no se transmite del mismo modo lo que se ha aprendido; en el proceso de transmisión hay algo que se gana y algo que se pierde. En cualquier caso existe una alteración que modifica y transforma. En el juego generacional que envía el darse del Ser en el que inscribimos nuestras existencias, éste se ve modificado. Se hace, entonces una *Verwindung*, la cual es sólo posible por la condición mortal del ser humano que se ve impelido a transmitir la herencia que una vez hubo recibido. El Ser que *se da* en tanto vestigio de palabras pasadas o anuncio transmitido, la tradición -es decir la transmisión de mensajes lingüísticos en cuyas cristalizaciones se constituye el horizonte en el que el *Dasein* es lanzado como proyecto históricamente determinado- es posible porque el *Dasein* es mortal. De ahí que quede plenamente vinculado, en el marco del pensamiento vattimiano, la condición mortal del ser humano, la *Verwindung* y la propia mortalidad del Ser.

La hermenéutica, como el saber que se hace cargo del proceso de transmisión de mensajes lingüísticos en los que el Ser acontece, no tendrá como objeto un hacer presente ni un reconstruir los orígenes para apropiarse mejor de ellos –según el tradicional saber de las causas y los principios-, sino que trata de enseñar el carácter fluido y abierto tanto de los horizontes históricos pasados como de aquel en el que nos encontramos instalados. El Ser, que en la metafísica se pretendía identificar con lo objetivable del pensamiento, se revela como un horizonte histórico; lo que se recuerda es su sentido, y este sentido se nos da en vínculo con la mortalidad, con la transmisión de mensajes lingüísticos entre generaciones.

### 3.2. Crítica a otras declinaciones de la hermenéutica.

Una vez que hemos señalado las marcas que definen a la hermenéutica nihilista podemos plantear la crítica que realiza Vattimo a otras declinaciones de la hermenéutica. Es cierto que Vattimo dedica muchas líneas a analizar la obra de otros autores que la crítica internacional ha considerado como hermeneutas por lo que será importante que analicemos la crítica que realiza de estas *otras* hermenéuticas, lo cual permitirá fijar con mayor precisión la posición vattimiana. Por ejemplo, en el capítulo final de *Más allá del sujeto*, “Resultados de la hermenéutica”, en las primeras hojas del séptimo de *El fin de la modernidad*, “Hermenéutica y nihilismo” o, sobre todo, en el tercero de *Ética de la interpretación*, “Hermenéutica, nueva *koinē*”, Vattimo, lleva a cabo una aproximación al recorrido que ha desenvuelto el pensamiento hermenéutico contemporáneo en sus distintas orientaciones, remarcando su filiación heideggeriana, frente a otras de mayor influencia (neo)kantiana.

En este sentido es muy interesante observar la posición bivalente que Vattimo mantiene frente a la obra de Hans Georg Gadamer<sup>133</sup>, el cual, a pesar de que en algún texto es considerado el inaugurador de la ontología hermenéutica<sup>134</sup> y legítimo heredero de su vertiente nihilista, en otros se considera que no es suficientemente fiel a Heidegger, lo que provoca que desde la lectura gadameriana sea posible girar hacia posiciones neokantianas y en cierto sentido, como aclararemos posteriormente, hacia

---

<sup>133</sup> Con el cual mantuvo un contacto directo al obtener la beca de estudios Humboldt, que le permitió disfrutar de 2 años de estancia en la universidad de Heidelberg donde era profesor Gadamer. No hay que olvidar que Vattimo fue asimismo el primer traductor de *Wahrheit und Methode* al italiano.

<sup>134</sup> Así en el citado capítulo VII de *El fin de la modernidad* (op. cit. p. 101) o en *Más allá del sujeto* (op. cit. p. 85).

tendencias aún marcadamente metafísicas -al no profundizar lo bastante en la crítica a la metafísica entendida como la historia del Ser. En esta línea se sitúan otros pensadores frecuentemente reconocidos como hermeneutas, como es el caso de Apel o Habermas, de los que Vattimo continuamente se desmarca al considerar que en ellos aún persisten algunos de los elementos más reconocibles de la metafísica moderna -como la persistencia del sujeto poseedor de una racionalidad fuerte o cierto trascendentalismo universalista de orientación kantiana. Aunque menos relevantes en su crítica, existen otros autores habitualmente definidos como hermeneutas, tales como Jauss y Ricoeur, a los que Vattimo otorga una cierta atención para considerarlos igualmente alejados de la propuesta nihilista que defiende y de la que se considera heredero.

Sin embargo, lo más natural es comenzar por la lectura que hace Vattimo de la hermenéutica moderna, ya que la nihilista cobra aún mayor sentido en tanto se pretende desmarcar de los principales problemas que subyacían a aquella. Para caracterizar sus elementos definitorios Vattimo se centra en uno de sus principales representantes, sino el mayor, Schleiermacher, el cual construye una teoría de la interpretación de marcado carácter metafísico en pleno apogeo del romanticismo. Desde la lectura que Vattimo realiza de Schleiermacher, al cual dedica no sólo un libro monográfico, *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, sino diversos estudios a lo largo de su dilatada obra, se podrá comprender no sólo lo que caracteriza a la hermenéutica moderna sino de qué forma la hermenéutica ontológica pretende subsanar sus principales deficiencias. A continuación nos centraremos en el autor entre los citados con el que Vattimo contrae sin duda más deudas, Gadamer, el cual no sólo será analizado en este apartado sino que, posteriormente, cuándo estudiemos la crítica al conocimiento objetivo y a la noción de verdad o cuándo nos adentremos en la estética vattimiana también tendrá que obligadamente reaparecer debido a la relevancia e influencia de sus planteamientos. Desde la lectura que hace Vattimo de Gadamer se hará más sencillo acceder, para finalizar el apartado, a los otros autores con los que mantiene una mayor distancia, Apel y Habermas, los cuales representan, como decíamos, la vertiente neokantiana de la hermenéutica contemporánea.

### 3.2.1. La hermenéutica moderna: Schleiermacher.

Aunque no va a ser objeto de esta investigación llevar a cabo un recorrido por la historia de la hermenéutica sí que, necesariamente, habremos de detenernos en analizar la lectura que Vattimo realiza de uno de los autores más significativos de la misma, Schleiermacher. Su relevancia en el contexto de la obra vattimiana no sólo responde a un interés por contrastar los modos a través de los cuáles opera la hermenéutica moderna –y por tanto, aún, metafísica- en relación con la propuesta nihilista de raigambre heideggeriana sino, también, en la medida en que nos permite observar cómo en aquélla ya se pueden encontrar algunos de los elementos centrales que caracterizan a la hermenéutica y que se perpetúan en su desarrollo histórico, y de los que Schleiermacher es un caso paradigmático. Es decir, el breve recorrido que vamos a realizar de la mano de Vattimo por la obra de Schleiermacher no sólo debe ayudarnos a entender qué hay que dejar atrás de la hermenéutica moderna para no caer en los errores de la metafísica –lo cual es un elemento central para la presente tesis- sino que debe ayudarnos a entender el origen y el alcance de ciertas nociones –tales como el carácter general de la interpretación para toda experiencia humana, la radical importancia del lenguaje para la comprensión de la realidad, o la problematicidad del círculo hermenéutico- que marcan a la hermenéutica en tanto corriente filosófica diferenciándola, a su vez, de otras que tienen como principal objetivo la obtención de una descripción objetiva de la realidad y que legitiman la cientifización general del saber humano y de su modo de operar en el mundo.

Como hemos señalado líneas atrás la lectura que Vattimo nos ofrece de Schleiermacher se recoge en el texto *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* de 1968, fundamentalmente, aunque también podemos encontrar referencias al mismo en otros textos capitales de Vattimo –como *Le avventure della differenza*, *Al di là del soggetto* o *Etica dell' interpretazione*. Desde estas obras se pueden extraer los principales elementos que definen la hermenéutica schleiermachiiana –y, por ende la romántica, moderna, o metafísica-, los cuales podrían ser los siguientes:

En primer lugar, en Schleiermacher se puede encontrar la resistencia a entender que el auténtico conocimiento sea el obtenido por la ciencia positivista –el neutro y objetivo, basado en el cálculo y en la lógica cuantificacional. El autor alemán defendería, en



cambio, otro ideal de conocimiento cercano al sentimiento, la emoción o la intuición, es decir, aquel vinculado a los aspectos subjetivos o personales de la cognición. En esa medida, se legitima el potencial cognoscitivo de la comprensión (*Verstehen*) entendida como el modo más propio a través del cual el ser humano se relaciona con la realidad. El ser humano nunca comprende de modo directo o inmediato, como si pudiese reflejar lo que la realidad es, sino que, más bien, efectúa un proceso de reconstrucción cognitiva a partir de su inserción vivencial en el mundo al que pertenece. Al comprender se ponen en juego no sólo las particularidades subjetivas de un individuo –experiencias, aprendizajes, emociones, recuerdos- sino el marco cultural y social en el que la vida del individuo tiene lugar –cultura, tradiciones, normas, reglas sociales, lenguaje. Dicho de otro modo, al comprender se debe tener en cuenta que el que comprende posee unas características propias decisivas para llevar a cabo la comprensión, siendo que, además, ese individuo depende en gran medida del contexto histórico en el que desarrolla su existencia –ya que la posibilita, la permite y la condiciona. La hermenéutica, en tanto saber de la comprensión o de la interpretación, debe extenderse a cada una de las experiencias del ser humano y no sólo (aunque también) –como hacía la hermenéutica filológica- a la mera recepción de mensajes que provienen del pasado a través de la lectura –y aprehensión- de textos especialmente significativos. Aunque la comprensión puede dirigirse solamente a captar lo que un texto oculta, desde Schleiermacher se considera un fenómeno de alcance universal al referirse a la totalidad de las experiencias humanas. Con Schleiermacher, además, el lenguaje pasa a ser el centro de atención de la hermenéutica en tanto se entiende que todo está cargado de símbolos a interpretar: desde él se envían y se reciben los mensajes que se quieren comprender, por lo que éste deja de entenderse sólo como una herramienta de comunicación para pasar a cubrir todo el ámbito de las producciones espirituales.

La universalidad de la hermenéutica conectada a la universal “lingüística” del ser humano se manifiesta también en el hecho de que la operación interpretativa pasa a estar en la base de la vida del ser humano en tanto que ser pensante. La hermenéutica tiene que ver con el modo por el cual el humano “viene” al mundo, dado que tal mundo tiene que ser necesariamente comprendido y pensado. Para Schleiermacher, la hermenéutica es algo casi “natural”: el conocimiento debe entenderse más allá de la consideración según la cual se cree que permite un contacto inmediato con las cosas que

son su objeto, por el contrario, en tanto estamos en el mundo entramos en un proceso interpretativo que media nuestro contacto con él. Dicho de otro modo, al estar en el mundo ya necesariamente somos intérpretes del mismo. Aprender es ya interpretar. No es que se interprete para poder encontrar la verdad, para encontrar un conocimiento inmediato al que la interpretación deba conducir, sino que la interpretación posee una especie de prioridad sobre el propio conocimiento inmediato de lo real. Dice Vattimo:

*“il campo dunque si è allargato a comprendere tutte le produzioni linguistiche, e, data l’universalità del linguaggio nell’esperienza dell’uomo, tutta l’esperienza umana in quanto si serve di, e si formula in, parole”*<sup>135</sup>.

La interpretación afecta a toda experiencia humana aunque siguen siendo objeto de especial atención los textos que sirven de referencia para la conformación de una tradición/cultura, ya que éstos marcan el contexto en el que la interpretación se realiza. Para la hermenéutica moderna es central el texto, el cual es entendido como la vía que permite recibir lo heredado, la tradición, a través de los mensajes escritos; es decir, el texto se considera la fuente principal de adquisición de conocimiento del pasado y una de las vías para entender el marco histórico-cultural al que se pertenece –y que hace posible la inserción en el mundo que posibilita la interpretación. Como nos dice el propio Vattimo, para la hermenéutica filosófica moderna es central la relación que se establece entre el lector y el texto, sin embargo, lo que le interesa mostrar principalmente no será tanto el aspecto filológico del mismo –reglas, estructura interna, etc.- como la manera en que el texto afecta a la existencia de aquél que lo recibe. Leemos:

*“chiamiamo dunque ermeneutica filosofica quella in cui il fenomeno ermeneutico, per ora non meglio definito se non come il rapporto del lettore con il testo, e in special modo con i testi di epoche diverse dalla sua, diventa oggetto di una indagine che tende*

---

<sup>135</sup> VATTIMO, G.: *Schleiermacher, filosofo dell’interpretazione*. Milano, Mursia, 1985, p. 116. “El campo se ha ampliado, entonces, a la comprensión de todas las producciones lingüísticas, y, dada la universalidad del lenguaje en la experiencia humana, a toda la experiencia humana en cuanto se sirve de, y se formula en, palabras” [NT].

*a chiarirlo non nelle sue regole di svolgimento, ma soprattutto nel suo significato per la stessa definizione dell'esistenza dell'uomo*<sup>136</sup>.

Schleiermacher revelará la vocación filosófica de la hermenéutica al enseñar la imposibilidad de limitar la situación hermenéutica a la relación entre lector, signos y su significado, tendiendo a generalizarla extendiendo la interpretación a toda experiencia. La estructura interpretativa pasa a ser la dominante en la existencia humana, por lo que Schleiermacher le otorgará una importancia radical a la inserción de la experiencia en un marco interpretativo que le permite tener acceso al mundo. En este sentido es relevante considerar la importancia de la tradición propia, de la que se proviene, de cuya asimilación depende la localización y la integración en el contexto histórico al que se pertenece como modo de acceso fundamental a la propia identidad, siendo el texto, por otra parte, la vía principal de acceso a la tradición y una de las referencias principales para la comprensión y asimilación de la cultura de la que se es miembro.

Una vez que el investigador se enfrenta a la tarea de desentrañar un texto referencia, se considera que éste –en tanto transmisor de información sociocultural- oculta un *sentido* concreto –el significado auténtico del texto- que es el que debe ser desvelado por la labor del intérprete, que es aquel que lo *comprende* auténticamente. El *sentido* es el mensaje escondido que se debe encontrar evitando el peligro del malentendido –con el que habitualmente el ser humano recibe los mensajes que le son transmitidos<sup>137</sup>. La interpretación no es un proceso arbitrario, sino que implica el esfuerzo por comprender cuál es la intuición fundamental que anima a una cierta individualidad –corriendo siempre el riesgo del malentendido- para ponerlo de relieve y obtener el significado auténtico de lo que se deseaba transmitir.

---

<sup>136</sup> VATTIMO, G.: *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, op. cit. p. 9. “Denominamos, por tanto, hermenéutica filosófica a aquella en la cual el fenómeno hermenéutico, definido hasta ahora en el mejor de los casos como la relación entre el lector con un texto, especialmente con textos de épocas distintas a la propia, se transforma en la investigación que tiende a aclararlo no en sus reglas de desarrollo, sino más bien en su significado para la propia definición de la existencia del ser humano” [NT].

<sup>137</sup> Ahora bien, no se puede entender la comprensión que reduce o diluye el malentendido al modo científico-positivista –el cual intenta encontrar la Verdad o la auténtica descripción de un determinado estado de cosas-, sino que la disolución del malentendido posee un marcado cariz ético. El principal objetivo de la interpretación no consiste tanto en identificar la Verdad –objetiva- como pretender abrir las vías que puedan conformar una sociedad más humana, una comunidad, solidaria y caritativa, cercana a lo divino, que se aleje de los ideales productivos para acercarse a otros de corte ético y estético.

El intérprete, por su parte, a lo largo de su actividad comprensiva, debe de ser capaz de captar el significado de un texto “mejor incluso que el propio autor del mismo”. En el proceso de interpretación el intérprete se debe de identificar con el autor de la obra que desea comprender no sólo a nivel racional sino también a nivel emotivo y sentimental. El comprender implica situarse en la conciencia del autor, empatizar con el mismo para extraer el significado auténtico que aquel pretendía expresar. Será entonces una tarea previa para toda comprensión la de crear las condiciones a través de las que uno –el intérprete- se pueda impregnar tanto por las marcas psicológicas y vivenciales que definen al autor del texto a comprender como por las condiciones históricas en las que ese autor desarrolló su existencia.

Como decíamos, para que un texto pueda ser comprendido se necesita que el intérprete se sitúe en la posición del autor del que se desea extraer el sentido. Ello exige un acercamiento al contexto histórico en el que fue escrito, imprescindible para entender el “espíritu de la época” al que remite. En segundo lugar, es necesario tanto situar al autor en su contexto como conocer las características que definen la personalidad del autor –vivencias, experiencias, anhelos, intenciones, objetivos, intereses. En este punto nos encontramos ante una de las mayores dificultades del fenómeno de la comprensión: colocarse en la piel de un autor supone aprehender dos contextos, el histórico y el vivencial subjetivo. Sin embargo, entre ambas “colocaciones” se produce una relación de inclusión inevitable. Dicho de otro modo, en la tarea de *reconstrucción*<sup>138</sup> aparece como una dificultad ineludible el denominado “círculo hermenéutico”. Se trata éste de la marca esencial que caracteriza toda actividad interpretativo-comprensiva: para poder comprender una parte –un texto- se debe de poseer una comprensión previa del todo –el contexto histórico en que se inserta-; no obstante, para comprender el todo –el contexto histórico- hay que acercarse a las partes –los textos- con los que ese horizonte (el todo) queda definido. El mismo argumento circular puede realizarse cuando se intenta comprender la personalidad de un autor-individuo (una parte) y la cultura (el todo) que lo caracteriza, necesitándose para comprender la cultura (el todo) conocer a los individuos (las partes) que en ella viven. Por otro lado, se vuelve problemático el hecho de asumir que en todo proceso interpretativo el intérprete no se encuentra ante un objeto

---

<sup>138</sup> Según el concepto con el que Gadamer denomina la operación interpretativa que desarrolla la hermenéutica schleiermacheriana. Ver en GADAMER, H.G.: *Verdad y método*. Trad. cast. de A. A. Aparicio y R. de Agapito. Salamanca, Sígueme, 2005, página 204 y siguientes.

de modo directo sino que está siempre ya dentro de la historia que se pretende comprender:

*“la struttura circolare che incontriamo ai vari livelli del proceso ermeneutico, cioè, è semplicemente il manifestarsi di una ben piú profonda e radical circolarità, quella che deriva dal fatto che, del proceso a cui appartengono gli oggetti della interpretazione, facciamo parti anche noi interpreti”*<sup>139</sup>.

El entrelazamiento entre niveles va a suponer que la interpretación nunca pueda ser del todo completa, el esfuerzo de comprensión no acaba en ningún momento. Un texto sólo se entiende cuando se observa la necesaria organicidad de sus partes, pero para llevar a cabo tal comprensión es necesario entrar en la totalidad. Todo ello hace que la interpretación se convierta en una especie de juego inacabable, inagotable y, siempre, en perpetua renovación. Aunque Schleiermacher va a ser el primer autor que teoriza la complejidad del círculo hermenéutico, como se sabe, la cuestión en torno a él se formula en toda la tradición hermenéutica, siendo afrontada y utilizada teóricamente por sus más grandes representantes -fundamentalmente Heidegger y Gadamer. En todo caso, esta cuestión habrá de ser retomada cuando nos enfrentemos a la cuestión del conocimiento y la verdad desde la hermenéutica ontológica.

Es destacable asimismo, como señalábamos anteriormente, la toma de conciencia que se lleva a cabo, por parte de la hermenéutica schleiermachiana, de la importancia radical que posee el lenguaje no sólo como medio de comunicación y transmisión de información, sino como la vía por la que el pasado, la tradición, la comprensión y la interpretación pueden ser actualizadas. La construcción de la realidad, desde la recepción comprensiva que el pasado nos ofrece, sólo puede realizarse otorgándole una consistencia ontológica al lenguaje. De la formación y estructura de éste depende la construcción de la mentalidad no sólo de una época sino de cada uno de los individuos que habitan en ella. Por ejemplo, si la mentalidad de la época moderna está basada en la producción, la eficiencia, en la actividad laboral o en la hipervaloración de lo cósico es porque el lenguaje está construido fundamentalmente desde tales conceptos. La

---

<sup>139</sup> VATTIMO, G.: *Schleiermacher, filosofo dell' interpretazione*, op. cit., p. 136. “La estructura circular que encontramos en varios de los niveles del proceso hermenéutico refiere simplemente al manifestarse de una más profunda y radical circularidad, aquella que surge del hecho que, del proceso al cual pertenecen los objetos de interpretación, también formamos parte nosotros, los intérpretes” [NT].

elaboración de otro tipo de mentalidad va a depender de una reapropiación y regeneración del lenguaje como medio de creación de realidad. El lenguaje posee una función *poiética*, creadora de realidad, conformando asimismo la racionalidad humana. Este elemento es muy relevante porque Schleiermacher haría coincidir racionalidad y lenguaje: ambos estarían íntimamente conectados, incidiendo tanto en la construcción de la cultura como en la mentalidad de cada individuo. El lenguaje puede comunicar algo y servir para la comunicación únicamente porque el funcionamiento de la razón en mí y en los demás es idéntico. Siendo el lenguaje algo así como el elemento “comunicador” del pensamiento, éste lo porta siempre “en sí”, de tal modo puede decirse que si no hay pensamiento que no sea lenguaje, se puede sostener, al mismo tiempo, que no hay lenguaje que no sea pensamiento. Una lengua, por tanto, recoge y expresa siempre una determinada manera de estar en el mundo, de comprender, captar y sentir la realidad, que regirá y condicionará cada pensamiento que quiera ser formulado lingüísticamente. Comunicarse implica comprender el mundo en el que se vive, a los otros con los que se vive y a uno mismo.

Para Schleiermacher, la diversidad de las lenguas expresa las condiciones de vida de una comunidad. Hay una diferencia espiritual –cultural- en cada lengua. Cada una posee un estilo, un modo particular de ver, observar y construir la realidad que influye decisivamente en quiénes la usan; en ella se resuelve, en definitiva, la cosmovisión de un pueblo<sup>140</sup>.

Sin embargo, es necesario, asimismo, poner de relieve cómo el propio lenguaje se vuelve problemático. En él, según Schleiermacher, se pueden distinguir dos esferas: la objetiva -aquella que es definida por su estructura general gramatical -que posibilita que existan enunciados o formulaciones válidas en el marco de un sistema lingüístico

---

<sup>140</sup> Esto acarrea alguna consecuencia importante de índole epistemológica, por ejemplo, la imposibilidad de afirmar la existencia de una imagen objetiva de la realidad –basada en experiencias semejantes supuestamente idénticas para todo ser humano, independientemente del momento y el lugar en el que desarrolle su existencia- ya que ella ya está determinada por un lenguaje que la antecede y la posibilita. Como señala Vattimo “*le immagini del mondo sono fin dall’inizio profondamente diverse tra di loro, e questo spiega la molteplicità delle lingue; non si può dunque pensare di unificare le lingue risalendo a tali immagini*”. VATTIMO, G.: *Schleiermacher, filosofo dell’interpretazione*, p. 108. “Las imágenes del mundo son desde el principio profundamente diferentes entre sí, lo cual explica la multiplicidad de las lenguas; no se puede, por tanto, pensar en unificarlas retomando tales imágenes” [NT]. De tal forma, podemos observar cómo Vattimo está atento a la crítica del racionalismo metafísico en Schleiermacher, la cual desarrollará el mismo Vattimo posteriormente con la ayuda de las lecturas de Nietzsche y Heidegger.

determinado- y la subjetiva -psicológica o técnica, aquella que remite al uso particular, propio y personal que llevan a cabo cada uno de los individuos que la dominan. En la comprensión de un texto –y por tanto de una tradición y de una cultura- se produce un círculo permanente entre ambas esferas, alterándose, permitiéndose y posibilitándose mutuamente de forma continua e inacabable.

Es igualmente resaltable que el interés primordial de la comprensión/interpretación schleiermachiiana se dirija a la recepción del pensamiento religioso. De ahí que el texto referencia sobre el que se considera que crece la civilización y la cultura occidental sea la Biblia. Ésta no es sólo el libro sagrado que recoge la palabra de Dios transmitida a los seres humanos para orientar su vida hacia la salvación, sino que, además, es el texto fundador y creador de un modo de darle significado a la realidad misma<sup>141</sup>. De tal forma, la Biblia supone el fundamento de existencia de una cosmovisión, de una mentalidad que guía y permite la manera de pensar la realidad. Por ello Schleiermacher cree muy importante comprender el auténtico significado de sus enseñanzas. La hermenéutica schleiermachiiana posee un marcado carácter teológico en la que lo divino se aparece como la dimensión central de la comprensión humana del mundo. De hecho, el sentimiento religioso posee un alto grado de potencial cognitivo emotivo que las ciencias positivas dejan al margen –quedando desacreditada la capacidad de éstas para dar cuenta de la descripción auténtica de lo real. En cualquier caso, en Schleiermacher es destacable la importancia que posee la acentuación/agudización del sentimiento religioso para permitir el acceso a la verdad –algo que en Vattimo, de alguna manera, también continúa presente.

---

<sup>141</sup> Esta misma idea será retomada por Vattimo cuando considere, partiendo de la hipótesis de que ciertas obras poseen un alcance fundacional para la construcción de las civilizaciones, que la Biblia es el texto que sirve como fundamento/referencia para el desarrollo de la cultura occidental. Podemos leer: *“take away the Bible and I would not be what I am [...] if I reflect on my existence, I must realize that without the text of the Bible I would be bereft of the very instruments I have in order to think and to talk [...] that is because we are fundamentally incapable of formulating ourselves, fundamentally incapable of articulating a discourse, except by accepting certain culturally conditioned premises”*. VATTIMO G. y CAPUTO, J.D.: *After the death of God*. New York, Columbia University Press, 2007, p. 36. *“Elimina la Biblia y no sabré quién soy [...] si reflexiono sobre mi existencia, debo de ser consciente de que sin el texto bíblico me vería privado de los instrumentos más importantes para poder pensar y hablar [...] esto es debido a que somos fundamentalmente incapaces de articular un discurso sin aceptar las condiciones impuestas por nuestras premisas culturales”* [NT].

### 3.2.1.1. Crítica a la hermenéutica de Schleiermacher.

Como puede observarse muchas de las marcas principales que caracterizan a la hermenéutica se encuentran presentes en Schleiermacher, de ahí que deba ser considerado no sólo un precursor sino uno –sino el mayor- de los principales referentes para la evolución de la hermenéutica en sus declinaciones contemporáneas. Sin embargo, la propuesta de Schleiermacher, a pesar de su gran interés, no está exenta de ciertos problemas que a juicio de Vattimo hacen que aún se mantenga dentro del horizonte de la metafísica. Vamos a señalar los dos principales:

En primer término, en la hermenéutica de Schleiermacher se encontraría oculto, bajo el ideal de la comprensión como identificación con la alteridad que se desea recibir –y que busca el sentido auténtico del mensaje transmitido- una noción metafísica tanto del sentido como del sujeto. Schleiermacher cree que existe un sentido no permeable a las condiciones concretas e históricas de existencia que se puede encontrar si se realiza la comprensión idónea. Precisamente, la tarea de la hermenéutica sería encontrar la *interpretación correcta*, la verdadera. El sentido así entendido se concibe bajo la forma de la simple-presencia, captable y aprehensible independientemente de la situación histórico-destinal, vivencial o experiencial en que se encuentra el intérprete. Esta perspectiva, en definitiva, aún mantiene una noción metafísica de Verdad.

Por otra parte, si la tarea del intérprete es arrojar luz desde la identificación total con el autor, siendo esto lo que le capacita para encontrar el significado auténtico de un texto, permanece en ello una noción *fuerte* de sujeto. Tanto el autor como el intérprete se conforman como entidades autotransparentes y neutras que se abstraen de todas las condiciones existenciales históricas que alteran la inserción del ser humano en su contexto vital. Además, implícitamente, se supone una visión objetivista del lenguaje, el cual serviría como la herramienta de mediación para la captación del sentido auténtico de un texto.

En definitiva, la hermenéutica schleiermachiana no tiene en cuenta en toda su relevancia la dimensión histórica de la realidad humana y de cada una las culturas y tradiciones en las que se enmarca cada existencia –que es histórica y arrojada. Es esta noción vaga de la temporalidad la que va a impugnar Heidegger y la que va a recoger, asimismo, Vattimo. A juicio del turinés, al enfatizarse la búsqueda de la



autotransparencia de la individualidad y el ideal de transposición e identificación con los otros, se está llevando a cabo una eliminación de la historicidad. La hermenéutica en sentido schleiermachiano habría intentado edificarse sobre una plena identificación con el objeto a comprender al pretender desvelarlo totalmente. Esto sólo es posible desde una concepción ontoteológica del “yo” que elimina cualquier consideración histórica del mismo<sup>142</sup>. Nunca existe una comprensión que dé lugar a una identificación directa, dado que el Ser está marcado por el tiempo que diluye cualquier fundamento originario con el que identificarse plena o totalmente. En Heidegger, el Ser acaece dándose únicamente como *Verstehen* en tanto mantenimiento de la distancia comprensiva-reflexiva-crítica con éste. En definitiva, una hermenéutica (ya) no (del todo) metafísica, no puede sostener una noción de comprensión como desvelamiento de la transparencia si es que desea permanecer fiel a su vocación nihilista, tal y como Vattimo al menos, la considera.

### 3.2.2. Gadamer no es nihilista.

Unas pocas líneas atrás decíamos que la valoración que realiza Vattimo de la posición filosófica de Gadamer era bivalente. Por una parte, no puede dejar de reconocerse la importancia que posee para la filosofía contemporánea la amplísima obra gadameriana -en la que *Verdad y método* pasa a ser una de las obras imprescindibles y de obligada lectura para cualquiera que desee acercarse al panorama filosófico de la segunda mitad del siglo XX- sin embargo, Vattimo no va a estar del todo satisfecho con la recepción que Gadamer hace de Heidegger ni, sobre todo, con las implicaciones que de ella se deducen.

Efectivamente, en una primera etapa Vattimo va a apreciar la obra gadameriana. Más allá de la relevancia que posee en cuestiones de índole epistemológica y estética,

---

<sup>142</sup> Una de las tareas de Heidegger va a ser precisamente diluir esa noción trascendental del “yo”, que considera lo presente como única verdad mientras que la historicidad es una molestia a eliminar. Para Heidegger el *Geworhenfeit* –la deyección- es constitutiva e in-absorbible por la autotransparencia, la cual sólo tiene sentido inserta en un horizonte histórico-destinal. La noción de comprensión también es modificada: no existe una posible identificación de “yos” porque los seres humanos no son simples-presencias separadas. La comprensión se entiende como algo constitutivo del *Dasein*: éste vive en el mundo desde una cierta comprensión que le es dada existencialmente. El *Dasein* en tanto proyecto destinal está arrojado en un mundo que le es dado y al que accede como parte de su constitución vital, la cual es abierta y marcada por la posibilidad. Como proyecto arrojado el ser ahí se puede inclinar a la proveniencia que lo marca desde la *Tradition* –aceptando acríticamente lo que le es dado- o desde la *Ueberlieferung* -asumiendo la herencia reflexivamente.

que no son nuestro asunto en este momento, se le percibe como uno de los inauguradores, sino *el* inaugurador, de la ontología hermenéutica. Así, en “Hermenéutica y nihilismo“ de *El fin de la modernidad* podemos leer:

*“la obra que en el pensamiento contemporáneo inaugura lo que se llama ontología hermenéutica, es decir, Verdad y Método de H.G. Gadamer, publicada en 1960, comienza [...]”*<sup>143</sup>.

A pesar de que a lo largo del capítulo citado Vattimo va a criticar la distancia que separa a Gadamer del nihilismo heideggeriano, es muy valorada la importancia decisiva que su obra posee para entender en qué consiste la hermenéutica ontológica. Es innegable, por tanto, el reconocimiento que Vattimo le profesa a Gadamer dada la relevancia que éste tiene para situar con total precisión la corriente filosófica en la cual el propio Vattimo se adscribe. De hecho, uno de los enunciados más reconocibles de la misma pertenece a Gadamer y así lo refleja Vattimo. En concreto en “Resultados de la hermenéutica” de *Más allá del sujeto* dice:

*“una de las tesis más características, o quizá, sin más, la más características, de la hermenéutica contemporánea es la de Gadamer según la cual «Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache» («El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje»)*<sup>144</sup>.

En este enunciado se sintetiza la mayor aportación de Gadamer a la hermenéutica ontológica ya que con él se radicaliza el lenguaje como el elemento que mejor define al Ser en tanto es dado al ser humano.

---

<sup>143</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 101. La valoración que Gadamer le merece a Vattimo en tanto que fundador y mayor representante de la hermenéutica contemporánea es indiscutible, extendiéndose su reconocimiento a lo largo de toda la trayectoria del filósofo turinés; hecho que es comprobable en un texto reciente cuando reconoce, “*Gadamer ha alumbrado y hecho nacer la que hoy tenemos en todo el mundo por «filosofía actual». Esto es «la hermenéutica», la filosofía actual mundial [...] La hermenéutica gracias a Gadamer se ha convertido hoy en una koiné filosófica internacional que nos advierte de la ilusiones metafísicas autoproducidas y autoproyectivas, promoviendo no poca lucidez sobre nuestra historicidad*”. VATTIMO G. y ZABALA, S.: “Una vida dedicada a la hermenéutica”, en OÑATE, T., GARCÍA SANTOS, C. y QUINTANA PAZ, M. Á.: *Hans Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid, Dykinson, 2005, p. 36-38. Por otra parte, cabe señalar el interés del libro colectivo recién citado, especialmente recomendable dado que en él se recogen una gran cantidad de textos sobre el pensamiento gadameriano, y sus polos de influencia, elaborados por algunos de los más reputados especialistas actuales en la obra del autor de Marburgo, tales como el propio Vattimo, Teresa Oñate, Reiner Wehl o el tristemente fallecido Ángel Álvarez, entre otros. Es de rigor precisar que esta obra ha tenido continuidad en otros dos tomos de autoría colectiva de igual interés: *Hans-Georg Gadamer: el lógos de la era hermenéutica*. Madrid, UNED-Endóxa Series Filosóficas, 2005, y *Acontecer y Comprender. La Hermenéutica Crítica tras diez años sin Gadamer*. Madrid, Dykinson, 2012.

<sup>144</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit. p. 85.

En esta misma línea en *Oltre l'interpretazione* se sostiene:

*“l'ermeneutica rivela i suoi aspetti costitutivi: quello dell'ontologia e quello della Sprachlichkeit, della linguisticità. In Heidegger, a dispetto di tutta l'enfasi che, specialmente nella fase più tarda del suo pensiero, egli pone sul linguaggio, l'interpretazione è vista soprattutto dal punto di vista del senso dell'essere; in Gadamer, nonostante tutta l'enfasi che egli pone sull'ontologia, l'intepretazione è pensata dal punto di vista del linguaggio”*<sup>145</sup>.

Es decir, las dos bases de la hermenéutica ontológica, la ontología, precisamente, y la relevancia del lenguaje, las encontramos en Heidegger y Gadamer respectivamente. A pesar del interés de ambos por relacionar tales elementos cada uno acentúa la importancia de uno de los polos. Heidegger considera central al Ser mientras que Gadamer va a valorar por encima de todo la lingüisticidad como el fenómeno constitutivo para la comprensión de la realidad por parte del ser humano. Esto va a ser lo que una y lo que distancie a ambos pensadores y lo que, además, vaya colocando al resto de autores hermeneutas bajo la línea de influencia de un polo u otro. Literalmente así lo sostiene Vattimo:

*“questi due autori rappresentano piuttosto i poli di una tensione, i limiti estremi di un quadro entro il quale, più vicino all'uno o all'altro, si collocano gli altri autori che vengono generalmente iscritti in questa corrente”*<sup>146</sup>.

Vattimo se siente mucho más cercano a Heidegger heredando la radical importancia concedida al Ser como el epicentro del pensar filosófico: sólo desde un pensamiento del Ser –entendido como evento- se puede entender su darse histórico-destinal en la tradición que se envía en los mensajes -a través del lenguaje<sup>147</sup>.

---

<sup>145</sup> VATTIMO, G.: *Oltre l'interpretazione*, op. cit. p. 5-6. “La hermenéutica revela sus dos aspectos constitutivos: la ontología y la *Sprachlichkeit*, la lingüisticidad. En Heidegger, a pesar de todo el énfasis que, especialmente en la fase tardía de su pensamiento, pone sobre el lenguaje, la interpretación es vista sobre todo desde el punto de vista del sentido del ser; en Gadamer, a pesar de todo el énfasis que pone sobre la ontología, la interpretación es pensada desde el punto de vista del lenguaje” [NT].

<sup>146</sup> Ibid., p. 5. “Estos dos autores representan los polos de una tensión, los límites extremos de un cuadro dentro del cual, más próximos al uno o al otro, se sitúan los demás autores que generalmente son inscritos en esta corriente” [NT].

<sup>147</sup> Teresa Oñate lo explica con claridad: “comprender, por ejemplo, que el ser del *Andenken* de Heidegger es y se da en el lenguaje como transmisión histórica de mensajes pendientes de interpretación, traducción y retransmisión, proseguía y radicalizaba a Gadamer para actuar el giro

Si tuviéramos que definir de un modo general la opinión que a Vattimo le merece la hermenéutica gadameriana necesariamente deberíamos incidir en el hecho que acabamos de señalar: precisamente es su alejamiento del nihilismo, de la consideración central de la mortalidad del Ser, lo que va a conllevar la mayoría de problemas que se desprenden de ella, fundamentalmente su posible actualización en un pensamiento más próximo al kantismo que al propio Heidegger.

### 3.2.2.1. Gadamer, según Vattimo.

El interés de Vattimo por la obra de Gadamer comienza tempranamente, de hecho en uno de sus primeros escritos *Poesía e ontología* (1968), ya se analiza pormenorizadamente el impacto de *Verdad y método* en el pensamiento contemporáneo. Aunque el principal objetivo de esta obra es reivindicar el alcance ontológico del arte y de la poesía (al mismo tiempo que se realiza un esfuerzo teórico que reconozca la experiencia estética como un lugar privilegiado para la obtención de una experiencia de verdad) para nosotros es de interés en tanto nos permite entender el modo con el que el joven Vattimo interpreta el sentido de la hermenéutica gadameriana.

Vattimo parte de la centralidad que en Gadamer posee la noción de *Spiel*<sup>148</sup> para ejemplificar la situación de pertenencia en la que se encuentra el ser humano respecto de la tradición –lingüística- que lo acoge y que lo dota de los elementos necesarios para comprender el mundo. El individuo “siempre está-dentro”, incluido en una totalidad mayor: la tradición histórica-cultural. Ésta se pone en juego, se trans-mite,

---

*lingüístico y hermenéutico de la sociedad de la comunicación, aplicándolo a las grandes filosofías que lo habían posibilitado, y ganaba, por otra parte, para la racionalidad hermenéutica presente y en acción, no sólo la sorprendente claridad de su proveniencia y linaje, sino la actualidad productiva y la coherencia immanente que la proponían como racionalidad alternativa o postmetafísica, tras la pérdida de legitimidad de cualquier racionalidad totalizante”. OÑATE, T.: “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafea. Revista de filosofía* 5, op. cit., p. 105.*

<sup>148</sup> Concepto que se traduce como “juego” el cual es usado por Gadamer para explicar el modo con el que el ser humano se ve inmerso en la obra de arte, acentuando el primado de ésta sobre aquel. En Gadamer, el carácter esencial del juego, que servirá para clarificar la esencia de la obra de arte, consiste en la anterioridad en la que se sitúa respecto del jugador. El sujeto en el juego es el juego mismo y quién lo juega es sólo un aspecto de éste. La esencia más propia del juego es la de conformar una nueva espacio-temporalidad donde los jugadores mismos están “puestos en juego”, de tal modo que el juego crea una totalidad de significaciones que incluye y supera a los jugadores. La esencia del juego, entendida en este sentido, alcanza su actualización plena en el arte: a diferencia de los demás juegos, en el arte se produce una “transmutación de la forma” que nos indica que la trascendencia del juego respecto de los jugadores ha adquirido la consistencia de un objeto, el cual se re-propone en el goce y en la ejecución a ser jugado siempre de nuevo –pero con una consistencia autónoma de las simples reglas que los jugadores ponen en común.

principalmente haciendo uso de textos, de composiciones simbólicas cargadas de significación que cada individuo ha de recibir. Es así que todo texto/obra en su carácter de evento –dado que contiene la información cultural que carga de contenido a los individuos- necesita ser interpretado para ser comprendido. Al mismo tiempo es importante señalar que cada texto no puede ser aislado como algo abstracto sino que, a su vez, debe ser comprendido en el curso de la historia a la cual pertenece. Nos encontramos, como en Schleiermacher, con el carácter necesariamente hermenéutico de todo comprender. La existencia es una experiencia hermenéutica, “vivir implica interpretar”, dado que el ser humano se ve inmerso en un contexto histórico al que hay que dar sentido, siendo que es el propio horizonte cultural el que dota de las herramientas oportunas para poder, precisamente, encontrarlo.

La interpretación -de un texto, de un evento histórico, de uno mismo, de cualquier acontecimiento trivial de la existencia, etc.- parte del hecho de que tanto el objeto de interpretación como el intérprete pertenecen originariamente a un horizonte histórico que los trasciende y rige. Sostiene Vattimo:

*“io mi metto di fronte a un evento da interpretare, ma la mia posizione e la struttura delle mie ipotesi sono già parzialmente determinate dall’evento stesso, che agisce in qualche modo su di me prima ancora che mi accinga a interpretarlo”*<sup>149</sup>.

Gadamer intenta mostrar la circularidad en la que nos encontramos a la hora de comprender e interpretar qué somos y cómo es nuestro mundo. Tal circularidad sólo puede ser estructurada bajo el modelo de la inclusión. Lo que caracteriza el argumentar de *Verdad y método* no es la deducibilidad causal, sino una circularidad basada en la pertenencia: de la obra -como juego- a la historia y por último al Ser. Este paso final es dado a través del concepto de lenguaje, el cual fundamenta la elaboración de una ontología hermenéutica.

El modo que mejor explica la relación que se establece entre el ser humano y los distintos eventos históricos a los que pertenece es el diálogo. El ser humano, colocado en un determinado contexto histórico, se posiciona ante el mundo del que proviene a

---

<sup>149</sup> VATTIMO, G.: *Poesía e ontología*, en *Opere complete, l’ermeneutica*, tomo 2. Roma, Meltemi, 2008, p. 174. “Yo me situó enfrente de un acontecimiento a interpretar, pero mi posición y la estructura de mis hipótesis se encuentran determinadas parcialmente por el acontecimiento mismo, que actúa de algún modo sobre mí preparándome para interpretarlo” [NT].

través de un complejo juego de preguntas y respuestas en el que se confrontan el presente con el pasado, tal diálogo es lingüístico. La proveniencia es lingüística, el pasado llega desde el lenguaje y el contacto que se puede tener con él es, asimismo, lingüístico. La hermenéutica gadameriana se caracteriza por la conciencia de esa necesaria colocación, de esa pertenencia circular de la que se parte, que viene marcada fundamentalmente por un horizonte de lenguaje. La comprensión y la interpretación posibles son hechos lingüísticos. El horizonte histórico comprensivo –que rige las vivencias del mutar de los horizontes históricos particulares- no es otra cosa que el horizonte del lenguaje. En este sentido, Gadamer sostiene que si los humanos pertenecemos a la historia es porque pertenecemos al lenguaje. Dicho de otro modo, es el lenguaje el que nos envía al transitar histórico que permite situarnos propiamente en el mundo. El ser humano pertenece primordialmente al lenguaje; siempre nos encontramos arrojados en él. Es más, la misma relación de pertenencia a la obra o a la tradición histórica se hace posible en la común pertenencia al mundo entendido como horizonte lingüístico. Como sostiene Vattimo, para Gadamer:

*“ciò che caratterizzava il rapporto de «appartenenza» dell’interprete all’opera e alla storia caratterizza ancora più vastamente e radicalmente il rapporto con il linguaggio: nel linguaggio egli è già sempre «gettato» prima ancora che decida di usarlo per interpretare le singole produzioni linguistiche che la storia gli pone dinanzi. O meglio: lo stesso rapporto di «appartenenza» all’opera e alla tradizione storica è reso possibile della comune appartenenza al mondo inteso come orizzonte linguistico; dal che riesce ancor più evidente la necessità che l’estetica si allarghi nell’ermeneutica, questa essendo poi intesa come coincidente con l’ontologia”<sup>150</sup>.*

La estética en Gadamer se extiende hasta la hermenéutica y desde ésta se alcanza la ontología: el Ser en el mundo propio del humano es un “habitar en el lenguaje”, el horizonte lingüístico incluye a los eventos históricos y permite que éstos sean comprendidos. Gadamer, según Vattimo, entendería al lenguaje del mismo modo que

---

<sup>150</sup> VATTIMO, G.: *Poesía e ontología*, op. cit. p. 177. “Aquello que caracterizaba la relación de «pertenencia» del intérprete a la obra y a la historia caracteriza aún de modo más amplio y radical la relación con el lenguaje: en el lenguaje se está siempre «arrojado», antes aún de que se decida usarlo para interpretar las producciones lingüísticas individuales que la historia impone. O mejor: la misma relación de «pertenencia» a la obra y a la tradición histórica se hace posible por la común pertenencia al mundo entendido como horizonte lingüístico; lo cual hace aún más evidente la necesidad que la estética tiene de extenderse hasta la hermenéutica, siendo ésta comprendida posteriormente como coincidente con la ontología” [NT].

Heidegger entendía al Ser: ambos permiten que los entes se den, que se hagan presentes, aunque se sustraigan a sí mismos en ese mismo acto de revelación. Según entiende Gadamer al lenguaje éste, en tanto horizonte, nunca se hace visible a pesar de que cada comprensión que el humano realiza de lo real se mueva dentro de él.

En definitiva, el lenguaje expresa la palabra del Ser; aunque éste no quede disuelto en el lenguaje sí se debe reconocer que cada ente se revela desde el lenguaje y en el lenguaje, siendo el lugar más propio que define y sitúa a todo ser humano en relación con el mundo al que pertenece. De tal forma, remata Vattimo, se puede decir que desde Gadamer

*“la condizione umana in generale viene così definita come “situazione ermeneutica” e ogni ricerca di verità, e non più solo l’esperienza estetica, viene messa sotto il segno dell’interpretazione”*<sup>151</sup>.

La interpretación es un fenómeno fundamental para la posibilidad de que la experiencia humana cobre sentido, y ésta, la interpretación –la hermenéutica- sólo lo alcanza si se acepta la primacía del lenguaje y nuestra inserción en el mismo -si es que queremos comprender cómo es nuestro mundo. De tal modo, se hace comprensible la relevancia de la famosa frase gadameriana, que ya citábamos anteriormente “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”, en tanto define muy sintéticamente la impronta de la ontología hermenéutica.

Años después, a partir de 1980, desde *Le avventure della differenza*, Vattimo no sólo se limita a explicar la hermenéutica de Gadamer, sino que, además, realiza una valoración crítica que la contrapone fundamentalmente a la propuesta heideggeriana de la que él mismo se considera heredero. A continuación vamos a llevar a cabo un breve recorrido por la lectura que hace el Vattimo “maduro” de la hermenéutica gadameriana observando tanto el aprecio que le merece como las críticas que lo separan de ésta.

En el capítulo primero de *Le avventure della differenza*, “Ragione ermeneutica e ragione dialettica”, no sólo se señalan las claves que articulan una ontología

---

<sup>151</sup> VATTIMO, G.: *Poesia e ontologia*, op. cit. p. 179. “La condición humana en general es así definida como “situación hermenéutica” y cada búsqueda de verdad, y no ya sólo la experiencia estética, queda marcada por el signo de la interpretación” [NT].

hermenéutica<sup>152</sup>, poniendo en el centro de la misma la cuestión del círculo hermenéutico (por el que queda claramente acentuada la importancia del lenguaje como el lugar más propio para el darse del Ser), sino que se señala, asimismo, cómo, mientras en Heidegger la afirmación del nexo Ser/lenguaje se vincula a la cuestión de la metafísica como modo del darse histórico del Ser (en un desvelarse/ocultarse, que aunque pertenece sobre todo al Ser, concierne a nuestra historicidad), en Gadamer desaparece, o no cobra la relevancia suficiente, la problematicidad de nuestra proveniencia destinal en el marco de la historia del Ser.

Heidegger, que como sabemos pretende salirse de la metafísica de la simple-presencia para recuperar la diferencia ontológica, se verá imposibilitado por tal razón a decir “el Ser es esto o aquello”, por lo que nunca podría identificar Ser y lenguaje como en cambio sí hace Gadamer (“el Ser [...] es lenguaje”). El nexo Ser/lenguaje, la lingüisticidad o el carácter hermenéutico de la experiencia son problemas que para Heidegger se dan en el marco de la metafísica completada; para Gadamer, en cambio, todo esto se transforma meramente en medios para explicar al Ser o la existencia humana, intentándose dar cuenta del modo a través del cual el ser humano comprende e interpreta la realidad. Para Heidegger que el Ser sea lenguaje refiere a que el lenguaje es evento del Ser mismo -y no simplemente un instrumento de comprensión, explicación, comunicación o transmisión de información. Dicho de otro modo, Heidegger sabía que en la sociedad moderna el lenguaje estaba atrapado por la metafísica de la simple-presencia, de tal modo que la manera a través de la cual se intentaba hacer patente la verdad era utilizando como mecanismo principal la re-presentación que pretendía encontrar y definir lo que un ente es. Por eso, en la metafísica, cada palabra es identificada con la cosa -lo cual hace patente la creencia en que se da un isomorfismo entre concepto o enunciado y objeto o estado de cosas verdaderamente existente. El lenguaje de la metafísica es el de la objetividad, que para Heidegger supone un ejemplo más del dominio y de la violencia con la que el ser humano se relaciona con el Ser. Desde esta perspectiva se entiende que Heidegger intente *salirse* del lenguaje metafísico

---

<sup>152</sup> Resumidas en las siguientes: a) rechazo de la objetividad como ideal del conocimiento histórico -es decir el rechazo al modelo metódico de las ciencias positivas-, b) generalización del modelo hermenéutico a todo el conocimiento, histórico o no, c) lingüisticidad del ser (“el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”).



para intentar ofrecer *otro* lenguaje que reciba y escuche al Ser –que es *evento* y no objeto<sup>153</sup>.

Pues bien, según Vattimo, esta conciencia de la relación entre ontología y lenguaje no está presente en Gadamer, el cual parece limitarse a establecer la relevancia del lenguaje como *a priori* desde el cual nos llega la tradición de la que provenimos y con la que construimos tanto quiénes somos como el mundo en el que vivimos. En esta *urbanización de la provincia heideggeriana* –según la conocida frase que Habermas le atribuye a la recepción del heideggerianismo en Gadamer<sup>154</sup>- se olvidarían o se dejarían de lado aspectos que son fundamentales para entender el *transpasamiento* de la metafísica que Heidegger pretendería operar y que para Vattimo es imprescindible para entender en toda su dimensión la importancia y el calado de su obra.

En 1981, en el capítulo IV de *Más allá del sujeto*, “Resultados de la hermenéutica”, parece moderarse la crítica a la hermenéutica gadameriana, reconociéndose la importancia de ésta en orden a operar la tarea de desfundamentación que la hermenéutica debe llevar a cabo para situarse en una esfera nihilista –y en ese sentido para situarse en el eje abierto por Heidegger. Afirma Vattimo:

*“esta tendencia de la hermenéutica a la desfundamentación está además ejemplificada de modo eminente en la elaboración que Gadamer da, en Verdad y Método, de la noción de verdad y «experiencia de la verdad». [...] En general, dice Gadamer, podemos hablar de experiencia de verdad allí donde hay verdadera experiencia, es decir, allí donde el encuentro con la cosa produce en el sujeto una efectiva modificación; no como aquella del «sello» empirista que se imprime en la mente entendida como tabla de cera; sino en el sentido de una transformación-integración de lo nuevo con todo lo viejo que la conciencia ya era. Experiencia de verdad es así experiencia verdadera; se define como un evento que transforma la conciencia, la desplaza y la disloca. Si esta definición de Ehrfarung –experiencia- se toma en serio, y se lleva hasta sus últimas consecuencias, representa un radical elemento de desfundamentación [...] la verdad entendida como dislocación o*

---

<sup>153</sup> Este *salirse* posee, al mismo tiempo, los rasgos de un *permanecer*; de ahí que estemos girando en torno al concepto de *Verwindung*. No se puede salir del todo del lenguaje de la metafísica, éste sólo puede ser *retorcido* o *distorsionado*, intentando reducir las marcas ópticas que lo definen. La relación que se guarda con él no es de “recuperación” o “superación”, sino más bien de *repreñión*.

<sup>154</sup> Ver en HABERMAS, J.: *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. cast. de M.J. Redondo. Madrid, Taurus, 1988.

*convertirse en otra cosa, efectivamente, no fundamenta en ninguno de los sentidos que éste término tiene en la tradición filosófica*”<sup>155</sup>.

Como puede observarse en el texto, Vattimo ve motivos para encontrar en la experiencia de verdad que transforma o altera al que la vive, tal y como defiende Gadamer que se produce en la experiencia estética, elementos de desfundamentación que llevarían a poder criticar el carácter metódico, objetivo y experimental de la noción de verdad propia de las ciencias empíricas. Al sostener Gadamer una noción de verdad entendida como dislocación se lleva al sujeto fuera de sí, involucrándolo en un juego que trasciende a los jugadores y los arroja a un horizonte más comprensivo que transforma de modo radical sus posiciones iniciales y, con ello, a ellos mismos.

Sin embargo, aún reconociéndose la existencia de esta operación desfundamentadora, tal propuesta para Vattimo contiene ciertas grietas que abren la puerta a una deriva neokantiana y, por tanto, aún metafísica. Así en *El fin de la modernidad* (1985) se denuncia que la experiencia hermenéutica de la que nos habla Gadamer puede ser descrita como la acción de una conciencia que se sitúa de modo contemplativo frente a su objeto. Gadamer apelaría a una conciencia abstracta desligada de la experiencia histórica capaz de tener una experiencia puntual de carácter epifánico. Al entenderse así la experiencia de verdad se está primando lo subjetivo sobre lo ontológico. Aunque la finalidad primordial de la concepción gadameriana fuese la de recuperar el arte como experiencia de verdad -frente a la mentalidad cientifista moderna, sustituyéndose el concepto de verdad como adecuación entre proposición y cosa por otro más comprensivo y general, fundado en el concepto de *Erfahrung*, experiencia como modificación que sufre el sujeto cuando encuentra algo que realmente tiene importancia para él- no parece superarse uno de los elementos más propios de la metafísica representacional, la conciencia. Gadamer no parece hacer una crítica suficiente a la categoría de conciencia, la cual parece esconder aún a la subjetividad, con todas las connotaciones metafísicas que ello conlleva, que, aunque se transforma en su ser esencial –como sujeto enfrentado a un objeto- permanece intacto<sup>156</sup>. Para Vattimo

---

<sup>155</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 88-89.

<sup>156</sup> En este sentido Vattimo considera que Gadamer se acerca peligrosamente al neokantismo ya que para éste “la cualidad estética ya no tiene ninguna raíz ontológica y se define sólo negativamente como privada de referencias cognoscitivas y vinculada con una determinada actitud asumida por el observador [...] la cualidad estética definida así abstractamente se da al individuo en una experiencia que tiene los

esto es muestra de hasta qué punto Gadamer se ha alejado del nihilismo heideggeriano<sup>157</sup> acercándose a una perspectiva de cariz hegeliano, ya que la experiencia de verdad como (auto)transformación se inserta en una continuidad dialéctica del sujeto consigo mismo y con su propia historia, por la que ambos *acrecientan* su ser (reconciliándose, finalmente, con ellos mismos).

En 1989, en concreto en el capítulo 3 “Hermenéutica: nueva *koiné*” de *Ética de la interpretación*, podemos encontrar otra de las críticas que Vattimo plantea a la hermenéutica gadameriana. En este texto, en el marco de la discusión acerca de cómo la hermenéutica ha acabado por convertirse en la corriente referencia para el pensamiento de finales de siglo XX, se pone en cuestión la acusación a ésta de ser una filosofía conservadora, o lo que es lo mismo, de no poseer un proyecto para el futuro que no sea una mera repetición de lo pasado<sup>158</sup>. Es indudable la relevancia que cobra la *proveniencia* para la hermenéutica: si el ser *se da* en tanto que mensaje, envío y transmisión es menester recibir con gran atención lo que viene/retorna del pasado. Es en la cultura, en las instituciones o en las formas simbólicas, donde se encuentran los elementos que determinan la vida humana. En Gadamer la tradición se recibe *desde* y *con* el lenguaje al que se pertenece, tal y como hemos señalado; de tal modo, el *logos* con el que el ser humano se aferra al mundo, que él mismo constituye y destituye, remite a la tradición que encuentra su lugar más propio de realización en los procesos de lenguaje de cada tradición cultural. Lo problemático surge al respecto de *qué tipo de relación se mantiene con lo pasado*. Para Gadamer, nos señala Vattimo, la experiencia de verdad estaría definida por una colocación no conflictual en los parámetros que la cultura establece como lugares de *acogida*, entendidos como mecanismos e instituciones de socialización, aprendizaje y subjetivación. El ser humano debería *recogerse* en su propia tradición viviente que refleja qué es lo adecuado, lo bueno y lo bello, lo cual recuerda a lo que Hegel denominaba “bella eticidad”. Para Vattimo, este

---

*caracteres del Erlebnis, de la vivencia, de la experiencia vivida, puntual, momentánea y, en el fondo, epifánica*”. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 109.

<sup>157</sup> “La experiencia hermenéutica como se define en la obra de Gadamer, difícilmente puede ser concebida como un salto al Ab-grund de la mortalidad en el sentido en que nos habla Heidegger de él en Satz vom Grund”. Ibid., p.108.

<sup>158</sup> Poniendo sobre la mesa el problema que Nietzsche denominara como el de la “enfermedad histórica”, es decir, el que surge en el momento en el que se percibe la imposibilidad de encontrar “algo nuevo” que no sea mera repetición de lo pasado, convirtiendo el presente en un epígono decadente de lo ya sucedido.

modelo “clasicista” de verdad es claramente insuficiente, ya que lo que se hace es simplemente sustituir un modelo de verdad empírica u objetivista por otro “extrametódico” en el que se atiende *solamente* a la verdad de la tradición que vive en la lengua, sin que de ello se pueda desprender posibilidad alguna de acción práctica que permita la *salida* de la misma.

Desde la óptica gadameriana parece que sólo son aceptables los procesos de identificación, normalización, integración y adaptación, imposibilitando toda exterioridad. La tradición se convierte en un elemento represivo y autoritario que niega la posibilidad de alterar lo heredado. Para Vattimo, en cambio, como desarrollaremos, es necesario dar cabida a la *alteridad* y a la *diferencia*. Si la hermenéutica quiere consolidarse como una filosofía de auténtico alcance crítico se le debe exigir un compromiso con los contenidos enviados por la cultura, en tanto éstos deben de poder ser puestos siempre en discusión. El siguiente texto es esclarecedor en este sentido, dice Vattimo:

*“sosteniendo que la verdad no es principalmente la proposición que describe fielmente, desde el exterior, un estado de cosas, sino que es evento, respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretación de estos mensajes y acaecimiento de un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores, la hermenéutica no puede dejar de comprometerse concretamente con la respuesta a la propia tradición y con el diálogo con las «otras» tradiciones con que se mantiene en contacto. La hermenéutica no puede ser sólo teoría del diálogo, pues no se puede pensar efectivamente desde una teoría del diálogo (entendido como la verdadera estructura de toda experiencia humana), todavía «metafísicamente» descrita en su esencia universal, sino que debe articularse, si quiere ser coherente, como diálogo, comprometiéndose, con los contenidos de la tradición”*<sup>159</sup>.

Vattimo se sitúa en una posición de distancia de aquellos, refiriéndose fundamentalmente a Gadamer, que consideran que la hermenéutica debe ante todo fomentar una actitud apaciguadora sostenida por el diálogo abierto y tolerante que, en último término, simplemente crea las condiciones de su propia existencia en el marco de la tradición a la que él mismo pertenece. Para el italiano, en cambio, sí es pertinente la cuestión de los contenidos que la tradición envía, éstos requieren de un tratamiento

---

<sup>159</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit. p. 67.

crítico que los cuestione antes de que sean, de nuevo, enviados. Sólo así “el jugador (efectivamente) juega”, comprometiéndose a sí mismo con el juego.

### 3.2.3. La deriva neokantiana de la hermenéutica.

La crítica vattimiana a la hermenéutica entendida como *koiné* no se agota en Gadamer sino que se amplía e incluso se radicaliza en su confrontación con otras de raigambre neokantiana como son fundamentalmente las de K. O. Apel o J. Habermas<sup>160</sup>. La discusión que establece Vattimo con los autores citados va a girar fundamentalmente en torno a dos polos principales.

En primer lugar, encontramos las de origen ontológico-epistemológico: Vattimo acusa a Apel y Habermas de defender una hermenéutica trascendental que salvaguarda algunos de los elementos más peligrosos de la metafísica tradicional, los siguientes: a) la existencia de una realidad accesible al ser humano; b) la defensa de ciertas condiciones universales de comunicación pragmática que funcionarían como a priori para el conocimiento de la realidad -a través del diálogo generado en la comunidad lingüística-; y c) la defensa de un sujeto capaz de recibir tales categorías y hacer un uso correcto de ellas.

En segundo término estarían los problemas de carácter ético-político, entre los que destacarían: a) la crítica a la defensa del proyecto inacabado de la modernidad tal y como lo defiende Habermas –incluyendo la cuestión de la historia entendida desde la categoría de progreso-, y b) la posibilidad de sustentar una ética de la comunicación sostenida sobre una noción fuerte de la comunidad ideal de diálogo. Tales críticas pueden ser observadas principalmente en *Más allá del sujeto* en torno al primer grupo de cuestiones planteadas –las de orden ontológico-epistemológico- y en *Ética de la interpretación*, en referencia al segundo conjunto de cuestiones –las de orden ético-político<sup>161</sup>.

---

<sup>160</sup> Ver, por ejemplo, en APEL, K.O.: *La transformación de la filosofía* (2 vols). Trad. cast. de A. Cortina. Madrid, Taurus, 1985; *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. cast. de N. Smilj. Barcelona, Paidós, 1995. HABERMAS, J.: *Lógica de las ciencias sociales*. Trad. cast. de M. J. Redondo. Madrid, Tecnos, 2007; *Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. cast. de J.C. Mardomingo Sierra. Madrid, Trotta, 2000.

<sup>161</sup> Es muy interesante a este respecto el ya citado libro colectivo OÑATE, T. y ROYO, S. (eds): *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*.

En *Más allá del sujeto* Vattimo sostiene que Apel y Habermas se han alejado totalmente del planteamiento ontológico ideado por Heidegger<sup>162</sup>. Así se sostiene que Apel realizaría una “transformación semiótica del kantismo”, entendiendo por ello que los *aprioris* que hacen posible la experiencia se han revelado como hechos de lenguaje y no como estructuras fijas de la capacidad cognoscitiva, como defendía Kant. Es cierto que tanto Heidegger como Gadamer habían hablado de la necesidad de considerar la existencia de *aprioris*<sup>163</sup> aunque éstos mantienen una radical historicidad, que en Heidegger se radicaliza al establecer una ontología en la que, como sabemos, el Ser se da como evento. Sin embargo, Habermas y Apel, retomando la línea abierta por Gadamer y olvidándose de la cuestión ontológica que articula el discurso heideggeriano, van a usar el apriorismo lingüístico para construir un trascendentalismo de orden kantiano en el que cobra especial relevancia el carácter de “normatividad” que estructura cada lenguaje para hacerlo posible. Desde esta perspectiva se deja de lado la importancia que en Gadamer posee la historicidad que conforma tal estructura del lenguaje a través de la que una y otro –historia y lenguaje– mantienen un vínculo permanente de constitución y reconstitución. Para Apel, en cambio, lo que se debe resaltar es el carácter normativo -y universalista- que posee todo lenguaje, el cual es fruto de una tarea de normalización que le corresponde al a priori de la comunidad ilimitada de comunicación.

Lo que se aprecia en la hermenéutica de Apel es el intento de establecer como a priori trascendental y universal las reglas del juego lingüístico desde las que el humano

---

<sup>162</sup> Es interesante señalar, que en *El fin de la modernidad* se nos dice que, en parte, ello es debido a la orientación de la hermenéutica provocada por Gadamer en los términos explicados en el apartado anterior. Dice Vattimo, “*En estas elaboraciones constructivas la hermenéutica parece cada vez más alejada de sus orígenes heideggerianos. El distanciamiento extremo puede verse en Apel, quien torna a pensar la problemática hermenéutica de un horizonte neokantiano y con una terminología neokantiana, siendo así que precisamente el neokantismo representó el constante punto de referencia polémico de Heidegger. Aun cuando Gadamer dista mucho de reconocerse en estos resultados neokantianos, las premisas de dichos resultados, a mi juicio, ya están en su libro de 1960, que comenzando con una «crítica de la conciencia estética» elimina todas las significaciones «nihilistas» de la ontología de Heidegger y prepara así para la hermenéutica –por lo menos- el riesgo de que pueda convertirse en una filosofía de la historia de tipo sustancialmente humanista y, en definitiva, neokantiano*”. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 102-103.

<sup>163</sup> El ser-ahí es un proyecto arrojado en un horizonte histórico-destinal marcado por una cultura, tradición, concretas, que tienen en el lenguaje el principal ámbito de recepción. De ahí que sea posible decir que el Ser-ahí es un ser-en-el-mundo que se resuelve en un ser-ya-siempre familiarizado con un cierto ámbito de significación. Desde ello es desde lo que Gadamer desarrolla todas las implicaciones, que intentamos explicar líneas atrás, que se derivan del enunciado “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”.

recibe, comprende y explica el mundo que le rodea; de tal modo que la pertenencia, que comparte con otros, a ese horizonte lingüístico normativo necesita de la existencia de una comunidad de diálogo –trascendental e ideal, a su vez- que elabore las reglas que definan el lenguaje comunitario. La comunidad de diálogo ideal es el lugar de un intercambio en el que los sujetos son libres de todo obstáculo impuesto a la comunicación por circunstancias históricas, sociales, económicas, etc. La comunidad ideal funcionaría como un a priori tanto en el plano teórico como en el práctico-normativo: todo conocimiento requiere que la comunidad ideal funcione como tribunal ante el que los juegos lingüísticos se legitiman, ejerciendo también como *telos* de la acción histórica. Leemos:

*“esquemáticamente, los juegos lingüísticos, en sentido wittgensteniano, tienen como su condición de posibilidad el «juego lingüístico trascendental de la comunidad ilimitada de comunicación» el cual es, en definitiva, la estructura hermenéutica de la experiencia”*<sup>164</sup>.

Así, a juicio de Vattimo, Apel intenta imponer la normatividad dada por la comunidad de diálogo como el elemento fundacional para la hermenéutica, cuya tarea se convierte, en último término, en aclarar el sentido de todo enunciado dado en ella<sup>165</sup>. Apel pretende establecer mecanismos de fundamentación *fuertes* que sean capaces de proporcionar normas válidas en el juicio y en la acción –es decir, tanto a nivel epistemológico como práctico.

Para Vattimo, sin embargo, tales posiciones encubren dos elementos propiamente metafísicos inaceptables desde una posición nihilista: la idea de fundamentación (comunidad originaria) y la del sujeto autotransparente. Desde la hermenéutica ontológica no es aceptable entender el proceso de comunicación como originalmente no perturbado, ni la integración social como originalmente no interrumpida y problemática. Ni mucho menos es aceptable entender al ser humano como un sujeto –que constituye la comunidad lingüística fundante- unitario, integrado y autotransparente, definido por una racionalidad universalmente compartida. Es cierto que este modo de entender al ser humano en el marco de una comunidad ideal de

---

<sup>164</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 94.

<sup>165</sup> Esta necesidad de que la hermenéutica se constituya desde algún tipo de fundamento legitimador de sentido y significación será acentuado, según Vattimo, por otros autores como Jauss o Ricoeur.

hablantes haría posible la existencia de un investigador que se enfrentase a la realidad como lo hace un científico neutro, capaz de estudiar objetivamente más allá de los condicionamientos histórico-psicológicos que obstaculizan la comunicación, posibilitándose, a su vez, la existencia de un conocimiento universalmente validable. Sin embargo, Apel plantea la existencia de tal sujeto -el que define la comunidad ilimitada de comunicación- tomando como modelo la subjetividad propia de la sociedad tardocapitalista, que, extrapolando la metodología de las ciencias positivas a las sociales, es capaz de encontrar las reglas objetivas que se han de respetar en todo diálogo, y que permiten, en último término, encontrar siempre “el sentido auténtico” en un enunciado o en una conversación.

En el ideal epistemológico de la hermenéutica de la comunicación dialógica se reniega de la *finitud* del sujeto, de la alteridad no asumida por la comunidad y de la heterogeneidad fruto de la aparición de las *diferencias*. No sólo la diversidad cultural se deja de lado sino también la individual-psicológica: las pasiones, las emociones, los intereses, los deseos, todo lo que conforma lo abismal-infundado de la existencia debe desaparecer en el marco del ideal normativo apeliano-habermasiano. En la perspectiva de Habermas y Apel –pero también en la de Jauss o Ricoeur-, la hermenéutica acaba convertida en una actividad de desciframiento de sentido de la realidad, el cual, además, es alcanzable. La hermenéutica neokantiana, de modo similar a la de Schleiermacher, tendría más un aspecto reconstructivo que fundativo/destructivo y en eso olvida el elemento primordial que debe respetar una hermenéutica no metafísica: la finitud constitutiva de la existencia y su radical historicidad. El horizonte que da sentido a los entes, y en el que las cosas vienen al Ser, se considera en esta última, no como un *a priori* estable, sino como un horizonte históricamente construido por la transmisión y mediación de mensajes lingüísticos, lo cual queda totalmente olvidado en la perspectiva neokantiana<sup>166</sup>.

Desde tal perspectiva se puede decir que la hermenéutica trascendental es contraria al elemento más definitorio de la hermenéutica nihilista, su finitud. Heidegger siempre se mueve en el límite del pensamiento de la desfundamentación: el pensamiento del fundamento se sustituye por el del *Andenken*, como remontarse *in infinitum*, como salto

---

<sup>166</sup> Considerando esta, incluso, que la historicidad tiene una función negativa, al dificultar la aparición de la estructura a priori de la comunidad ilimitada, que debería ser no ambigua.



al *Ab-grund* de la condición mortal, siguiendo la red de los mensajes histórico-lingüísticos –del pasado, de las culturas, de lo *otro*- que nos apelan, nos determinan y definen el sentido del Ser, tal y como se da en nuestro marco histórico-destinal.

Por otra parte, de la hermenéutica trascendental o neokantiana, tal y como la conciben Apel y Habermas, se desprenden una serie de consecuencias inaceptables para la nihilista en relación con la ética. De tal modo, la ética de la comunicación, que es el término con el que Vattimo etiqueta a la propuesta apeliana-habermasiana, tendría en su base una orientación claramente metafísica al plantear como principal objetivo de la misma el hecho de poder construir una comunidad ideal de diálogo que respete y use las normas aprióricas del lenguaje, siendo éstas las que, precisamente, fundamentan y permiten la existencia misma de la comunidad. Es decir, la ética habermasiano-apeliana se limitaría a dar cuenta de las reglas trascendentales del lenguaje, comunes a un conjunto de individuos, que permiten el diálogo entre ellos, conformando la comunidad ideal de comunicación.

Para Vattimo se trata de una apuesta excesivamente conservadora, en primer lugar porque se queda en lo meramente formal al no avanzar más allá del aspecto normativo previo a toda comunicación dialógica, sin arriesgarse a ofrecer ningún contenido ético efectivo. Parece que sólo importa crear las condiciones que permiten la existencia del diálogo como si éste fuese un fin en sí mismo. Y ésta es, precisamente, la segunda de las objeciones que se le pueden plantear a la ética hermenéutica neokantiana. ¿Es suficiente, en términos éticos, con que exista diálogo entre aquellos que conforman una comunidad? ¿Que exista diálogo –una discusión en la que se proponga, se plantee, se revise, se critique, se ponga en cuestión los asuntos problemáticos para la comunidad, etc.- es suficiente para evitar los autoritarismos y las jerarquías?; que exista diálogo es muy positivo, pero ¿la hermenéutica no tiene nada que decir en términos de contenido? ¿Basta con que “simplemente” se hable? ¿No hay que proponer los asuntos relevantes a discutir y, además, establecer una jerarquía en los mismos? ¿La hermenéutica debe estar callada una vez que se crea las condiciones que permiten el diálogo? A juicio de Vattimo, la hermenéutica ontológica tiene mucho que decir, es capaz de plantear preguntas y ofrecer respuestas, de enfrentarse a las disciplinas y reducir las jerarquías, puede poner en cuarentena los “deberes naturales” y

las reglas objetivas, en definitiva puede construir una ética en el pleno sentido del término.

Finalmente, Vattimo reprocha a la ética de la comunicación la sobrevaloración del consenso como el principal objetivo que debe buscar el diálogo. Ésta defiende que si la comunidad existe es porque puede comunicarse entre sí –respetando las reglas fundamento del lenguaje- y puede alcanzar un acuerdo al respecto de lo que debe hacerse y cara a donde orientarse. En este sentido el acuerdo se conforma como la meta que permite el avance de la comunidad cara algo mejor: su pacificación y su cohesión interna. Ahora bien, Vattimo observa que tal hecho responde a un residuo metafísico, según el cual si se desarrolla adecuadamente un diálogo razonable –siguiendo las reglas a través de la cuales opera la razón- la comunidad va a encontrar el auténtico significado de lo que hay que hacer, de lo que se *debe* hacer, como si hubiese un sentido objetivo alcanzable por la comunidad que permite discernir que se está actuando bien.

La ética de Vattimo, de orientación nihilista, se opone claramente, como veremos, a esta hipervaloración del consenso, la pacificación y el acuerdo. De momento nos basta con decir que, por el contrario, una comunidad hermenéutica debe estar abierta al conflicto, a la pugna entre posiciones diferentes que entablan más que un diálogo –como se señala muy pertinentemente en una de las más recientes obras de Vattimo, *Comunismo hermenéutico*- una conversación. En ésta se está realmente abierto al otro, a su imprevisibilidad, con todos los peligros que eso supone. De tal forma, en la conversación no existe un catálogo de reglas efectivas universales trascendentales que diriman qué es lo razonable, sino que hay que asumir, por el contrario, la existencia de la diversidad y la discusión, del conflicto, en definitiva. En el terreno ético Vattimo propone sustituir el modelo de la comunicación por el de la interpretación, en el que, como profundizaremos en el séptimo capítulo de esta investigación, de lo que se trata, fundamentalmente, es de llevar a cabo una ética de la interpretación que dé cuenta de la existencia como envío o pertenencia de la cual todos participamos.



### Capítulo 3: Crítica a la metafísica: verdad, conocimiento y violencia

*“Un problema preliminare, con cui la filosofia contemporanea non può non fare i conti se vuole esercitarsi ancora come filosofia, e non solo come saggistica o come industriosità storiografica sul pensiero del passato, e se non vuole ridursi a pura disciplina ausiliaria delle scienze positive (come epistemologia, metodologia, logica), è quello posto dalla critica radicale alla metafisica”<sup>167</sup>.*

#### 1. Introducción.

Gianni Vattimo denomina nihilismo al proceso por el cual se diluyen los fundamentos últimos y los primeros principios tal y como eran entendidos en el marco de la cultura occidental –que es aquella desde dentro de la cual pensamos-, teniendo en cuenta que, tal y como señalaba Nietzsche, “*Dios ha muerto*” y, por tanto, “*el mundo verdadero se ha convertido en fábula*”<sup>168</sup>. De hecho, la consideración que afirma poder sólo pensar desde dentro de una tradición histórico-cultural y no desde un punto de vista transcultural y universalista, también es una característica propia del nihilismo, siendo, precisamente ésta, la que permite converger al Nihilismo con la Hermenéutica. En este sentido, es necesario aceptar que pensamos en la contemporaneidad desde el marco de reflexión que la metafísica ha posibilitado, ya que ésta ha sido el modo por el cual *se ha dado el Ser* y el pensamiento sobre el Ser, a lo largo de nuestra tradición. Ahora bien, que pensemos desde (o *dentro de*) la metafísica, que *provenamos* de ella, no quiere decir que no se pueda pensar en conformar las condiciones que permitan *transpararla* si bien, para ello, habrá que modificar, alterar o diluir la noción de Ser sobre la que aquella se ha edificado.

De tal modo, la posibilidad de conformar una ontología nihilista y un pensamiento que se adecúe a ella –la hermenéutica ontológica- es una cuestión central para llevar a cabo con éxito esa etapa de transición en la cual la realidad –y todo lo que habita en ella (incluido el ser humano)- deje de ser violentada. Porque la metafísica violenta al

---

<sup>167</sup> VATTIMO, G.: *Della realtà*. Milán, Garzanti, 2012, p. 141. “Un problema preliminar, con el cual la filosofía contemporánea no puede dejar de confrontarse si quiere seguir siendo todavía filosofía, y no sólo ensayo o laboriosa historiografía sobre el pensamiento del pasado, y si no quiere reducirse a una pura disciplina auxiliar de las ciencias positivas (como epistemología, metodología o lógica) es aquel que se refiere a la crítica radical de la metafísica” [NT].

<sup>168</sup> NIETZSCHE, F.: *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. cast. A.S. Pascual. Madrid, Alianza, 1973.

imponer lo que la realidad sea, el modo adecuado de representarla y una manera determinada de entender la naturaleza de lo existente, que induce a considerar que los seres poseen un comportamiento objetivo al que adecuarse, pudiendo derivarse, finalmente, en la esfera estrictamente humana, que existe un orden natural de la sociedad, construido jerárquicamente: el que responde a esa naturaleza.

Como sabemos, la metafísica, para Gianni Vattimo -siguiendo a Heidegger- se define como el pensamiento que ha olvidado al Ser confundiéndolo con los entes. Todo lo real para la metafísica es ente, es *simple-presencia* que se puede *re-presentar* a través de un conocimiento objetivo –la ciencia. Ello acarrea múltiples problemas tanto de carácter ontológico-epistemológico como, sobre todo, de índole práctica. En otras palabras, si es posible que la metafísica se constituya como un modo de entender la realidad que coarta, impone y violenta es porque incluye no sólo un pensamiento práctico que desarrolla y justifica tal autoritarismo sino que, además, se asienta sobre una ontología y una epistemología que la intentan legitimar.

Heidegger ya nos advertía de cómo en su momento culmen la metafísica se ha convertido en el pensamiento que posibilita la sociedad de la organización total, del control absoluto, del ordenamiento generalizado no sólo de la naturaleza sino de las formas de vida<sup>169</sup>. Sólo dentro del pensamiento metafísico es posible elaborar un sistema totalmente ordenado e integrado de elementos, cuya estructura incluye al ser humano, quién se ve obligado a aceptar un orden de cosas concreto -definido como la Realidad objetiva- y a asumir un conjunto de normas de conducta que le incitan a actuar de acuerdo a su supuesta naturaleza propia, de acuerdo a *como le corresponde*. Esto puede hacerse sólo si se presupone que la realidad es *cosmos* -totalidad ordenada e integrada- y que el ser humano posee una herramienta capaz de reproducir tal orden, el *logos*. *Cosmos* y *logos* en el marco del pensamiento metafísico serán isomórficos: el *logos* de la totalidad de lo real –del *cosmos*- se corresponde con el *logos* del ser humano y éste puede dar cuenta de aquél si actúa como *debe* de hacerlo. El ser humano *puede*

---

<sup>169</sup> Ver, por ejemplo, en HEIDEGGER, M.: “Superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículo*, op. cit. Sobre esta cuestión dice Vattimo, “ciertamente, en la polémica de Heidegger contra la metafísica [...] el motivo determinante es, una vez más, aunque sea implícitamente, la violencia que ella implica [...]. La metafísica objetivística fundada sobre la idea de la verdad como correspondencia (culminada en el positivismo) prepara (o determina) el advenimiento de una sociedad de la organización total”. VATTIMO, G.: ¿Adiós a la verdad?, en OÑATE, T. y ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED, 2006, p. 75.

conocer lo que auténticamente existe, puede aprehender la realidad tal y como ésta *es*, si expresa adecuadamente las capacidades que se le presuponen. El conocimiento, en gran parte, es una cuestión de *método*, de seguir el camino adecuado que permite alcanzar la cosa tal y como *es* o tal y como se le *presenta* al ser humano<sup>170</sup>. La cuestión primordial es la de observar cómo el pensamiento metafísico intenta legitimar la posibilidad del ser humano de conocer. En él se produce una correlación entre Ser y conocimiento, de tal forma que quién conoce *tiene acceso* a la *auténtica* realidad.

Y aunque de la metafísica no se puede salir por razones teóricas –no se puede decir que *lo que hay que hacer de verdad* es salir de la metafísica- sí que nos corresponde a nosotros denunciarla en su vertiente epistemológica, mostrando cómo aún persiste en aquella actividad que precisamente pretendía alejarse de la misma, la ciencia. De hecho, la organización total de la sociedad y el control que se ejerce sobre la ciudadanía hoy está relacionada o depende, en muchos sentidos, de la creencia en que se puede conocer objetivamente lo que existe y además de que quién sabe está legitimado para decirle a los demás lo que tienen que hacer –siendo el éste el significado más preciso de *tecnocracia*, el gobierno de los sabios. Esta relación entre saber y poder, que muchos pensadores se han dedicado a investigar en el marco de la filosofía contemporánea y que ya denunciara Nietzsche en su momento, es abordada por Vattimo desde un punto de vista hermenéutico. Si se puede *salir* de la metafísica en términos epistemológicos tendrá que ser desde las coordenadas establecidas por una hermenéutica ontológica nihilista que recoja el trabajo previo elaborado por la genealogía nietzscheana, el pensamiento de la diferencia heideggeriano y la hermenéutica de Gadamer, fundamentalmente. En cualquier caso, se debe señalar que esta *salida* de la metafísica

---

<sup>170</sup> Para nosotros, en este contexto, no es demasiado relevante distinguir, haciendo uso de categorías kantianas, entre corrientes que se reconocerían *nouménicas* o *fenoménicas*. De lo que se trata es de mostrar *críticamente* que existe la pretensión de arrogarse la capacidad de poder conocer con una total objetividad; que persiste la pretensión de poder apresar el objeto de conocimiento –tal y como es o tal y como se presenta. Tal pretensión será puesta en entredicho no sólo por Vattimo, sino por toda la filosofía hermenéutica –desde Nietzsche a Gadamer. Teresa Oñate nos enseña que este debate ya había sido planteado en la filosofía griega, al haber Aristóteles puesto en entredicho la dialéctica platónica de los cientifistas tecnócratas de la Academia. Según Oñate, para Aristóteles, el conocimiento no sería tanto una mera intuición intelectual de los objetos-conceptos, como una interpretación participativa en la modalidad intensiva de lo simple modal. En ese sentido, los objetos-conceptos son siempre sintéticos, compuestos y universales o extensos. La verdad salta así a la esfera de lo ontológico -retomándose la noción de *alétheia* en vez de la de “adecuación” o “correspondencia” entre aquello que se dice y aquello que es-, esfera que remite a lo práctico-político y a lo estético más que a lo meramente científico-técnico. Sobre esta cuestión véase OÑATE, T.: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid, Dykinson, 2001.

según los términos del pensamiento débil sólo puede materializarse si se pone en crítica la propia noción de *superación* que de ésta se desprende. La metafísica, como antes señalamos, no se puede superar y dejar atrás, en términos de una *Überwindung* o una *Aufhebung*, sino que sólo se puede *ir más allá* estando dentro, a través de la *Verwindung* que la acepta y reprende. En este sentido, se nos debe hacer comprensible la importancia que posee tal concepto, central en la presente investigación, la *Verwindung*, para poder construir *de verdad* un pensamiento *transmetafísico* que diluya la violencia del que proviene –ya que de la metafísica, nunca nos podremos desembarazar del todo.

## 2. La cuestión del conocimiento en la hermenéutica ontológica.

### 2.1. Nietzsche y Vattimo<sup>171</sup>.

Como no podía ser de otra forma, respecto a la cuestión del conocimiento, Vattimo está fuertemente influenciado por la filosofía nietzscheana. De hecho, Nietzsche es el primero que plantea de modo crítico la relación que existe entre conocimiento y poder, entre realidad y lenguaje o, en general, entre civilización occidental y decadencia, en tanto ésta ha sido construida y dominada por un tipo de ser humano *débil, bajo y enfermo* cuyo rasgo más característico es el *resentimiento*.

Al decir que Nietzsche considera que nuestra tradición cultural se basa en la “debilidad” se nos hace evidente que Nietzsche y Vattimo le otorgan un significado diferente a “débil”. Cuando Nietzsche usa “débil” se está refiriendo al tipo de ser humano que no es capaz de aceptar la vida, entendida ésta como un torbellino de fuerzas, de potencias desatadas, en muchas ocasiones de carácter contradictorio -y por tanto inaprensible para la lógica racional estricta del pensamiento tradicional- que constituyen la realidad. El ser humano *enfermo* sería el que pretende -el que cree, el que confía, dado que en el fondo para Nietzsche la voluntad de Verdad se sostiene tan sólo

---

<sup>171</sup> Los contenidos del presente apartado han sido extraídos fundamentalmente de NIETZSCHE, F.: *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, 1973 (*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. cast. de L.M. Valdés Villanueva. Madrid, Tecnos, 2006); *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister*, 1878 (*Humano, demasiado humano*, ed. cit.); *Die Fröhliche Wissenschaft*, 1882 (*La gaja ciencia*, op. cit.); *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, 1886 (*Más allá del bien y del mal*, op. cit.); *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887 (*La genealogía de la moral*. Trad. cast. de A.S. Pascual. Madrid, Alianza, 1990); *Götzen-Dämmerung, oder: Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1889 (*Crepúsculo de los ídolos*, op. cit.); *Wille zur Macht (La voluntad de poderío*. Trad. cast. de A. Froufe. Madrid, EDAF, 1981). Para la explicación de la posición vattimiana sobre Nietzsche usamos las obras monográficas que le dedica: *Il soggetto e la maschera, Introduzione a Nietzsche y Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*.

sobre un acto de fe, de confianza en su existencia- que la realidad es ordenada y coherente, orden que *tan sólo* habría que desvelar y reconstituir. Una civilización decadente sería aquella que se construye bajo la hipótesis de que la realidad puede ser apresada, dado que posee una unidad interior y una coherencia inmanente que le da sentido último. Es precisamente al *sentido* donde el débil se aferra, siendo el paraguas que le otorga seguridad al colocarse bajo su amparo y protección. El hecho de *confiar* en que existe un orden –inmutable y eterno- accesible –a través del conocimiento, pero también, por ejemplo, de la religión- le permite al ser humano decadente sobrevivir, al no estar ya a merced de fuerzas que le superan, que le son ajenas y que no puede comprender.

Es por esta razón (por su miedo, por su debilidad) que, según Nietzsche, el ser humano *enfermo cree en y crea un* orden ante el cual plegarse, orden que le permite, a su vez, edificar una estructura de poder que se extenderá a todos los ámbitos de su existencia. En este marco, el *logos*, entendido como pensamiento/razón y como lenguaje (como capacidad no sólo para *pensar* la estructura de lo real, sino también para *decirla*) es convertido es la herramienta que el ser humano usa para dominar la realidad y someterla. La razón se transforma así, poco a poco, en mero saber técnico-instrumental, un saber que no sólo calcula las regularidades que explican el funcionamiento interno de la naturaleza, sino que se dirige a la elaboración de utensilios para actuar e incidir sobre ella, para capturarla y dominarla. Contra este modo parcial y reduccionista de entender la razón se alza la filosofía nietzscheana.

Para poner en cuestión el modo de *conocer/actuar* metafísico, Nietzsche desvela el doble proceso a través del cual el conocimiento se apropia de la realidad. Por un lado, en el marco del pensamiento metafísico, se entiende que cada ente posee una naturaleza propia, una esencia que lo define y que es posible aprehender atribuyéndole un concepto-palabra que represente e integre sus rasgos formales. Por otro, entiende que los fenómenos que componen la realidad siguen un curso regular en su comportamiento, el cual es posible capturar a través de leyes formalmente representables. Desde ambas perspectivas lo real es visto como algo que es posible *objetivar*, observándolo con las lentes del orden: esencialidad y regularidad. Ahora bien, para Nietzsche –y asimismo para Vattimo-, este doble nudo atado sobre la realidad no tiene como objetivo principal la mera obtención de un conocimiento veraz e indiscutible, sino que su intención oculta es la de constituirse y legitimarse en tanto que una herramienta de poder.



El conocimiento basado en la lógica racionalista fuerza la realidad sometiéndola a la tiranía de la universalidad, del imperio de la ley y del cálculo matematizante; método que es considerado como el únicamente verdadero, permitiendo llevar a cabo la distinción entre Verdad/Falsedad. El establecimiento de ese canon limítrofe supone, a juicio de Nietzsche, el punto de origen que abre la puerta a la sociedad del control: la Verdad reprime, si hay un orden determinable de Ser con el que se puede trabar contacto, hay que plegarse al mismo. Si existen verdades absolutas que representan lo que las cosas son, no queda más remedio que acatarlas e intentar aprehenderlas; dicho de otra manera, no hay otra posibilidad que someterse al cuerpo de conocimiento que (dice) representa(r) la realidad misma. Finalmente, si hay algunos humanos depositarios del *saber* no se puede sino hacerles caso. Por tanto, la metafísica implica poder, la metafísica, es, en definitiva, violencia.

Llegados a este punto cabe pensar que la salida más obvia y directa del autoritarismo objetivista pasa por abrir el conocimiento a la libre creatividad, al juego constructor propio del relativismo sofista; sin embargo, como veremos líneas más adelante<sup>172</sup>, esta posición acaba derivando en una solución igualmente autoritaria: la del sujeto en tanto Voluntad de Voluntad que todo lo dispone y domina –lectura, que es, como se sabe, la que Heidegger realizó de Nietzsche-. Vattimo, en cambio, es bien consciente de la aporía relativista, de ahí que interprete a Nietzsche bajo la clave de la ontología hermenéutica, donde nuestra noción, la *Verwindung*, jugará un papel esencial.

#### 2.1.1. La *Muerte de Dios* y “cómo el mundo verdadero se ha convertido en *fábula*”.

Para Vattimo, una de las tareas más relevantes de la filosofía contemporánea es la de sustraerse al dominio de la violencia metafísica debilitando su fuerza autoritaria. Este proceso de disolución ya lo habría intentado llevar a cabo Nietzsche, el cual lo habría proclamado en el anuncio que se realiza en *La gaya ciencia* cuando “el loco” sostiene que “Dios ha muerto y nosotros hemos sido quienes lo hemos asesinado”. Este mensaje –que puede ser interpretado de modos diferentes, abriendo desde ellos diversas líneas de investigación– para Vattimo es un símbolo que refiere ante todo a lo que Dios representa, fundamentalmente, las estructuras eternas de Ser.

---

<sup>172</sup> Cfr. infra, epígrafe 3.3.3. “La verdad como interpretación (en el marco de un horizonte histórico determinado) frente al relativismo y al “Nuevo realismo”, de este mismo capítulo.

Como hemos referido anteriormente, y por tanto no deseamos redundar demasiado en ello<sup>173</sup>, la metafísica ha entendido al Ser principalmente como simple-presencia, esencia o fundamento. Esta última categoría, la de fundamento, es el más claro ejemplo de la violencia que se desprende de la noción clásica de Ser. De tal modo, si consideramos al Ser como el primer principio inmutable, origen que permite a los entes ser aquello que son y más allá del cual no puede irse, éste pasa a entenderse como un principio no sólo de vida, sino también como un principio de conocimiento<sup>174</sup> y de mandato, que auto-justifica su preeminencia sobre lo que viene después de él.

Teniendo en cuenta lo dicho, parece obvio que para diluir la fuerza impositiva del pensamiento metafísico, su violencia ontológica –epistemológica y práctica- haya que, de alguna manera, atentar contra el fundamento construyendo un pensamiento del *an-arkhé*<sup>175</sup>, más abierto, menos determinado y obligatorio, menos violento en definitiva. En este sentido, se debe de entender, o así lo hace Vattimo al menos, el anuncio nietzscheano de la *Muerte de Dios*. Este supone una llamada a la caída del fundamento, del primer principio, del Padre represor que guía, tutela y comanda<sup>176</sup>. El primer paso para la liberación de la violencia metafísica habrá de poseer pues un elemento destructivo, a ojos de Nietzsche, diluyente a ojos de Vattimo: el de disolver la fuerza inmutable de las estructuras eternas y sagradas de Ser.

Las consecuencias que se desprenden de la “muerte de Dios” son múltiples, aunque a nosotros nos interesa destacar el alcance ontológico-epistemológico de la misma. En un mundo dónde ya no hay fundamento último, o en el cual éste se encuentra *desfundado* -es decir, en un mundo donde ya no puede hablarse de estructuras eternas de lo real- es razonable pensar que ya no podrán afirmarse enunciados que pretendan verse a sí mismos como verdades indiscutibles.

---

<sup>173</sup> Cfr. supra. capítulo 1.

<sup>174</sup> Para conocer habrá que remontarse al axioma –o a los axiomas-, verdades intuitivamente evidentes, por tanto indemostrables, que sirven para, desde el absoluto respeto a los mismos, poder deducir los restantes elementos que componen la totalidad de lo real.

<sup>175</sup> En este sentido es muy interesante la obra del filósofo contemporáneo francés Jacques Rancière, cuyos contenidos poseen una gran repercusión para la teoría política, al entenderla –a la política- como aquella actividad que, precisamente, disuelve el pensamiento del *arkhé*, el pensamiento de los títulos que capacitan para gobernar. En cualquier caso, en los capítulos finales de la presente investigación haremos varias referencias a la filosofía de este pensador.

<sup>176</sup> Padre que corre peligro de ser *totemizado*, de ser transformado en una instancia que a pesar de su muerte se recuerda –permaneciendo por tanto- como una instancia sagrada a la que siempre se debe respetar -dado que permite la unificación y la cohesión de la sociedad-, como señala S. Freud en *Tótem y tabú*. Trad. cast. de L. López-Ballesteros y de Torres. Madrid, RBA, 2002.

¿Es posible en un mundo *sin Dios* hablar de un orden universal que todo lo integre? A juicio de Nietzsche, la propia *voluntad de verdad* desencadena el proceso por el cual se desenmascara la falsedad sobre la que se ha edificado el conocimiento en el marco de la tradición filosófico-científica occidental. El mundo verdadero, objetivo y normativo – que sigue leyes y normas rígidas y preestablecidas- es insostenible dada la *Muerte de Dios*. Es desde esta perspectiva que Vattimo a lo largo de toda su obra retoma el argumento nietzscheano narrado en la “Historia de un error” del *Crepúsculo de los ídolos* que explica cómo a lo largo de la historia de la filosofía “el mundo verdadero se ha convertido en fábula”<sup>177</sup>. Para Vattimo, en este fragmento se condensa la nueva actitud *transmetafísica* capaz de evitar el mayor peligro de la metafísica: su recaída al pretender sustituir una verdad –la del mundo esencialista, ideal y objetivo- por otra basada en el fundamentalismo del relativista “todo vale”, el cual al final parece justificar el dominio del “más fuerte”.

Si se acepta una concepción de la realidad oscilante, en la que ha caído el fundamento primero y las estructuras eternas de Ser, parece legítimo que se imponga la visión de la realidad y su modo de operar en ella que tenga mayor “fuerza”<sup>178</sup>. Algún intérprete ha entendido de tal modo la noción nietzscheana de *Übermensch*<sup>179</sup>. No así

---

<sup>177</sup> “1. El mundo verdadero, asequible al sabio, al piadoso, al virtuoso, -él vive en ese mundo, es ese mundo. (La forma más antigua de la Idea, relativamente inteligente, simple, convincente. Transcripción de la tesis «yo, Platón, soy la verdad»). 2. El mundo verdadero, inasequible por ahora, pero prometido al sabio, al piadoso, al virtuoso («al pecador que hace penitencia»). (Progreso de la Idea: ésta se vuelve más sutil, más capciosa, más inaprensible, -se convierte en una mujer, se hace cristiana...). 3. El mundo verdadero, inasequible, indemostrable, imprometible, pero ya en cuanto pensado, un consuelo, una obligación, un imperativo. (En el fondo, el viejo sol, pero visto a través de la niebla y el escepticismo; la Idea, sublimizada, pálida, nórdica, königsburguense). 4. El mundo verdadero -¿inasequible? En todo caso, inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también desconocido. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante: ¿a qué podría obligarnos algo desconocido? ... (Mañana gris. Primer bostezo de la razón. Canto del gallo del positivismo). 5. El «mundo verdadero» -una Idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, -una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla! (Día claro; desayuno; retorno del bon sens y de la jovialidad; rubor avergonzado de Platón; ruido endiablado de todos los espíritus libres) 6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?... ¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente! (Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA)”. NIETZSCHE, F.: *El crepúsculo de los ídolos*, op. cit., p. 151-152.

<sup>178</sup> Fuerza que puede tener varios orígenes. Detengámonos un momento en esta cuestión. La “fuerza” puede poseer un origen físico –la violencia de un ejército, por ejemplo-, o un origen epistémico –la del sabio o profeta que manipula a los otros a favor de sus intereses propios-. También se puede señalar un origen psicológico –la de aquel que posee mayor carisma o mayor poder de atracción sobre una mayoría que le sigue acríticamente-; moral –en referencia a aquellos que se imponen dada su falta de empatía y su carencia de escrúpulos-; o, finalmente, económico –la de aquellos que dada su riqueza pueden “comprar” el resto de fuerzas y usarlas en su beneficio.

<sup>179</sup> Por ejemplo, A. Baeumler en *Nietzsche, der Philosoph und Politiker*. Leipzig, 1931.

Vattimo, quién observa que en Nietzsche prepondera una apuesta por aquellos cuya mayor fuerza reside en su moderación. En el proceso de disolución al que se ve abocado el mundo verdadero –y el aparente- también se encuentra el propio sujeto, el ser humano, que daba sentido a tales nociones. Si con la desaparición/disolución del mundo verdadero también cae el aparente que pretendía tomar su lugar, lo que queda es un juego de fuerzas, energías y potencias que afecta también al ser humano. Éste no puede mantener los rasgos de unidad, coherencia interna y sujeción que le habían sido atribuidos. El ser humano, una vez que “el mundo verdadero se ha convertido en fábula”, se encuentra embarcado en el mismo proceso de disolución que afecta a la totalidad de lo real, por lo tanto todo intento de imponer una violencia, aunque sea la de la verdad relativa –la de “no hay ninguna verdad, entonces todo vale”- no puede ser legitimada. Todo sentido último –aunque sea aparente y relativo- se le muestra inasible al ser humano; el sentido no podrá ser sino circunstancial, momentáneo, efímero, si se puede decir así, *débil*.

#### 2.1.2. La voluntad de poder y el perspectivismo.

Hasta el momento hemos intentado dar respuesta –desde la lectura vattimiana de Nietzsche- a qué no se puede considerar “la verdad”. Para dar una contestación positiva a tal cuestión habrá que abordar el concepto de “voluntad de poder”.

Según Vattimo, es necesario considerar que el concepto de *Wille zur Macht* evoluciona a lo largo de la obra de Nietzsche. En una primera etapa con él se refiere al proceso por el que el ser humano habría impuesto valores y esquemas explicativos a la realidad, intentando que ésta –también el ser humano y su mundo-, cobre significado. La “voluntad de poder” haría referencia al modo según el cual el ser humano crea estructuras ontológicas, epistemológicas, morales, legales o ideológicas que suponen el ordenamiento y la categorización social permitiendo, a su vez, el control sobre las mismas. Desde esta perspectiva, la voluntad de poder tendría un valor negativo al ser un mecanismo de disciplina. Sólo en un segundo momento se podrá entender la “voluntad de poder” desde una perspectiva positiva. Ello es posible al realizarse una lectura hermenéutica de la misma, que es precisamente la elaborada por Vattimo. Desde tal interpretación, “la voluntad de poder” será entendida como un libre juego, alegre, por el que el ser humano puede invertir la moral de esclavos a través de la aceptación de la

*Muerte de Dios* y del *Eterno retorno de lo igual*<sup>180</sup>, que va a conllevar la “liberación de lo simbólico” una vez que el fundamento primero y la temporalidad *edípica* caen. Al diluirse la fuerza de la única voz que habla por todos, se abre la posibilidad a la aparición de la polifonía de voces; literalmente se “da voz” y nuevos significados tienen lugar. La *Muerte de Dios* conlleva una fractura ontológico-epistemológica que permite la aparición de la multiplicidad y de la *diferencia* –de lo(s) que difiere(n)<sup>181</sup>–.

La voluntad de poder, así entendida, se convierte en un referente para una concepción nihilista del Ser. La fuerza que aumenta, y que se debe potenciar, refiere a la capacidad simbólica que quiebra la violencia instituida en la civilización metafísica, sustentada por la “voluntad de verdad”. La “voluntad de poder”, según Vattimo, ha de entenderse como la fuerza que atenta contra los esquemas de dominio, los fetiches, todo lo que pretende ser imperecedero y estable. Toda verdad –valor- concebida(o) como estructura objetiva, debe ser dislocada(o). La “voluntad de poder” habrá de ser entendida como un juego de interpretación nihilista –el *perspectivismo*– que consciente de que es, a su vez, interpretación, una ficción y libre posición de valores simbólicos que no puede pretender ofrecer una descripción fiel de la esencia auténtica del mundo. La realidad *perspectivista* se describe en tanto *hermeneia*, ya que si la “voluntad de poder” se considerara *verdad*, el carácter liberador que contiene se volvería opresor y, por tanto, violencia.

Transformar la “voluntad de poder” en una estructura metafísica, como esencia de cada proceso vital, significaría convertirla en un fetiche. Para el *transhumano* la “voluntad de poder” debe convertirse en voluntad de *transpasamiento*, de danza, de libre juego, no en una nueva imposición de verdades inmutables. En el mundo del *transhumano* la fuerza, la potencia o la violencia –las marcas que Nietzsche usa para calificar a la *Wille zur Macht*– tienen un sentido fundamentalmente hermenéutico. Sólo interpretado de tal modo se hace posible diluir las connotaciones negativas de la violencia ya que, si se *transpasa* el espíritu de venganza y la sociedad jerárquica, a través de la liberación de lo simbólico, la violencia se podrá entender como el disenso entre diversas perspectivas que pugnan no por ser mejores que las otras sino que lo

---

<sup>180</sup> Aspecto, el análisis de la temporalidad, que abordaremos en el capítulo siguiente.

<sup>181</sup> En torno a este problema es de particular interés el texto “El mito del Uno”, donde Vattimo lleva a cabo una crítica radical a la violencia del monologismo racionalista. Véase VATTIMO, G: “El mito del uno” en VATTIMO, G., OÑATE, T., NÚÑEZ, A. y ARENAS, F.: *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. Madrid, Dykinson, 2008.

hacen en referencia a sí mismas. Si hay violencia ésta actúa como una dislocación de cualquier pretensión de instaurar una verdad definitiva, como *transpasamiento* de toda estructura eterna de Ser.

Para que el proceso de nihilismo que caracteriza a la voluntad de poder sea completo, la disolución de las estructuras fuertes y eternas características de la metafísica debe afectar a la propia noción de sujeto, a la propia consideración de las marcas que definen y caracterizan al ser humano en tanto sustrato unitario, integrado y fundamento último de conocimiento –dado que se considera que *es el que conoce*-. Es en tal sentido que en el proceso de disolución de la verdad, y para no caer en una suerte de relativismo en el que se imponga el “más fuerte”, cobra una especial relevancia la noción de *Übermensch*, la cual será entendida desde la perspectiva de un fundamento desfundado, El *Übermensch* es un hermeneuta: que “sueña sabiendo que sueña”. Sin embargo, no desenvolveremos más esta cuestión ya que volveremos sobre la misma en el capítulo séptimo de la presente investigación.

### 2.1.3. A modo de conclusión parcial.

Por los motivos que hemos intentado exponer en los apartados anteriores, consideramos que, de acuerdo a Vattimo, es Nietzsche el pensador que ha llevado más lejos el programa de desenmascaramiento propio de la filosofía de la sospecha al hacernos ver “el desenmascaramiento del desenmascaramiento”: es decir, al posibilitar desenmascarar la propia pretensión de desenmascarar, de encontrar algo verdadero y sólido tras las construcciones falsificadoras de la metafísica<sup>182</sup>. De tal forma, podemos afirmar que ya Nietzsche nos daría la clave para defender que la “superación de la metafísica” –entendida como aquel orden que instaura una estructura estable para el Ser desde el que fundamentar una verdad para el saber y una normatividad fiable para el comportamiento humano- no puede hacerse por razones epistémicas –debido a un conocimiento más profundo de la realidad que permitiría dejar atrás la metafísica como algo obsoleto y que puede dejarse de lado- pues si ello fuese posible se estaría cayendo

---

<sup>182</sup> Nietzsche en este sentido ya habría anticipado alguna de las objeciones que, por ejemplo, se le pueden hacer a Debord, el cual en su crítica a la “sociedad del espectáculo” –ver en DEBORD, G.: *La sociedad del espectáculo*. Trad. cast. de J. L. Pardo. Madrid, Pre-textos, 2012- deja entrever que ésta anula, a través de mecanismos tramposos de mistificación de la realidad –justificados, entre otros aspectos, por la mercantilización del mundo en el marco de la sociedad del consumo- una realidad *auténtica*, alejada de la virtualidad y la falsedad manipuladora del mundo de las imágenes multicolores y las luces de neón.

en lo mismo de lo que se intenta huir. ¿Es por una verdad *mayor* que se ha de salir de un pensamiento que pretende disponer, precisamente, de la verdad misma?

Tras Nietzsche ya no podemos limitarnos a desenmascarar la metafísica en nombre de un fundamento más propio. *Sospecha* y *desconfianza* son términos que poseerán ahora una connotación más práctica que teórica. Esta enseñanza de Nietzsche ha calado profundamente en el pensamiento contemporáneo, siendo su posición la senda que ha permitido interpretar a la metafísica como una manifestación de la violencia.

## 2.2. Heidegger y Vattimo<sup>183</sup>.

### 2.2.1. El arrojamiento histórico-destinal. El ser-en-el-mundo.

La influencia de Heidegger en el pensamiento de Gianni Vattimo es manifiesta, por lo que no iba a ser menor en relación al problema del conocimiento. De hecho, como hemos señalado, no podemos olvidar que el pensamiento débil es un claro heredero del pensamiento de la diferencia heideggeriano y que, por tanto, muchos de sus postulados se encuentran anclados en –una cierta interpretación de– la filosofía del autor de Messkirch. Los más importantes elementos de la crítica heideggeriana a la concepción del conocimiento tal y como se ha entendido y desarrollado en el marco de la historia de la filosofía occidental, a la noción de verdad que en ésta se defiende, a las consecuencias violentas que de ella se desprenden, y muchas de las alternativas que se aportan para escapar de la posibilidad de la caída en la sociedad de la organización total –culmen de la metafísica desplegada– son asumidas, de una u otra forma, en el pensamiento de Gianni Vattimo. Por tanto, no sobraría hacer un repaso breve a cómo Vattimo lee a Heidegger respecto al problema que tenemos entre manos: cómo el ser humano conoce y en qué sentido se puede decir que éste posee o dispone de la verdad.

Para comenzar habrá que hacer referencia a cómo Heidegger entiende el ex-sistir del ser humano en tanto ser-en-el-mundo, lo que en *Sein und Zeit* se denomina

---

<sup>183</sup> Para la elaboración del presente apartado se han consultado los siguientes textos de la obra heideggeriana: *Ser y tiempo*. ed. cit.; *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. cast. de G. I. Roth. México, F.C.E., México, 1973; *Caminos de bosque*, op. cit.; *Conferencias y artículos*, op. cit.; *Tiempo y ser*, op. cit., interpretación mediada por la interpretación que de ella hace Vattimo (sobre todo, en *Introduzione a Heidegger, Le avventure della differenza, El fin de la modernidad, Ética de la interpretación, Adiós a la verdad y Della realtà*). Asimismo se ha tenido muy en cuenta la obra colectiva OÑATE, T., CUBO, Ó. y NÚÑEZ, A. (eds.): *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. En el cincuenta aniversario de Tiempo y Ser*, op. cit.

*Existenzialien*<sup>184</sup>. Como se sabe, en *Sein und Zeit* Heidegger define al ser humano como un *Da-sein*, un *ser-ahí* cuya existencia –su ser-en-el-mundo- está lanzada –deyecta- en un horizonte histórico-destinal que lo determina<sup>185</sup>. Este *proyecto arrojado* que el *Dasein* es está condicionado, fundamentalmente, por el marco cultural en el que queda situado –que lo dota de las herramientas para comprender-interpretar el mundo-, por la lengua con la que el *Dasein* habla, piensa, se expresa, traba contacto con la realidad y con los otros seres humanos, y por la afectividad con la que viene cargada cada una de las *cosas* que forman el mundo.

Muy resumidamente, podría decirse que para Heidegger, el *Dasein* puede dar o encontrar sentido a la realidad en tanto ésta es integrada en un contexto de significados, en una red que permite que lo que existe sea comprendido. Dice Vattimo:

“*el círculo de comprensión e interpretación es la estructura constitutiva central del ser en el mundo. Ser-en-el-mundo no significa en realidad estar en contacto efectivo con todas las cosas que constituyen el mundo, sino que significa estar ya familiarizado con una totalidad de significaciones, con un contexto de referencias*”<sup>186</sup>.

A esta familiaridad denomina Heidegger comprensión, “*un acto de conocimiento es una interpretación de esta familiaridad preliminar con el mundo*”<sup>187</sup>. El conocimiento ya no se entiende del mismo modo que el tradicional –neutro y objetivo- como adecuación o correspondencia entre lo que existe y lo que el ser humano dice, sino que, en *Sein und Zeit*, se defiende una idea de verdad vinculada al proyecto existencial que el *Dasein* es. El mundo no se registra objetivamente sino que cualquier conocimiento se obtiene –también el científico- desde la pertenencia a un proyecto en el que toda existencia humana se haya enmarcada. Leemos:

---

<sup>184</sup> Con esta categoría de *existenciario – Existenzialien-*, ya se estaría enfatizando una de las marcas más importantes del ser humano entendido como *Dasein-*, la posibilidad. A los modos posibles de ser que posee el ser humano se le denominaría *existenciario*, lo cual conllevaría una posición ontológica crítica con la propia de la metafísica: el ser humano no puede considerarse desde la noción tradicional de Ser en tanto que simple-presencia cuya esencia se desenvuelve al existir. Para Heidegger, en cambio, el ser humano no tiene una esencia definida que lo caracterice, sino que la existencia del ser humano, como *Dasein* consiste en la relación con los posibles que se produce entre los otros, entre las cosas y entre el mundo. El *Dasein* habita un mundo ya estructurado en el cual se ve arrojado. Cfr. de §9 a §13 de *Ser y tiempo*.

<sup>185</sup> “*Al Dasein le pertenece esencialmente el estar en un mundo. La comprensión del ser propia del Dasein comporta, pues, con igual originariedad, la comprensión de algo así como un «mundo», y la comprensión del ser del ente que se hace accesible dentro del mundo*”. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, op. cit. p. 36.

<sup>186</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 104.

<sup>187</sup> *Ibid.*



“el conocimiento como registro objetivo de hechos –que se legitima a partir de criterios históricamente dados pertenecientes también al proyecto arrojado que el ser-ahí es- consiste en una articulación interna de la precomprensión que constituye al ser-ahí en su ser-en-el-mundo. El conocimiento viene así a ser entendido como «articulación de la (pre)comprensión», o sea, como interpretación (Auslegung) fundada sobre una originaria *Verstehen*, a la que por no ser mero registro de datos Heidegger llama *Entwurf*: proyecto”<sup>188</sup>.

El ser humano no conoce las cosas como si éstas estuvieran simplemente presentes delante suyo a su entera disposición, sino desde su pertenencia a un mundo cultural histórico que lo antecede y condiciona. El primer Heidegger defendería la necesaria inserción del ser humano en el mundo como el medio que permite poder comprender, interpretar y explicarse a sí mismo y al mundo que lo rodea. Afirma Vattimo:

“el proyecto que el ser-ahí es y que constituye su comprensión del mundo es un proyecto-arrojado: lo que significa que es sobre todo y en todos los casos de-finido y de-terminado por la pertenencia a un mundo histórico-concreto”<sup>189</sup>.

Ahora bien, también es cierto que Heidegger no pretende absolutizar el prejuicio, como si toda la información cultural que se obtuviera debiese ser asumida y repetida acríticamente. De hecho, se cuida bien de dejarse dominar por las *habladurías* y la *cháchara inauténtica*<sup>190</sup>. Heidegger defiende, en cambio, que el sentido que debe orientar la existencia del ser humano en tanto que proyecto arrojado es la de procurar(se) la *autenticidad*, escapando al dominio del “se” –se dice, se hace, se piensa-, para encontrar un espacio existencial *propio*. Pues bien, para que el horizonte histórico-destinal que antecede y posibilita al *Dasein* –que lo constituye y dota de las herramientas teóricas y prácticas para tener acceso al mundo- no sea absolutizado, debe de ser entendido como *mortal*, debe estar marcado por la caducidad<sup>191</sup>. Sólo la aceptación del carácter mortal que define a toda existencia abre la puerta a la asunción

---

<sup>188</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit. p. 167.

<sup>189</sup> *Ibid*, p. 170.

<sup>190</sup> Cfr. §35, §36, §37 y §38 de *Ser y Tiempo*.

<sup>191</sup> Esto permite dejar patente la diferencia entre Heidegger y Kant: no se puede confundir la estructura hermenéutica de la existencia con un trascendentalismo neokantiano. El *Dasein* no se identifica con una estructura a priori de tipo kantiano ya que el mundo con el que está familiarizado el ser-ahí no es un esquema de categorías trascendental. El mundo siempre le está dado al humano desde su condición de arrojamiento en un horizonte histórico-cultural, pero todo ello ligado siempre a su condición *mortal*. De tal modo Heidegger liga el proyecto que constituye el existir que caracteriza al *Dasein* con el ser-para-la-muerte: el ser-ahí puede construirse como totalidad sólo si es capaz de anticiparse a la propia muerte.

del horizonte del que se proviene como una posibilidad todavía abierta que requiere de una recepción también abierta<sup>192</sup>. El *Dasein* puede entablar una relación crítica con la tradición y alterarla, *dislocarla*, dirá Vattimo- porque ésta ya no es entendida como una estructura inmutable a la que hay que adecuarse, sino que está marcada por el signo de la caducidad. El humano habita la realidad como un *estar-dentro* de ella, sin embargo, ese *a priori* no es trascendental y eterno, no se trata de un cuerpo teórico-normativo dogmático que haya que aceptar necesariamente; en cambio, en su existir el ser humano *teje también el mundo*, participa de su constitución. Y es precisamente a tal hecho al que remite la autenticidad existencial a la que apela Heidegger. Para Vattimo, el *Dasein* debe lanzarse al vínculo liberador de la tradición, entendida como el horizonte en el que se enmarca toda existencia pero que ofrece las herramientas suficientes como para ponerla en tela de juicio y alterarla.

### 2.2.2. Verdad como correspondencia y verdad como *alétheia*.

Parece evidente, desde la perspectiva que estamos exponiendo, que ya no podrá hablarse, como hacía gran parte de la tradición metafísica occidental, de un ser humano –el sujeto de conocimiento- que recibe lo externo a sí –el objeto de conocimiento- de un modo objetivo, neutro y desinteresado. Al siempre *estar dentro* todo *sujeto* y todo *objeto* están condicionados por el marco en el que ambos están arrojados. La inmediatez con la que era definida la relación entre *el que conoce* y *lo conocido* pasa a ser sustituida por una relación mucho más compleja en la que es necesario tener en cuenta todas las *mediaciones* que circundan el modo a través del cual el ser humano tiene acceso a la realidad –tanto interna como externa.

De tal manera, es lícito señalar que si bien es cierto que la objetividad sería uno de los modos en los que puede darse la relación de las cosas respecto de nosotros, no ha de ser considerada la forma *originaria* ni tampoco la más importante. Las cosas *se nos aparecen, se nos dan*, no en su objetividad, sino en un marco histórico de comprensión que les otorga significado. En este sentido, no podemos olvidar la estructura circular que caracteriza la comprensión humana<sup>193</sup>: nosotros comprendemos el mundo en tanto

---

<sup>192</sup> Cfr. capítulo primero (“La posibilidad del estar-entero del *Dasein* y el estar vuelto hacia la muerte”) de la sección segunda de *Ser y tiempo*.

<sup>193</sup> El denominado “círculo hermenéutico” al cual ya hemos hecho referencia en la explicación que hemos llevado a cabo de la filosofía schleiermachiiana. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., § 33, p. 177-183.

ya partimos de una idea general de éste, que adquirimos en el proceso de aprendizaje, pero, para comprender, primero se debe partir del darse de cada cosa singular que se muestra en su significado único y específico; también, el significado de la totalidad de significados en los que el mundo se resuelve. Partimos, para comprender, de una pre-comprensión (de una serie de prejuicios previos) que permiten tener acceso al mundo. Conocer no es *re-presentar* un objeto que se le *presenta* a un sujeto, sino que se comprende/interpreta algo desde un marco dado previo. Nunca se parte de cero sino “por el medio”, el *Dasein* está siempre integrado en relación con el mundo que lo constituye. El comprender/interpretar implicaría poner en juego tal relación constitutiva. El círculo hermenéutico remite a la articulación de una relación con el mundo que se da como pre-comprensión. Toda vinculación con el mundo parte de un *ya estar dentro*, de una pre-estructura originaria que permite, que posibilita, pero que también puede (y debe) ser modificada. La noción de Verdad como correspondencia –entre lo que se dice y lo que es- pierde vigencia; de hecho, en el marco de la filosofía hermenéutica su *validez* queda seriamente dañada.

Aunque posteriormente haremos referencia a la noción de verdad que se desprende de la filosofía hermenéutica –la cual se deriva de una actividad epistemológica que en vez de plantearse en los términos de la metodología científica positivista (como legalidad cuantificable, producto del cálculo y de la experimentación que re-presenta la realidad tal y como es), se formula desde la interpretación (desde la aceptación de que toda aseveración está *situada*, marcada por un interés, por un deseo, por una intención y por una serie de experiencias, vivencias o aprendizajes que la condicionan decisivamente)-, ahora nos interesa mostrar la intención heideggeriana –y que Vattimo recoge- de dirigir su mirada más que a los entes, al Ser. Efectivamente, al poner en discusión la noción de verdad como correspondencia, Heidegger no sólo estaría mostrando la incapacidad de ésta para dar cuenta del Ser, sino que, además, nos llama la atención sobre el hecho de que esta noción de verdad es la que ha olvidado la diferencia ontológica. Al intentar hacer retornar la noción de verdad en tanto que *alétheia*, Heidegger, reclamaría la consideración que el conocimiento humano debe tener para con el Ser, pues esta perspectiva es aquella que lo retoma en tanto diferencia, señalando el carácter de no presencialidad al que hacíamos referencia en el capítulo 1.

La *a-létheia* remite a la distancia que se debe de guardar con el Ser, el cual no es algo que se pueda apresar, que se pueda medir, calcular y cuantificar, que se pueda someter a experimento y formular en una ecuación que muestre su comportamiento regular y prevea su posible aparición. La *a-létheia* indica que el Ser que *se da* y que *difiere* acontece en su verdad cuando se le des-vela, cuando se es capaz de extraer de él algo que aún no había sido pero que estaba ahí latente a la espera de de ser des-ocultado<sup>194</sup>. Ahora bien, bajo esta noción se mantiene ese carácter, esa otra cara, que como señalábamos líneas atrás define igualmente al Ser: la ocultación que acompaña a cada aparición. Como sabemos el Ser que *se da*, *se vela* al mismo tiempo, lo cual no hace sino mostrar la dimensión de inagotabilidad y de continua posibilidad de ser que caracteriza a lo que acontece. El Ser no se acaba, ni se agota, ni está dado de una vez por todas, sino que siempre guarda una eterna apertura anclada en la oscilación espacio-temporal. Con la *alétheia* se puede hacer, entonces, *memoria* de la diferencia ontológica, la cual había sido olvidada en la tradición metafísica –ya que a lo que nunca está del todo presente sólo se le puede recordar.

Por tanto, según Heidegger –y también según Vattimo-, no hay capacidad humana que pueda apresar en un conocimiento objetivo la riqueza del Ser, el cual es inalcanzable e inabarcable en toda su amplitud. El Ser queda caracterizado, de tal modo, como el permitir y posibilitar que deja que las cosas sean, incluyendo en cada darse una dimensión de aquello que se ha quedado oculto. En cada darse del Ser hay un velarse, en cada mostrarse hay un esconderse. En cada presencia hay siempre una ausencia. En el pensamiento re-presentativo se ha primado la dimensión de presencia, convirtiéndola en el objeto propio de la tarea del conocer; al pensamiento pos-metafísico, el que no olvida al Ser, le corresponderá recuperar la ausencia rememorándola, dejando aparecer lo ocultado en el marco del devenir de lo real que ha construido la metafísica como historia del Ser. Es por esta razón que el pensamiento pos-metafísico debe dar un *salto atrás* a lo largo de la historia para ir “recuperando” lo dejado al margen. Toda esa dimensión de lo negativo –en tanto no-sido, no-pensado o no-dicho- que ha quedado

---

<sup>194</sup> “*Qué es el traer-ahí-delante en el que juega el cuádruple modo del ocasionar. El ocasionar concierne a la presencia de aquello que viene siempre a aparecer en el traer-ahí-delante. El traer-ahí-delante trae (algo) del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento poniéndolo delante. El traer-ahí-delante acaece de un modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a lo desocultado. Este venir descansa y vibra en lo que llamamos salir de lo oculto. Los griegos tienen para esto la palabra alétheia. Los romanos la tradujeron por veritas. Nosotros decimos «verdad» y habitualmente la entendemos como corrección del representar*”. HEIDEGGER, M.: “La esencia de la técnica”, en *Conferencias y artículos*, op. cit. p. 16.

como sedimento tapado por aquello que se ha presentado tal y como se ha presentado. Es así que el pensamiento de la diferencia lo es de la *rememoración*, del *recuerdo* –el término que Heidegger emplea, y que tanto aparece en la obra vattimiana es el de *Andenken*<sup>195</sup>. El pensamiento de la rememoración nos permitirá lanzarnos al vínculo liberador de la tradición –entendida como *Ueberlieferung*, y al Ser como mensaje, *Ge-Schick*. Para Vattimo es este Heidegger el que abre la puerta a todo el pensamiento contemporáneo que apela a la bifurcación, a la oportunidad, a la posibilidad, a la virtualidad, a la oscilación. Los *hijos* de Heidegger con sus diferentes declinaciones son los que responden, de una u otra forma y con, a juicio de Vattimo, mayor o peor fortuna, al pensamiento de la diferencia (ontológica)<sup>196</sup>.

En cualquier caso, a pesar de la relevancia que posee la *alétheia* como un nuevo modo de entender la verdad desde un punto de vista pos-metafísico, no es el único recurso que utiliza Heidegger para referirse al modo del darse del Ser que va más allá de la reducción cientificista. Una gran relevancia cobrará la “puesta por obra de la verdad” que refiere a la verdad que se da *en* el arte o, también, la atención que se le concederá al lenguaje entendido como el “hogar” del Ser, allí donde se refugia y donde mejor se le puede visitar. En ese sentido habrá que prestarle atención a tales elementos, especialmente a éste último, dado que el tema del arte será tratado en profundidad en capítulos posteriores.

---

<sup>195</sup> Teresa Oñate nos aclara que implica un pensamiento del *Andenken*, leemos: “¿Qué quiere decir pensar?... En este caso, he de subrayar por mi parte cómo Heidegger necesita para responder a la pregunta del pensar, recurrir a la articulación *Andenken* del tiempo eterno del ser. Pues esto es el *Andenken*: un responder al llamamiento del ser-acontecer que actúa re-uniendo los éxtasis del tiempo por su *lógos* de enlace-diferencial: Un «*Danken*» como dar las gracias y referirse a la gracia («*Charis*» en griego) de la gratitud del *kairós* o tiempo presente oportuno (que aún re-suenan en la caridad cristiana; Un *Andenken*, rememorar, re-pensar, por referirse a la gracia-gratitud del conmemorar selectivo, celebrativo del pasado; y un *Dichten*: como virtualizar poetizante que selecciona lo mejor de lo posible posibilitante para el abrirse del futuro, abordando el proyecto y su producción activa. *Danken, Andenken, Dichten, pensados a la vez*”. OÑATE, T.: “Presentación. Rememorar el porvenir”, en OÑATE, T., LEIRO, D., NÚÑEZ, A. y CUBO, Ó. (eds): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Torino*. Cuenca, Aldebarán, 2010, p. 19.

<sup>196</sup> En este conjunto de herederos de Heidegger se situarían algunos de los más relevantes pensadores de finales del siglo XX: obviamente Gadamer y todo el pensamiento hermenéutico (grupo en el que se incluiría al propio Vattimo, y por ende, al pensamiento débil), pero también Derrida y todos los deconstructivistas, Foucault y Deleuze. Influencia que se vería arrastrada a todos los que se han apoyado de una u otra forma en éstos y que conforman lo que se denomina la filosofía del acontecimiento. Sobre esta cuestión es imprescindible consultar la obra de Teresa Oñate, resaltando entre sus múltiples textos dedicados a esta cuestión el “Estudio Preliminar: La inocencia del Por-venir”, en VATTIMO, G., OÑATE, T., et Alii (eds.): *Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*. Madrid, Dykinson, 2008, p. 9-59.

2.2.3. La cuestión del lenguaje: crítica al de la metafísica. El lenguaje es “la casa del ser”.

Hemos podido observar cómo Heidegger ya le concedía una gran importancia al lenguaje en *Sein und Zeit*. En esta obra se sostenía que la comprensión era un elemento central del estar-en-el-mundo que caracteriza al *Dasein* en tanto ex-sistente. Allí se nos decía que comprender implica sumergirse en una red de significaciones que están dadas en el horizonte histórico-destinal al que se ve arrojado el ser humano –como proyecto. Según Vattimo, “*si può dire che Heidegger vede ogni comprensione e interpretazione del mondo fondata in una precomprensione che si identifica con il fatto stesso di esistere*”<sup>197</sup>, es decir, el existir mismo del ser humano implica una comprensión del mundo que está enraizada en una pre-comprensión, que le es dada en y a través, fundamentalmente, del lenguaje<sup>198</sup>. Desde el lenguaje disponemos del mundo siendo el instrumento principal que explica cómo estamos en él.

Ahora bien, es en el propio *Sein und Zeit* donde el lenguaje comienza a ser problematizado y ello va a tener que ver con la puesta en cuestión de la metafísica<sup>199</sup>. Si ésta se ha impuesto como el pensamiento más característico de Occidente lo ha hecho en gran medida sostenida por un lenguaje que la justificaba. Poner en tela de juicio a la metafísica va a suponer plantear una crítica sobre su lenguaje, que por otra parte es el instrumento o el mecanismo con el que nos es dado el mundo. Dicho de otro modo, si se puede llevar a cabo una reflexión crítica sobre la metafísica y *su* lenguaje lo es desde un pensamiento generado en el marco de la propia metafísica y haciendo uso de *su* lenguaje. Y esto, evidentemente, va a acarrear multitud de problemas. La tradición metafísica deja un lenguaje y unos esquemas mentales que dificultan o imposibilitan *superar* la metafísica, es decir, poder pensar al Ser de otro modo que como en ella se ha hecho. En tal sentido, los problemas en torno al significado y la comprensión del Ser en

---

<sup>197</sup> VATTIMO, G.: *Poesía e ontologia*, en *Opere complete. Ermeneutica, tomo 2*, op. cit., p. 151. “Puede decirse que Heidegger entiende cada comprensión e interpretación del mundo como fundada en una precomprensión que se identifica con el hecho mismo de existir” [NT].

<sup>198</sup> Si bien es cierto, y esto Vattimo lo deja patente en varios de sus análisis sobre Heidegger, por ejemplo, en el recientemente citado *Poesía e ontologia*, que la comprensión del mundo que realiza el *Dasein* no sólo, ni tampoco principalmente, se edifica sobre una construcción teórica, sino que tiene tanta o más relevancia el carácter afectivo –la *Befindlichkeit*– como una disposición central para entender nuestro ser-en-el-mundo. Toda comprensión/interpretación está preñada de una fuerte carga emotiva que la determina y, en parte, la explica. Ver en HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., §29, §30.

<sup>199</sup> La problematización del lenguaje (del enunciado y del juicio), en relación con el comprender y la interpretación, se puede ver, por ejemplo, en los párrafos 33 y 34 de *Ser y tiempo*.

relación con el lenguaje en la historia de la metafísica deben ser resueltos si se quiere plantear el problema mismo de la metafísica.

Heidegger va a necesitar, siguiendo la línea de lo anteriormente dicho, pensar en un lenguaje que no caiga en los errores *representativos* de la metafísica. Si se quiere mostrar cómo la metafísica ha dejado de lado al Ser, para centrarse en los entes, la herramienta que lo ha permitido ha sido un lenguaje estrictamente referencial, un lenguaje entendido como el vehículo que conecta una cosa con su símbolo, siendo que éste *representa* a aquella. El lenguaje si quiere colaborar en el *transpasamiento* de la metafísica tendrá que ser enfocado, en cambio, desde una dimensión ontológica.

El planteamiento de la posibilidad de un “nuevo” lenguaje coincide con la etapa del pensamiento heideggeriano marcada por la *Kehre*, desde ella se elaboraría una filosofía que toma auténticamente en serio el fin de la metafísica al intentar transformar la reflexión sobre el Ser mismo y el modo mediante el que éste es pensado. Este intento por elaborar otra manera de pensar -ya no metafísica- se caracteriza principalmente por considerar al Ser ya no desde la perspectiva del objeto; de hecho, como sabemos, el Ser será entendido como lo que permite que los entes sean. Ahora bien, es cierto que desde esta novedosa consideración del Ser –como apertura e iluminación- el ser humano juega un papel decisivo para permitir o posibilitar la apertura misma. Es decir, el ser humano no es un ente más que existe dentro del Ser, sino que entre ser humano y Ser se va a entablar una relación muy especial. De hecho, a juicio de Vattimo, esta va a ser la constante que vehicule el pensamiento de Heidegger desde la *Carta sobre el humanismo*, el intento por dar respuesta a la relación entre Ser y ser humano.

Para Heidegger, como ya sabemos, el Ser no podrá ser sin el ser humano pero el ser humano tampoco podrá ser sin el Ser. Ni el Ser ni el humano podrán ser pensados en su ser en sí, sino tan sólo en la relación que mantienen *entre sí*. El evento del Ser, el *Ereignis*, remitirá al intento por elaborar esa noción de Ser por el que éste, en tanto iluminación de aperturas históricas en las que el *Dasein* y los entes existen, plantea la apropiación del ser humano al entregarse a él. El humano se encuentra en la apertura ya siempre como dada por una parte, pero por otra contribuye a determinarla, participa en la propia apertura en la cual él mismo se encuentra arrojado. En el acto de institución –de puesta por obra de la verdad- siempre se parte “por el medio”. La creación de la cual el ser humano participa siempre remite a un mundo que la posibilita y en el que está deyecto. Es de tal forma que la poesía, en tanto que actividad artística fundadora

relacionada y posibilitada por la palabra, poseerá un alcance *ontológico*: el lenguaje *crea* mundo, *abre* mundo, hace decir lo que aún no estaba dicho -pero que se podía decir porque formaba parte del remanente inexplorado del Ser.

El lenguaje aparece así como el modo más claro por el que el ser humano participa del abrirse de la apertura del Ser. En *Hölderlin y la esencia de la poesía*<sup>200</sup> Heidegger defenderá que la radical novedad que el arte supone acontece principalmente en la palabra. La precomprensión, por la cual la realidad es percibida y comprendida, se manifiesta -sobre todo- a través del lenguaje, en un mundo de palabras y de reglas sintácticas y gramaticales. Como sostiene Vattimo, “*il progetto entro cui le cose vengono all’essere e quindi un fatto linguistico*”<sup>201</sup>. La apertura al mundo acontece a través del lenguaje. Es en el lenguaje donde se verifica cada innovación ontológica, cada cambio del Ser: el lenguaje mismo es poesía es su sentido esencial –creación y apertura.

En *Sobre el camino del lenguaje*<sup>202</sup> se clarifica la tesis “el lenguaje es la casa del ser”, escrita en la *Carta sobre el humanismo*. Con ella se pretende señalar que el lenguaje es el modo a través del que se produce el acaecer del evento. En este sentido hay que aclarar de qué forma el lenguaje cumple con la estructura apropiante/desapropiadora que caracteriza al evento (del Ser). Según Heidegger, en el lenguaje se produce el mismo movimiento apropiador y expropiador que caracteriza al *Ereignis*. Del lenguaje disponemos y éste dispone de nosotros. Por una parte, el lenguaje se hereda y se adquiere, lo recibimos y nos apropiamos de él en tanto lo hablamos para comprender, explicar y comunicar tanto lo que nos rodea como a nosotros mismos. Pero, por otra parte, el lenguaje se apropia de nosotros al conformar con su estructura el límite del campo de nuestra posible experiencia del mundo. Solo con/en el lenguaje las cosas se nos aparecen tal y como éste las deja aparecer. Dicho de otro modo, es la palabra la que le otorga ser a las cosas. Cada acto lingüístico concreto presupone el lenguaje que había abierto ya un mundo y nos había colocado a nosotros en él. Vattimo enfatiza la importancia de este hecho considerándolo como lo que mejor califica la filosofía del Heidegger tardío. El lenguaje es visto como la llamada por la que

---

<sup>200</sup> HEIDEGGER, M.: “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y Poesía*. Trad. cast. S. Ramos, Buenos Aires, F.C.E., 1992.

<sup>201</sup> VATTIMO, G.: *Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 120. “El proyecto dentro del cual las cosas vienen al ser es, por lo tanto, un hecho lingüístico” [NT].

<sup>202</sup> HEIDEGGER, M.: *De camino al habla*. Trad. cast. de Yves Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1990.



el Ser se pone en contacto con nosotros. Desde tal punto de vista el lenguaje se entiende como anuncio, como un mensaje que le llega al ser humano, siendo éste su mensajero más propio.

La verdad, en esta perspectiva, será entendida, precisamente, como la respuesta que se le da a la llamada del Ser. De hecho, para Vattimo, esta conclusión sirve para definir el pensamiento de Heidegger a partir de la *kehre*:

*“questo testo riassume un po’ tutto l’itinerario che Heidegger ha fatto dopo Essere e tempo: l’essere gettato è stato riconosciuto come esser sempre risposta a un appello; e questo appello è tale in senso letterale, in quanto è un fatto del linguaggio. Il linguaggio è la sede dell’evento dell’essere”*<sup>203</sup>.

De acuerdo a Heidegger, para Vattimo, el pensamiento que desee salir de la metafísica tendrá que centrarse en el lenguaje. Éste ya no podrá ser considerado más como un simple instrumento para comunicar o manipular los entes, sino que habrá de reconocérsele su alcance ontológico. El pensamiento encontrará el modo adecuado de ir al ser desde la palabra. El lenguaje será por lo tanto un modo privilegiado de acceso a la verdad.

---

<sup>203</sup> VATTIMO, G.: *Introduzione a Heidegger*, op. cit. p. 123. “Este texto resume brevemente todo el itinerario que Heidegger ha realizado después de Ser y Tiempo: el ser arrojado es siempre reconocido como la respuesta a una llamada; y esta llamada lo es literalmente en tanto que es un hecho del lenguaje. El lenguaje es la sede del acontecimiento del ser” [NT].

### 2.3. Gadamer y Vattimo<sup>204</sup>.

#### 2.3.1. Contra el método científico-positivista.

En el capítulo anterior se ha señalado que, para Vattimo, Gadamer es uno de los autores centrales de la hermenéutica ontológica y una referencia inexcusable para entender los principales rasgos y objetivos que definen a la misma. Asimismo, ha de ser considerado como una de las más importantes influencias recibidas por el propio Vattimo para la construcción de su obra –no en vano fue su discípulo durante dos años en Heidelberg–, sin embargo, a pesar del reconocimiento de la importancia y de la valía de la filosofía gadameriana, Vattimo no la encuentra del todo satisfactoria. Ello es debido, fundamental aunque no únicamente, al hecho de que, como señalamos, para el filósofo italiano, Gadamer no es “suficientemente nihilista” en el plano teórico, mientras que es “demasiado conservador” en lo práctico. En todo caso, si lo que se desea, como es nuestro caso, es exponer el problema del conocimiento, de su enfoque, límites y objetivos en la filosofía vattimiana, es absolutamente imprescindible detenernos en los planteamientos desarrollados previamente por Gadamer, dado que no puede entenderse la postura epistemológica debilista sin el referente del pensador de Marburgo.

Como se sabe, Gadamer parte de la línea abierta por la ontología heideggeriana, según la cual, el Ser ha de entenderse desde la perspectiva del anuncio/llamada que se escucha y resuena, sobre todo, en el lenguaje. Sin embargo, si esto a juicio de Heidegger constituía un elemento fundamental para desarrollar una crítica que impugnaba toda la historia del pensamiento occidental, en Gadamer va a orientarse cara a la posibilidad de

---

<sup>204</sup> A pesar de que el referente fundamental para la realización del presente capítulo es *Verdad y método* (en la edición en castellano en dos volúmenes, traducida por A. Agud Aparicio y R. de Agapito en Sígueme, Salamanca, 2004 y 2005), también se han consultado los siguientes textos de Gadamer: *La dialéctica de Hegel*. Trad. cast. de M. Garrido. Madrid, Cátedra, 1988; *El giro hermenéutico*. Trad. cast. de A. Parada. Madrid, Cátedra, 2007; *Estética y hermenéutica*. Trad. cast. de A. Gómez Ramos. Barcelona, Paidós, 2006; *Mito y razón*. Trad. cast. de J. F. Zúñiga García. Barcelona, Paidós, 2007 y *Antología: hermenéutica, estética e historia*. Trad. cast. de C. Ruíz Garrido-Cortés y M. Onasagasti Gaztelumendi. Salamanca, Sígueme, 2013. Para la comprensión de la obra de Gadamer, además de los propios textos de Vattimo (fundamentalmente *Poesía y ontología*, *Las aventuras de la diferencia*, *Más allá del sujeto*, *Ética de la interpretación*, *El fin de la modernidad* y *Más allá de la interpretación*), se ha recurrido a los altamente recomendables *Introducción a Gadamer* (Trad. cast. de C. Ruiz-Garrido Cortés. Barcelona, Herder, 2003) y *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. (Trad. cast. de Á. Ackermann Pilári, Angela, R. Herald Bernet y E. Martín-Mora. Barcelona, Herder, 2000), de Jean Grondin; *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk* (Tecnos, Madrid, 2002) de Félix Duque; *Tradición, Lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, (Málaga, SPICUM, 1987) y *Gadamer* (Madrid, Ediciones del Orto, 1997), de Santiago Guervós y las obras colectivas dirigidas por Teresa Oñate *Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica*, (junto M. Á. Quintana Paz y C. García Santos, eds. Madrid, Endoxa, UNED, nº 20, 2005) y *Hans-Georg Gadamer: Ontología estética y Hermenéutica*. (junto M. Á. Quintana Paz y C. García Santos, eds). Madrid, Dykinson, 2005).

poner en cuestión el cientifismo empirista-positivista. De tal modo, uno de los primeros objetivos de la filosofía gadameriana será poner en tela de juicio, cuando no rechazar directamente, el ideal de objetividad como el modo más adecuado de acceso a la verdad; dominio que pretende extenderse, además, a las denominadas ciencias del espíritu.

Como se sabe, el positivismo considera que es posible alcanzar un conocimiento objetivo de la realidad, ya que, no sólo parte de que el ser humano dispone de la capacidad para contactar con la realidad tal y como ésta es, –por lo que bajo la concepción científicista se escondería un marcado realismo- sino que afirma que la metodología científica puede reducir o eliminar todo rasgo *subjetivo* que altere la percepción objetiva del mundo. Dicho de otro modo, desde la concepción científico-positivista, el conocimiento es posible si se procede adecuadamente, con claridad y distinción –al modo cartesiano- respetando el método que permite alcanzar las cosas tan cuál son o, al menos, tal y como se le presentan al ser humano. De acuerdo a lo dicho, una de las tareas más relevantes de la investigación científica será la de permitir crear las condiciones experimentales bajo las cuáles nada interfiera en la observación neutra del mundo. Esta manera de proceder deja radicalmente de lado las condiciones pragmáticas que sitúan al observador en el “contexto” de la investigación que realiza. Gadamer parte, en cambio, de la hipótesis según la cual toda investigación está situada, ubicada históricamente. Por ejemplo, dado el caso referido, para entender la importancia y el significado de un experimento es necesario, como paso previo imprescindible, analizar las condiciones históricas que permiten que tal experimento se lleve a cabo.

Para Gadamer, el modelo científico-positivista de conocimiento es incapaz de mostrar la profundidad y la complejidad del proceso del conocer. Es más, según el de Marburgo, la insuficiencia del modelo positivista es tal que ni siquiera es capaz de explicar el mundo natural. Ello sería debido a que el par de elementos que están en la base de su planteamiento -sujeto/objeto- no sólo no se pueden aplicar al conocimiento humanístico, *histórico*, sino tampoco estrictamente al mundo natural. De acuerdo a Heidegger, Gadamer considera que en la base de cada conformidad de la proposición a la cosa –fundamento metafísico que sustenta la idea de la validez objetiva del conocimiento de los hechos- está una apertura más originaria que hace posible cualquier conformidad o disconformidad, apertura a la cual pertenecen originariamente quién conoce y lo conocido. Es por tal motivo que todo conocimiento, incluido el científico,

se caracteriza más por ser una *interpretación situada dentro de una época histórica determinada* que por representar fríamente la realidad.

El conocimiento, ya que no puede ser definido por la neutralidad objetiva, debe entenderse, más bien, como interpretación. Como señala Vattimo, para Gadamer conocer supone embarcarse en “*un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y del cual salen modificados; se comprenden en la medida en que son comprendidos dentro de un horizonte tercero, del cual no disponen, sino en el cual y por el cual son dispuestos*”<sup>205</sup>. Para la hermenéutica gadameriana, por tanto, habrá que partir de la radical pertenencia a un horizonte común que dota de significación a todos los elementos que entran en juego en un acto de conocimiento. Todo proceso de conocer, también toda investigación de carácter científico, es considerada desde la perspectiva de un juego en el cual los “jugadores” que intervienen en él –los sujetos de la investigación– se ponen ellos mismos “en juego”. En este sentido, los investigadores pueden modificar el marco que permite llevar a cabo su investigación, esto es el propio horizonte de juego. Se trata del mismo mecanismo que utiliza Heidegger para explicar el carácter eventual del Ser y el modo de relacionarse que posee el ser humano con él. Se trata siempre de un “estar dentro” que plantea la posibilidad de modificar el horizonte histórico al que se pertenece. De alguna manera, Gadamer, y en general todo el pensamiento hermenéutico, consideraría que en toda investigación el investigador modifica lo investigado; por lo tanto, se defiende que las condiciones que enmarcan cada acto de conocimiento son decisivas para entender el resultado del mismo.

Desde la perspectiva gadameriana, tal y como la presenta Vattimo, es imposible lograr el ideal de autotransparencia que la ciencia positiva tiene como objetivo. El sujeto y el objeto, los elementos tradicionales que sostienen toda investigación supuestamente neutra u objetiva, son diluidos, pasando a ser considerados “jugadores que, al ponerse en juego, son jugados”. De este modo, se elimina toda posibilidad de poder representar “adecuadamente” la realidad, ya que ésta es modificada a su vez por los “jugadores que la juegan”. La hermenéutica de Gadamer pone en crisis, por tanto, la noción de verdad positiva, la de adecuación entre “aquello que se dice” y “aquello que es”, para defender otra basada en la noción de evento dialógico.

---

<sup>205</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 62.

### 2.3.2. Los prejuicios como estructuras de pre-comprensión históricamente determinadas.

Es en el capítulo 9 de *Verdad y método*, “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico”, donde Gadamer plantea que todo entender se encuentra inmerso en un marco histórico determinado -comprender implica pertenecer, “estar dentro”, de una tradición histórica<sup>206</sup>. Toda comprensión se alza sobre un suelo previo que la determina y la posibilita pero que, sin embargo, no es arbitrario: el mundo cultural compartido y heredado, mundo que Gadamer sintetiza con el término *tradición*. Ésta es definida como un constructo histórico que incorpora cada individuo al educarse en la sociedad a la cual pertenece, dotándolo de los conocimientos básicos, teóricos y operativos, puntos de partida imprescindibles para elaborar una comprensión *personal* del mundo. Tal es el carácter positivo que Gadamer confiere a los *prejuicios*:

*“sólo este reconocimiento del carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión confiere al problema hermenéutico toda la agudeza de su dimensión”*<sup>207</sup>.

Se hace necesario recuperar el valor del prejuicio que había sido eliminado en la Ilustración para considerar que la razón se *construye* históricamente<sup>208</sup>. Ahora bien, si todo conocimiento se basa en el prejuicio previo del cual se parte, y éste no puede ser definido en los términos de una adecuación entre “aquello que se dice” y “aquello que es”, ¿cómo gana validez un prejuicio? ¿Cómo se ve legitimado? Se trata ésta de una cuestión central para la epistemología hermenéutica, pues de ella va a depender que no sea acusada de ser incapaz de distinguir entre los prejuicios legítimos y los inaceptables<sup>209</sup> y, por tanto, que en su seno “todo valga”.

La respuesta de Gadamer es clara: un prejuicio se hallará legitimado si se asienta bajo la autoridad de la tradición<sup>210</sup>. La propia Tradición se convierte en el tribunal que

---

<sup>206</sup> Cfr. GADAMER, H.G.: *Verdad y método*, op. cit.

<sup>207</sup> Ibid, p. 337.

<sup>208</sup> “Este es precisamente el punto con el que debe enlazar críticamente el intento de una hermenéutica histórica. La superación de todo prejuicio, esta exigencia global de la Ilustración, revelará ser ella misma un prejuicio cuya revisión hará posible una comprensión adecuada de la finitud que domina no sólo nuestro ser hombres sino también nuestra conciencia histórica”. Ibid, p. 343.

<sup>209</sup> En principio, para Gadamer éstos incluyen las supersticiones, las charlatanerías, los argumentos arbitrarios, confusos, mal contruidos y, en general, todo conocimiento que no esté adecuadamente legitimado.

<sup>210</sup> “Lo consagrado por la tradición y por el pasado posee una autoridad que se ha hecho anónima y nuestro ser histórico y finito está determinado por el hecho de que la autoridad de lo transmitido, y no sólo lo que se acepta razonadamente, tiene poder sobre nuestra acción y nuestro comportamiento”. Ibid, p. 348. Para Vattimo, esta veneración de lo pasado, ejemplifica el excesivo conservadurismo que caracteriza a la hermenéutica gadameriana; se sobrevalora lo recibido reduciendo su posible recepción

juzga la invalidez o no de los distintos contenidos que en ella se elaboran. Si un enunciado, valor, comportamiento, pauta, etc. *nuevo* busca ser convalidado habrá de enfrentarse a los contenidos y las normas que la propia Tradición ha edificado y que sirven de criterio y canon que permiten rechazarlas o aceptarlas. Según Gadamer, la legitimidad de un prejuicio remite a la construcción histórica previa que regula lo aceptado o no culturalmente. Es en ese sentido que Gadamer habla de lo *clásico*. Éste concepto reúne los rasgos intraculturales que un contenido nuevo debe poseer –al menos parcialmente- para ser refrendado o rechazado. Lo *clásico* funciona como el criterio normativo cultural que sustituye la objetividad y re-presentatividad de las ciencias positivistas<sup>211</sup>: es clásico aquello que destaca, siendo la razón de que se mantenga más allá de los gustos personales o subjetivos, poseyendo, además, el poder vinculante de la validez que permite que se conserve y se transmita. Lo clásico posee un cierto carácter imperecedero que lo vuelve canon o norma que se extiende en el tiempo. De tal forma, la comprensión debe remontarse hacia el acontecer de lo clásico que se da en la tradición y que permite entender y aprehender lo presente. Y en este punto Gadamer retoma, para dar cuenta de esa comprensión que necesita remontarse en el tiempo para

---

crítica. Para Vattimo, la posición gadameriana se explica por su alejamiento de Heidegger, ya que Gadamer deja de tener en cuenta el carácter de apertura e inagotabilidad que definía al Ser una vez que éste se da como *Ge-Schick*. Lo ocurrido (el ser pasado), para Heidegger (y así, como veremos, también lo va a entender Vattimo) permanece abierto en tanto continuamente se da como envío proyectante que se recibe y se lanza; el ser-envío permite que sea retomado de un modo *diferente* y, por tanto, alterado. Este hecho para Vattimo posee importantes repercusiones a distintos niveles ya que, entre otros aspectos, permite que lo marginado –lo dejado de lado, lo negado, silenciado u oculto a lo largo del desarrollo de la historia- aún pueda aparecer, y que, en cualquier caso, lo ya-sido (la Tradición) no tenga que ser entendida necesariamente como “lo mejor posible”, como algo que venerar y recibir acriticamente, sino que pueda ser operada en ella una distorsión superadora, la *Verwindung*. Sin embargo, a nuestro juicio, Vattimo está radicalizando el conservadurismo gadameriano, ya que Gadamer es consciente de la clausura histórica que supondría el tener que permanecer anclados en lo pasado si se quiere responder a los desafíos del futuro. De tal forma, considera que siempre cabe la pregunta; pensar supone plantear cuestiones, mostrar las dificultades y exigir soluciones y aclaraciones. En ese sentido Gadamer sí abogaría por cuestionar la tradición –que permite, por otra parte, la propia existencia de las preguntas que la critican. De tal modo, creemos que Gadamer no se situaría en una posición de glorificación acrítica de la tradición, sino que sostiene que ésta no posee todas las respuestas: “*ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*” (Ibid, p. 372). Siempre vemos la realidad desde un *horizonte* histórico-cultural que abarca hasta un punto determinado del saber, por lo que nunca puede llegar a decirse que se alcanza todo el conocimiento, más allá del cual no puede irse. Se comprende desde un horizonte histórico, que incluye patrones y prejuicios que hacemos propios. Es desde ahí que tanto se interpreta lo pasado como se proyecta lo *por venir*.

<sup>211</sup> “*Lo clásico es una verdadera categoría histórica porque es algo más que el concepto de una época o el concepto histórico de un estilo, sin que por ello pretenda ser un valor suprahistórico. No designa una cualidad que se atribuya a determinados fenómenos históricos, sino un modo característico del mismo ser histórico, la realización de una conservación que, en una confirmación constantemente renovada, hace posible la existencia de algo que es verdad*”. Ibid, p. 356.

aprehender el presente, el concepto de círculo hermenéutico. La comprensión, para Gadamer, va constantemente del todo a la parte y de la parte al todo -aunque en el marco del movimiento anticipatorio de sentido que otorga la precomprensión. El círculo hermenéutico describiría la comprensión como una interpenetración del movimiento de la tradición y del intérprete. De tal forma, toda comprensión estaría guiada por el sentido que la comunidad a la cual se pertenece le otorga a la realidad recogida en la tradición. Sostiene Gadamer:

*“el sentido de la pertenencia, esto es, el momento de la tradición en el comportamiento histórico-hermenéutico, se realiza a través de la comunidad de prejuicios fundamentales y sustentadores”*<sup>212</sup>.

### 2.3.3. La fusión de horizontes.

Según lo dicho, para experimentar el mundo el ser humano necesita pertenecer a una tradición cultural históricamente conformada que lo carga de contenidos, de tal modo que no bastaría con disponer de las condiciones naturales -físico-anatómicas- propias de la especie humana para ser un “ser humano completo”, sino que habría, además, que *humanizarse* educándonos en la cultura que nos acoge. Sin embargo, a Gadamer se le hace evidente que, por una parte, no existe una cultura universal que contenga todos los contenidos elaborados por la especie humana como tal, sino que las tradiciones son múltiples y diversas; por otro, surge la dificultad al respecto de cómo se puede acceder a *lo otro* -ya sea éste un texto, un discurso o un diálogo con una persona. Finalmente, es necesario problematizar la relación que se mantiene con el pasado, con los contenidos que nos llegan de éste, que se manifiestan en la forma de prejuicios o de *eventos* históricos que se reciben en el presente. De tal modo, es obligado plantear el problema al respecto de cómo entran en contacto las diversas tradiciones y mensajes que se separan espacio-temporalmente, así como el modo a través del cual accedemos a lo diferente.

---

<sup>212</sup> Ibid, p. 365. Se piensa y se comprende desde prejuicios y éstos son aportados por la comunidad de tradición a la que se pertenece. Para Vattimo, esto es nuevamente indicativo del alejamiento de Gadamer respecto de Heidegger. Mientras éste piensa la historicidad en términos de epocalidad del Ser, Gadamer considera que la historia misma se desarrolla como un proceso interpretativo perpetuo: conocer es interpretar, siendo interpretar, además, construir una nueva historia. En tal perspectiva se pierde la dramaticidad de la concepción heideggeriana de la metafísica; en definitiva, para Vattimo, Gadamer atenúa y modifica la reflexión heideggeriana sobre la epocalidad del Ser.

Para responder a tales cuestiones lo primero que habría que considerar es la imposibilidad de entender los *horizontes* –como estructuras de prejuicios que capacitan para la comprensión- como sistemas impenetrables. Los horizontes no son fijos o cerrados; en cambio, éstos han de definirse como sistemas incompletos permeables a la *diferencia*, debiendo estar abiertos a nuevas incorporaciones, innovaciones y confrontaciones con la *alteridad*. Su carácter móvil es el que va a posibilitar su ampliación y modificación; en ese sentido se hace lícito significar que un horizonte *está siempre en continua formación*. La relación que se mantiene con el horizonte al que se pertenece es compleja, dado que su intrínseca movilidad hace que *nos mueva* a la vez que este movimiento es provocado por nosotros mismos: el horizonte *nos mueve* y nosotros *lo movemos*. Por ello, la propuesta de Gadamer no iría tanto en el sentido de intentar aprehender lo ajeno apropiándose de su posición –como si fuera una cosa objetiva y cuantificable de la cual se pudiera disponer-, sino que se defendería, más bien, una cierta actitud que se *deja permear* por lo extraño, actitud que permite *dar lugar* a algo que no estaba anteriormente. *Ganar un horizonte*, significa, ante todo *ampliarlo*<sup>213</sup>, lo cual remitiría a una situación de contacto –de diálogo o de conversación, principalmente, pero también de experiencia o percepción- por el que la posición propia –con sus prejuicios- se abre a otra –con los suyos- poniéndose a prueba ella misma, siendo susceptible, por lo tanto, de modificación. A través de ese contacto –condicionado aprioricamente- *algo* cambiaría, *algo diferente* tendría lugar. De tal forma, no se trataría tanto de observar, aprehender, reflejar y repetir, como de *dejarse provocar*. En ese sentido puede decirse que toda comprensión acontece como una *fusión de horizontes* que da lugar a algo que antes no existía.

La experiencia de la fusión de horizontes no sólo ha de ser llevada a la relación que se mantiene con el *otro* –con los demás seres humanos de la misma cultura, o con los *otros* de las *otras* culturas-, sino que también es un reclamo a la relación que se debe mantener con el propio pasado. La elaboración de la situación hermenéutica ha de mostrar la tensión que se produce entre pasado y presente; para ello, proyecta el

---

<sup>213</sup> Pues, según Gadamer, sólo existe un único horizonte dentro del cual los diversos intérpretes se encuentran situados. Para poder acceder a una posición distinta no se avanza de un horizonte a otro, sino que, a través del “principio de empatía”, –“*parece una exigencia hermenéutica justificada el que uno se ponga en el lugar del otro para poder entenderle*” (Ibid, p. 373)- se abre la perspectiva propia dirigiéndose hacia otra. El haber entrado en contacto con lo diferente permite ampliar la visión que se posee del mundo, teniendo como resultado que la comprensión del mundo particular logre un más amplio alcance.



horizonte histórico como diferente del horizonte propio del presente, dado que de no ser así no quedaría reconocida la alteridad del pasado en la comprensión. En el horizonte que la comprensión conforma, pasado y tradición están integrados como momentos constitutivos de la fusión de horizontes que continuamente exigen ser re-actualizados y re-efectuados en un proceso inacabable. Comprender implica ir abriendo el propio horizonte hacia otro de mayor generalidad, se ejecuta un procedimiento por el que uno se va remontando desde un círculo pequeño y cercano a otro más amplio, el cual va abarcando cada vez más *mundo*. Comprender, en este sentido, supondría disponer de una panorámica cada vez mayor capaz de arrojar cada vez más luz sobre la realidad, que se va integrando en un todo de mayores dimensiones, pero que, al mismo tiempo, no deja de ser consciente del origen del cual se procede y al cual, en último término, siempre hay que remitirse. Comprender supone retomar, recibir y escuchar los diversos horizontes históricos para integrarlos en un movimiento único. La “fusión de horizontes” señalaría el proceso espacio-temporal y en permanente tensión, por el que los horizontes se tocan y entran en contacto para ser mutuamente ampliados.

#### 2.3.4. La correlación entre el lenguaje y la comprensión.

La explicación de la posición gadameriana no podría acabar sin hacer referencia al papel central que se le otorga al lenguaje no sólo como el núcleo esencial sobre el que se construyen los horizontes a través de los cuales se recibe el mundo, sino en tanto el elemento principal que articula la constitución de éste.

Para Gadamer, para entender la constitución de la experiencia humana del mundo es fundamental el lenguaje. Sólo desde éste el ser humano alcanza la auténtica experiencia de sí mismo y de la realidad que lo circunda. Según Gadamer:

*“el lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres tengan simplemente mundo. Para el hombre el mundo está ahí como mundo en una forma bajo la cual no tiene existencia para ningún otro ser vivo puesto en él. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente [...] La humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüística originaria de estar-en-el-mundo del hombre”*<sup>214</sup>.

---

<sup>214</sup> Ibid, p. 531.

Gracias al lenguaje el ser humano construye su identidad, su personalidad, su ser-en-el-mundo, elevándose más allá de las constricciones de lo estrictamente natural. Dicho de otro modo, la *diferencia* del ser humano respecto del resto de seres vivos, su *distancia* con lo estrictamente *natural es* debida, fundamentalmente, al lenguaje; éste representa el centro nuclear de todo el mundo espiritual o cultural que sustantiviza al ser humano convirtiéndolo en un ser *diferente*.

Dada la relevancia que se le otorga, el lenguaje ya no podrá ser considerado simplemente el mecanismo que el ser humano usa para comunicarse o para re-presentar el mundo y transmitir conocimiento del mismo, como si fuera una mera herramienta más entre las demás. El lenguaje -algo que ya señalábamos, por otra parte, en Heidegger- tiene un valor ontológico: desde él se construye mundo y se transmite mundo, siendo el lugar que recoge las formas de vida -valores, reglas, normas-, los modos a través de los cuales se puede entender la realidad -experiencias, opiniones, saberes- y las maneras de actuar en ella, para una determinada comunidad. De hecho, con el lenguaje -y desde el lenguaje- se hace posible la propia existencia de la comunidad, el encuentro con el otro que se recoge en el entendimiento que el lenguaje ha permitido. Haciendo uso de él cada comunidad hace aparecer su propio y particular mundo, desvelándolo y transmitiéndolo. Afirma Gadamer:

*“el lenguaje sólo tiene su verdadero ser en la conversación, en el ejercicio del mutuo entendimiento. [...] (El entendimiento) Es un proceso vital en el que vive su representación una comunidad de vida. [...] Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por su esencia el lenguaje de la conversación. Sólo adquiere su realidad en la realización del mutuo entendimiento. Por eso no es un simple medio para el entendimiento”*<sup>215</sup>.

Desde esta perspectiva ha de entenderse la famosa sentencia gadameriana según la cual “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”<sup>216</sup>. Según el mismo Gadamer su

---

<sup>215</sup> Ibid. p. 535.

<sup>216</sup> Ibid, p. 567, que Vattimo traduce en su versión al italiano (recordemos que fue el primer traductor de *Verdad y método* al italiano) como “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”. Las razones que Vattimo esgrime para incluir las comas las explica en “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”, *Revue Internationnale de Philosophie*, n. 213, 2000, pp. 499-313; la traducción al castellano de este texto (“Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”) realizada por M. Á. Quintana Paz se encuentra en *Revista Endoxa*, nº 20 2005 y en OÑATE, T., GARCÍA SANTOS, C. y QUINTANA PAZ, M.Á. (eds.): *Hans Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Madrid, Dykinson, 2005. En el apartado 3 del primer capítulo (“Filosofía e scienza”) de *Vocazione e responsabilità del filosofo*, se puede

significado apela a una cuestión tanto ontológica como gnoseológica. Por una parte, “el ser es lenguaje”: el mundo se aparece en tanto es expresado en el lenguaje; por otra, nuestra experiencia del mundo se produce paralelamente al lenguaje. En el lenguaje *se da* la realidad misma y es la mediación por excelencia por la que trabamos contacto con el mundo. No hay contacto inmediato con la realidad a través de una percepción fenoménica, sino que el lenguaje *siempre está en el medio*. La verdad objetiva, neutra, representativa, tal y como la conciben las ciencias positivas, es inaccesible para el ser humano. Como se sostiene en el siguiente texto:

*“como constituido lingüísticamente cada mundo está abierto por sí mismo a toda posible percepción y por lo tanto, a todo género de ampliaciones; por la misma razón se mantiene siempre accesible a otros. Pues bien, esto reviste una importancia verdaderamente fundamental. Con ello se vuelve problemático el uso del concepto «mundo en sí». El baremo para la ampliación progresiva de la propia imagen del mundo no está dado por un «mundo en sí» externo a toda lingüisticidad. Al contrario, la perfectibilidad infinita de la experiencia humana del mundo significa que, nos movamos en el lenguaje que nos movamos, nunca llegamos a otra cosa que a un aspecto cada vez más amplio, a una «acepción» del mundo”<sup>217</sup>.*

Para Vattimo que el “ser, que pueda ser comprendido, sea lenguaje”

*“expresa no tanto que el ser se reduzca al lenguaje como puro y legítimo pensar, sino más bien que se identifica con la lengua en su vida histórica, con la lengua hecha de estructuras lingüísticas, pero signada, sobre todo, por obras características y textos eminentes”<sup>218</sup>.*

Para Gadamer se tiene experiencia del mundo dentro de un horizonte en que las cosas vienen al Ser únicamente en un proyecto arrojado, siendo tal proyecto la lengua que hablamos y que nos habla. El Ser se da en el lenguaje, acaece en el diálogo que nos une a los otros; de tal modo se construye la descripción hermenéutica de la experiencia.

---

encontrar otro texto, “Storia di una virgola”, que trata esta misma cuestión. Un análisis de esta cuestión se llevará a cabo en el siguiente apartado. Cfr. infra “Vattimo frente a Gadamer”.

<sup>217</sup> Ibid, p. 536.

<sup>218</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit, p. 175.

### 2.3.5. Vattimo frente a Gadamer.

Como ya señalamos en el capítulo anterior, la posición de Vattimo respecto de Gadamer es bivalente. Es cierto que reconoce que se trata de uno de los mayores genios de la filosofía contemporánea, un referente para cualquiera que desee acercarse al pensamiento de fin del siglo XX y uno de los mayores representantes de la ontología hermenéutica de la cual él mismo se siente parte, sin embargo, ello no es óbice para que no se encuentren ciertos problemas en sus planteamientos que debemos, al menos, indicar. A juicio de Vattimo, conviene matizar alguna de las posiciones sostenidas por Gadamer, ya que leídas desde cierto punto de vista no se hallan demasiado lejanas de una perspectiva que podríamos denominar “hegeliana” –si bien se trataría de un *hegelianismo* atemperado, que el propio Gadamer, por otra parte, reconocería.

Hemos de destacar, en este sentido, el conservadurismo que Vattimo detecta en Gadamer al acercarse éste, precisamente, a posiciones hegelianas. Para el italiano, cuando Gadamer establece que es en la cultura, en las instituciones o en las formas simbólicas, donde hay que encontrar los elementos que determinan la vida de todo (lo) humano -de tal forma que donde se deben de enmarcar los eventos de verdad que acontecen es en la dialogicidad del pensamiento consigo mismo, algo que se hace históricamente-, se está retomando la noción de espíritu objetivo hegeliana. Si el *logos* con el que el ser humano se aferra al mundo, que él mismo constituye y destituye, remite exclusivamente a la tradición -que encuentra su lugar más propio de realización en los procesos de lenguaje de cada tradición cultural- la verdad sólo tendría lugar *dentro* de la tradición –la cual, como hemos señalado en el capítulo anterior, indica qué es lo adecuado, lo bueno y lo bello. Para Vattimo, el planteamiento de Gadamer no permite salir de la tradición; la autoridad de la verdad objetiva es simplemente sustituida por la de la Tradición, pero se sigue igualmente en el marco de un planteamiento que impone demasiados corsés a la investigación dejando de lado la verdadera *alteridad*.

Vattimo, sin embargo, pretende rescatar a Gadamer del hegelianismo. Para ello se remite a la famosa frase gadameriana “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. En su traducción Vattimo incluye las comas<sup>219</sup>: “el ser, que puede ser comprendido, es lenguaje”. La primera traducción, más moderada (y más habitual) de ese enunciado, no

---

<sup>219</sup> Cuestión que, como señalábamos anteriormente, es explicada en “Histoire d’une virgule. Gadamer et le sens de l’être”.

haría más que señalar que se produce una identificación entre los entes conocidos con el lenguaje que los representa; en tal sentido esa traducción, para el filósofo italiano, sería prácticamente inofensiva<sup>220</sup>. En cambio, una lectura más radical y nihilista *propondría* la segunda traducción. Desde ella se entiende que el Ser es lenguaje, el cual además puede ser comprendido<sup>221</sup>. Esta traducción alternativa posee un alcance ontológico que

---

<sup>220</sup> Esta es la interpretación que dan las lecturas más pragmatistas de Gadamer, por ejemplo, la de J. Grondin, para los que la hermenéutica sería simplemente una teoría sobre la finitud y la historicidad de la comprensión. Ver en GRONDIN, J.: *Introducción a Gadamer*, op. cit., o en *Introducción a la hermenéutica filosófica*, ed. cit. Por otra parte, nos interesa referir la explicación que realiza el propio Grondin en *Debilitando la filosofía* al respecto de por qué Gadamer no fue un pensador nihilista. En este texto no se acepta la crítica que le dirige Vattimo a Gadamer por no haber planteado su hermenéutica en términos nihilistas. A juicio de Grondin, Gadamer no desarrolla una hermenéutica nihilista –y, por tanto, postmoderna, a pesar de que *Verdad y método* podría dar pie a ello, al considerarse que no hay conocimiento sin prejuicios, que nosotros pertenecemos a la historia en vez de a la inversa, que la comprensión es de naturaleza lingüística, etc.- dado que aún se considera que la verdad puede ser desvelada –Gadamer, en definitiva, no era un nietzscheano, como sí es Vattimo. Grondin cree que Gadamer diría en vez de “no hay hechos, sólo interpretaciones”, que “sólo hay hechos a través de interpretaciones”. Los hechos necesitan de un lenguaje que los exprese, pero aquello que viene con el lenguaje es la cosa misma. La realidad es expresada vía lenguaje –como la música es tocada-, y su importancia radica en que traiga a la luz la realidad verdadera de aquello que se presenta. El intérprete es importante, pero está subordinado al acontecimiento que (se) aparece. “*La interpretación pone de manifiesto la realidad que era y una verdad que nos enseña algo*” (GRONDIN, J.: “La latinización de la hermenéutica de Vattimo: ¿por qué Gadamer resistió al posmodernismo?” en ZABALA, S. (ed.): *Debilitando la filosofía*. Trad. cast. de F. J. Martínez Contreras. Barcelona, Anthropos, 2009, p. 245), verdad o realidad que trasciende el contexto histórico al que pertenece. Gadamer habla así, en sus últimas obras, de una trascendencia del arte: la obra de arte y el artista están situados en un contexto histórico, sin embargo, la obra de arte auténtica se alza sobre la historicidad ocasionando la aparición de un valor verdadero. Por eso Gadamer no podría estar de acuerdo con un postmoderno que sitúa toda verdad *dentro de* la historia, aunque esa verdad –que la trasciende- surja de una interpretación. De hecho, la interpretación más valiosa es aquella de la cual se desprende una verdad. El Ser que se puede comprender necesita al lenguaje, lo cual no quiere decir que sea meramente lingüístico –y por tanto histórico y cultural- como interpreta Vattimo. Para Grondin, Gadamer no elabora una ontología lingüística, sino que cree que el lenguaje pone de manifiesto al Ser, mostrando el “lenguaje de las cosas”. El lenguaje destaparía la esencia de lo real, diciendo a aquello que es, porque hay un propio lenguaje de lo real –valga el ejemplo del código genético que desarrolla la esencia de cada ser vivo. En Gadamer permanecería, en definitiva, para Grondin, la noción de verdad entendida como adecuación o correspondencia con lo real.

<sup>221</sup> “El enunciado «*Sein, das verstanden iverden kann, ist Sprache*» me supuso numerosos problemas cuando hube de traducirlo al italiano (es preciso recordar aquí que la traducción italiana de *Verdad y Método* fue la primera entre las múltiples traducciones que después vinieron a sumársele). Mientras que, por cuanto yo sé, el alemán no ofrece tal distinción, en italiano –y creo que igualmente en francés– el sentido del enunciado cambia profundamente según se introduzca o no una coma después de *Sein* y, por consiguiente, después de *kann*. Estas comas existen en la versión alemana, pero resulta plausible suponer que sin el valor «ontológico» que han adquirido luego en sus traducciones. Si digo «*l'essere che puo essere compreso é linguaggio*» (el ser que se puede comprender es lenguaje), estoy afirmando algo relativamente inofensivo: identifico el campo de los entes que se ofrecen a la comprensión con el del lenguaje; si en cambio digo: «*l'essere, che pub essere compreso, é linguaggio*» (el ser, que se puede comprender es lenguaje), entonces esa expresión en italiano significa: el ser es lenguaje y, además, puede comprenderse”. VATTIMO, G.: “Historia de una coma, Gadamer y el sentido del ser”. Trad. cast. de M. A. Quintana Paz. Revista Endoxa, nº 20, 2005, p. 46.

no tiene la primera: las cosas llegarían al Ser en cuanto llegan, asimismo, al lenguaje. Sólo si nos atenemos al alcance ontológico del enunciado se penetra de lleno en la hermenéutica ontológica –superando con ello el ser una mera teoría de la finitud de la interpretación, la cual la deja aún dentro de la metafísica.

Una correcta comprensión de la diferencia ontológica abogaría por defender que no son los *entes* quienes se reducen, idealistamente, a mero lenguaje, sino el *Ser*, lo cual evita cualquier residuo «metafísico» o «positivista» que, dando por supuesto que este último se reduce a los primeros, aluda aún a cierto Ser que esté más allá (y aún por descubrir) del lenguaje. Si simplemente se sostiene que “sólo aquel Ser que puede ser comprendido es lenguaje” permaneceríamos en el horizonte de la distinción de un posible “ser en sí”, que subsistiría fuera de cada comprensión lingüística; y esto no puede ser aceptado, ya que supondría retornar a una metafísica “realista”. Vattimo introduce la coma para permitir leer a Gadamer en clave ontológica, evitando dejarlo a medio camino del hegelianismo.

Para Vattimo, como vamos a ver a continuación, la única salida al hegelianismo es el pensamiento débil, el cual diluye la posibilidad de integrar todo lo existente en un horizonte predefinido por un esquema totalmente racional. Vattimo, se presenta como aquel que recupera la posibilidad de dejar ser a la *diferencia*, eludiendo la recaída en un sistema unitario, integral y omniabarcador. Para el pensador de Turín, la filosofía tiene algo de edificante, constructivo, la filosofía debe aportar algo nuevo a la herencia recibida, y no simplemente recibirla y repetirla. En este sentido afirma, en *Vocazione e responsabilità del filosofo*:

*“la filosofía si rapporta al suo passato non come a una base definitivamente accertata ma come un insieme di possibilità che si offrono sempre di nuovo a una interpretazione”*<sup>222</sup>.

### 3. El pensamiento débil: una epistemología que escucha (y recuerda) al Ser.

El pensamiento de Gianni Vattimo va a heredar gran parte de los planteamientos de los autores que acabamos de exponer, de tal modo que su epistemología, y su noción de

---

<sup>222</sup> VATTIMO, G.: *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova, Il Melangolo, 2000, p. 74. “La filosofía no puede observar su pasado como si estuviese definitivamente cerrado, sino (que debe entenderlo) como un conjunto de posibilidades que se ofrecen siempre a una nueva interpretación” [NT].

verdad, van a estar fuertemente influenciados por ellos. Es así que podemos afirmar que el pensamiento débil vattimiano se oponente y se enfrenta a la violencia establecida por la metafísica y por su modo más avanzado de configurarse en la contemporaneidad, la ciencia positivista instrumental. En ese sentido, el pensamiento vattimiano lleva a cabo tanto una crítica a la metafísica –en tanto ésta parte de una posición fundamentalista (sustentada en los fundamentos o en los primeros principios), esencialista (en tanto considera que hay una esencia última que define a cada ente) y universalista (ya que pretende que el conocimiento tenga un alcance universal)-, como una crítica a la ciencia experimental y positivista -la cual se elabora desde una metodología basada, principalmente, en el cálculo, en la cuantificación y regulación de lo real, desde una perspectiva representacional y dogmática que se considera a sí misma neutra y objetiva.

Como buen hermeneuta, Vattimo se opone a todo tipo de conocimiento que en último término defiende una visión autoritaria del saber, sobre todo porque se es bien consciente de las consecuencias –asimismo autoritarias- que acarrea desde una perspectiva ético-política. Por otra parte, tampoco se puede defender un escepticismo absoluto que impida tomar partido por unos planteamientos o unas conductas u otras. El relativismo es un pensamiento auto-destructivo que sólo lleva a la inacción y a la más superficial de las filosofías. Por eso Vattimo intenta, bajo el título de *pensiero debole*, dar respuesta a todos los desafíos que se abren una vez que la metafísica de la simple-presencia ya no (nos) vale, dado el contexto histórico-destinal en el cual estamos arrojados. Para Vattimo, es una obligación de la filosofía corresponder a la *llamada* del Ser en base a las nuevas marcas que adopta en la post-modernidad. Al Ser que ya no es sino que *se da* le debe acompañar una teoría del conocimiento que se adecúe a su apertura, a su remanencia y a su virtualidad. En este sentido, Vattimo se siente heredero de Nietzsche y de Heidegger, al retomar su crítica a la metafísica intentando elaborar un pensamiento que la acepte y la rependa: el pensamiento débil.

### 3.1. La verdad (que se da en el lenguaje) es histórica.

De acuerdo con la herencia recibida desde la ontología hermenéutica para Vattimo el ser *se da* sobre todo en tanto que mensaje. El Ser, como apertura histórico-destinal, se envía, viéndose envuelto en un proceso oscilatorio de trans-misiones que son lanzadas, recibidas, escuchadas y comprendidas –procesadas e interpretadas- para ser nuevamente

enviadas y proyectadas al futuro. Como señala José Ignacio López Soria “*para Vattimo la verdad es apertura y pensar no equivale a representar sino a interpretar mensajes escuchándolos devotamente y dialogando con ellos*”<sup>223</sup>. Es, desde tal perspectiva, que Vattimo le concede una gran importancia al lenguaje en tanto en él se desvela y se nos muestra el Ser. Para el filósofo turinés, el lenguaje es un operador que contiene un marcado alcance ontológico, en tanto en él acontece la apertura del Ser, que es el modo en que éste se *nos da*. El lenguaje *crea* mundo, *abre* mundo, ya que en su diversos tránsitos entre las tres dimensiones temporales permite dejar patente la inagotabilidad y remanencia de lo ya-sido –y que, por tanto, no ha sido del todo. Como puede observarse, Vattimo se encuentra muy cercano tanto a Nietzsche como, sobre todo, a Heidegger y Gadamer. Efectivamente, para Vattimo, el lenguaje es “la casa del ser”, allí donde se encuentra todo el patrimonio y el acervo cultural que el ser humano ha recibido y elaborado a lo largo de las aperturas histórico-destinales a través de la cuales el Ser se ha dado.

Es evidente, desde tal punto de partida, que, para Vattimo, es imposible el conocimiento *neutro* y *objetivo* de la realidad tal y como lo mantienen la metafísica representacional y las ciencias positivistas. Para el italiano, la comprensión de la realidad siempre se encuentra mediada por una pertenencia en la cual el ser humano se encuentra arrojado, pertenencia que es histórica y destinal:

*“las condiciones de posibilidad de la experiencia se encuentran siempre cualificadas o, como dice Heidegger, el Ser-ahí es un proyecto arrojado, arrojado una y otra vez. En otras palabras, el fundamento, el principio, el proyecto inicial de nuestras reflexiones no puede ser sino la fundamentación hermenéutica”*<sup>224</sup>.

Y es en tales elementos donde se encuentra la clave del planteamiento vattimiano en torno al problema del conocer.

---

<sup>223</sup> LÓPEZ SORIA, J. I.: “Perspectivas vattimianas”, en VATTIMO, G., OÑATE, T., NUÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds): *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*. Madrid, Dykinson, 2008, p. 303. Este texto se corresponde con la Laudatio que el profesor Soria pronunció en febrero del 2007 durante el acto de investidura de Vattimo como Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos en Lima. Se trata de un texto de interés dado que en él se desarrolla brevemente lo más importante de la trayectoria vital e intelectual de Vattimo. En este mismo libro se puede consultar asimismo la Laudatio pronunciada por Teresa Oñate, así como el discurso de Vattimo –“El mito del uno”-, durante su investidura como Doctor Honoris Causa por la Universidad Nacional de Educación a Distancia en enero de 2006 en Madrid.

<sup>224</sup> VATTIMO, G.: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” en *El pensamiento débil*, op. cit., p. 19.



El conocimiento es *histórico* porque el propio Ser lo es. Como sabemos, el Ser nunca se encuentra presente, nunca está del todo ni aquí ni ahora, sino que *se da* a lo largo del tiempo en las diversas experiencias epocales que lo acogen. Es en cada cultura, en cada tradición, en cada lengua, que se abre una dimensión del Ser *diferencial*. Para dar cuenta de éste, de tal modo, habrá que remontarse *dentro de* cada tradición cultural y lingüística<sup>225</sup>. Conocer, para Vattimo, no es “representar adecuadamente un objeto”, sino embarcarse en la tradición a la cual se pertenece. Dar el salto al *abismo* de la historia, pero no para glorificarla y repetirla, sino para rendir homenaje a la tradición propia y continuarla –como se verá– de un modo distorcente. Y ello porque, además, el conocimiento es *destinal*, adjetivo que nos remite a lo indicado líneas atrás como la dimensión de envío que se esconde bajo la perspectiva del pensamiento que recuerda al Ser. El conocimiento en la hermenéutica vattimiana se entiende como un dar cuenta del Ser en tanto *Ge-Schick*. El conocimiento es encuentro con la tradición, con la cultura, con el lenguaje, es comprensión e interpretación de los mensajes: sólo así se responde a la llamada del Ser que se envía. La verdad posee una clara dimensión temporal. La verdad, tal y como la entiende Vattimo, es histórica: proviene, se recibe y se envía.

Sin embargo, es importante que dejemos claro que la verdad –y el conocimiento– no se entiende(n) como en otras perspectivas que veían en la Historia, en lo pasado, toda la Verdad, sacralizando a lo ya-sido y siendo un deber el intentar reapropiárselo. En tal sentido Vattimo ya había sido prevenido por Nietzsche de los peligros de la “enfermedad histórica”, propia del historicismo que cegado por el pasado no es capaz de innovar ni de extraer nada creativo de la actividad de la vida o del pensamiento. Además de su crítica al historicismo, Vattimo se enfrenta a la otra perspectiva que ha tenido una importancia cardinal en el pensamiento contemporáneo y que también se apoya en una visión de la realidad y del conocimiento de marcado carácter histórico. Nos estamos refiriendo a la dialéctica; de hecho la postura vattimiana no sólo en torno a la Historia, sino al tipo de comprensión que permite ésta, sólo puede recibirse si se muestran las diferencias que el autor turinés encuentra entre aquella y su propia propuesta. En ese sentido, antes de profundizar en las tesis que plantea el pensamiento débil –y que ya han

---

<sup>225</sup> A pesar de todas las diferencias y particularidades que se producen en cada una de las culturas que se han dado en Occidente, a lo más propio y definitorio de tal tradición le corresponde el haber alumbrado una época del Ser que se recoge bajo el nombre Metafísica. Para comprender, entonces, el *darse del ser* propio de la tradición occidental habrá que remontarse a ésta.

sido, por otra parte, delineadas- vamos a observar cómo entiende el pensador italiano a la dialéctica.

### 3.2. Verdad histórica: Vattimo y la dialéctica.

#### 3.2.1. Dialéctica: un pensamiento de la totalidad y la re-apropiación.

Que de la metafísica se desprende la peor de las violencias no es algo que haya señalado solamente el pensamiento hermenéutico. Asimismo, a posiciones semejantes han llegado otros pensadores desde una perspectiva dialéctica –Adorno, Benjamin o Sartre. En este sentido, cree Vattimo, que es necesario confrontar tal perspectiva con la suya de raigambre, como sabemos, nietzscheano-heideggeriana.

Desde el pensamiento dialéctico contemporáneo se pondría en entredicho, como en la hermenéutica, la noción de verdad tal y como se ha entendido en la tradición metafísica occidental, como adecuación o correspondencia. La verdad sería, en cambio, histórica: resultado de un proceso dinámico progresivo que avanza irremisiblemente. Como se sabe, para Hegel la Historia –entendida como la acumulación de todo lo sucedido- es el resultado de un despliegue en el tiempo en el que se va tejiendo la Realidad<sup>226</sup>. Tal tejido va avanzando hacia formas superiores según un proceso donde

---

<sup>226</sup> Para observar la crítica de Vattimo a la dialéctica hegeliana, sobre todo en contraste con el pensamiento de Heidegger, es de gran interés el último capítulo de *Le avventure della differenza*, “Dialettica e differenza”. En él Vattimo intenta poner de relieve las principales marcas que separan el concepto de memoria en Heidegger y Hegel. Para Vattimo, en Hegel el pensamiento se despliega en tanto memoria ya que, en él, por una parte, la verdad de la autoconsciencia se transforma en proceso de interiorización de la exterioridad articulada en el tiempo y, por otra, porque el saber es saber-se. La especulación que define el pensar implicaría, de tal modo, una auto-apropiación. No se trata de un abandonarse al recuerdo sino de un apropiarse de lo vivido pero que había sido enajenado en el devenir histórico y temporal. Rememorar, para Hegel, supone interiorizar: llevar al interior del sujeto aquello que inicialmente le era propio pero que se había externalizado. Tal apropiación tiene una marcada tendencia teleológica, ya que avanza progresivamente de acuerdo al orden de la necesidad histórica. Para Vattimo, la dialéctica hegeliana no se caracteriza sólo por el olvido –del Ser a favor del ente- sino también por la memoria entendida como *Er-innerung*, apropiación. Es en tal sentido que la dialéctica hegeliana puede ser caracterizada como metafísica: ésta es el pensamiento que corresponde a una época que entiende al Ser aún como fundamento del devenir de lo real. El ser funciona como *Grund* o, usando el término originario griego, como *arkhé*. Es a partir de tal fundamento que la realidad se despliega de acuerdo al orden del *logos*. Tal esquema –en el que realidad y racionalidad coinciden- progresa en tanto lo inferior –aún no adecuadamente desplegado- va quedando superado y subsumido por formas racionales superiores. En Heidegger, en cambio, el Ser posee, como ya sabemos, un carácter histórico-temporal. Al reconocerse tal marca, se considera que el Ser se envía, se lanza (*Geschick*) sin nexos ni consecuencias necesarias. Es sólo desde tal punto de partida, donde el Ser se entiende desde la perspectiva de la mortalidad y caducidad, que nos encontramos ante la posibilidad real del *transpasamiento* de la metafísica. He aquí la diferencia abismal entre Hegel y Heidegger; dice Vattimo: “*per Hegel, l'autocoscienza assoluta dello spirito alla conclusione dell'itinerario fenomenologico*

quedan integradas –por su negación y superación- las inferiores, dinámica que culmina con la racionalidad que el ser humano impone en sus formas de expresión culturales más elevadas. Esta dimensión histórica de la verdad –plenamente inserta en el tiempo- permanece en la dialéctica contemporánea. Ahora bien, para Vattimo en ella se esconden un par de cuestiones que hacen que la dialéctica deba aún entenderse dentro del marco de la metafísica, que es de donde se desea, si es que esto es posible, escapar. Estamos hablando de la centralidad que para la dialéctica poseen las categorías de totalidad y apropiación<sup>227</sup>.

Adorno, el filósofo “de la dialéctica” al que Vattimo presta mayor atención, considera que no podemos disponer de la verdad porque no alcanzamos a poseer una

---

*è una conseguenza logica del processo del reale-razionale; supera ma non smentisce questo processo, lo compie e conclude nel senso che ne resta definitivamente improntata nella struttura, avendolo interiorizzato totalmente; il pensiero assoluto è il prodotto ultimo delle causazioni reali dispiegate nella storia, del logos come fondamento-causa efficiente”. VATTIMO, G.: *Le avventure della differenza*, op. cit., p. 178. “Para Hegel, la autoconciencia absoluta del Espíritu al cual se llega a la conclusión del itinerario fenomenológico es una consecuencia lógica del proceso de lo real-racional; supera pero no niega este proceso, cumpliéndolo y poniéndole fin, ya que se queda definitivamente recogido en la estructura, al haberlo interiorizado totalmente; el pensamiento absoluto es el producto último de la causalidad real desplegada en la historia, del logos como fundamento-causa eficiente” [NT]. Para Hegel, lo absoluto es la perfecta realización de lo racional. Para Heidegger, en cambio, una determinada época histórica no es una estructura necesaria, ni tiene una lógica interna que explique deductivamente los pasos dados como momentos de un despliegue causal desde un fundamento originario. Aunque el análisis heideggeriano se inicie con la pregunta por el Ser, por el modo a través del cual éste puede ser pensado, ello no quiere decir ni mucho menos que se convierta en el fundamento del ente, pues ello no haría sino reducirlo a éste –haciendo olvido, por tanto, del Ser mismo. En la filosofía de Heidegger se puede observar desde el inicio una apuesta por la ausencia de fundamento. Si el Ser es entendido como *Grund* se olvida que es diferente al ente, abriéndose la puerta a comprender el recuerdo como procura de este fundamento (olvidado) que permite que los entes sean. La rememoración metafísica, por tanto, es la que abre las puertas al olvido del Ser. El *Andenken* de Heidegger, que será el que Vattimo retome, implica otro tipo de relación entre olvido y recuerdo. Sólo desde un pensamiento del *Andenken* se puede rememorar al Ser ya no como simple-presencia, como *Grund* -y a la realidad como simple conclusión causal de aquel- sino en tanto evento. El *Andenken* heideggeriano debe ser entendido del mismo modo que el “*Dios ha muerto*” nietzscheano, se trata de un acontecimiento y no de la conclusión que se alcanza tras una argumentación causal basada en un fundamento y unas reglas lógicas. El Ser que se da como *Ge-schick*, envío-destino es una llamada a la cual se debe responder. A ello alude Heidegger cuando habla de la libertad que tenemos de responder o no a la *diferencia*. Esta no puede identificarse con una estructura estable; de hecho, para poder hablar de la diferencia -y transpasar la metafísica- habrá que comenzar por describir las condiciones en las cuales se verifica que su llamada no es estable, eterna, sino, más bien, caduca y discontinua. En la hermenéutica se considera que la transmisión de mensajes atraviesa la historia, y esto permite *dejar aparecer* lo no-pensado, aquello que aún queda como reserva de lo ya-presente. El diálogo hermenéutico en definitiva, surge cuando entra en efectiva relación con esta dimensión de lo “no-dicho”. Sobre estas cuestiones nos remitimos nuevamente al libro conjunto sobre Heidegger, OÑATE, T., CUBO, Ó. y NÚÑEZ, A (eds.): *El segundo Heidegger: ecología. Arte. teología. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III*, op. cit.*

<sup>227</sup> Crítica que se puede observar, fundamentalmente, en “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” de *El pensamiento débil* o en la “Introducción” de *Adiós a la verdad*.

perspectiva tan amplia capaz de contener a la totalidad<sup>228</sup>. Dicho de otro modo, en general toda visión de la realidad inmediata es en último término ideología, falsa conciencia, dado que es limitada y parcial y no permite poseer una visión completa de la dimensión histórica en la cual se enmarca y a la cual, en último término, hay que remitirse. Para no dejarnos engañar por la “apariencia” sería necesario captar el todo histórico para, posteriormente, poder reapropiármolo. La liberación, según Adorno, sólo sería posible si alcanzásemos esa totalidad históricamente determinada. En una posición semejante, a juicio de Vattimo, se halla Sartre, quién –en la *Crítica de la razón dialéctica*<sup>229</sup>- considera que la liberación –que es el objetivo último del conocimiento y que sólo se produce cuando se alcanza el encuentro con la verdad- tendrá lugar cuando el sentido de nuestras acciones –que no poseemos en la sociedad de la división del trabajo y de la dominación de clase- sea posesión común de todos<sup>230</sup>. En Sartre permanece la noción de verdad como totalidad histórica que puede ser alcanzada y que puede ser, por tanto, “re-apropiada”.

La otra característica que define la perspectiva dialéctica es, precisamente, la categoría de apropiación. La dialéctica considera que la verdad, que ya dijimos que es fundamentalmente histórica, es accesible al ser humano. De hecho, tal es el objetivo del conocimiento: ofrecer una perspectiva que no sea ideológica –parcial- sino global de aquello que en realidad ocurre. Desde tal noción de verdad el ser humano al conocer se apropia de todo lo pasado para integrarlo en una perspectiva general y omnicomprendiva. Esa es la dimensión histórica general que se pretende capturar a través del conocimiento. Al llevarse a cabo la re-apropiación de lo pasado, de la historia de la cual se proviene, se estaría intentado explicar el Todo, siendo que éste permite comprender cada fenómeno particular. El conocimiento como apropiación de la totalidad se considera, así, veraz, certero e indiscutible. ¿Qué problema oculta esta perspectiva? Que al asumirse la óptica de la propiedad se acaba aceptando una autoridad y un dominio que, en las formas contemporáneas de la dialéctica era, precisamente, aquello contra lo cual había que enfrentarse.

---

<sup>228</sup> Cfr., por ejemplo, ADORNO, T. W.: *Epistemología y ciencias sociales*. Trad. cast. de V. Gómez. Madrid, Cátedra, 2001.

<sup>229</sup> SARTRE, J.P.: *Crítica de la razón dialéctica* (2 vols.). Buenos Aires, Losada, 2004.

<sup>230</sup> Aunque, para Sartre, esta situación sea limitada y se desvanezca debido a la inevitable caída en lo “práctico inerte” y por tanto en el restablecimiento de las divisiones diferenciales y jerárquicas.

Walter Benjamin, por su parte, pretende sustraerse a la violencia de la metafísica, tal y como se ha dado en la historia, oponiéndose a la marca de total racionalidad que a aquella, en el pensamiento dialéctico, se le ha atribuido. Según Benjamin, la Historia no es única y además no es racional. En sus *Tesis de filosofía de la historia*<sup>231</sup> critica la imagen del tiempo histórico como un proceso homogéneo –que permite fundamentar la fe en el progreso (y que, además, legitima la esperanza en la llegada de la revolución, que sería el momento necesario que supera las contradicciones del capitalismo). Benjamin rechaza que haya algo así como *la Historia*, un relato único e integrado que incluye todo lo existido. Para éste, la historia unitaria no es más que el relato de los vencedores; si persiste una imagen unitaria de la historia es a costa de los excluidos –en la práctica, en la memoria, en sus posibilidades. Aquello que permitiría darle sentido a la revolución sería la vuelta de lo acallado, que haría posible la redención y la justicia –con lo silenciado en la historia oficial de los vencedores. Benjamin intenta devolver a la categoría de existente lo marginado en la historia de los vencedores. Por tanto, observa Vattimo, el *todo* en tanto categoría persiste e incluso persiste la posibilidad de *apropiárselo*. Para Vattimo, sin embargo como decimos, *totalidad* y *apropiación* son categorías metafísicas, y remitirse a ellas conlleva exponerse a los mismos peligros que se pretendían dejar atrás. Será necesario, por lo tanto, sustraerse a las mismas.

Es cierto, por otra parte, que Vattimo encuentra en el propio Benjamin -de ahí que sea un filósofo tan apreciado por el italiano- un intento de disolución de la dialéctica que dependería de la posibilidad de experimentar un *pathos micrológico* con el cual poder acercarse y atender piadosamente a las ruinas que la historia acumula a sus pies: las posibilidades no actualizadas y todas las derrotas sufridas que contienen valor en tanto *huellas* de lo (no) vivido. Es precisamente atendiendo a este elemento que Vattimo explica la aporía de la dialéctica:

*“el pensamiento de la dialéctica de nuestro siglo (...) se presenta como pensamiento de la totalidad y pensamiento de la reapropiación, reivindicando, en cuanto materialismo el rescate de todo aquello que la cultura de los dominadores ha eliminado. Pero la parte maldita, aquello que la cultura de las clases dominantes ha descartado, no se deja tan fácilmente reintroducir en un proyecto totalizador, ya que*

---

<sup>231</sup> BENJAMIN, W.: *Angelus novus*. Trad. cast. de H. A. Murena. Granda, Comares, 2012.

*los excluidos mismos se han dado cuenta de que la misma noción de totalidad es un concepto dictatorial, propio de quienes los sojuzgan*<sup>232</sup>.

Teniendo esto en cuenta cabe considerar que en el envés de la dialéctica de origen hegeliano se encuentra su propia disolución<sup>233</sup>: la entrada de la *micrología* que incluye lo pequeño, lo apartado, el afuera poco relevante que aparece como fantasma, espectro o huella, que diluye la integración del todo desplegado, que lo rehúye y que no se deja subsumir, poniendo en duda así la fiabilidad y la capacidad del todo, que ahora se muestra como una categoría violenta y autoritaria. En esta tendencia disolvente debemos insertar al pensamiento de la diferencia del que cual el propio Vattimo es heredero. Por tanto, la dialéctica avanza la tendencia nihilista del pensamiento que una filosofía *transmetafísica*, como la de Vattimo, pretende optimizar.

### 3.2.2. Adorno y la violencia metafísica.

Como hemos señalado, aunque la dialéctica dista de considerar la verdad como reflejo de las cosas persiste en la creencia de la existencia de ésta. El error (la ideología) sería una percepción parcial de aquello que acontece. La verdad, por el contrario, sería lo im-parcial, en este sentido, para Vattimo, la dialéctica no acaba de escapar del todo del dominio de la noción de lo “objetivo”. Leemos, “*Adorno mantiene la fe en el ideal objetivista de lo verdadero como totalidad desplegada de forma dialéctica, que era ya el ideal de Hegel y de Marx*”<sup>234</sup>, si bien es cierto que también reconoce que éste –al igual que Sartre- fue consciente de que el ideal de verdad como totalidad posee un trasfondo claro de violencia -que podía rematar en el totalitarismo, como de hecho así ocurrió, siendo ese el principal motivo por el cual Adorno intenta rechazar el objetivismo, para abandonarse a lo verdadero simplemente en tanto “momentaneidad estética”<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> VATTIMO, G: “Dialéctica, diferencia, pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*, op. cit. p. 25.

<sup>233</sup> “*La tesis que proponemos debe completarse de la siguiente forma: en el desarrollo del pensamiento dialéctico de nuestro siglo aparece una tendencia disolvente que el esquema dialéctico ya no consigue controlar, y que puede observarse en la micrología de Benjamin, en la «negatividad» de Adorno y en las utopías de Bloch*”. Ibid, p. 26.

<sup>234</sup> VATTIMO, G.: *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 13.

<sup>235</sup> Cfr. ADORNO, T.: *Teoría estética*. Trad. cast. de F. Riaza. Orbis, Buenos Aires, 1983.

Es interesante que nos detengamos un momento en el análisis que Vattimo realiza de Adorno, dado que, al menos en su apreciación de que la metafísica es violencia, no se hallan nada distantes, análisis que nos servirá, por otra parte, para dar paso a la visión del propio Vattimo respecto de cómo poder *salir* de la metafísica sin recaer de nuevo en ella.

La posición de Vattimo respecto de Adorno en referencia al vínculo entre metafísica y violencia se puede encontrar en un escrito fundamental: “Metafísica, violencia y secularización”<sup>236</sup>. Es aquí donde se nos explica cómo Adorno, en las “Meditaciones sobre la metafísica”, último capítulo de *Dialéctica negativa*<sup>237</sup>, entiende que metafísica y modernidad están estrechamente vinculadas, ya que la esencia de la metafísica reside en la maximización de la racionalización, que en la modernidad remata en la organización total tecno-científica de la sociedad. Allí considera, además, que la superación de la metafísica pasa por la extrema plenitud de la misma, ejemplificada en su máxima violencia, Auschwitz: “*sólo después de Auschwitz diríamos [...] que el ser puede darse en su auténtica esencia minimal, micrológica*”<sup>238</sup>. La atrocidad de Auschwitz sería la consecuencia más radical de la extrema visión racionalista del mundo, propia de la metafísica, afirmándose y universalizándose una indiferencia absoluta cara a la vida de cualquier individuo. Con Auschwitz la metafísica culmina, al mismo tiempo que queda totalmente desacreditada en tanto muestra su desprecio hacia los derechos de lo contingente y caduco. Es por este motivo que junto con la metafísica, a juicio de Adorno, cae todo el edificio teórico que la sustentaba. Entre lo que ya no es aceptable, al quedar perfectamente demostrado su poder para posibilitar y afianzar la violencia más absoluta se encuentran, y de modo destacado, tanto la validez de la inmutabilidad de la verdad como la unificación del pensamiento metafísico especulativo. Como se señala en el texto citado “*es porque tapa y olvida los derechos de lo vital inmediato que la metafísica, y en general la “cultura” prepara*

---

<sup>236</sup> Ver en VATTIMO, G. (comp.): *La secularización de la filosofía*. Trad. cast. de C. Cattropi y M. N. Mizraji. Madrid, Gedisa, 2001. En la misma línea temática es también interesante consultar el texto “Metafísica y violencia” del propio Vattimo, incluido en el libro colectivo homenaje a su persona *Debilitando la filosofía*. (Ver en ZABALA, S. (ed): *Debilitando la filosofía*. Trad. cast. de F. J. Martínez Contreras. Barcelona, Anthropos, 2009).

<sup>237</sup> ADORNO, T. W.: *Dialéctica negativa*, en *Obras completas 6*. Trad. cast. de A. Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2005.

<sup>238</sup> VATTIMO, G.: “Metafísica, violencia, secularización”, en *La secularización de la filosofía*, op. cit. p. 68.

*Auschwitz*<sup>239</sup>. Para Adorno es el momento propicio para que el pensamiento haga reclamo de lo caduco y de lo degradado: lo escondido y lo vencido reivindican ahora su legitimidad, sus derechos<sup>240</sup>.

Para Vattimo, aunque no todas las respuestas de Adorno le resulten satisfactorias, se encuentra en él lo esencial de la crítica postnietzscheana y postheideggeriana a la metafísica. La metafísica es inaceptable dada la experiencia histórica de la violencia que conlleva: la de Auschwitz, pero sobre todo la de la sociedad de la organización total, que ha sido preparada y posibilitada por el esencialismo metafísico y por todos los procesos de eliminación de lo caduco a lo largo de la historia. Sin embargo, Vattimo observa en Adorno una noción de razón que persiste en la idea de la reconciliación y la superación, elementos que según el filósofo italiano caracterizan a un pensamiento aún metafísico, y de los cuales hay que sustraerse. Según Vattimo, en la perspectiva adorniana, aunque no se avanza más allá de la valoración –no absolutizada– de lo caduco y lo sensible, éste sirve aún como principio de legitimación de una dialéctica precaria no reconciliada. Es el propio movimiento dialéctico, al existir una fractura, una tensión –entre ser y deber ser, entre mundo fáctico e inteligible–, el que exige su recomposición: la tensión debe ser solucionada y suprimida. Adorno, sin embargo, pretende suspender indefinidamente el momento de la superación, sin asumir del todo que aquello que hace violenta a la dialéctica es su propia dinámica interna: la dialéctica incluye la necesidad de tender cara a algo otro –más allá de lo presente– prometido como presencia desplegada. Señala Vattimo:

*“las dificultades de la noción de dialéctica negativa, así, solo parecen expresar una más grave y radical problematización: la que encuentra a todo intento de superar la metafísica sin abandonar la concepción del ser como presencia desplegada que la ha*

---

<sup>239</sup> Ibid, p. 69.

<sup>240</sup> Sin embargo, según Adorno, es necesario mantenerse en la dimensión de la negatividad –dialéctica negativa– para no caer nuevamente en el momento afirmativo e integrador de una síntesis superadora que acabe glorificando la situación postmetafísica y postviolenta, acabando por considerarla “lo real y verdadero”. De suceder esto, de recaer en la síntesis que supera (en la *Aufhebung*) “el puro desenmascaramiento de la violencia de lo universal metafísico se transformaría entonces en una metafísica nihilista, tan violenta como aquello que quiere negar: contra esta repetición de la metafísica, lo sensible y caduco harían valer de nuevo sus derechos” (Ibid, p. 70). Es necesario mantener la alteridad de lo sensible –algo que Adorno observa en Kant el cual, además de mostrar los límites de la razón, define un espacio para las ideas metafísicas incognoscibles–, para no recaer en la dialéctica superadora, absolutizadora y metafísica de la reconciliación. “Tal condición debe quedar siempre en promesa, porque su realización implicaría justamente la supresión de esa dimensión de alteridad, de nostalgia, de aspiración y apertura que constituye el derecho, la verdad, lo caduco” (Ibid, p. 72).



*determinado en su desarrollo, y que aún domina el pensamiento de Hegel y Marx, al cual Adorno permanece ligado*”<sup>241</sup>.

La incertidumbre del adonde ir después de la metafísica hacen frágil a la dialéctica adorniana. A pesar de que se apunta, a juicio de Vattimo, a la violencia que le es inmanente a la metafísica, el hecho de permanecerse en la dialéctica y, por tanto, en la noción de Ser como presencia desplegada, hacen que Adorno se sitúe en una esfera pre-nietzscheana y pre-heideggeriana y, por tanto, aún no *transmetafísica*.

### 3.3. El pensamiento débil.

*“Il pensiero debole considera la «svalutazione dei valore supremi» soprattutto come una promozione di rapporti umani non violenti; la violenza gli appare solo come il tacitamento dell’altro, o il tacitamento di ogni domanda da parte dei principi primi assoluti e indiscutibili”*<sup>242</sup>.

#### 3.3.1. *Il pensiero debole* y la *Verwindung*.

En esta altura de la investigación ya tenemos reunidos los elementos que nos van a permitir definir y caracterizar la propuesta vattimiana al respecto de cómo elaborar un pensamiento que no caiga en los errores propios de la metafísica. Un pensamiento que, recogiendo los rasgos centrales de la filosofía de la *diferencia*, sea capaz de no ser más metafísico sin, por ello, pretender superar a la metafísica. En definitiva, bajo el término *pensiero debole* se esconde el modo a través del cual Vattimo considera que se puede articular un pensamiento *transmetafísico*: un pensamiento no violento y no autoritario que reciba al Ser en tanto acontecimiento, mensaje y trans-misión, que permita entender la verdad, y el conocimiento de la realidad, por tanto, ya no desde un punto de vista representativo, sino como apertura, posibilidad, conversación y remanencia (respecto de la ya-dicho).

---

<sup>241</sup> Ibid, p. 73. Para no caer en la metafísica habrá que modificar la noción de Ser, ya no como presencia desplegada, y desde ello habrá que modificar también la lógica de la fundación y el progreso.

<sup>242</sup> VATTIMO, G.: *Della realtà*, op. cit. p. 136. “El pensamiento débil considera la «desvalorización de los valores supremos» ante todo como una defensa de las relaciones humanas no violentas; violencia que se ejercita principalmente como el silenciamiento del otro, o como el silenciamiento de toda pregunta dados ciertos principios absolutos e indiscutibles” [NT].

A pesar de que ya se encuentran múltiples signos en la obra vattimiana anterior a la obra colectiva *El pensamiento débil*<sup>243</sup>, editada en 1983, va a ser en ésta, tanto en su Introducción (“Advertencia preliminar”) como en el artículo “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, donde el autor turinés deja claros los trazos que un pensamiento *transmetafísico* ha de desenvolver además de, lo cual es incluso más relevante, dar las razones por las que sus características quedan justificadas.

En primer lugar, convendría señalar que el pensamiento débil sólo puede entenderse desde la herencia recibida por parte de la filosofía de la diferencia de raigambre heideggeriana. Sólo desde la ontología de la diferencia se puede entender de qué modo se relaciona el pensamiento débil con el Ser, un Ser que se entiende de un modo débil o declinante. En este sentido, el pensamiento débil acoge y recoge la ontología del declinar tal y como la hemos explicado en el capítulo primero de la presente investigación. Ahora bien, es importante señalar el modo a través del cual el pensamiento débil recibe la herencia que le sirve como punto de partida para su conformación. Así, Vattimo se reconoce heredero del pensamiento de la diferencia -y en cierto modo también de la dialéctica-, sin embargo, la actitud ante el pasado no es aquella que considera que se debe repetir y continuar –sin alterar nada de lo anteriormente dicho, como si ya se hubiera alcanzado el culmen de un pensamiento perfecto-, pero, no obstante, tampoco se trata de recibir, integrar y superar, al modo de la *Aufhebung* dialéctica, dejando atrás lo anterior como si ya no nos valiera de nada. El pensamiento débil, en cambio, es un pensamiento de la proveniencia, pero el recibir y escuchar que propone deben plantearse haciendo uso de la categoría que intentamos investigar a lo largo de la presente tesis: la *Verwindung*. La relación del *pensiero debole* con el pasado no es de repetición ni de superación, sino que se produce bajo el signo de la *Verwindung*:

*“la relación que el pensamiento débil –cuyos rasgos trata de esclarecer este escrito- guarda con la dialéctica y la diferencia, no es sólo ni fundamentalmente de*

---

<sup>243</sup> Por ejemplo, en *Las aventuras de la diferencia* (1980) ya se habla de *debolezza* o depotenciación como adjetivos para referir y caracterizar al pensamiento. Aunque va a ser en *Más allá del sujeto* (1981), donde Vattimo plantea que un pensar débil debe ser el que co-responda a una ontología del declinar. Tal y como en esta obra es planteado sólo un pensamiento débil es capaz de dar cuenta de una noción de ser débil y depotenciada.

«superación»; más bien habría que definirla en términos de *Verwindung*, palabra a su vez sólo comprensible en el seno de una visión «débil» de lo que significa pensar<sup>244</sup>.

No se trata de que la dialéctica y la diferencia, o toda la metafísica, sean itinerarios necesarios para poder pensar débilmente, sino que, más bien, representan el pasado del que hay que partir obligadamente para entender el presente y proyectar el futuro. *Se parte del pasado, se piensa en el hoy y se abre las puertas a la reflexión en el mañana, pero sin dejar de estar del todo en el ayer. Se es dejando de ser pero nunca del todo; siempre se es en parte el pasado del que se proviene.*

De tal modo, debe ser preparada una filosofía *diferente* sostenida por la noción de *Verwindung* – posible desde la herencia distorsionada del pasado. A juicio del turinés, es esta categoría la que permite “dislocar” el pensamiento de la diferencia para *transformarlo* en pensamiento débil. Leemos:

*“la herencia de la dialéctica que hace al pensamiento de la diferencia decaer y transformarse (Verwinden) en pensamiento débil aparece condensada en la noción de Verwindung. Esto es perfectamente razonable ya que –como se sabe- Verwindung es el término adoptado por Heidegger en lugar de la Ueberwindung, de la superación característica de la dialéctica. La Verwindung, la «caída distorsionante», y el «ponerse de nuevo a», y también en el de «proyectarse al futuro», es la actitud que caracteriza al pensamiento ultrametafísico<sup>245</sup> en contraposición con la metafísica tradicional, y en consecuencia, también a la última gran tesis metafísica, la de la dialéctica Hegel-Marx<sup>246</sup>.*

La *Verwindung* permite, ante todo, seguir pudiendo pensar al Ser una vez que éste ya no es entendido como simple-presencia; dicho con otras palabras, el pensamiento débil,

---

<sup>244</sup> VATTIMO, G.: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*, op. cit. p. 18.

<sup>245</sup> A pesar de que en este caso el traductor, Luis de Santiago, ha optado por el prefijo “ultra-” para verter el original “oltre-” (en *oltremetafísico*), nosotros hemos preferido hacer uso del prefijo en castellano “trans-” para sustraernos de ciertas connotaciones semánticas que “ultra-” posee en castellano, sobre todo aquellas que remiten a una cierta actitud radical, e incluso dogmática, que para nada reflejan el significado que Vattimo pretende darle al término. Con *pensiero oltremetafísico* Vattimo refiere a un pensamiento que aunque ya no es del todo metafísico, no puede dejar de lado las marcas que ésta le ha conferido, las cuales se arrastran como se convalece de una enfermedad crónica que no puede superarse definitivamente. La única solución pasa por retorcer o combar la metafísica –a través de la *Verwindung-*, pervirtiendo y reduciendo la fuerza de las marcas metafísicas, pero sin hacerlas desaparecer, dado que, por otra parte, ello es imposible.

<sup>246</sup> *Ibid*, p. 31.

de modo *verwinden*, recibe al Ser en tanto que acontecimiento, de acuerdo a las marcas que le otorgábamos en el marco de una ontología del declinar. Con la *Verwindung* se puede “levantar un acta de presencia y (al mismo tiempo) de despido” para la noción de Ser, pues éste, como diferencia, como evento, como envío, mensaje y trans-misión *siempre se encuentra despidiéndose*.

El pensamiento débil piensa al Ser, por una parte, como la iluminación que permite que los entes sean –como darse histórico-destinal-, pero también, por otra, como mensaje que oculta siempre una remanencia posibilitadora para lo no-sido, lo no-pensado o lo no-dicho: “*Verwindung es el modo como el pensamiento piensa la verdad del ser, entendida como Ueber-lieferung y Ge-schick*”<sup>247</sup>. Ahora bien, si el pensar siempre es un *traer* desde lo ya-sido que abra nuevas posibilidades escondidas del Ser – ya que en todo darse hay un velarse-, pensar desde un punto de vista débil, será, sobre todo, un “recordar”. Como señala Vattimo:

*“en este sentido, el vocablo es sinónimo de An-denken, el otro término, más corriente, con el que Heidegger, en sus obras tardías designa el pensamiento ultrametafísico, el pensamiento que rememora el ser, pero que, por esto mismo, jamás lo hace presente, sino que siempre lo recuerda como ya “ido”: «es preciso dejar marchar al ser como fundamento» afirma la conferencia de Zeit und Sein*”<sup>248</sup>.

Al Ser se llega haciendo memoria de él, recordándolo –lo cual contrasta con el olvido metafísico. Como sabemos, si el Ser *se da* nunca podrá entenderse como aquello que está ahí presente, como ente, sino sólo como aquello que se transmite: el Ser *es* destino. El Ser siempre vuelve, oscila, se encuentra dislocado en los tres éxtasis de la temporalidad. Tal es la enseñanza propia de un modo débil de entender al Ser: *del Ser como fundamento fuerte, estable y permanente ya no queda nada*. No estaremos capacitados para volver a *apropiarnos* de lo real hasta disolver los rasgos de estabilidad del Ser. Éste ha de debilitarse mostrando su carácter temporal y efímero, su finitud. El Ser no es sino que se transmite: “*la diferencia entre ser y ente es también, y quizá de forma prioritaria, ese peculiar rasgo de aplazamiento que caracteriza al ser*”<sup>249</sup>,

---

<sup>247</sup> Ibid, p. 32.

<sup>248</sup> Ibidem.

<sup>249</sup> Ibid, p. 29.

aplazamiento *diferencial* que se produce en el continuo e inacabable proceso de transmisión de mensajes. Por eso, para el pensamiento débil

*“el mundo se experimenta dentro de unos horizontes constituidos por una serie de ecos, de resonancias de lenguaje, de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos”*<sup>250</sup>.

Conocer para el pensamiento débil, teniendo en cuenta lo dicho, es, fundamentalmente, recordar: re-pensar y rememorar la tradición metafísica pero *pervirtiéndola* para no cometer sus mismos errores. Pensar supone retomar la tradición, recibirla aunque *debilitándola*. La metafísica no se puede dejar de lado -porque es la tradición de la cual se proviene- ya que son sus categorías desde las cuales se piensa; ahora bien, lo que ha de hacerse es reducir la fuerza autoritaria de las mismas:

*“puesto que no disponemos de un acceso precategorial o transcategorial al ser, que desmienta y desautorice las categorías objetivantes de la metafísica, no podemos sino aceptar como categorías “buenas”, al menos en el sentido de que no tenemos otras; pero todo ello sin albergar el menor grado de nostalgia por otras categorías, que podrían ser más adecuadas y apropiadas para expresar al ser como es (ya que el ser en realidad no es). La Verwindung consiste, precisamente, en excluir de estas categorías aquella que las constituía como metafísicas, la pretensión de acceder a un ontos on”*<sup>251</sup>.

De acuerdo con el texto, no se trata de abandonar las categorías metafísicas, sino tan sólo de *dislocarlas*, de minimizar su pretensión de describir la realidad tal y como *es*. El dispositivo que nos va a permitir realizar tal operación es la *Verwindung*<sup>252</sup>. Es

---

<sup>250</sup> Ibid, p. 28-29.

<sup>251</sup> Ibid, p. 33.

<sup>252</sup> *“Uno degli insegnamenti principali di Heidegger è racchiuso nella nozione, piuttosto, misteriosa anche dal punto di vista dal significato letterale del termine, di Verwindung. Significa rimettersi da una malattia conservandone le tracce, rassegnarsi a qualcosa di cui non ci può liberare del tutto; e anche, a mio parere, distorcimento, torsione. Nei confronti del linguaggio della metafisica realistica da cui sforziamo di uscire, abbiamo sempre solo la possibilità di una Verwindung, non possiamo davvero superarlo (Überwindung), perchè questo implicherebbe l’adozione di una metafisica alternativa che ci rimeterebbe nella condizione «realistica» da cui vogliamo uscire”*. VATTIMO, G.: *Della realtà*, op. cit., p. 113. *“Una de las enseñanzas principales de Heidegger se encuentra en la noción, por otra parte, bastante misteriosa desde el punto de vista del significado literal del término, de Verwindung. Ésta significa reponerse de una enfermedad conservando sus síntomas, resignarse a algo de lo cual no puedes liberarte del todo; y también, desde mi punto de vista, dislocación, torsión. En contraste con la metafísica realista de la cual nos esforzamos por escapar, disponemos solamente de la posibilidad de una Verwindung, no podemos superar realmente (Überwindung) porque ello implicaría adoptar una*

necesario recoger y escuchar los conceptos que hasta ahora nos han valido para pensar, observando su historia, el modo a través del cual han surgido y han operado. Sin embargo, tales conceptos no pueden ser sacralizados como dogmas indiscutibles, sino que deben de *piratearse*, alterando su significado original sin por ello traicionar su esencia. De este modo se intenta desvelar la remanencia que en ellos permanecía oculta. Los conceptos de la metafísica no se superan sino que permanecen, se mantienen (como una enfermedad que se ha padecido pero de la cual, de algún modo, aún uno se encuentra convaleciente), son, como los llama Vattimo, *monumentos*. Tales monumentos adoptan la forma de unas huellas –ecos o resonancias- que deben de ser tratadas con *pietas*<sup>253</sup>, es decir, con respeto, con escucha atenta, con atención devota – siendo imposible dejarlos atrás como si nunca hubieran tenido lugar.

### 3.3.2. *Il pensiero debole* y la verdad.

Una noción de ser *diferente* requiere de una noción de verdad, asimismo, *diferente*. Si se pretende *reprender* la tradición metafísica no cabe sino modificar la concepción re-presentativa que concibe la verdad como adecuación entre “aquello que se dice” y “aquello que es”. El pensamiento *transmetafísico* debe dejar de lado la lógica de la razón metafísica, calculística y cuantificacional, de esa razón objetiva e instrumental que concibe lo existente como algo *producible*, y por tanto totalmente dependiente de la acción *productiva* e *industrial* del ser humano. Una razón que atiende al *Ereignis* y que pretende dar cuenta del Ser en su darse, debe reducir el dominio del pensamiento de la verificación y de la demostración para abrirse a la doble dimensión del darse/velarse a través de la cual el Ser *se da*. Esa es la tarea que mejor describe al pensamiento que quiere acoger al Ser.

La *nueva* verdad que *il pensiero debole* pretende defender es la propia de la hermenéutica nihilista: se trata, como decimos, de escuchar, de atender, de recordar,

---

metafísica alternativa que se volvería a colocar en la condición «realista» de la cual deseamos salir” [NT].

<sup>253</sup> Se trata la *pietas* del tercer término que Vattimo utiliza para caracterizar al pensamiento *transmetafísico*, el cual es fundamental para entender su ética. Será, por tanto, objeto de análisis pormenorizado en el capítulo correspondiente a la filosofía práctica que se desprende del pensamiento débil. Nos basta señalar ahora que con él se hace se evoca a la actitud que se debe de mantener ante la finitud, ante la caducidad del Ser, ante su mortalidad. Bajo el signo de la *pietas* se escucha el Ser como *ac-cadere*, como evento caduco, que cae, que se diluye, un ser que mientras *es*, al mismo tiempo, desaparece.

actitudes que tienen mucho, o todo, que ver con la de *interpretar*, con el intento de comprender de un modo no objetivo –porque la verdad no puede ser objetiva, dado que el Ser nunca es objeto dado del todo y de una vez por todas- el darse histórico-destinal del Ser. En uno de sus últimos textos publicados, *Della realtà* del 2012<sup>254</sup>, Vattimo sostiene:

“*una ermeneutica radicalmente pensata non può che essere nichilista e cioè pensiero debole, esercizio di interpretazione legittimato dal «fatto» che l’essere non si dà più come oggettività*”<sup>255</sup>.

La historia del Ser en la cual nos encontramos arrojados es la historia del nihilismo, es decir de la metafísica y de su progresiva disolución. Una historia que no nos es externa, sino de la cual formamos parte. Conocer implicará, desde una perspectiva débil, entonces, siempre “estar dentro”, pertenecer, estar situado en una tradición histórica, cultural y lingüística. De lo verdadero, de la verdad, sólo se puede hablar una vez que entendemos al Ser como horizonte histórico abierto en el que los entes existen. *El darse del Ser es don*, pero este darse no puede pensarse como un objeto –lo situado enfrente mía que se me impone-, sino que aquello que acontece como evento me envuelve, me incluye y su determinación está participada por mi inclusión en su darse. En este sentido, la verdad positivista, empírica e instrumental sólo tendría sentido en el interior de un apertura histórica, por ello nunca podría situarse en una posición de jerarquía y dominio, constituyéndose como la única verdad posible que silencie las demás perspectivas.

De hecho, una de las primeras marcas que van a definir la noción *debolista* de la verdad es que es necesario “dar voz” a lo acallado y silenciado, a aquello oculto en consecuencia de haber reducido la verdad a lo ahí-presente. La verdad implica escuchar pero también dejar hablar, dejar aparecer, dejar surgir lo no-pensado y no-dicho. La verdad hermenéutica requiere de la interpretación desde un sentido *conversacional*: lo verdadero se sitúa en el horizonte abierto en el que es posible y necesario el diálogo/conversación entre individuos, culturas y épocas, sin que ninguna se imponga

---

<sup>254</sup> Obra capital, junto con *Addio alla Verità* (2009), para entender la perspectiva ontológico-epistemológica d(el que se puede denominar) el *último* Vattimo.

<sup>255</sup> VATTIMO, G.: *Della realtà*, op. cit., p. 15. “Una hermenéutica radicalmente pensada no puede ser sino nihilista, es decir, pensamiento débil, ejercicio de interpretación legitimado por el «hecho» según el cual el ser no se da más como objetividad” [NT].

como la única y objetivamente verdadera. La verdad débil implica abrirse a lo otro, acercarse a los otros, tender a la *diferencia*, dado que es allí donde se produce el acontecimiento del Ser: en lo inesperado, en lo oculto o en lo desconocido. El Ser como *diferencia* se aparece en lo *diferente*. Esa verdad, tal y como la entiende Vattimo, es inagotable, se desenvuelve como un proceso inacabable que va recogiendo, recibiendo, procesando y enviando los mensajes en los cuales el Ser aparece. De ahí que la verdad hermenéutica se pueda caracterizar desde la pluralidad de lo posible que va tejiendo un mundo que se abre como virtualidad de lo múltiple. Si se puede hablar de límite ese será el que marca la *proveniencia*, el llegar desde una apertura histórica que se reconoce y que sirve como punto de partida dado que a ella, en último término, siempre se remite. Se piensa (y se conoce) en un paradigma, desde él y dentro de él; se piensa (y se conoce) en comunidad, en el contacto con los otros, se piensa (y se conoce) con un lenguaje compartido, que permite no sólo el contacto sino la aparición de un mundo. Como afirma Vattimo:

*“le cose sono in quanto si danno entro il progetto gettato che è dispiegato nel linguaggio storico di una comunità umana. Nel linguaggio che parliamo e “ci” parla sono già sempre dati i paradigmi dentro i quali il mondo ci è accessibile e noi stessi ci concepiamo”*<sup>256</sup>.

Las cosas son en tanto se dan dentro del proyecto arrojado que es desplegado en el lenguaje histórico de una comunidad humana. El lenguaje, que nos permite comprender, interpretar y abrirnos tanto al Ser como a los otros, se despliega como el espacio en el que se nos aparecen los criterios de distinción entre lo verdadero y lo falso –pero también lo justo o lo bello-, articulándose en una precomprensión que define “nuestra realidad” compartida.

En términos hermenéuticos la verdad se busca en el contacto con el otro, procurando un consenso y una amistad civil que se genera no tanto en la teoría sino en las prácticas, en los modos de habitar; acciones cuyo objetivo tiende a la construcción de una comunidad evitando, a la vez, la sumisión a una disciplina autoritaria impuesta desde el

---

<sup>256</sup> Ibid, p. 124. “Las cosas son en tanto se dan dentro del proyecto arrojado que se despliega en el lenguaje histórico de una comunidad humana. En el lenguaje, que hablamos y que «nos» habla, se encuentran los paradigmas dentro de los cuales accedemos tanto el mundo como a la concepción que tenemos de nosotros mismos” [NT].



exterior –desde la objetividad de la neutralidad pura. Ahora bien, el mecanismo que permite el contacto, el diálogo, no debe ser banalizado, tal y como hacen, por un lado, aquellos para quienes basta simplemente con crear las condiciones para que éste se produzca –dando igual aquello que en el diálogo sea dicho-, como, por otro, aquellos que consideran que a través del diálogo se pueden encontrar la verdad auténtica e indiscutible –desde una perspectiva en la que persiste un fuerte regusto a la noción platónica del mismo. El diálogo, para Vattimo, no puede separarse del *disenso*, del *desacuerdo*; el diálogo *débil* debe asumir que la convivencia es problemática y litigiosa. Siempre habrá disconformidad: “*el conflicto no puede ser vencido*”<sup>257</sup>, lo cual no quita que se intente, en todo caso, buscar puntos de encuentro comunes que permitan la existencia de la comunidad. Una comunidad que, por tanto, no puede dejar de ser conflictiva, ya que no puede dejar de incluir en ella la discusión y el debate entre posiciones *diferentes*<sup>258</sup>. Posiciones que, haciendo gala de la consciencia de ser visiones parciales y limitadas, respetarán el primado de la amistad, del respeto por el *diferente*, por el *no-del-todo-igual* pero que sí es *similar* y que es capaz de ofrecer una interpretación tan digna de ser escuchada como cualquier otra.

Es en ese sentido que el último Vattimo defiende una noción de verdad próxima a la *caridad*, aquella que permite organizar una convivencia que aún siendo conflictiva intenta disminuir al máximo la violencia<sup>259</sup>. La *caridad* da libertad para recibir e

---

<sup>257</sup> VATTIMO, G.: *Adiós a la verdad*, op. cit. p. 30.

<sup>258</sup> El conflicto permite, al mismo tiempo, vacunar al pensamiento contra la apatía, contra el conformismo y la inacción, que parecen dominar muchos aspectos de la cultura occidental. Al identificar Ser con orden objetivo se produce una ausencia de libertad: el pensamiento tiende a intentar respetar el mundo tal y como es. Filosofar, en un nuevo sentido, implica ir más allá de lo meramente teórico, supone una iniciativa de subversión, de inconformismo, de ofrecer una imagen alternativa al monolingüismo del pensamiento oficial. Es menester, por tanto, oponerse a todo aquel que niega las diferencias, el conflicto, el cambio posible; dicho de otra forma, es un deber de la filosofía débil el enfrentarse a quién olvida y hace olvidar al Ser mismo.

<sup>259</sup> Esta noción práctica de la verdad, tan propia de la hermenéutica ontológica, Vattimo la remite, como veremos en su momento (Cfr. infra capítulo 6, epígrafe 3.2.), a la relación que guarda con el cristianismo, considerándose a éste un punto de referencia esencial para el desenvolvimiento de la hermenéutica nihilista. Teresa Oñate considera, por su parte, que la crítica a la noción meramente epistémica de verdad tiene su origen en la Grecia clásica, más que nadie en Aristóteles, quién pone en cuestión la deriva pitagórica del platonismo –y su concepción de la verdad matemática/cientifista- apelando a una noción comunitaria de la verdad, la cual acontece en las prácticas, tanto lingüísticas como las relacionales que se generan con ésta, en la ética y la política, fundamentalmente. Sobre esta cuestión Cfr. OÑATE, T.: *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid, Dykinson, 2001; *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad: una discusión con la hermeneútica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Aldebarán, 2000; *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente* (con C. García Santos, eds.). Madrid, Dykinson, 2004; “Aristóteles y Vattimo: el conflicto de las

interpretar la escucha atenta al otro, el respeto hacia su postura, siempre y cuando no desee, a su vez, convertirse en verdad definitiva. Detrás de esta concepción de la verdad laten las virtudes prácticas –el respeto, la tolerancia, la procura de la pluralidad, la fraternidad, la amistad, la hospitalidad y, sobre todas ellas, la disolución de la violencia. Como veremos en el capítulo dedicado a la ética débil o de la interpretación<sup>260</sup>, el humano no puede hacerse pasar por Dios:

*“possiamo solo riconoscere che vediamo le cose in base a certi pregiudizi, a certi interessi, e che se mai è possibile la verità, essa è il risultato di un accordo che non è necessitato da alcuna evidenza definitiva, ma solo della carità, dalla solidarietà, dal bisogno umano (troppo umano?) di vivere in accordo con gli altri”*<sup>261</sup>.

### 3.3.3. La verdad como interpretación frente al relativismo y al “Nuevo realismo”.

#### 3.3.3.1. Frente al relativismo.

Hemos señalado que el conocimiento, para la perspectiva de la hermenéutica nihilista es, ante todo, interpretación, postura que la distingue tanto del realismo como del relativismo. Para Vattimo, ambos son muestras de la permanencia del pensamiento metafísico y por tanto actitudes que deben de ser (trans)superadas por el *debolismo*. La distinción entre hermenéutica nihilista y realismo es clara, no lo es tanto, sin embargo, la diferencia entre *debolismo* y relativismo –de hecho, como veremos líneas más adelante el *Nuevo realismo* con el que discute recientemente Vattimo, parece confundir una posición con la otra-, por eso es relevante que separemos claramente ambos planteamientos.

Para mostrar la diferencia existente entre pensamiento débil y relativismo es importante volver al enunciado nietzscheano que Vattimo adopta como lema: “no hay

---

racionalidades y la tradición del Debolismo”, en *Trópos. Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica. “Dialogo e conflitto”. Anno II*. Roma, Aracne, 2009, p. 49-68, o “Prólogo. Henología y transhistoria: lo uno y lo múltiple en la hermenéutica actual”, en OÑATE, T., VATTIMO, G., NUÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds): *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*. Madrid, Dykinson, 2008, p. 9-34.

<sup>260</sup> Cfr. infra. Capítulo 7, epígrafe 3.

<sup>261</sup> VATTIMO, G.: *Della realtà*, op. cit. p. 103. “Podemos tan sólo reconocer que observamos las cosas en base a ciertos prejuicios, a ciertos intereses, y que, de ser posible la verdad, es resultado de un acuerdo que no necesita de ninguna evidencia definitiva, sino tan sólo de la caridad, de la solidaridad, de la necesidad humana (¿demasiado humana?) de vivir de acuerdo a los otros” [NT]. Conviene resaltar, en este sentido, que el libro (auto)biográfico publicado por Vattimo, junto a Piergiorgio Paterlini en 2006, lleva el significativo título de *Non essere dio*.

hechos, sino interpretaciones”, al cual añadimos “y esto mismo es una interpretación”. Esta última cláusula es imprescindible para no dejar caer la postura vattimiana en el relativismo. El enunciado nietzscheano –para no ser contradictorio- no puede ser presentado como un hecho, como la descripción de un dato, como algo incontrovertible y que necesariamente hay que aceptar. El “no hay hechos sólo interpretaciones” no puede ser entendido como una verdad objetiva, sino que, más bien, remite a una proveniencia histórica que da sentido a este enunciado. Se debe de atender al remontarse temporal, a un marco cultural y lingüístico que posibilita la existencia de la interpretación. Para la hermenéutica nihilista, como sabemos, la experiencia, cada género de experiencia que constituye la “realidad”, es posible y se explica en el marco de una interpretación dialogada en común con los otros. No se trata de un “todo vale”, que defienda que todo es subjetivo y opinable, sino de asumir que el Ser *se da* sólo en el marco posibilitado y permitido por una cultura que se explica y se transmite a través del lenguaje.

Vattimo sostiene:

*“interpretazione significa proprio questo: poter accadere al mondo in virtù di una precomprensione che ci costituisce e che si identifica con l’eredità della nostra lingua storico-naturale. Si potrebbe dire che non siamo tanto lontani da Kant, con la differenza che qui si è del tutto dissolta la credenza kantiana nella stabilità «naturale» degli a priori”*<sup>262</sup>.

Es importante que recordemos la diferencia, que se aprecia en el texto, entre la precomprensión hermenéutica –mortal, histórica y caduca- y la estructura trascendental común -los a priori- que defiende Kant. El ser humano débil según el juicio de Vattimo, está conformado desde una precomprensión radicalmente finita, arrojada en unas condiciones históricas determinadas –por tanto, no puede ser portador de razón humana universal. Los esquemas intelectuales que aplicamos a los datos de la experiencia sensible son modos no arbitrarios de interpretar el mundo porque son conformes, precisamente, a una *segunda naturaleza* particular y característica del ser humano: la

---

<sup>262</sup> VATTIMO, G.: *Della realtà*, op. cit. p. 27. “Interpretar significa lo siguiente: hacer posible el mundo en virtud de una precomprensión que nos constituye y que se identifica con la herencia de nuestra lengua histórico-natural. Podría decirse que no nos encontramos tan distantes de Kant, a diferencia de que aquí sí se ha disuelto la creencia kantiana en la estabilidad «natural» de los a priori” [NT].

cultura propia de la sociedad en que se vive, la cual deviene históricamente<sup>263</sup>. Esta segunda naturaleza no posee una esencia inmutable sino que se corresponde a una determinada época/contexto de existencia. Si hay “datos” es porque hay determinadas experiencias indiscutibles en el marco de la cultura dominante. Es de tal modo que se hace necesario tomar conciencia del carácter social de la tradición. Para no entenderla de un modo conservador y autoritario es obligado considerarla como un espacio abierto: la época que se vive, dado que es histórica y deviene, puede ser también modificada. En ese sentido, puede decirse que la historicidad, apertura y proyección de la hermenéutica nihilista la diferencia de la hermenéutica entendida como descripción auténtica de la realidad<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> En este sentido, Vattimo elude el problema del relativismo: el conocimiento de la realidad parte de la información ofrecida por la cultura a la cual se pertenece; siendo que ésta se desarrolla históricamente desarrollando un lenguaje, unos “saberes”, unas normas, unos valores y unas costumbres, que condicionan y permiten el acceso del ser humano a la realidad.

<sup>264</sup> Sin embargo, la postura vattimiana no convence a diversos autores críticos con el turinés, así Umberto Eco -en “El pensamiento débil y los límites de la interpretación” (en ZABALA, S. (ed.): *Debilitando la filosofía*, op. cit.) señala el peligro del relativismo que puede acarrear el pensamiento débil si no establece un criterio, un referente o un límite al proceso de interpretación que se deriva de la disolución de la verdad objetiva positivista. Para Eco, aun aceptando que el conocimiento tiene mucho de interpretación, la propia realidad –o un texto- sirve como un referente irrefragable que guía el desarrollo de la interpretación misma, sirviendo como frontera de aquello que es válido pensar, decir o interpretar. La misma dificultad encuentra Wolfgang Iser –en “Lo humano, una y otra vez”, en *Debilitando la filosofía*, igualmente-, quién considera que una vez que hemos diluido los criterios últimos, ¿cómo justificar nuestra preferencia a la hora de seleccionar lo válido? Para Iser, a pesar de que Vattimo forcejea en varias ocasiones con la cuestión del criterio nunca llega a una solución aceptable –dado que la propuesta histórica sigue quedando a merced de diferentes mensajes litigiosos nunca solucionables definitivamente. Si todo está dentro de la historia, ella misma es el límite, por tanto las soluciones que ofrece, a veces, son insuficientes. Cree Iser que no sólo se ha de recurrir a la tradición textual sino también a la pre-histórica y evolutiva; ésta da el anclaje para encontrar los criterios de decisión que van más allá de todo subjetivismo, rasgo en el que el pensamiento de Vattimo, a pesar de sus intentos, aún recae. Igualmente, Paolo Flores d’Arcais insiste en que la hermenéutica necesita de un criterio objetivo externo que permita tomar una decisión respecto a qué interpretaciones del acontecer del Ser son válidas. La historia, para que no sea mera interpretación anárquica, necesita un criterio de preferencia que vuelva auténticas –válidas- unas interpretaciones e inválidas otras. De no ser así, las interpretaciones nadan en la indecibilidad. La solución es posible si, o bien se apoya en una concepción destinal del Ser, y que por tanto entienda que hay una dirección razonable para su darse –acercándose así al hegelismo-, o bien, ha de recurrir a una perspectiva metateórica –científica- que le otorgue unos criterios normativos que permitan distinguir si un relato es o no verdadero, dadas las prácticas referentes de validación. Sin embargo, la existencia de un criterio que vuelva verdad una interpretación sobre otra supone volver al paradigma del que se deseaba escapar. Según Flores d’Arcais es difícil salir de este dilema, no obstante de no enfrentarlo –yendo más allá y fuera de sí misma- la hermenéutica “se arriesga a convertirse en la última tentación de la metafísica” -en “Gianni Vattimo; o más bien, la hermenéutica como primacía de la política”, *Ibid*, p. 311. Finalmente, Giacomo Marramao en “¿Qué ontología tras la metafísica? Conversaciones con Gianni Vattimo y Richard Rorty” –igualmente en *Debilitando la filosofía*- considera que si el nihilismo es visto en tanto que ontología del debilitamiento de las estructuras fuertes de Ser, por ejemplo la de fundamentación, es necesario aclarar más profundamente de qué modo se diferencia el *debolismo* –en tanto hermenéutica constructivista-

### 3.3.3.2. Discutiendo con el *Nuevo realismo*.

Otra cuestión que afecta al pensamiento débil, ya en un contexto muy actual, es la polémica mantenida –en 2011- con el realismo que retorna, el *New realism*. Tal planteamiento surge a raíz de la aparición del manifiesto *New realism*<sup>265</sup> escrito por Maurizio Ferraris –antiguo *debilista*, de hecho escribe uno de los textos, “Envejecimiento de la «escuela de la sospecha»”, del libro colectivo *El pensamiento débil*<sup>266</sup>- como colofón a un congreso desarrollado en Bonn en la primavera de 2011 centrado, precisamente, en la cuestión del posible acercamiento por parte de la filosofía a la Realidad objetiva. En el citado manifiesto Ferraris ofrece varios argumentos para desacreditar tanto a la filosofía de la interpretación como al pensamiento débil. Sugiere la necesidad del retorno de un pensamiento que trabe contacto con la realidad misma, capaz de explicar hechos concretos, contrastables y comprobables empíricamente; ello, a su juicio, permitirá, al mismo tiempo, crear las condiciones que permitan hablar nuevamente de verdades objetivas y universales<sup>267</sup>. Según Ferraris, la disolución de las

---

del escepticismo absoluto, ya que la relajación que puede provocar embarcarse en una empresa de tolerancia con la heterogeneidad y la diferencia puede abocar a la permisividad con el nacimiento de nuevos totalitarismos fundamentalistas. Marramao propone fijarse más que en la inconmensurabilidad teórica, en la idoneidad práctica de las diferentes propuestas dado el modelo de vida/convivencia que se desprende de ellas; con ello, en el fondo, está asimilando su posición a la vattimiana, cuando este último establece, por ejemplo, en “¿Adiós a la verdad?” –incluido en OÑATE, T. y ROYO, S: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, op. cit.- que la verdad tiene más que ver con aquello que Wittgenstein llamaría una “forma de vida” que con la representación objetiva de la realidad tal cual es. Dice Vattimo en las páginas 78 y 79 del texto recién citado: “Lo que quiero decir es que hoy, mucho más claramente que en el pasado, la cuestión de la verdad es reconocida como cuestión de interpretación, o sea, de poner en acto paradigmas que, a su vez, no son objetivos (ya que ninguno los verifica o falsa, si no en base a otros paradigmas), sino que son algo que se comparte socialmente. [...] Nuestra sociedad «pluralista», como muestran cada día las discusiones políticas, continua creyendo en la idea metafísica de verdad como correspondencia objetiva con los hechos; encuentra que la interpretación es sólo interpretación, y si pretende ilusoriamente establece el acuerdo sobre la base de los «datos de hecho» o incluso sobre las leyes de la naturaleza. Comprender que el problema del consenso sobre las elecciones singulares es sobre todo un problema de interpretación colectiva, de construcción de paradigmas compartidos o al menos explícitamente reconocidos, es el reto de la verdad en el mundo pluralista postmoderno”.

<sup>265</sup> FERRARIS, M.: “Manifiesto for New realism”. Se puede consultar en la siguiente dirección web: <http://labont.it/wordpress/wp-content/uploads/2010/11/1107-New-Realism-Ing.pdf>. Posición que ha sido igualmente defendida entre otros autores por Umberto Eco o John Searle. Consultado el 13-7-2013.

<sup>266</sup> Cfr. FERRARIS, M.: “Envejecimiento de la «escuela de la sospecha»”, en VATTIMO, G. y P. A. Rovatti (eds.): *El pensamiento débil*, op. cit., 169-191.

<sup>267</sup> Cabe recordar que el pensamiento débil –en concreto el vattimiano- ya recibiera una crítica semejante a raíz de la publicación en 1983 de *Il pensiero debole* por parte de A. Viano, quién en *Va, pensiero* –Einaudi, Torino, 1985- realiza una refutación general al modo de filosofar vattimiano. Para Viano –un abagnista extremista, filiación a la cual es lícito referir, dado que, como refiere Constanzo Preve en “Un comunista postmoderno? en *Comunismo e comunità*, numero 0, Gennaio-aprile 2008, p. 107-121, en el marco de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Turín se produjo un

nociones de Realidad y de Verdad objetiva ha permitido la imposición de la verdad (relativista) del más fuerte, ya sea del poder político –ejemplificado en George Bush hijo-, como de los medios de comunicación de masas o de los Mercados, en los ámbitos ideológico y económico respectivamente. Para erradicar el poder de quienes pueden manipular y tergiversar la realidad a su antojo, le parece imprescindible suponer la existencia de una realidad externa que se imponga al sujeto independientemente de su percepción o situación particular y concreta, de tal modo que se pueda impulsar, de nuevo, el movimiento emancipador ilustrado.

Habida cuenta de las referencias a su obra Vattimo se ve obligado a elaborar una respuesta; de hecho, puede considerarse el citado libro *Della Realtà*, como la contestación que Vattimo realiza a los argumentos esgrimidos por el *nuevo realismo* para intentar volver a hacerse fuerte. Ambos autores, Ferraris y Vattimo, confrontan sus posiciones en el diálogo, publicado por *La Repubblica* “L’addio al pensiero debole che divide i filosofi”<sup>268</sup> el 19 de agosto de 2011. A partir de este encuentro algunos de los pensadores italianos más importantes de la actualidad –como el citado Umberto Eco, pero también Paolo Flores D’Arcais, Emmanuelle Severino o Pier Aldo Rovatti– reflexionan en torno tanto a la posibilidad de defender hoy en día el realismo, como acerca de la vigencia y la actualidad del pensamiento débil<sup>269</sup>.

A juicio de Vattimo, el realismo se ha originado históricamente como fruto de una voluntad de resentimiento, de acallar y de silenciar la *diferencia*. El contemporáneo surge, sin embargo, como una reacción al escepticismo relativista; como si hubiera necesidad de encontrar algún tipo de nexo con la realidad, con una normalidad

---

enfrentamiento entre Pareysonianos (como Perone, Ciancio o el propio Vattimo) y Abbagnistas (Rossi, Viano, Pianicola, Vergnano). Los primeros, de raigambre católica, practicaban una filosofía “tradicional”, mientras que los segundos (laicos) pretendían deshacerse de la filosofía metafísica para defender una filosofía fuertemente arraigada a la ciencia; según éstos la filosofía contemporánea debe limitarse a ser una reconstrucción arqueológica de la historia de la filosofía, dado que la investigación creativa e innovadora le corresponde a la ciencia, metodológicamente contrastable y eficiente en la práctica. De ahí que el pensamiento debilista vattimiano le parezca a Viano una forma ilegítima e injustificada de elaborar la práctica filosófica.

<sup>268</sup> Se puede consultar en <http://giannivattimo.blogspot.com.es/2011/08/laddio-al-pensiero-debole-che-divide-i.html>. Consulta realizada el 15-7-2013.

<sup>269</sup> En este sentido puede observarse en el link <http://giannivattimo.blogspot.com.es/search?q=realismo> la contribución de la mayoría de ellos, intervenciones aparecidas en distintos periódicos o revistas italianas (mayoritariamente en MicroMega o en La Repubblica del 26 de agosto de 2011). Consulta realizada el 15-7-2013.

epistemológica de carácter optimista y objetivista<sup>270</sup>. Frente al intento de operar un retorno tranquilizador al realismo, Vattimo, va a seguir defendiendo la necesidad de *“uscire della metafisica obiettivistica (lo cual) vuol dire trovarsi nella condizione di dover costruire una razionalità tutta storica –in fondo, per questo, più umana, ancora una volta finita e dunque sempre situata e mai neutrale, orientata in un senso che depende da una decisione –del singolo e/o di un’intera cultura”*<sup>271</sup>.

Es decir, ante las razones del realismo (existe un mundo externo al ser humano, material, independiente a los esquemas de percepción y comprensión que el ser humano impone sobre él: *“the world has its own laws and imposes them on us (...). It is clear that, to know that water is H2O, I need a language, schemes and categories. But water wets and fire burns whether I know it or not and independently of languages and categories”*<sup>272</sup>). La verdad existe, y tiene mucho que ver con el éxito funcional de los conocimientos objetivos que se van extrayendo de la realidad: *“This growing attention to the external world also meant a rehabilitation of the notion of “truth”, which the postmodernists had regarded as exhausted and less important than, for instance, solidarity. In this, they failed to consider how important truth is in our everyday practices, and how intimately it is bound up with reality. If someone goes to the doctor, he will certainly be happy to have his solidarity, but what he really needs are true answers about his state of health”*<sup>273</sup>) Vattimo opone que el ser humano se define ante todo por la historicidad, siendo eminentemente cultural, encontrándose ligado a la

---

<sup>270</sup> Lo cual, para Vattimo, tiene que ver con el deseo (neurótico) de encontrar un anclaje seguro en nuestro modo de entender y considerar la realidad. Leemos, *“Le radici del bisogno di realismo si trovano secondo me in un disagio psicologico piuttosto che in una esigenza strettamente conoscitiva”*. VATTIMO, G.: *Della realtà*, op. cit., p. 30. “Las raíces de la necesidad de realismo se encuentran, a mi juicio, en un desorden psicológico más que en una exigencia estrictamente cognoscitiva.” [NT].

<sup>271</sup> Ibid, p. 45. “Salir de la metafísica objetivista supone estar en la condición de intentar construir una racionalidad totalmente histórica –en el fondo, por ello mismo, más humana, finita, siempre situada y, por tanto, jamás neutral, orientada en un sentido que depende de una decisión –del individuo y/o de una cultura entera” [NT].

<sup>272</sup> FERRARIS, M.: *Manifesto for new realism*, <http://labont.it/wordpress/wp-content/uploads/2010/11/1107-New-Realism-Ing.pdf>. “El mundo posee sus propias leyes y nos las impone [...] Está claro que, para saber que el agua es H2O, necesito un lenguaje, esquemas y categorías. Pero el agua moja y el fuego quema aunque lo sepa o no e independientemente del lenguaje y de las categorías” [NT.]

<sup>273</sup> Ibid, “La creciente atención al mundo externo asimismo conlleva una rehabilitación de la noción de “verdad”, que para los postmodernos estaba agotada y que poseía menos importancia que, por ejemplo, la noción de solidaridad. Si alguien va al médico, ciertamente estará contento si recibe su solidaridad, ahora bien, aquello que realmente necesita es la respuesta correcta sobre su estado de salud” [NT].

tradición, al pasado, a la lengua –trabazón que debe ser activa y participativa, y no meramente receptiva, pasiva y acrítica.

Para alcanzar la libertad, a juicio de Vattimo, no es necesario retomar uno de los planteamientos fundamentales de la Ilustración –dejar de lado los prejuicios y los errores para llevar al ser humano a la auténtica luz del conocimiento de la verdad<sup>274</sup>–, como defiende el *New realism*, sino que es necesario partir de la historicidad vivida. El proyecto auténtico, según el pensamiento débil, será aquel que es capaz de colocarse en la historia tomándola no como un pasado acabado –*vergangen*–, sino como “aún posible” –*gewesen* (habiendo sido). Sólo en este último sentido el pasado se entiende como posibilidad abierta –de ahí que se reciba al pasado como mensaje, como una llamada a su prosecución interpretativa de un modo activo. La *Tradition*, la simple repetición acrítica de lo sucedido, momifica el pasado o peor, lo considera objeto de una historiografía científica, que cree poder agotarlo en su conocimiento objetivo. El carácter mortal de nuestra procedencia permite no asumir la herencia ni como un absoluto ni como un error a superar, sino que lo recibe como una posibilidad abierta de la cual aún se puede extraer información y conocimiento útil y válido.

No se trata de descubrir la objetividad que permite concluir un problema determinado, sino de tomar nota de la proveniencia para dejar que sea aquello que aún permanecía oculto. La mortalidad, que está en la base de una ontología nihilista, no puede ser resuelta por el realismo; ésta sólo puede ser vivida, experimentada, sin ser convertida en un dato objetivable. Para Vattimo, el realismo, al enfrentarse con la hermenéutica, peca precisamente de poco realismo: no alcanza a describir la experiencia a través de la cual la realidad se da, experiencia que forma también parte de la realidad misma: la mortalidad, “*le cose e il mondo si scoprono nel loro Essere vero solo entro la*

---

<sup>274</sup> “As Kant said, Enlightenment is daring to know and leaving man’s childhood state. In this sense, Enlightenment still calls for a choice of position and faith in mankind, in knowledge and in progress. Mankind must save itself and certainly no God can do such a thing. What are needed are knowledge, truth and reality”. Ibid. “Como ha dicho Kant, la Ilustración significa atreverse a conocer y a que el hombre abandone el estado de minoría de edad. En este sentido, la Ilustración todavía hace una llamada a elegir tener fe en la humanidad, en el conocimiento y en el progreso. La humanidad debe salvarse a sí misma: algo que Dios no podrá hacer por nosotros. Lo que necesitamos es conocimiento, verdad y realidad” [NT].



*luce di un progetto mortale, che eredita la sua apertura da altri progetto mortali*”<sup>275</sup>. Esta “experiencia” precisamente constituirá la “realidad” de la filosofía contemporánea: de Nietzsche a Heidegger a todo el pensamiento postmoderno, al psicoanálisis o a la filosofía post-analítica. El realismo, sin embargo, permanece en la perpetua recusación del “nihilismo” arguyendo el supuesto error lógico que contiene. Mientras un Heidegger –desde su giro de los años 30- intenta “justificar” la (su) filosofía en términos epocales –la experiencia no puede ser reducida a una impresión vivencial en la mente-, el realismo pretende someter a la hermenéutica a una estricta vigilancia lógica.

En definitiva, puede decirse que Vattimo ha intentando remarcar el carácter vago, difuso e inestable de la comprensión en la sociedad contemporánea apelando a la *Koiné* hermenéutica (aunque este término sea asimismo vago e inestable). Esto permite dar un primer paso hacia la constitución de una “ontología de la actualidad”, es decir, a un pensamiento que transpase el olvido metafísico del Ser. La hermenéutica es la filosofía que pone en el centro el fenómeno de la interpretación, un conocimiento de lo real que no se piensa como espejo objetivo de las cosas “allá afuera”, sino como una comprensión que lleva en sí la marca de quién (las) “conoce”. Conocer supone constituir un trasfondo determinado por una pre-comprensión que expresa intereses, emociones y que hereda un lenguaje, una cultura, una forma histórica de considerar la racionalidad.

Así definido, ¿el pensamiento débil puede pretender expresar el “espíritu de nuestro tiempo”? Parece que el mundo postmoderno está íntimamente vinculado al fenómeno de la interpretación: la difusión de los *mass media* –que se convierten en agencias de interpretación, nunca neutrales ni objetivas-, la autoconciencia de la historiografía –según la cual hasta la idea de historia se convierte en un esquema retórico, no objetivo-, la toma de palabra de múltiples culturas –que desmienten la ideal que apela a una razón universal y progresiva-, etc. Para Vattimo, no se trata de defender que la hermenéutica ofrezca la imagen adecuada de la cultura tardomoderna, “*sostengo invece che essa ne è l’interpretazione più ragionevole*”<sup>276</sup>. Tomar conciencia de la omnipresencia de la interpretación en la cultura postmoderna es intentar pensar la propia

---

<sup>275</sup> VATTIMO, G.: *Della realtà*, op. cit., p. 57. “Las cosas, y el mundo, se descubren en su ser verdadero sólo dentro de la iluminación de un proyecto mortal, el cual hereda su apertura de otros proyectos mortales” [NT].

<sup>276</sup> Ibid, p. 87. “Sostengo, en cambio, que es la interpretación más razonable” [NT].

toma de conciencia como una interpretación y no como una nueva metafísica relativista. El reconocimiento de la proveniencia implicará poner a esta misma en juego; dicho de otra forma, la proveniencia ni podrá ser entendida como el intento por poder mostrar el reflejo objetivo del auténtico estado de cosas ni como la perspectiva que sugiere y posibilita que cualquier enunciado al respecto de aquello que acontece sea válido de una vez por todas.



## Capítulo 4: Postmodernidad y *Verwindung*

### 1. Introducción.

*“Postmoderno, podemos traducir, es lo que mantiene con lo moderno un vínculo verwindend: el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas, como en una enfermedad de la que se sigue estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola. En qué puede ser aceptada, conservada y reasumida como distorsión es lo que Heidegger muestra merced a su elaboración rememorativa de la metafísica como historia del ser”<sup>277</sup>.*

La cuestión acerca de qué se considera postmodernidad es central a la hora de enfrentarnos a la filosofía de Gianni Vattimo. Es tan nuclear y tan relevante que podría haber sido el elemento vehicular de la presente investigación –y no el de la crítica a la metafísica, como de hecho lo está siendo. Y decimos esto porque creemos que desde la temática que se abre al plantearse la cuestión por la postmodernidad pueden ser explicados y entendidos la totalidad de los elementos que componen la filosofía del autor turinés, tal y como vamos a intentar justificar a continuación.

No nos equivocamos –ni somos excesivamente reduccionistas- si definimos a Gianni Vattimo como un autor *postmoderno*. La filosofía del autor italiano *es* con pleno derecho una filosofía de la postmodernidad, de tal modo que si no se explica adecuadamente en qué sentido Vattimo es postmoderno y de qué modo entiende a la postmodernidad, su pensamiento no podrá ser comprendido en su justa medida. La ontología del declinar, la hermenéutica nihilista y el pensamiento débil, que son los elementos que hasta el momento hemos desarrollado en la presente investigación, pueden –o quizá, incluso, deben- entenderse como las reacciones ante una época, ante un modo de entender la realidad y ante un tipo de pensamiento que ya no puede ser defendido, el de la modernidad. Asimismo, los contenidos que nos quedan por explicar: el modo de comprender la historia y la temporalidad, la manera de concebir al ser humano y como éste ha de comportarse (tanto desde una perspectiva individual como social) y el análisis de la experiencia estética y religiosa, tienen que ser planteados desde la misma perspectiva: como posiciones que ya no pueden ser enmarcadas en el

---

<sup>277</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit. p. 24.

pensamiento moderno y que sólo cobran sentido si se las recibe situadas en otra época, la postmoderna. Finalmente, la relevancia que Vattimo le concede a Nietzsche y a Heidegger, los autores a quienes continuamente remite a lo largo de su obra, ha de ser interpretada –siendo quizá el modo más idóneo de hacerlo- en tanto éstos pueden ser considerados con todo derecho los precursores e iniciadores de la postmodernidad filosófica.

En definitiva, se puede (siendo que quizá, como decimos, fuera el modo más lícito de hacerlo) organizar el esquema general a través del cual explicar la práctica totalidad del pensamiento vattimiano considerándolo como un filósofo de la postmodernidad. De tal modo, decimos que Vattimo *disloca* los elementos que componen la filosofía moderna y es desde tal *distorsión* que van surgiendo aquellos que definen al pensamiento de la *postmodernidad*. Así, la *Verwindung*, que es nuestro concepto nuclear y punto referencial para explicar la crítica a la metafísica que Vattimo plantea en los términos en que lo venimos estudiando, también aparece en tanto *es* el operador que permite *saltar*, si así se puede decir, de la modernidad a la postmodernidad. Es al plantear y al poner en juego la *Verwindung* que se comienza a estar en otra época distinta de la moderna, es al profundizar y reprender la modernidad –al hacerlo sobre su esencia más propia, como indicaba Heidegger, el *Ge-Stell*- que se alcanza el umbral del *Ereignis* –del Acontecer (des)Apropiador<sup>278</sup> que diluye la fuerza del Ser metafísico y del ser humano convertido en Voluntad de Voluntad. Es con la *Verwindung* que se *deja de estar* -pero no del todo- en la modernidad, porque la modernidad –la metafísica- no puede ser dejada de lado como un traje que no nos gusta, no podemos *decidir* dejar de estar en la modernidad –no se trata de una acción voluntaria de un sujeto, ni de una cultura, o una civilización que *deja de ser* metafísica o moderna-, sino que con la *postmodernidad*, con la dislocación y distorsión de la modernidad, se está en esta última de un modo *convaleciente* –como la enfermedad que se ha sufrido y de la cual, poco a poco, uno empieza a recuperarse.

Si hay una marca que caracteriza decisivamente a la postmodernidad -tal y como creemos que la entiende Vattimo y tal y como la vamos a interpretar nosotros- es el elemento de disolución que se encuentra en la base de la misma y que afecta a toda la

---

<sup>278</sup> Recordamos que nos atenemos a la traducción que realiza de “das Ereignis” Teresa Oñate, Cfr. supra. capítulo 1, nota 28.

historia de la metafísica, a toda la historia del Ser y, por tanto, decisivamente, a la época de la cual proviene, la modernidad. En la postmodernidad se diluyen las estructuras fuertes del Ser, o, dicho de otro modo, deja de tener vigencia el pensamiento del (de los) fundamento(s). Esto ocurre, nuevamente, no porque se haya decidido dejar atrás el fundamentalismo característico de la ontología y la epistemología modernas –con todas las consecuencias práctico-políticas que acarrea-, sino porque en el momento del máximo despliegue de la modernidad –dado el *Ge-Stell*-, al aceptar y profundizar en la misma *se da* -o *acontece*- el fundamento desfondado, el elemento de disolución que surge al mantenerse la relación oscilante entre Ser y ser humano, dadas las posibilidades *transpropiadoras* que afectan a la esencia de ambos en la realización de la técnica y tecnología modernas. La postmodernidad es la época en que se quiebra la fuerza del fundamento, entendido como ese origen firme y sólido que sostiene y legitima todo aquello que acontece tras él. La postmodernidad transgrede los primeros principios, los subvierte de tal forma que éstos sólo pueden ser adoptados, aceptados o retomados debilitándolos. Ése es el sentido –quizá el más propio- por el que la ontología, el pensamiento débil y la hermenéutica nihilista son declinaciones o modos de aparición de una filosofía postmoderna. En ellos se observa un trabajo de reducción o aligeramiento al cual deben ser sometidos los *arkhai* de nuestra tradición correspondiendo, precisamente, a su destino. Es así que la historia de Occidente puede ser entendida como historia del nihilismo<sup>279</sup>, como un proceso de disolución que atenta contra el fundamento primero, violento y autoritario –y en este sentido se conecta con la crítica a la metafísica según los términos que hasta el momento hemos explicado. De este modo, la historia de Occidente debe ser entendida, como vamos a relatar en las líneas que siguen, como un proceso de secularización de lo absoluto o eterno. La postmodernidad es, ante todo, la época de la *Muerte de Dios*, de la caída del Padre, pastor, guía y referente supremo; en ella se plantea la disolución del *arkhé* y, por tanto, se constituye como una filosofía del *an-arkhé*. Este elemento *an-árquico* –cuyo operador es la *Verwindung*- será decisivo para configurar una ética y una política en los términos nihilistas bajo los cuales hay que entender a nuestro juicio, en su sentido más propio, el pensamiento vattimiano.

---

<sup>279</sup> Adoptamos este término teniendo las cautelas con las cuales debe de ser recibido tal y como hemos hecho notar anteriormente. Sobre el problema del nihilismo Cfr. supra. capítulo 1, epígrafe 4.2.

Por todas estas razones creemos que la postmodernidad es un tema central, quizá por esta razón lo colocamos en el centro, y no en el origen, al inicio, en el capítulo 1 de la presente tesis quizá, por otra parte, como mereciera y fuera lo (más) apropiado.

## 2. De la Modernidad a la Postmodernidad.

Si cabe hablar de postmodernidad es porque la modernidad se agota, porque el proyecto de emancipación guiado por una Idea que se desarrolla en una Historia universal tiende a su fin. Partiendo de tal consideración sostenemos que nos encontramos en un momento histórico-epocal de tránsito que permite “dejar ser” a *otra* época *distinta* de la moderna. Este cambio epocal, en el sentido en el que nosotros lo consideramos –tal y como creemos que lo entiende Vattimo–, no se produce por una acción voluntaria que se pueda llevar a cabo porque así lo hemos dispuesto. No se trata de una *decisión* que se realiza, de una voluntad que se impone, sino que se corresponde con el *destino* del Ser tal y como éste *se da* en Occidente. En tal sentido, el análisis que vamos a realizar de la postmodernidad en las líneas siguientes posee un marcado carácter ontológico, y no humanista, que la gran mayoría de los estudios sobre la misma no han considerado pertinente realizar –siendo central, en cambio, en la noción de postmodernidad vattimiana.

Dar respuesta a la pregunta acerca de qué *es* la postmodernidad –esto es, intentar no sólo definirla, sino también comprenderla e interpretarla- ha sido objeto de reflexión por gran parte de los más importantes filósofos contemporáneos –siendo casi obligado, en el contexto del pensamiento de la última década del siglo XX, defender una posición determinada respecto a ella<sup>280</sup>–, obteniéndose respuestas diversas y ambivalentes en torno a su definición, su alcance, su relevancia o las consecuencias que podría tener para algunas de las más importantes cuestiones a las cuales se enfrenta la filosofía hoy<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> Pensadores de la postmodernidad han sido considerados filósofos tan importantes –potentes y a la vez distantes- como G. Deleuze, J-F. Lyotard, J. Derrida, M. Foucault, J. Baudrillard, A. Negri, F. Jameson, R. Rorty, incluso, o el propio Vattimo, claro.

<sup>281</sup> Para una análisis pormenorizado de la cuestión de la postmodernidad pueden destacarse las obras siguientes: a) desde una óptica favorable a la postmodernidad: LYOTARD J.: *La condición postmoderna*. Trad. cast. de M. Antolín Rato. Madrid, Cátedra, 1991 y *La postmodernidad (explicada a los niños)*. Trad. cast. de E. Lynch. Barcelona, Gedisa, 1995; OÑATE, T.: “Al final de la modernidad”, en *Cuadernos del norte*, 43, 1987, p. 40-46, “Tu n’as rien vu à Hiroshima (Postmodernidad /Modernidad)”, en *La boca del otro*, 1, 1996, p. 31-39, y *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad: una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Aldebarán, 2000. b) Críticas de la postmodernidad: HABERMAS, J.: *El pensamiento postmetafísico*. Trad. cast. de M Giménez Redondo. Taurus, Madrid, 1990;

Como sabemos, ha sido por muchos depauperada mientras que por otros ha sido defendida y alabada<sup>282</sup>, en cualquier caso, se trata de una cuestión nada baladí para entender en toda su dimensión la filosofía contemporánea. Ahora bien, es cierto que un estudio pormenorizado de qué se ha entendido por postmodernidad, así como el aprecio que se tiene de la misma, debería ser objeto de una investigación completa que excede con mucho las intenciones de la presente, razón que explica que nosotros vayamos a dar una visión parcial y limitada de qué es y qué implicaciones posee la postmodernidad filosófica, pues ésta va a ser considerada casi exclusivamente en el marco del pensamiento de Gianni Vattimo –si bien se hará una breve referencia a la noción que Lyotard plantea, dado que es el autor que introduce el término en el marco de la filosofía contemporánea, así como se referirá, también brevemente (como señalábamos), a algunas de las críticas que se han generado en torno a la misma en la actualidad.

### 2.1. De cómo ya no es posible ser moderno.

Para Vattimo ya no es posible ser moderno. La razón principal que justifica tal aseveración es que la historia del Ser en Occidente es la de su ocaso, encontrándonos en el momento histórico y epocal –el contemporáneo- en el que se produce su declinar. Ahora bien, la modernidad es el momento culmen de la metafísica, del modo de entender qué es la realidad y el conocimiento de la misma, donde se defiende una noción de ser humano y de su comportamiento y modos de obrar que se sustenta sobre

---

EAGLETON, T.: *The illusions of postmodernism*. Oxford, Blackwell, 1996 y “The politics of postmodernism”, en ZADWORNIA-FJLLESTAD, D. y BJÖRK, L. (eds.): *Criticism in the Twilight zone: postmodern perspectives on literature and politics*. Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1990, p. 21-33; FOSTER, H. (ed.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. C) Desde un enfoque neutral: WINQUIST, CH. E.: *Encyclopedia of postmodernism*. Routledge, London, 2001; JAMESON, F.: *El Postmodernismo o la Lógica Cultural del Capitalismo Avanzado*. Trad. cast. de J. L. Pardo. Barcelona, Paidós, 1991, y *El postmodernismo revisado*. Trad. cast. de D. Sánchez Usanos. Madrid, Abada, 2012; ANDERSON, P.: *Los orígenes de la postmodernidad*. Trad. cast. de L. A. Bredlow Wenda. Barcelona, Anagrama, 2001; HARVEY, D.: *The Condition of Postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change*. Cambridge, Blackwell publisher, 1989; DE LANDA, M.: *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York, Zone books, 1997; RIPALDA, J. M.: *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad*. Madrid, Trotta, 1996; OÑATE, T. y ROYO, S. (eds): *Ética de las verdades hoy: homenaje a Gianni Vattimo*, op. cit; BENHABIB, S.: *El ser y el otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Trad. cast. de G. Zadunaivski. Barcelona, Gedisa, 2006; AMORÓS, C.: *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997; VATTIMO, G., OÑATE, T., NÚÑEZ, A y ARENAS, F. (eds.): *El Mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. Dykinson, Madrid, 2008, y VATTIMO, G., OÑATE, T. NÚÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds.): *Politeísmo encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones Vol. II*, Dykinson, Madrid, 2008.

<sup>282</sup> En el apartado 4.2. del presente capítulo nos detendremos brevemente a considerar las principales críticas a las que se ha sometido a la postmodernidad en tanto corriente filosófica.



aquello que hemos denominado las “estructuras fuertes del Ser”. Por lo tanto, para corresponder a la llamada del Ser en la cual éste sólo puede declinar –dado que el nihilismo es su tendencia histórica- habrá que salir del pensamiento moderno para adentrarnos en *otra* época, que es nueva aunque no *totalmente*, que recibe en Vattimo el nombre de *post-moderna*.

El prefijo *post*, en el filósofo turinés, añade un matiz disolutivo al sustantivo que lo sigue, marca que supone toda una declaración de intenciones al respecto de qué debe caracterizar a la *nueva* época que se pretende inaugurar. Si la modernidad se definía, entre otros elementos, por la relación de superación con el pasado, la postmodernidad, no pudiendo continuar por ese camino, ha de plantear un modo alternativo de recibir la herencia que la hace posible, sin por ello caer en el abismo metafísico del avance temporal que marca la categoría de “progreso”. Ya no se quiere “dejar atrás” para mejorar, sino que se plantea la necesidad de “partir de” para *aceptar y reprender*. Por eso hay que decir, en primer término, que la postmodernidad, en Vattimo, no implica una superación, no se trata de una época que está más allá –de la moderna- que es *mejor* porque ha encontrado la *verdad* superando los errores pasados –de la modernidad. Se trata de una época compleja de entender, de explicar y de legitimar, porque se halla aún demasiado próxima a la modernidad: está en ella, forma parte de ella, pero al mismo tiempo tampoco es ella. A nuestro juicio, se puede entender la relación que se produce entre modernidad y postmodernidad recurriendo al concepto de *semejanza*: la postmodernidad *se parece* a la modernidad pero no es lo mismo: la postmodernidad, para Vattimo, se concibe *como la modernidad*, aunque *aligerada*.

Podríamos caracterizarla, entonces, como esa etapa en la cual se intenta escapar del modo de darse el Ser en la modernidad para, desde tal punto de partida, evitar las consecuencias epistemológicas y, sobre todo, prácticas que acarrea. Pero este escapar, este salir de la modernidad, va a tener un modo propio de ser llevado a cabo, dado que ya no se puede hablar en los términos de *Überwindung*, concepto que representa el modo por el cual la metafísica/modernidad había planteado el mecanismo de desenvolvimiento de las diversas épocas históricas. De hecho, la categoría de superación define, según Vattimo, a la modernidad, por lo tanto tendrá que ser radicalmente evitada, si no se quiere recaer en el mismo de pensamiento del que, precisamente, se desea salir. La postmodernidad vendrá marcada por una manera de

relacionarse con el pasado, y por tanto con la temporalidad, que nada tiene que ver con la concepción tradicional vinculada a una noción de tiempo que avanza o progresa. Si la modernidad entiende el tiempo –y la Historia- como un sucederse lineal de eventos concatenados en los cuales unos dependen de los anteriores para conformarse como aquello que son, según una lógica racional del despliegue o el desarrollo, la postmodernidad, en cambio, pone estas nociones en cuarentena.

De hecho, para Vattimo, la modernidad se caracteriza como esa época en la cual el propio hecho de ser moderno se convierte en un valor, convirtiendo en algo peyorativo el permanecer, aún, en modos de ser, en convicciones o en valores del pasado ya “superados”<sup>283</sup>. En cierto modo, lo propio de la modernidad es este carácter autoelogioso de la condición moderna, en el que se observa una tendencia a entender la historia humana como un progresivo proceso de emancipación, como la tendencia a la realización perfecta del ser humano<sup>284</sup>. En cambio, para Vattimo, aquello que confiere importancia al *post* del concepto de postmodernidad no es ni mucho menos el señalar que nos encontramos más adelante que el pensamiento de la modernidad, como si se hubiera avanzado y mejorado de tal forma que ahora estuviéramos más cerca de la *Verdad*, sino que lo relevante de la postmodernidad es, precisamente, impugnar la creencia de que con el avance del tiempo se *es más, se conoce más, y uno se comporta mejor*, siendo el presente el momento en el que se recogen e integran los errores pasados para, así, superarlos. Con el prefijo *post* –que distorsiona al sustantivo “moderno”- se indica la actitud, que Nietzsche y Heidegger iniciaron y defendieron, según la cual se cree que la tradición del pensamiento europeo –marcada por un teleologismo racionalista que se despliega a lo largo de la Historia- se encuentra en disolución. En este sentido, Vattimo retoma a Lyotard, para quién la postmodernidad es la época en la que dejan de valer los metarrelatos<sup>285</sup> –las visiones omnicomprendivas de la realidad que desarrollan una Idea de emancipación que acompaña la historia (única) de la humanidad. Según lo entiende el italiano, en los metarrelatos prima –es común a ellos- la Idea de superación: la historia de la humanidad es la de su desarrollo progresivo “*en*

---

<sup>283</sup> Cfr. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit.

<sup>284</sup> Obsérvese un carácter decisivo de la modernidad: se parte de la creencia de que el progreso del ser humano –en tanto se civiliza- es único, de tal modo que hay un sentido unitario y progresivo para la historia. Así, se considera que la humanidad deviene tanto más auténtica cuanto más avanza la historia cara a su *telos*, su consecución final o su meta definitiva.

<sup>285</sup> Cfr. LYOTARD, J.F.: *La condición postmoderna*, op. cit.

*el cual lo nuevo se identifica con lo valioso en virtud de la mediación de la recuperación y de la apropiación del fundamento-origen*<sup>286</sup>, lo único que permite alcanzar la emancipación. Para iniciar el pensar *transmetafísico*, al igual que se ha hecho con la noción de Ser y con la de conocimiento, habrá que modificar la noción de Tiempo tal y como ha sido concebido por la tradición metafísica. Éste ya no será entendido como línea, lugar de avance y progreso, sino un ámbito de oscilación más cercano a la perspectiva circular sostenida en los albores de la tradición occidental que en su desarrollo posterior.

### 3. Postmodernidad

*“Somos posmodernos no porque vengamos después de la modernidad, ni tampoco porque, al llegar después, estemos delante –hacia el bien o hacia lo peor-. Somos posmodernos porque ya no tienen sentido para nosotros estas dimensiones que, para la modernidad, eran siempre temporales y axiológicas a la vez”*<sup>287</sup>.

#### 3.1. Modernidad y temporalidad *edípica*.

La concepción del tiempo predominante en la tradición filosófica occidental, llevada a su plenitud en la Modernidad, ha sido aquella que lo entiende como si fuese una línea<sup>288</sup>. En el paradigma de la temporalidad moderna el tiempo transcurre hacia delante, avanza, se trata de una sucesión imparable de instantes encadenados entre sí de tal forma que unos dependen de los otros. Los momentos anteriores son decisivos en los inmediatamente posteriores. Bajo tal óptica se trata de legitimar que lo ya-pasado –lo antecedente- determina el presente que, a su vez, determinará el futuro –el consecuente-; tal es la base que justifica la idea del avance teleológico de la temporalidad que sustenta

---

<sup>286</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit. p. 10.

<sup>287</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit. p. 70.

<sup>288</sup> Cuyo origen es la noción de tiempo propia del judaísmo-cristianismo. Como se sabe una de las principales innovaciones de la entrada del cristianismo –y con ello de la tradición hebraica de la que éste procede- en la cultura grecorromana dominante es la concepción lineal de la temporalidad: dado que el Mundo depende de la acción creadora y voluntaria de Dios, es posible situar un origen del Tiempo, precisamente el momento de la creación; como la historia del Mundo, y con él el de la Humanidad, es la historia de la salvación, que no es sino el acercamiento progresivo de la Humanidad al Dios creador, existe una tendencia inmanente en la Historia cara a la redención final. La Historia Humana es definida por el transcurso que lleva del origen hasta alcanzar su meta. Este teleologismo cristiano –de corte muy diferente, por ejemplo, al aristotélico- va a sustituir a la preponderante concepción cíclica de la temporalidad de la cultura grecorromana. Cfr. BURY, J.: *La idea de progreso*. Trad. cast. de E. Díaz García y J. Rodríguez Aramberri. Madrid, Alianza, 2008, y NISBET, R. A.: *Historia de la idea de progreso*. Trad. cast. de E. Hegewicz. Barcelona, Gedisa, 1981.

la noción de Progreso, imprescindible para entender en su pleno sentido qué es, y qué pretende, la modernidad en tanto paradigma teórico. La “superación” se constituye como una categoría central, ya que con ésta se representa el avance, el desarrollo y la integración del pasado en el presente, como si aquél –el pasado- ya hubiese acabado y tan sólo tuviese sentido en tanto tránsito cara a un futuro que lo continúa y mejora. Esta noción de temporalidad le resulta a Vattimo terriblemente problemática.

Si se defiende una concepción del Tiempo en el sentido recién descrito –en tanto avance y progresión- lo pasado –todo lo ocurrido, todos los existentes mortales que han vivido- queda(n) anulado(s) y definitivamente clausurado(s): ya no *hay posibles* en el pasado; de éste no se puede extraer más que aquello que ya *ha sido*. El pasado no se entiende sino como el punto de partida para aquello que ha sucedido, sucede y sucederá. En este esquema interpretativo el tiempo se concibe bajo el respeto absoluto a la idea de Fundamento: hay un punto origen que inicia la temporalidad; este primer principio es la causa primera y eficiente, de tal modo que todo instante posterior a él será causado por otro que le precede, que pasa a ser causa a su vez del siguiente. Dicho con otras palabras, todo instante es un fundamento –menor- que respeta en último término al primero. La idea de fundamento es clave para entender el encadenamiento causal de los distintos acontecimientos que van construyendo la Historia. Ésta sólo podrá entenderse como el lugar de inscripción de los avatares de la Humanidad tomada en un sentido universal: en el tiempo lineal, la Historia también lo es, se trata de un relato único en el que los distintos momentos siguen un transcurso unitario de avance y progresión.

Fue Nietzsche, a juicio de Vattimo, quién señaló rigurosamente los peligros que acompañan a la concepción lineal de la temporalidad, sobre todo el autoritarismo que en ella late, siendo el primero que nos hizo ver la violencia impositiva que se desprende de la noción de Progreso. Para Vattimo, esta denuncia del despotismo de la temporalidad lineal es la que convierte con pleno derecho a Nietzsche en el primer gran autor de la postmodernidad<sup>289</sup>.

---

<sup>289</sup> Es en *El sujeto y la máscara* donde Vattimo analiza especialmente la denuncia de la concepción edípica del tiempo que desarrolla Nietzsche en su obra; cuestión que es también estudiada de modo más resumido en los otros dos estudios monográficos que le dedica al filósofo alemán: *Introducción a Nietzsche y Diálogo con Nietzsche*.

Para Nietzsche, el tiempo como linealidad justifica el dominio del *es war*, de lo ya-sido, que opera como un padre opresor que coarta y limita; tal concepción abre la puerta a la legitimación de una jerarquía en la cual, en último término, aquel que debe de mandar, según el orden del tiempo, es el primero –o lo que es lo mismo, el Fundamento, Dios, el padre, el anciano, la tradición, la ley inmemorial original, en definitiva, el *arkhé*-. Por otra parte, al imponer el dominio de una causalidad necesaria que comprende la totalidad, se trata de una concepción cerrada ante la cual es imposible sustraerse. El pasado, en la concepción *edípica* del tiempo, ha quedado fijado, definitivamente clausurado; de él no se puede extraer más que la comprensión del orden causal por el que han quedado entrelazados los distintos instantes sucesivos que llegaron a conformar nuestro presente y que definirán el futuro. El pasado se entiende como un límite insuperable, una instancia de dominio y autoridad: “*cada instante es un hijo que devora a su padre y está destinado a su vez a ser devorado*”<sup>290</sup>. En la concepción *edípica* del tiempo ningún instante podrá alcanzar nunca la plenitud de sentido<sup>291</sup> ya que todo instante estará subordinado a otro, pasando a depender de él. Esta será una de las principales razones que esgrima Nietzsche para defender su visión cíclica de la temporalidad, y uno de los principales motivos que provocan que Vattimo plantee la posibilidad de relacionarse con ésta de un modo diferente a la de la metafísica -opuesta, en cualquier caso, a la preponderante *Aufhebung* dialéctica-.

La insistencia en modificar la noción de la temporalidad tiene que ver con las consecuencias prácticas derivadas de la relación que se entabla con ella. La noción de temporalidad *edípica* es propia de una cultura *enferma* en la cual prima el *espíritu de venganza* -el resentimiento-, característico de una sociedad en la cual es más relevante

---

<sup>290</sup> VATTIMO, G.: *Introducción a Nietzsche*. Trad. cast. de J. Binaghi. Barcelona, Península, 2001, p. 130.

<sup>291</sup> Tal sería el tiempo del *Kairós*, del tiempo del instante finito pero eterno, con auténtico significado por sí mismo y desde sí mismo, no dependiente del instante pasado ni del instante futuro, capaz de producir la suspensión de la temporalidad devoradora de *Cronos*. El *Kairós* puede ser alcanzado sólo desde una concepción circular de la temporalidad. Sobre la noción de *Kairós* puede consultarse: WHITE, E. C.: *Kaironomia: on the Will-To-Inven*. Nueva York: Cornell University Pres., 1987; GLOVER, C. W.: *Kairos and Composition: Modern Perspectives on an Ancient Idea*. Louisville: University of Louisville Press, 1990; o, NÚÑEZ, A: “Los pliegues del tiempo: Krónos, Aión y Kairós”, en *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*, nº 4, 2007. Son asimismo de gran interés los programas de TV2-CEMAV-UNED, “Actualidad de la Ontología estética” y “Nietzsche Trágico: Arte, Eros, Divinidad”, donde pensadores de la talla de Teresa Oñate, Quintín Racionero, Francisco José Martínez o Amanda Núñez reflexionan sobre la noción de temporalidad tradicional en contraste con la noción postmoderna de la misma, entre otros problemas. Estos programas pueden ser vistos en internet a través de los siguientes enlaces <https://www.youtube.com/watch?v=tnolNw2-oSc>, y <https://canal.uned.es/mmobj/index/id/12301>. Consulta realizada el 10-4-2014.

el férreo control y la disciplina social que la libertad y la ruptura con las jerarquías sociales perpetuadas por la aceptación acrítica de la tradición. La noción de tiempo lineal desarrolla, a la vez que legitima, el pensamiento del fundamento, en el que, debido al anclaje en la sucesión concatenada de instantes inamovibles, se desarrolla una visión de la realidad basada en la autoridad. El pasado, entendido como lo *ya sido*, mantiene a los sujetos *sujetados*, determinando cómo ha de entenderse la realidad y cómo han de configurarse las relaciones humanas. Éstas últimas, en este esquema de pensamiento, se encontrarán profundamente determinadas por las disciplinas sociales *naturalizadas*, interiorizadas y aceptadas acríticamente. Pasado y autoridad, desde la presente perspectiva, quedan totalmente identificados. Consideramos muy importante observar que el alcance de la crítica a la noción de temporalidad tradicional es mucho mayor que una mera disputa de carácter metafísico u ontológico, ya que sus consecuencias afectan a las más básicas estructuras sociales. La concepción *edípica* del tiempo ha de ser considerada uno de los hechos fundacionales de nuestra civilización, ya que desde ella se configura la conciencia moral del *resentimiento* que permite la aparición de formas institucionalizadas de dominio –como la Familia o el Estado, los cuales son entendidos como órdenes estabilizados que, haciendo uso de técnicas de disciplina, distribuyen roles y posiciones que deben de ser obligatoriamente asumidos-. Es así que estamos de acuerdo con Mario Perniola cuando señala:

*“a juicio de Vattimo, el «eterno retorno» no debe comprenderse como una ley temporal, sino como un pensamiento abismal que acepta liberarse del peso del pasado, una decisión que pone fin al deseo de venganza y restablece la plena coincidencia entre evento y sentido, entre ser y valor. Sólo quien quiere la repetición infinita de lo sido logra emanciparse de su peso y elevarse por encima de ello, curándose de la enfermedad de las cadenas y de la espera de algo que siempre se le escapa. La estructura del tiempo, en efecto, pertenece a la lógica del dominio y de la violencia, mientras que la voluntad de eterno retorno que quiere ir hacia atrás radicaliza la oposición y redime el pasado”<sup>292</sup>.*

---

<sup>292</sup> PERNIOLA, M.: “El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo”, en *Revista Anthropos* 217: “Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad”, Barcelona, 2007, p. 172.

La perspectiva que Vattimo propondrá para establecer con la Temporalidad una relación ya no autoritaria, modificando la noción propia de la metafísica –la *Überwindung*, la superación-, será recogida en la categoría de *Verwindung*.

Es por esta razón que consideramos que para poder entender qué es la postmodernidad en el marco del pensamiento vattimiano necesariamente necesitaremos comprender, en primer lugar, qué supone y qué nos quiere indicar, en toda su dimensión, el concepto de *Verwindung*.

### 3.2. *Verwindung*.

*“La herencia de la dialéctica, que hace al pensamiento de la diferencia decaer y transformarse (verwinden) en pensamiento débil, aparece condensada en la noción de Verwindung (...) La Verwindung «la caída distorsionante» y el «ponerse de nuevo» (en el sentido de «reponerse de», «ponerse de nuevo a» y también en el de «proyectarse hacia el futuro»), es la actitud que caracteriza al pensamiento ultrametafísico”*<sup>293</sup>. Sólo con la *Verwindung* la posmodernidad comienza, *“posmoderno, podemos traducir, es lo que mantiene con lo moderno un vínculo verwindend, el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas, como una enfermedad de la que se continúa estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola”*<sup>294</sup>.

Como podemos observar, el análisis de la *Verwindung* lo realizamos en el capítulo que tiene por tema central la Postmodernidad. Se trata de una decisión discutible puesto que para los objetivos que nos habíamos planteado en un principio cabría pensar que la investigación pudiera comenzar –o debiera hacerlo- precisamente por aquí. De hecho, en capítulos anteriores hemos hecho alusiones más o menos significativas a la *Verwindung*, de tal modo que ciertos aspectos de la obra de Vattimo ya explicados incluyen dentro de sí –siendo central para entenderlos- un concepto que no ha sido explícitamente tematizado hasta ahora. La razón que pretende justificar esta dilación es que, bajo nuestra perspectiva, la comprensión más cabal del término debe ser enmarcada en el tema de la postmodernidad, siendo donde de un modo más pleno se puede entender su significación y relevancia. Y es que a pesar de que juega un papel muy importante para comprender la crítica a la metafísica en el sentido en el que

---

<sup>293</sup> VATTIMO, G.: “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en *El Pensamiento débil*, op. cit., p. 31.

<sup>294</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 24.

Vattimo la lleva a cabo, y, por tanto, para desarrollar la ontología del declinar, la hermenéutica nihilista o el pensamiento débil, que son los contenidos estudiados hasta el momento, es con pleno derecho que se puede decir que la postmodernidad en filosofía, al menos tal y como la entiende Vattimo, comienza con un discurso sobre la *Verwindung* o, al menos, poniendo en liza tal concepto. Justo al inicio del capítulo del *Fin de la modernidad*, “Nihilismo y lo postmoderno en filosofía”, se dice literalmente que un pensamiento postmoderno es aquel que está marcado por el signo de la *Verwindung*<sup>295</sup>; de hecho para comprender el tránsito entre Modernidad y Postmodernidad en filosofía será fundamental manejar la diferencia que se da entre la *Ueberwindung* moderna -y metafísica- y la *Verwindung* postmoderna -y *transmetafísica*. Es por esta razón que consideramos que si queremos analizar en qué consiste y qué define la Postmodernidad, en el marco del pensamiento de Gianni Vattimo, necesariamente habremos de entender qué significado se le otorga a la noción de *Verwindung*, así como las consecuencias que se pueden extraer de tal concepto para el pensamiento filosófico contemporáneo.

A pesar de que es en el último capítulo de *El fin de la modernidad* (1985) que acabamos de citar -“Nihilismo y lo postmoderno en filosofía”- donde se tematiza y analiza de modo completo la noción de *Verwindung*, ya se pueden encontrar referencias a ella en textos anteriores a éste. De hecho, parece ocupar un lugar central en las reflexiones de Vattimo al menos en “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, que, como hemos señalado, pertenece al libro colectivo *El pensamiento débil*, editado en 1983. Así a todo es en *Las aventuras de la diferencia* (1980) -en el capítulo 5, “Andenken y el pensamiento del fundamento”-, donde se encuentra una primera referencia elaborada de la noción de *Verwindung* -puesta en relación con otro de los conceptos nucleares de su producción filosófica, el de *Andenken*, en el marco de la problemática que nos ocupa primordialmente en la presente tesis: la crítica a la

---

<sup>295</sup> “Un discurso sobre lo posmoderno [...] debe guiarse, según creo, por un término introducido por Heidegger en la filosofía, *Verwindung*. *Verwindung* es la palabra que Heidegger usa, por lo demás bastante raramente (en una página de Holzwege, en un ensayo de *Vörtrage und Aufsätze* y sobre todo en el primero de los dos ensayos de *Identität und Differenz*), para designar algo que es análogo a la *Ueberwindung*, la superación o rebasamiento pero que se distingue de ésta porque no tiene nada de la *Aufhebung* dialéctica ni del “dejar atrás» que caracteriza la relación con un pasado que ya no tiene nada que decirnos. Ahora bien, precisamente la diferencia entre *Verwindung* y *Ueberwindung* es la que puede ayudarnos a definir el post de lo posmoderno en términos filosóficos”. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 145.



metafísica y la posibilidad de su (trans)superación. A partir de estos textos, sobre todo del de 1985, la noción de *Verwindung* aparece recurrentemente en la obra de Vattimo convirtiéndose en una referencia central para entenderla en toda su dimensión.

Sin embargo, como hemos ya comentado, la noción de *Verwindung* no es original de Vattimo, sino que es recogida de la obra de Martin Heidegger el cual, como el propio Vattimo indica, la utiliza bastante raramente. En cualquier caso, a pesar de la marginalidad con la cual aparece en la obra de Heidegger será necesario que hagamos referencia a ella para entender el giro de significado que Vattimo le da al concepto, de tal modo que se puede decir que el italiano hace una *Verwindung* del concepto de *Verwindung* heideggeriano –y quién sabe si nosotros, al explicarlo e intentar enmarcarlo en nuestra concepción de la obra del filósofo turinés, no hacemos una *Verwindung* a su vez de la *Verwindung* vattimiana. Sin embargo, será en Nietzsche donde Vattimo encuentre una primera aproximación al concepto de *Verwindung*, ya que éste, a pesar de no usarlo explícitamente, sí plantea la necesidad de llevar a cabo una operación muy próxima a la que pone en juego la *Verwindung*. De ahí que hagamos referencia en primer término a la propuesta elaborada por el pensador nacido en Röcken.

### 3.2.1. *Verwindung* en Nietzsche.

Según Vattimo, el primero que habla en términos de *Verwindung* es Nietzsche, y es precisamente ésta la razón que hace de él, a su juicio, el primer filósofo postmoderno. Leemos, “*se puede sostener legítimamente que la posmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche*”<sup>296</sup>, nacimiento que es situado por Vattimo en el lapso que va de la 2ª *Consideración intempestiva*<sup>297</sup> al grupo de obras *Humano demasiado Humano*, *Aurora* y *La Gaya Ciencia* (de 1874, año de la publicación de “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida”, hasta 1882, año de la publicación de *La gaya ciencia*).

En “Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida” Nietzsche habla de la cuestión del *epigonismo*<sup>298</sup>, del exceso de conciencia histórica que encadena al

---

<sup>296</sup> Ibid, p. 145.

<sup>297</sup> NIETZSCHE, F.: *Consideraciones intempestivas*, “Sobre la utilidad y desventaja de los estudios históricos para la vida”, en *Obras completas*, Tomo II. Trad. cast. de A. S. Pascual. Madrid, Aguilar, 1982.

<sup>298</sup> Podemos leer, por ejemplo, “*el exceso de estudios históricos perturba los instintos populares e impide al individuo, así como a la totalidad, llegar a la madurez. El exceso de estudios históricos propaga la creencia, siempre nociva, de la caducidad de la especie humana, la idea de que todos somos seres retardados, epigonos. El exceso de estudios históricos desarrolla un estado de espíritu peligroso, el*

humano del siglo XIX que le impide *producir* algún tipo de “novedad histórica”, es por ello que ese ser humano se ve obligado a buscar las formas de su arte, de su moda, de su arquitectura, etc., en el gran depósito de trajes teatrales que la historia es para él. En esta obra Nietzsche piensa que se puede sanar de la *enfermedad histórica* apostando por las fuerzas eternizantes: religión y arte -en concreto la música de Wagner-. Sin embargo, en *Humano demasiado Humano* se produce un cambio radical en la perspectiva que Nietzsche le otorga a la historia y a la relación que el ser humano entabla con ella. Además de abandonarse las esperanzas de reponerse de la *enfermedad histórica* a través de la religión y el arte, la postura sobre la valoración de la propia *enfermedad* se ve alterada, de tal forma que la cuestión de la modernidad vista como “decadencia” se plantea de un modo nuevo. En este planteamiento es en donde Vattimo va a encontrar los indicios de una *Verwindung* que deja entrever otro modo de entender la concepción de la temporalidad, hecho que será el que abra paso a la época postmoderna. A juicio del filósofo turinés, Nietzsche intenta encontrar una salida de la modernidad, decadente, sin usar las propias armas que ésta le ofrece -la superación-. Nietzsche plantea, en cambio, una operación de disolución de la modernidad *radicalizando* las propias tendencias que la constituyen. Afirma Vattimo:

*“si la modernidad se define como la época de la superación, de la novedad que envejece y es sustituida inmediatamente por otra novedad más nueva, en un movimiento incesante que desalienta toda creatividad al mismo tiempo que la exige y la impone como única forma de vida... si ello es así, entonces no se podrá salir de la modernidad pensando en superarla”<sup>299</sup>.*

Nietzsche sería el primero que se daría cuenta de que dado que la “superación” es una categoría moderna no puede conseguirse desde ella la salida de la modernidad. Teniendo en cuenta este postulado no serviría ni la superación temporal -el inevitable sucederse lineal de los fenómenos- ni el desarrollo o despliegue de la Razón en la

---

*escepticismo, y otro estado de espíritu más peligroso todavía, el cinismo; y de este modo la época se orienta insistentemente hacia un practicismo receloso y egoísta, que termina por paralizar y destruir la fuerza vital”. NIETZSCHE, F.: “Sobre la utilidad y desventaja de los estudios históricos para la vida”, en *Consideraciones intempestivas*, op. cit. p. 110.*

<sup>299</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 146.

historia<sup>300</sup> –la progresiva iluminación de la conciencia que avanza inexorablemente hacia formas más avanzadas de sí misma, hasta lograr su síntesis absoluta en la plena conciencia de sí-.

La disolución de la modernidad habrá que llevarla a cabo radicalizando sus presupuestos. Ahora bien, ¿bajo qué términos plantea Nietzsche tal radicalización? La modernidad se caracteriza por considerar que se puede alcanzar el conocimiento auténtico –la verdad- de cualquier problema –también los filosóficos- si se es capaz de encontrar los principios o elementos primeros que lo componen y articulan –llevando a cabo una especie de “reducción química”, que podría ser comparable a la segunda regla del método cartesiano, el análisis-. Ahora bien, según Nietzsche, al llevar hasta el fondo esta metodología se plantea la posibilidad de encontrar el auténtico conocimiento de la verdad misma, es decir, al intentar hacer patente cuál es la verdad de la noción de verdad –de cuya respuesta depende, en último término, que se pueda legitimar la posibilidad de que el “análisis químico” en los términos propuestos tenga alguna validez- se acaba por encontrar que “con el conocimiento del origen aumenta la insignificancia del origen”<sup>301</sup>. Dicho de otro modo, al analizar qué es la verdad intentando encontrar los orígenes de la misma se hace patente la imposibilidad de encontrar un fundamento seguro, cierto e inamovible que la legitime. En tal sentido, la verdad, como principio, origen y objetivo final del conocimiento, queda desfundamentada, es, en definitiva, un valor que se diluye.

El mecanismo que explica, a juicio de Nietzsche –tal y como nos lo enseña Vattimo-, que la verdad sea considerada superior al error no es más que la *creencia*, que se impuso en situaciones vitales determinadas, de que el humano *puede conocer* las cosas mismas. Es decir, todo el edificio sobre el que se construye *el conocimiento*

---

<sup>300</sup> Por esta razón, Nietzsche recurre más que a la ciencia o a la historia al mito y al arte, dado que éstos son saberes en los que no opera la categoría de superación e integración –clave, en cambio, para las primeras-.

<sup>301</sup> “Origen y significación. ¿Por qué me viene constantemente a la cabeza esta idea y reviste cada vez colores más vivos? Me refiero a la idea de que antiguamente, cuando los filósofos buscaban el origen de las cosas, suponían siempre que acabarían encontrando algo inapreciablemente valioso para toda clase de actos y de juicios. Hasta imaginaban previamente que la salvación del hombre dependía del conocimiento que tuviera del origen de las cosas. Hoy, en cambio, cuanta mayor atención prestamos a investigar los orígenes, menos interés nos suscita esta operación. Por el contrario, todas nuestras apreciaciones, todo el interés que concedemos a las cosas, comienzan a perder su significación a medida que retrocedemos en el conocimiento para captar las cosas más de cerca. Con la intelección del origen, aumenta la insignificancia de ese origen”. NIETZSCHE, F.: *Aurora*. Trad. cast. de E. L. Castellón. Madrid, M.E. Editores, 1994, p. 62-63.

*objetivo humano* está sostenido sobre una hipótesis que se auto-valida: el ser humano simplemente se ve capaz de acceder a la verdad, y por tanto de conocer, pero la existencia de la verdad misma –y, por tanto, del conocimiento humano- no es más que una *apuesta*, un salto a ciegas que tiene más carácter de fe que de conocimiento objetivo. En definitiva, si se lleva a cabo con todas las consecuencias la “reducción química” sobre la noción de verdad se muestra que ésta no es más que un fundamento desfundado, un *an-arkhé*. Para Nietzsche, la modernidad, al profundizarla, remata en una conclusión nihilista que es, por otra parte, aquella que prepara y permite su salida<sup>302</sup>.

Es desde esta perspectiva *an-árquica* que debe ser leída la primera gran hipótesis operativa de la postmodernidad: la idea del *Eterno Retorno de lo igual*. Vattimo la entiende desde una óptica nihilista: por una parte afecta –diluye- la perspectiva lineal judeo-cristiana del tiempo y, por otra, marca el fin de la época de la superación, la época del Ser sometido a lo nuevo, que es una de las marcas características de la modernidad<sup>303</sup>. Desde la hipótesis del Eterno Retorno ya no se trataría de encontrar el principio que asegura la verdad, y que funciona como norma que orienta al pensamiento hasta alcanzarla manifiesta e indiscutiblemente. Ya no se trataría de encontrar estructuras lejanas, abstractas o trascendentales. Un pensamiento de la postmodernidad, en cambio, dado el planteamiento nietzscheano, supone una quiebra en la creencia de que es posible una continua mejora para el conocimiento –que se acerca poco a poco a la verdad-, desmarcándose de la confianza en las posibilidades de una Razón que pueda abarcar e integrar la totalidad de lo real.

---

<sup>302</sup> La noción de verdad objetiva se disuelve, *Dios muere*, por la propia voluntad de búsqueda de la verdad. Al radicalizar la esencia de la modernidad se acaba por diluir su noción central, la verdad, cayendo con ella sus elementos correlativos: la consideración de que para alcanzarla hay que partir de los fundamentos y la lógica deductiva de la demostración, la causalidad y la evidencia. Los pilares, en definitiva, de la epistemología metafísica. Nietzsche abre la vía a iniciar la búsqueda de un camino diferente, aquel que se transita al recorrer los caminos de la disolución según el sentido que le da Vattimo a esta *nueva* época, la postmoderna. Acerca de la influencia de Nietzsche en la concepción de verdad vattimiana Cfr. supra. capítulo 3, epígrafe 2.1.

<sup>303</sup> La corriente de pensamiento que de modo más nítido –haciendo honor a su nombre- defendió esta concepción lineal, progresiva y teleológica del tiempo fue la *Aufklärung*. Desde la perspectiva ilustrada se mantiene una concepción del tiempo en el que se despliega un fundamento –la Razón- en la historia. Para Vattimo, apoyándose ahora en la noción de Eterno Retorno nietzscheana, se trata de otro intento más por hacer permanecer la noción de ser metafísico como presencia desplegada. La Ilustración y el idealismo alemán –representado, sobre todo, por Hegel- son filosofías de la superación, del avance, del progreso. Y es a éstas a quienes se enfrenta la postmodernidad, para la cual, en cambio, el pensamiento ya no podrá ser entendido como un remontarse al fundamento que asegure la lógica del despliegue progresivo.

La razón postmoderna, en cambio, se caracteriza por ser moderada, no encontrándose bajo la presión continua de la mejora y el avance. La razón postmoderna oscila, avanza pero retrocede, abre recovecos, fluctúa, retoma lo marginal, lo denostado y/o silenciado. La razón postmoderna se sitúa al lado del error (del errante), de la derrota (del derrotado) o del fracaso (del fracasado), planteando una llamada de atención a lo próximo, a lo cercano o a lo trivial. Con Nietzsche, a juicio de Vattimo, se da oportunidad al pensamiento que atiende, que escucha y que hace caso a la evolución –que no avance- *humana, demasiado humana* de las construcciones “falsas” de la metafísica, de la ciencia, de la moral, de la religión o del arte. La razón postmoderna vagabundea por el *Ser*. Como ya no necesita respetar a toda costa el fundamento o la verdad, que sirva de referente y criterio último, es capaz de recibir la novedosa *verdad* nihilista: “*el mundo verdadero se ha convertido en fábula*”. Ya no se trata de desenmascarar o resolver los errores para encontrar la auténtica *verdad*. La razón postmoderna se disloca a sí misma –uno de los más relevantes significados de la *Verwindung*- y disloca, a la vez, las nociones de fundamento y de verdad, para tratar el error/errar desde el punto de vista de la riqueza que supone y que, en definitiva, permite abrir o dejar ser al mundo.

Para Vattimo, todos los conceptos “fuertes” que aparecerán en las obras posteriores de Nietzsche deben leerse bajo la clave de esta “filosofía del mañana”. Según el pensador italiano, la postmodernidad nace cuando ya no se trata de recurrir a valores suprahistóricos para darle sentido a la existencia –fin, meta, destino, providencia, etc.-, sino que, por el contrario, se intenta vivir hasta el fondo la experiencia de la necesidad del error: es posible vivir en lo incierto aunque ante éste se deba adoptar una actitud diferente, mucho más alegre, mucho más *positiva*. El error debe ser visto, sobre todo, como una oportunidad, una bifurcación que permita que lo no-sido, o que lo rechazado, sea. En este sentido, en Nietzsche, se realizaría un esfuerzo por pensar la salida de la metafísica sin caer en la superación crítica y es, de tal modo, que, por ello, Nietzsche merece ser llamado con pleno derecho el primer filósofo de la postmodernidad.

### 3.2.2. *Verwindung* en Heidegger.

Para explicar la actitud que Nietzsche describe como de buen temperamento y, al mismo tiempo, de convalecencia, Vattimo recurre al concepto heideggeriano de *Verwindung*. Con esta noción se intentará afrontar la problemática cuestión de la salida de la metafísica eludiendo los (dos) principales peligros que hacen que, a pesar de que se pretenda escapar de la misma, permanezcamos en ella. Por una parte, no se puede repetirla aceptando sin más sus errores, ni, por la otra, se puede salir de ella realizando una crítica superadora que, por plantear la salida en términos de subsunción, en el fondo, la continuaría. Teniendo en cuenta lo dicho, la *Verwindung* podría ser entendida como una *Überwindung* impropia, una variante dislocada de la “superación” distinta a la *Aufhebung* dialéctica.

Es cierto, como hemos señalado, que la *Verwindung*, aunque es un término absolutamente central en el pensamiento vattimiano, es un concepto bastante marginal en la obra de Heidegger. De hecho sólo podemos encontrarla en los siguientes textos: “La superación de la metafísica” (*Conferencias y artículos*, 1950, aunque este texto fue escrito entre 1936 y 1946), “La sentencia de Anaximandro” (en *Caminos de bosque* 1946) y, sobre todo, en la primera parte de *Identidad y diferencia*, “El principio de identidad” (1957). A continuación vamos a adentrarnos en estos textos para observar en qué contexto aparece el concepto de *Verwindung* en Heidegger, lo cual nos hará más fácil poder entender la recepción que del mismo hace Vattimo, así como las semejanzas y diferencias que entre los dos ontólogos se nos muestran respecto a la significación, utilización e importancia de nuestro concepto en sus obras.

#### 3.2.2.1. *Überwindung der Metaphysik*

La primera aparición del concepto de *Verwindung* en la obra de Heidegger se encuentra en *Überwindung der Metaphysik*, la “Superación de la metafísica”, leámoslo al amparo de nuestros intereses.

En este texto se parte de la afirmación, que en Vattimo es central, según la cual la metafísica no puede ser nunca del todo superada<sup>304</sup>. Sostiene Heidegger:

*“¿Qué significa «superación de la Metafísica»? En el pensar de la historia acontecida del ser este rótulo está usado sólo como un expediente para hacerse entender mínimamente. En realidad este rótulo da pie a muchos malentendidos; porque no deja que la experiencia llegue al fondo desde el cual, y sólo desde el cual, la historia del ser revela su esencia. Es el acaecimiento propio en el que el ser mismo está en torsión”*<sup>305</sup>.

La metafísica solo comenzaría a finalizar en el momento en el que el Ser revela su esencia. Y la esencia del Ser se da (en el *Ereignis*), cuando se dis-torsiona, se encuentra en torsión, y es aquí donde Heidegger utiliza la *Verwindung*: “*Es el acaecimiento propio en el que el ser mismo está en torsión*”. El Ser en torsión acaece y con ello sale del olvido:

*“Ante todo, superación no quiere decir el arrumbamiento que saca a una disciplina del horizonte de intereses de la «cultura» filosófica. La palabra «Metafísica» está pensada ya como sino de la verdad del ente, es decir, de la condición de ente, entendida en cuanto acaecer propio todavía oculto pero sobresaliente, a saber, del olvido del ser”*<sup>306</sup>.

Cuando el Ser acaece, al estar en torsión, aunque la metafísica no se derrumba y no se deja inmediatamente de estar en ella, sí comienza su declive y, por tanto, a finalizar. Esta finalización, y su posible superación, sólo tiene lugar cuando el Ser se

---

<sup>304</sup> “No podemos deshacernos de la Metafísica como nos deshacemos de una opinión. De ninguna manera se la puede dejar atrás como una doctrina en la que ya no se cree y que ya nadie defiende”. HEIDEGGER, M.: “La superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, op. cit. p. 64.

<sup>305</sup> Ibid, p 63. “*Was heißt «Überwindung der Metaphysik»?*” *Im seinsgeschichtlichen Denken ist dieser Titel nur behelfsmäßig gebraucht, damit es sich überhaupt verständlich machen kann. In Wahrheit gibt dieser Titel zu vielen Mißverständnissen Anlaß; denn er läßt die Erfahrung nicht auf den Grund kommen, von dem aus erst die Geschichte des Seins ihr Wesen offenbart. Es ist das Er-eignis, in dem das Sein selbst verwunden wird*” HEIDEGGER, M.: “Überwindung der Metataphysik”, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7: Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2000, p. 69.

<sup>306</sup> HEIDEGGER, M.: “La superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, op. cit. p. 63. “*Überwindung meint vor allem nicht das Wegdrängen einer Disziplin aus dem Gesichtskreis der philosophischen »Bildung«. »Metaphysik« ist schon als Geschick der Wahrheit des Seienden gedacht, d.h. der Seiendheit, als einer noch verborgenen, aber ausgezeichneten Ereignung, nämlich der Vergessenheit des Seins*”. HEIDEGGER, M.: “Überwindung der Metataphysik”, *Vorträge und Aufsätze*. op. cit. p. 69.

disloca, “[...] *la Metafísica se manifiesta a partir del ser mismo, y de que la superación de la Metafísica tiene lugar en tanto que torsión del ser*”<sup>307</sup>. El *Ereignis* sería ese momento en el que el Ser volvería a recordarse, saldría del olvido metafísico en el que permanecía confundido con los entes, siendo el momento inaugural de la posible salida de la metafísica, una salida que es una superación torcida o combada marcada por el signo de la *Verwindung*, esto es, por la torsión del Ser.

Más adelante, en el mismo texto, se vuelve a hacer uso del concepto de *Verwindung*. Se trata, el siguiente, de un párrafo muy interesante porque en él aparecen otros términos que, en el marco de la lectura vattimiana de la obra de Heidegger, son centrales para la conformación del propio pensamiento del italiano. Dice Heidegger:

*“La superación de la Metafísica es pensada en el sentido de la historia acontecida del ser. Ella es el signo que anuncia la inicial torsión del olvido del ser. Anterior, aunque más oculto que este signo precursor, es lo que se muestra en este signo. Esto es el acaecimiento propio mismo. Lo que para el modo de pensar metafísico se muestra como un signo anunciador de otra cosa no cuenta más que como última apariencia de un despejamiento inicial. La superación sólo es digna de ser pensada en la medida en que se piensa en la torsión. Al mismo tiempo, este pensar insistente piensa también en la superación. Esta rememoración experiencia el acaecimiento propio único de la de-propiación del ente, en la cual se despeja la menesterosidad de la verdad del ser y de este modo también la inicialidad de la verdad, y donde se ilumina el ser humano en forma de despedida. La superación es la trans-misión de la metafísica a su verdad”*<sup>308</sup>.

---

<sup>307</sup> HEIDEGGER, M.: “La superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, op. cit., p 64. “[...] *die Metaphysik aus dem Sein selbst und die Überwindung der Metaphysik als Verwindung des Seins sich ereignet*”. HEIDEGGER, M.: “Überwindung der Metataphysik”, *Vortrage und Aufsätze*, op. cit. p. 70.

<sup>308</sup> HEIDEGGER, M.: “La superación de la metafísica”, en *Conferencias y artículos*, op. cit. p 70. “*Die Überwindung der Metaphysik wird seinsgeschichtlich gedacht. Sie ist das Vorzeichen der anfänglichen Verwindung der Vergessenheit des Seins. Früher, obzwar auch verborgener als das Vorzeichen, ist das in ihm Sichzeigende. Dies ist das Ereignis selbst. Das, was für die metaphysische Denkungsart wie ein Vorzeichen eines anderen aussieht, kommt nur noch als letzter bloßer Anschein einer anfänglicheren Lichtung in den Anschlag. Die Überwindung bleibt nur insofern denkwürdig, als an die Verwindung gedacht wird. Dieses inständige Denken denkt zugleich och an die Überwindung. Solches Andenken erfährt das einzige Ereignis der Enteignung des Seienden, worin die Not der Wahrheit des Seins und so die Anfängnis der Wahrheit sich lichtet und das Menschenwesen abschiedlich überleuchtet. Die Überwindung ist die Über-lieferung der Metaphysik in ihre Wahrheit*”. HEIDEGGER, M.: “Überwindung der Metataphysik”, *Vortrage und Aufsätze*, op. cit. p. 77.



La historia acontecida del Ser es el signo que anuncia la torsión –*Verwindung*- del olvido del Ser, o, dicho de otro modo, desde la *Verwindung* se alcanza la rememoración –*Andenken*- del Ser que posibilita la salida de la situación donde aquél – el Ser- era confundido con los entes –es decir, la metafísica. La *Verwindung*, además, funciona como el signo por el que podemos apreciar el darse del *Ereignis* –el Acontecer (des)Apropiador que disloca al Ser y al ser humano de los rasgos que la metafísica le había conferido, objeto y sujeto, principalmente. En el texto citado se nos hace patente, finalmente, que, para Heidegger, el pensar de la superación de la metafísica –como *Verwindung*- es el pensamiento rememorador –el del *Andenken*-, aquél que es capaz de experimentar el *Ereignis*, y, por tanto, de mostrar la Verdad -del Ser y ya no de los entes.

### 3.2.2.2. *Der Sprach der Anaximander.*

La segunda aparición de la *Verwindung* en la obra de Heidegger se produce en “La sentencia de Anaximandro” de 1946<sup>309</sup>. Aunque las referencias que Vattimo realiza a este texto son prácticamente inexistentes, nosotros consideramos que posee una gran relevancia en el marco de constitución de la ontología *transmetafísica*, dado que en él, más allá de posibilitarnos aclarar nuestro concepto, se expone la necesidad de que el pensamiento retome la pregunta por el Ser mostrándose, así mismo, las marcas que lo definen. En cualquier caso, para entender el significado del concepto de *Verwindung* en el presente texto necesitaremos hacer un recorrido completo sobre él, tarea a la cual dedicaremos las siguientes páginas<sup>310</sup>.

Para Heidegger, la sentencia de Anaximandro<sup>311</sup> refiere ante todo a la relación que se establece entre el Ser y la totalidad de lo existente –es decir, los entes. La pregunta

---

<sup>309</sup> HEIDEGGER, M.: “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, op. cit.

<sup>310</sup> Cabe señalar que Gaetano Chiurazzi realiza un análisis muy interesante del concepto de *Verwindung* en “La sentencia de Anaximandro” en su texto “El experimento del nihilismo. Interpretación y experiencia de la verdad en Gianni Vattimo”, en VATTIMO, G., OÑATE, T., NUÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds): *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*, op. cit. p. 85-100.

<sup>311</sup> Heidegger hace uso de la traducción de Nietzsche de 1873, aparecida en un tratado titulado “La filosofía en la época trágica de los griegos”: “*De donde las cosas tienen su origen, hacia allí deben sucumbir también, según la necesidad; pues tienen que expiar y ser juzgadas por su injusticia, de acuerdo con el orden del tiempo*”, aunque también se nos ofrece la de H. Diels “*A partir de donde las cosas tienen el origen, hacia allí se encamina también su perecer, según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su iniquidad según el tiempo fijado*”, recogida de la obra *Fragmentos presocráticos*. HEIDEGGER, M.: “La sentencia de Anaximandro”, en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 239-240. Para completar el análisis al respecto de la idoneidad de la traducción usada por los filósofos alemanes es de gran interés el texto “Antología de Textos presocráticos”, contenida en OÑATE, T. y GARCÍA SANTOS C. (eds): *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*. Madrid,

inaugural de la filosofía plantea la diferencia ontológica, aquello que la tradición metafísica, como sabemos, ha olvidado<sup>312</sup>. El pensamiento *transmetafísico* –aunque Heidegger no utiliza nunca tal concepto- habrá de recibir al Ser, acogerlo, volviendo a plantear la distancia que lo separa de los entes.

Para entender esta distancia Heidegger apela a uno de los rasgos en los cuales más hemos insistido líneas atrás: el pensamiento no puede *apresar* al Ser porque éste no ha de ser entendido en tanto que *simple-presencia* –ya que no es definible objetivamente, ni es re-presentable en sus características esenciales, como pretende la metafísica-; por el contrario, el Ser *difiere*. Por una parte *es* el claro en el que los entes *son* y, por otra, al *darse* nunca *está del todo* ahí –ni en el espacio, ni en el tiempo- ya que siempre que *se da* (permitiendo que los entes sean), al mismo tiempo, *se oculta*.

Aquello que Anaximandro tiene presente lo ha olvidado la tradición occidental, lo siguiente: existe una relación permanente entre des-ocultarse -la aparición que permite todo origen, toda génesis, la *physis* o la vida- y el ocultamiento -la des-aparición, que supone el fin, el término, la conclusión o la muerte.

---

Dykinson, 2004, p. 155-235, así como el estudio de la propia Oñate “Nietzsche y los Griegos: genealogías de la Hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros”, en *Estudios Nietzsche: revista de la sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, nº 29, 2009, p. 91-104.

<sup>312</sup> En ese sentido, el pensamiento occidental se ha construido desde el olvido de la diferencia, confundiendo el Ser con aquello que *tiene ser*. Nuestro modo de pensar se habría preocupado sólo de los entes, dejando fuera, por tanto, el plano del Ser –quedando éste im-pensado o fuera del pensar. Dice Heidegger, “una concepción conjunta (*concipere*) como la del concepto representador, pasa de antemano por ser la única manera posible de pensar el ser como tal y llega a aceptarse incluso cuando se acude al refugio de la dialéctica de los conceptos o de lo no-conceptual de los signos mágicos. Se olvida por completo que el predominio del concepto y la interpretación del pensar como un modo de concebir, reposa ya únicamente sobre la esencia impensada, por inexperimentada, de *On* y de *einai*”. Ibid. p. 248. Y también: “¿qué ocurre cuando *ta Onta*, *On* y *einai* resuenan en el lenguaje como palabras fundamentales del pensar y no de un pensar cualquiera, sino como términos principales de todo el pensar occidental? Entonces, un examen del uso de la lengua en la traducción delata el siguiente estado de cosas: Ni está claro y fundamentado lo que pensamos nosotros mismos cuando usamos las palabras «lo que es» y «ser» de nuestra propia lengua. Ni está claro y fundamentado si lo que queremos decir en cada caso acierta con lo que los griegos enunciaban mediante las palabras *On* y *einai*. Ni está claro y fundamentado que pueden decir *On* y *einai* pensados desde el pensar griego”. Ibid, p. 249. Ahora bien, es importante dejar claro que, para Heidegger esta confusión, o falta de aclaración del Ser, no se puede achacar a una mala operación filológica o a un error conceptual, sino que es debido al modo en el que se le ha dado el Ser al ser humano occidental. Se trata, entonces, de una cuestión destinal cuya solución no compete sólo al ser humano, sino que, ante todo, le compete al Ser. Para que eclosione otro sentido del Ser, dice Heidegger, es necesario pensar en la confusión estableciendo un diálogo con la tradición en la que tal error ha sido el reinante. Para esta cuestión se recomienda la lectura del texto ya citado de Teresa Oñate: “Heidegger *Hó Skoteinós* (El Oscuro): La ontología Estética del Espacio-Tiempo tras la *Kehre*”, en OÑATE, T., CUBO, Ó, NÚÑEZ, A. Y OÑATE ZUBÍA, P. (eds.): *El Segundo Heidegger; Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser*, op. cit., p. 20-127.

“La sentencia habla de aquello que llega a lo no oculto por medio de su surgimiento y que, una vez llegado allí, se marcha partiendo de allí”<sup>313</sup>.

El pensamiento que piensa al Ser es el que lo intenta hacer presente bajo el amparo de la dupla ocultamiento/des-ocultamiento, ese pensamiento es el que tiene cuidado del Ser al recibirlo recordándolo –ya que, como sabemos, al Ser que no está presente sólo se le puede *recordar*. He ahí un modo a través del cual el Ser pertenece al ser humano: éste lo acoge y lo guarda en su memoria.

El pensamiento ha de retomar esta dimensión *oscilante* del Ser -propia de la relación ocultamiento/des-ocultamiento. El Ser parte y llega, es *diferencia*<sup>314</sup>. La lógica metafísica desdeña esta dimensión *diferencial* del Ser para dejarlo en un concepto vacío y general. Sin embargo, si retomamos el sentido original del Ser observamos que éste “ *nombra la presencia de lo presente en el sentido del reunir o recoger que ilumina y encubre, bajo cuya forma es pensado y nombrado el Λόγος. El Λόγος λέγειν, escoger, reunir, es experimentado a partir de la Αληθεία, del encubrir desencubridor*”<sup>315</sup>. En la base del pensar se encuentra el Ser –y su velarse/desvelarse nombrado por la *alétheia*- y no a la inversa –el Ser depende del *logos*-, como pretende el pensamiento metafísico:

“*el pensar no surge. Es, en la medida en que el ser está presente. Sin embargo, la caída del pensar en las ciencias y la fe es el mal destino del ser*”<sup>316</sup>.

Para Heidegger, el pensamiento sólo hace *justicia* al Ser cuando mantiene ese carácter de movimiento, de continua renovación, que lo caracteriza. La *justicia*, de hecho, en este sentido posee un carácter ontológico, dado que remite al *ajuste* que se debe de producir entre el *estar siendo* y el *dejar de ser*. Anaximandro habla de *ἀδικία* – de falta de justicia- cuando este tránsito se ve interrumpido. Se considera posible que en la existencia se produzca un des-ajuste (un des-acuerdo) en el tránsito entre procedencia y partida. Cuando algo *se empeña en ser*, cuando no existe renovación, o cuando el pensamiento se resiste a aceptar el devenir –apostando por la permanencia o la

---

<sup>313</sup> Ibid, p. 254.

<sup>314</sup> “*Morar es el tránsito del llegar al partir. Lo presente es lo que mora un tiempo en cada caso. Morando como tránsito, mora todavía en la procedencia y mora ya en la partida. Lo presente en cada caso, lo actual, se presenta a partir de la ausencia. Esto es precisamente lo que hay que decir de lo auténticamente presente, que nuestro habitual modo de representar querría apartar de toda ausencia*”. Ibid, p. 260.

<sup>315</sup> Ibid, p. 262.

<sup>316</sup> Ibidem.

inmutabilidad-, se produce un des-acuerdo –una injusticia- que es necesario reparar<sup>317</sup>. Y este es el sentido que cobra en este texto la *Verwindung*. Con *Verwindung* Heidegger refiere a la *reparación* del desacuerdo:

*“El permanecer de la transición que mora en cada caso es la permanencia, que concilia acuerdos, de lo presente. No consiste precisamente en la mera persistencia. No cae en manos del des-ajuste. Repara el des-acuerdo. Morando en su morada, lo que mora un tiempo en cada caso deja que su esencia, como presencia, pertenezca al acuerdo. El διδόναι nombra este dejar pertenecer”*<sup>318</sup>.

Los existentes *son* de modo *justo* cuando se *ajustan* a la transición continua entre procedencia y partida (surgimiento y desaparición). La *Verwindung* remitiría a la reparación que pone en juego la dinámica ocultamiento-desocultamiento para todo lo existente: *“la reparación (Verwindung) del des-acuerdo ocurre en realidad dejando que tenga lugar la mutua atención”*<sup>319</sup>. Para Heidegger, la *Verwindung* permite que haya acuerdo: quiénes se dejan “tener lugar” son quiénes se tienen *en consideración*, se “dejan ser” mutuamente y, así, se cuidan<sup>320</sup>. El cuidado y la atención aparecen en la medida en que *se deja que el Ser sea*. En este contexto la *Verwindung* antecede al cuidado, es aquella operación por la cual se abre la posibilidad al “dejar ser” estableciendo, al mismo tiempo, el marco de relación por el que queda definida la *alétheia* como el tránsito continuo del darse/velarse. Con la reparación del desacuerdo

---

<sup>317</sup> La ἀδικία (el desacuerdo, *Un-fug*, en alemán) refiere a la de-mora, a la obstinación en no abandonar la morada, a su negación a transitar manteniéndose a sí mismo, *“se obstinan en la duración permanente y no se vuelven hacia la δίκη, el acuerdo de la morada”*. Ibid, p. 267.

<sup>318</sup> Ibid, p. 265. En el original: *“Dieses je weilende Bestehen des Übergangs ist die fügliche Beständigkeit des Anwesenden. Sie besteht gerade nicht auf dem bloßen Beharren. Sie fällt der Un-Fuge nicht anheim. Sie verwindet den Un-Fug. Weilend seine Weile läßt das Je-Wellige seinem Wesen als dem Anwesen den Fug gehören. Das διδόναι nennt dieses Gehörenlassen”*. HEIDEGGER, M.: *“Der Sprach der Anaximander”, Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5, Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977, p. 357. Con el mismo sentido, en la misma página, podemos leer *“Das gegenwärtig Anwesende ist das gegenwärtige, insofern es in das ungegenwärtige sich gehören läßt: διδόναι ... αὐτὰ δίκη ... τῆς ἀδικίας. gehören lassen sie, die Selbigen, Fug (im Verwinden) des Un- Fugs”, “Lo actualmente presente esta actualmente presente en la medida en que se deja acontecer en lo no actual: διδόναι ... αὐτὰ δίκη ... τῆς ἀδικίας ellos, los mismos, dejan que tenga lugar acuerdo (en la reparación) del des-acuerdo”*.

<sup>319</sup> Ibid, p. 269. *“Die Verwindung des Un-Fugs geschieht eigentlich durch das Gehörenlassen des Ruchs”*, HEIDEGGER, M.: *“Der Sprach der Anaximander”, Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5, Holzwege*, op. cit. 361.

<sup>320</sup> *“En la medida en que los que moran un tiempo en cada caso no se dispersan por completo en la obstinación ilimitada de una expansión hacia la persistencia meramente insistente para, de ese modo y con el mismo ansia, empujar los unos a los otros fuera de lo actualmente presente, en esa medida, dejan que haya acuerdo, διδόναι δίκην”*. Ibid, p. 268.

se retoma la mutua atención y la oscilación del Ser, en cada caso, como procedencia y partida.

En las demás referencias a la *Verwindung* (también como *Verwinden* o *verwindet*) se mantiene el significado de reparación del des-acuerdo (*Un-fug*). Así podemos leer:

*“lo presente, en su calidad de ese que mora un tiempo en cada caso, es liberado en el des-acuerdo desatento y como, en tanto que eso así presente, repara el des-acuerdo, desde el momento en que deja que tengan lugar el acuerdo y la atención mutua”*<sup>321</sup>; *“los que se presentan un tiempo en cada caso llegan a la presencia en la medida en que reparan el des-acuerdo desatento, la ἀδικία, que reina al modo de un poder esencial en la propia morada. La presencia de lo presente es dicha reparación”*<sup>322</sup>; *“el acuerdo le pertenece a aquel a lo largo del cual se presenta la presencia, o lo que es lo mismo, reparación”*<sup>323</sup>.

*“Lo presente se presenta en la medida en que repara el des- del desacuerdo, el a- de la ἀδικία”*<sup>324</sup>, hasta culminar, al final del texto, incluyéndose la *Verwindung* –como reparación- en la propia sentencia de Anaximandro:

*“... a lo largo del uso; en efecto, dejan que tenga lugar acuerdo y atención mutua (en la reparación) del des-acuerdo”*<sup>325</sup>.

De tal modo, según Heidegger, la *Verwindung* forma parte de la sentencia inaugural de la filosofía en la cual se piensa, se intenta pensar aún, y hoy se intenta volver a hacerlo, el Ser.

---

<sup>321</sup> Ibid, p. 269. “[...] vom Anwesenden, daß es als das Je-Wellige in den ruchlosen Un-Fug losgelassen ist, und wie es als das so Anwesende den Un-Fug verwindet, indem es Fug gehören läßt und Ruch eines dem anderen”, HEIDEGGER, M.: “Der Sprach der Anaximander”, *Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5, Holzwege*, op. cit. p. 362.

<sup>322</sup> Ibid, p. 270. “Die je-wellig Anwesenden wesen an, indem sie den ruch losen Un-Fug verwinden, die ἀδικία, die als ein wesenhaftes Mögen im Weilen selbst waltet. Anwesen des Anwesenden ist solches Verwinden”. M. Heidegger: “Der Sprach der Anaximander”, *Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5, Holzwege*, op. cit. p. 363

<sup>323</sup> Id. “Der Fug gehört dem, dem entlang Anwesen, und d. h. Verwindung west”. M. Heidegger: “Der Sprach der Anaximander”, *Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5, Holzwege*, op. cit. p. 363.

<sup>324</sup> Ibid, p. 271 “Das Anwesende west an, insofern es das Un- im Un-Fug, das a- der ἀδικία verwindet”. M. Heidegger: “Der Sprach der Anaximander”, *Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5, Holzwege*, op. cit. p. 363.

<sup>325</sup> Ibid, p. 276. “... entlang dem Brauch; gehören nämlich lassen sie Fug somit auch Ruch eines dem anderen (im Verwinden) des UnFugs”, M. Heidegger: “Der Sprach der Anaximander”, *Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5, Holzwege*, op. cit. p. 372.

### 3.2.2.3. *Der Satz der Identität.*

El último de los textos donde aparece el término *Verwindung* es en la primera parte de *Identidad y diferencia*, “El principio de identidad”, al cual ya hemos hecho referencia en el capítulo primero dada la centralidad que posee para la configuración de la ontología vattimiana<sup>326</sup>, por lo tanto ahora haremos referencia tan sólo a lo señalado al respecto del concepto que nos ocupa.

Sabemos que en este texto Heidegger plantea la posible (trans)superación de la metafísica en tanto en ella llega a su máxima expresión la sociedad técnica; este contexto, a pesar de suponer un momento de máximo peligro –ya que puede permitir el despliegue de la sociedad de la organización total, donde el ser humano se cree dueño y señor del mundo-, es también una gran oportunidad para *escapar* de la metafísica. Para ello, Heidegger, cree necesario pensar en la *esencia* de la técnica, –en tanto desde ella es posible dislocar al Ser y al ser humano de las características robustas que la metafísica les había conferido. Lo auténticamente relevante de la esencia de la técnica es que nos hace ver que el ser humano y el Ser se pertenecen mutuamente, lo cual implica el preludio de su transpropiación recíproca, que es, precisamente, a aquello que Heidegger denomina *Ereignis*. Y es en este contexto donde aparece la *Verwindung*. Dice Heidegger:

*“la mutua pertenencia de hombre y ser a modo de provocación alternante, nos muestra sorprendentemente cerca, que de la misma manera que el hombre es dado en propiedad al ser, el ser, por su parte, ha sido atribuido en propiedad al hombre. En la com-posición reina un extraño modo de dar o atribuir la propiedad. De lo que se trata es de experimentar sencillamente este juego de apropiación en el que el hombre y el ser se transpropian recíprocamente, esto es, adentrarnos en aquello que nombramos Ereignis [...] Lo que experimentamos en la com-posición como constelación de ser y hombre, a través del moderno mundo técnico, es sólo el preludio de lo que se llama acontecimiento de transpropiación. Pero la com-posición no se queda necesariamente detenida en su preludio, pues en el acontecimiento de transpropiación habla la posibilidad de sobreponerse (Ereignen werwindet) al mero dominio de la com-posición para llegar a un acontecer más originario. Tal modo de sobreponerse (Verwindung) a*

---

<sup>326</sup> Cfr. supra. Capítulo 1, epígrafe 3.2.1.

la com-posición a partir del acontecimiento de transpropiación para llegar a esto último, traería consigo el retroceso eventual, esto es imposible de llevar a cabo sólo por el hombre, del mundo técnico desde su papel dominante a la servidumbre, dentro del ámbito gracias al cual el hombre llega más propiamente al acontecimiento de transpropiación”<sup>327</sup>.

La *Verwindung*, en “El principio de Identidad”, se entiende como una superación combada de la metafísica, cuyo máximo despliegue se observa en el mundo del dominio del *Ge-Stell*, que se da, o surge, precisamente con el *Ereignis*. Es desde el *Ge-Stell* -el preludio del Acaecer (des)Apropiador por el que el ser humano y el Ser pierden los caracteres metafísicos- que se abre la posibilidad a un acontecimiento de mayor calado, el *Ereignis* por el que la metafísica puede ser superada aunque de un modo impropio, a la manera de una reposición. La salida de la metafísica en términos de *Verwindung* –de reposición- tendrá lugar en el momento en que se desvela la relación originaria entre ser humano y Ser, dejando de lado la confrontación sujeto/objeto que la metafísica había planteado<sup>328</sup>, y aceptando, a través del pensamiento de la esencia de la técnica –el *Ge-Stell*-, que en ésta se da la oportunidad de aparición del *Ereignis*, el Acontecimiento por el que ser humano y Ser se entrelazan y se co-pertenecen.

En esta mutua entrega los rasgos de cada uno de ellos se dislocan para entrar en un ámbito oscilante, donde pierden su esencia particular para acceder a otra de mutua regalía. El lugar más propio donde acontece esta oscilación es el lenguaje, es ahí donde el Ser se da como envío, como mensaje, en la transmisión y es, por tanto, la morada donde el ser humano se puede entregar y encontrar, al mismo tiempo, al Ser. Afirma Heidegger:

---

<sup>327</sup> HEIDEGGER, M.: “El principio de identidad”, en *Identidad y diferencia*, op. cit. p. 11. En el original en alemán: “Was wir im Ge-Stell als der Konstellation von Sein und Mensch durch die moderne technische Welt erfahren, ist ein Vorspiel dessen, was Er-eignis heißt. Dieses verharret jedoch nicht notwendig in seinem Vorspiel. Denn im Er-Eignis spricht die Möglichkeit an, daß es das bloße Walten des Ge-Stells in ein anfänglicheres Ereignen verwandelt. Eine solche Verwindung des Ge-Stells aus dem Er-eignis in dieses brächte die ereignishafte, also niemals vom Menschen allein machbare, Zurücknahme der technischen Welt aus ihrer Herrschaft zur Dienstschaft inner halb des Bereiches, durch den der Mensch eigentlicher in das Er-eignis reicht”. HEIDEGGER, M.: “Der sätz der Identität”, *Gesamtausgabe, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 11, Identität und Differenz*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2006, p. 46.

<sup>328</sup> En la cual el Ser era confundido con los entes –aunque fuese considerado el ente supremo o el fundamento del ente- y el ser humano era visto como el existente capaz de conocer los entes objetivamente, cualidad que le permitiría someterlos a voluntad según los criterios de instrumentalidad, funcionalidad o beneficio económico.

*“el acontecimiento de transpropiación es el ámbito en sí mismo oscilante, mediante el cual el hombre y el ser se alcanzan el uno a otro en su esencia y adquieren lo que les es esencial al perder las determinaciones que les prestó la metafísica. Pensar el Ereignis como acontecimiento de transpropiación, significa trabajar en la construcción de este ámbito oscilante en sí mismo. El pensar recibe del lenguaje la herramienta de trabajo para esta construcción en equilibrio. Pues el lenguaje es la oscilación más frágil y delicada que contiene a todo dentro de la construcción en equilibrio del Ereignis. En la medida en que nuestra esencia dependa del lenguaje, habitamos en el Ereignis”<sup>329</sup>.*

De tal modo, Heidegger considera que es a través del pensamiento, del pensar de la esencia de la técnica, que el ser humano *se encuentra y se entrega* al Ser, siendo en esta entrega mutua donde se logra el ámbito oscilatorio que marca la reposición de la metafísica y el fin del pensamiento fundacional y representativo. El pensamiento que alcanza al Ser debe de tener un marcado cariz *rememorador*. Nuevamente, se nos recuerda –valga en este sentido la redundancia– que la *Verwindung* de la metafísica no se puede entender en un sentido rupturista –como la *Überwindung*– sino que, por el contrario, la reposición que permite el *Ereignis* sólo se da como pensamiento “desde” y “con” el lenguaje que retoma lo ya pensado y dicho en el pasado para dar lugar a lo aún no pensado y dicho. Sólo de tal modo, se aparece la verdad de lo oculto y el ser humano des-oculta el Ser que aún no se le había entregado<sup>330</sup>. En tal sentido el ser humano lanza al vínculo liberador de la tradición que le permite pensar desde lo pasado en lo por-pensar:

*“de cualquier modo que intentemos pensar y pensemos lo que pensemos, pensarnos en el campo de la tradición. Esta prevalece cuándo nos libera del pensar en*

---

<sup>329</sup> Ibid. p. 12.

<sup>330</sup> El velarse y desocultarse mutuo, el dejar aparecer, marca el carácter de la noción de verdad que el *Ereignis* –y el *Ge-Stell* como preludio– anuncian en la noción de *alétheia*. Leemos en “La esencia de la técnica”: *“el traer-ahí-delante trae (algo) del estado de ocultamiento al estado de desocultamiento poniéndolo delante. El traer-ahí-delante acaece de un modo propio sólo en tanto que lo ocultado viene a lo desocultado. Este venir descansa y vibra en lo que llamamos salir de lo oculto. Los griegos tienen para esto la palabra alétheia. Los romanos la tradujeron por veritas. Nosotros decimos «verdad» y habitualmente la entendemos como corrección del representar. ¿Adónde hemos ido a parar en nuestro extravío? Preguntamos por la técnica y hemos llegado ahora alétheia, al salir de lo oculto. ¿Qué tiene que ver la esencia de la técnica con el salir de lo oculto? Contestación: es lo mismo. Pues en el salir de lo oculto tiene su fundamento todo traer-ahí-delante”*. HEIDEGGER, M.: “La esencia de la técnica”, en *Conferencias y artículos*, op. cit., p. 16.



*lo pasado para pensar por adelantado, lo que ya no es ningún planear. Sólo cuando nos volvemos con el pensar hacia lo ya pensado, estamos al servicio de lo por pensar*<sup>331</sup>.

### 3.3.3. *Verwindung* en Vattimo.

Una vez que hemos visto de qué modo aparece la *Verwindung* en el pensamiento de Nietzsche y en el de Heidegger, estamos preparados para observar el sentido que cobra en el pensamiento de Gianni Vattimo. Para entender su alcance y significado realizaremos una indagación en los textos donde aparece nuestro concepto siguiendo un orden cronológico.

Como señalamos líneas atrás<sup>332</sup>, es a partir de 1980, en el capítulo 5 de *Le avventure della differenza* donde nos encontramos por vez primera con la *Verwindung*. En “An-Denken. Il pensiero e il fondamento” Vattimo lo usa para remarcar la insuperabilidad de la metafísica, ya que conforma la historia del Ser en Occidente. Teniendo esto presente se señala que el pensamiento sólo puede *transuperarla*, y esta *transsuperación* remite a la vivencia hasta el fondo de la metafísica que en la tardomodernidad se da en tanto aceptación del destino técnico. Para Vattimo, en este texto la *Verwindung* será el operador que marca la aceptación y, al mismo tiempo, la reprensión de la metafísica, el único modo a través del cual podemos *reponernos* de ella. Para poder lograrlo se debe experimentar hasta el fondo el destino técnico en tanto es el modo más propio por el cual el Ser *se da* en el mundo contemporáneo.

Ahora bien, ¿cómo se plantea, en este texto, la experiencia de la vivencia hasta el fondo de la metafísica? Vattimo, de modo análogo a Heidegger, considera que alcanzamos lo más profundo de la técnica moderna a través del pensamiento, pues sólo desde él es posible captar la *esencia* de la técnica. Al diferenciarse entre el plano de lo óntico -en el que el Ser es considerado fundamento o simple-presencia, siendo, por tanto, confundido con los entes, creyéndolo accesible de modo objetivo a través de las ciencias (del cálculo y la experimentación) y manipulable y previsible a través de la técnica instrumental- y el ontológico (en el que el Ser es considerado desde la perspectiva de su inagotabilidad, como el marco que permite aparecer a los entes y que

---

<sup>331</sup> Ibid. p. 14. Para un análisis pormenorizado de Heidegger tras la *Kehre* de su pensamiento recordamos que es un libro de referencia *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III* (T. Oñate, Ó. Cubo, A. Núñez y P. Oñate Zubía, eds.). Madrid, Dykinson, 2012.

<sup>332</sup> Cfr. supra. epígrafe 3.2.

se mantiene en la continua relación de oscilación entrega-retracción y, con ello, de la fundamentación desfundada), se considera que mientras que la técnica contemporánea apunta tan sólo al primer plano, la esencia de la técnica abre la posibilidad de remitirnos al segundo –donde comienza a vislumbrarse el retorno de la diferencia ontológica. En ese sentido, Vattimo opone un pensamiento del fundamento a otro de la desfundamentación –el *transmetafísico*, el del recuerdo, el de la memoria que es capaz de pensar al Ser en su retracción, como envío y destino. Pues bien, la *Verwindung* permitirá girar del pensamiento del fundamento al del des-fundamento, el del *Andenken*.

La *Verwindung* es entendida como la dislocación nihilista que convierte lo permanente en caduco, inscribiendo la mortalidad en el seno de aquello que se decía estable. El Ser es visto como el horizonte histórico-finito que transcurre – que es enviado como destino- y que acoge las existencias mortales de los seres humanos que en él habitan. El ser humano vive (en) el Ser, el Ser se entrega a éste, mientras que el ser humano lo des-vela y lo ajusta dejándolo ser, mostrando las bifurcaciones que abre, al mismo tiempo que procura aquellas que estaban ocultas. Vattimo, de acuerdo a Heidegger, observa en la esencia de la técnica el proceso de mutua entrega entre ser humano y Ser, regalía que repara el desajuste de aquello que impide que *se sea*, interrumpiendo el transitar-vagar incierto e inacabable de la existencia. La liberación del paradigma de lo formal, lo legal, lo estructural, lo previsible o lo *maquínico*, pasa por recibir y dar lugar al pensamiento *verwinden* des-fundamentador, el del *Andenken* que recuerda al Ser desvelando su esencia mortal y oscilante.

En 1983, en “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil” la *Verwindung* es entendida como la categoría central del *nuevo nihilismo* que intenta evitar los errores del pensamiento del cual proviene, el metafísico. Como éste se sustenta sobre la noción de avance, integración y superación –*Überwindung*-, el *debolismo* *retuerce* la concepción tradicional de los tres éxtasis de la temporalidad: en ésta el pasado remite tanto a lo-ya-sido como a lo oculto que aún se esconde en él<sup>333</sup>; el presente, no se entiende como la necesaria consecuencia de lo-ya-acontecido, sino como un darse/velarse múltiple y

---

<sup>333</sup> Teresa Oñate nos indica que el futuro anterior es el tiempo verbal que mejor representa la figura del “pasado posible”, aquél en el que el por-venir remite necesariamente a un pasado oculto que aún está por desvelar. Este tiempo, aparentemente agotado, oculta una remanencia ontológica que disloca la concepción *edípica* y lineal tradicional. Cfr., por ejemplo, OÑATE, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, op. cit.

abierto a la diferencia; mientras que el futuro es la temporalidad que eternamente acoge, que gira, se comba y vuelve, atendiendo piadosamente a las ruinas del pasado, que se constituyen como los ecos posibles de lo aún-por-venir. En el marco de esta temporalidad *alterada* y oscilante, la *Verwindung* se entiende como la categoría que pone en juego este *errar* -en su doble acepción, en tanto vagar incierto del que se siente perdido (y que no encuentra acomodo o lugar; señala, por tanto, a un pensamiento nómada), y en tanto que sabe que no dispone de la verdad (la cual siempre se escapa) y que aún debe continuar incesantemente con su búsqueda-, vagar del caminante que narra las historias no contadas, aquellas que están próximas al vencido, al dejado de lado o al marginado. En esa red marcada por “el escuchar y el dar voz”, la *Verwindung* débil se aproxima al lenguaje -“*el mundo se experimenta dentro de unos horizontes constituidos por una serie de ecos, de resonancias de lenguaje, de mensajes provenientes del pasado, de otros individuos*”<sup>334</sup>-, al envío, al tránsito inacabable que se lanza al abismo de lo percedero y mortal. En esa ontología débil el pensamiento *debolista* se hace fuerte, pues sabe que sólo él es capaz de apropiarse del Ser, al mismo tiempo que se entrega a él.

La *Verwindung* supone una *superación impropia*, no considera que el nuevo pensamiento sostenido en ella se encuentre “más allá”, más adelante en la supuesta línea que representaría el despliegue racional del Ser. Con la *Verwindung* se intenta, más bien, “levantar un acta de presencia y de despido” para la noción de Ser metafísica<sup>335</sup>, sólo así el pensar funda desfundando, y es capaz de lanzarse a la espiral insondable de la temporalidad.

En *El fin de la modernidad*, de 1985, el concepto de *Verwindung* está presente en varios de los textos que lo componen, de ahí que podamos intuir la relevancia que ya posee en el desarrollo de la filosofía del pensador turinés. En general, va a ser usado como el recurso que Vattimo utiliza para poner en jaque los principales conceptos de la metafísica, de la cual se desea salir, pero tratándolos como los *monumentos* que forman

---

<sup>334</sup> Ibid 28-29.

<sup>335</sup> Dice Vattimo, “*Verwindung* es el modo como el pensamiento piensa la verdad del ser, entendida como *Ueber-lieferung* y *Ge-schick*. En este sentido, el vocablo es sinónimo de *An-denken*, el otro término, más corriente, con el que Heidegger, en sus obras tardías designa el pensamiento ultrametafísico, el pensamiento que rememora el ser, pero que, por esto mismo, jamás lo hace presente, sino que siempre lo recuerda como ya “ido”: «es preciso dejar marchar al ser como fundamento» afirma la conferencia de *Zeit und Sein*”. Ibid. p 32.

parte del pasado del que provenimos y que, aunque, aunque no nos valen en su significación tradicional, no pueden ser dejados sin más de lado, sino que se debe recurrir a ellos para pensar nuestro presente, sólo que de modo *debilitado, aligerado* de toda pretensión de validez objetiva.

Así ocurre tanto en el capítulo II, “La crisis del humanismo”, donde se intenta disolver la noción que entiende al ser humano bajo la categoría de sujeto como, en el capítulo III, “Muerte o crepúsculo del arte”, en el que es puesta bajo crítica la noción de arte propia de la metafísica. En ambos textos la *Verwindung* es vista como la estrategia que pone en cuarentena los caracteres esencialistas que subyacen en la antropología y la estética metafísicas. Dado que en capítulos posteriores analizaremos en profundidad ambos fenómenos<sup>336</sup> nos interesará quedarnos ahora con el significado que la *Verwindung* adopta en estos textos: “remisión” y “convalecencia”. Así leemos en “La crisis del humanismo”:

*“Verwindung, un término que se podría traducir por remitirse en sus varios sentidos (por ejemplo: reponerse de una enfermedad, remitirse a alguien, remitir una carta o un mensaje) [...]”*<sup>337</sup>.

Mientras en “Muerte o crepúsculo del arte”:

*“el significado de la Verwindung heideggeriana, esto es, remitirse de una enfermedad, como una convalecencia, pero también remitir (como remitir un mensaje) y remitirse a alguien en el sentido de confiar en alguien. La muerte del arte es una de esas expresiones que designan, o mejor dicho, constituyen la época del fin de la metafísica tal como la profetiza Hegel, la vive Nietzsche y la registra Heidegger”*<sup>338</sup>.

Estos textos ejemplifican que, para el filósofo italiano, sólo es posible *transpasar* las categorías metafísicas si se es capaz de sobreponerse a las mismas a través de su plena remisión: la recuperación –de la enfermedad metafísica- supone vivirla hasta el fondo, experimentar vivamente su voluntad de extensión, hasta que la cuerda se rompe y se muestran como el envío destinal al que pertenecemos. Sólo desde la asunción piadosa que las recibe y escucha, como la proveniencia que nos constituye,

---

<sup>336</sup> Cfr. infra. capítulo 5, para la cuestión del arte, y capítulo 7, para la del sujeto.

<sup>337</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 40.

<sup>338</sup> *Ibid*, p. 50.

pueden ser reprendidas, pervirtiendo su pretensión de a-temporalidad; tal es el gesto que permite mostrarlas como categorías históricas, caducas y, en definitiva, mortales.

Sin embargo, va ser en el último capítulo de este libro, “El nihilismo y lo postmoderno en filosofía”, donde Vattimo desarrolla en toda su dimensión el significado y las implicaciones de la *Verwindung*. De hecho, este texto es portador para nosotros de una máxima relevancia dado que en él se pone en claro que nos encontramos en el umbral de una etapa *diferente* en la historia del pensamiento, la cual se caracteriza por estar marcada por nuestro concepto, la postmoderna. Dicho de otro modo, el pensamiento postmoderno es el de la *Verwindung*, siendo ésta su categoría central.

Efectivamente, en el citado texto Vattimo plantea las claves que le permiten aseverar que podemos “escapar” de la metafísica, pero sin dejar a ésta atrás definitivamente –sin superarla-, ya que, como sabemos, ésta no es algo que se pueda dejar simplemente a un lado, sino que hay que aceptarla como la proveniencia que permanece siempre en nosotros -como los rastros de una enfermedad de la cual siempre estamos convalecientes. Por tanto, es dentro de la propia metafísica donde se puede encontrar la oportunidad que nos permita diluirla y liquidarla, disolución que ha de adoptar la forma de una distorsión. Sólo desde la torsión de los elementos más propios de la metafísica se podrá encontrar la vía que permita escapar de ella; dislocación que, como ya sabemos, pasa fundamentalmente por el debilitamiento de las estructuras eternas de Ser, aquellas que lo olvidaban para confundirlo totalmente con los entes, y por la disolución de la epistemología objetivista, naturalista y esencialista asociada a ella.

El pensamiento *transmetafísico*, de la *Verwindung*, que pone al Ser en torsión y que inaugura una nueva época tanto para el Ser como para el pensamiento, es aquél que lo rememora estando capacitado para asumir que éste nunca se encuentra del todo presente y que, por tanto, se halla siempre lanzado al abismo oscilante de la temporalidad, donde la posibilidad y la bifurcación permiten una heterogeneidad existencial que en la metafísica se encontraba encauzada y dirigida. El pensamiento *verwinden* disloca las estructuras de la Mismidad para dar rienda suelta a la *diferencia*, a la alteridad que pervierte, invierte y subvierte. La idea, la forma, la naturaleza, la norma,

la ley, etc., se ven contaminadas por la potencia distorcente de la *Verwindung* diferencial. Esa capacidad de trastoque, de modificación, de cambio sutil pero profundo, es la potencia que define para Vattimo, la época postmoderna. Ese ajuste que desajusta, ese acuerdo procesual que *deja ser* a la vez que profundiza, es el irreverente signo del *nuevo* pensar transmetafísico.

Es en base a estos planteamientos que Vattimo indica, al final del texto, las marcas que definen al pensamiento *postmoderno*:

En primer lugar, se trata de un pensamiento de la fruición<sup>339</sup>. El nuevo pensar es alegre: danza, ríe. Para ello debe dejar de ser considerado una actividad meramente operativa o funcional, que se valida sólo en la medida en que se obtienen resultados o beneficios de ella. El pensamiento ha de ir mucho más allá de la esfera estrictamente instrumental para dejarse impregnar por el disfrute, el regocijo, el libre juego. El pensamiento ontológico responde a esta necesidad lúdica del pensar, al verse alejado de todas las implicaciones funcionales de la perspectiva que considera a la realidad tan sólo *objeto*. Vattimo, con esta primera característica parece remarcar el carácter de buen temperamento, de *salud*, que ya reclamaba Nietzsche para los filósofos *del mañana*.

En segundo lugar, el pensamiento postmoderno ha de estar marcado por la *contaminación*, por la perversión, por la mezcla y el mestizaje. Este aspecto define a la perfección la tendencia *pirata* que acompaña a la noción de postmodernidad. Efectivamente, por una parte el pensamiento ha de entenderse en los términos de un “errar incierto por el pasado”. Es así que se pretende que el pensar se dirija a lo-ya-sido rescatando aquello que la tradición heredada dejó oculto. Lo raro y extraño por una parte, lo marginal y situado más allá de las fronteras por otra<sup>340</sup> y, finalmente, también

---

<sup>339</sup> Es interesante que Vattimo haya elegido este término “pensiero della fruizione” para caracterizar al pensamiento postmoderno. Y decimos esto porque Heidegger, en “La sentencia de Anaximandro”, traducía τὸ χρῆσθαι, como “el uso”, que es a su vez la traducción castellana de *der Brauch*, término que toma el sentido de “fruto” o “fructificación” al derivar *bruchen* del latín *frui*, del que se obtienen *Frucht* –fruto- y *Fruchten* –fructificar-. Por otra parte, *Frui* significa aquello que se aparece a la vista, lo no oculto o lo presente en cada caso. Para Heidegger aquello que se desvela guarda relación con su disfrute y, en ese sentido, se vincula con el Ser: τὸ χρῆσθαι. El ser en tanto uso, disfrute y entrega se relaciona con el Ser como regalía o donación (don) que es el sentido que se le da en *Tiempo y ser*. De tal modo, se produce una fruición del Ser cuando éste es recogido, escuchado y recibido. Cuando el ser humano acoge al Ser y, por tanto, ya no lo confunde con los entes, para ello hay que salir de una concepción funcionalista del pensamiento para entenderlo como una actividad que *goza y disfruta*.

<sup>340</sup> El pensamiento postmoderno intenta recuperar todo aquello que la tradición ha barrido hacia los bordes, haciendo como si no existiera u ocultándolo como algo perverso o canalla que habría que

lo vencido –los vencidos- convertido en las cenizas de la historia<sup>341</sup>. Por otra, el pensamiento postmoderno posee una clara dimensión sincrónica que remite y contacta con los diversos contenidos del saber –y sus aplicaciones técnicas y tecnológicas- tal y como se dan en la contemporaneidad. El nihilismo vattimiano dirige su mirada a la multiplicidad de las visiones del mundo que permiten redefinir la imagen que se posee de éste, lo cual afecta, en último término a su propia constitución. El pensamiento de la *Verwindung* es el que pone en liza la distorsión que de-forma dejando que penetre con ello una pluralidad inesperada e incontrolada. Es por esto que casa a la perfección con las posibilidades transformadoras de la tecnología digital contemporánea, con el trabajo en red, des-centrado, abierto, compartido, des-autorizado (en un doble sentido, ya que no impone autoridad alguna, a la vez que se enfrenta a la autoría única). El pensamiento postmoderno responde así a la apuesta ontológica que *deja ser a la diferencia*: quebrando el monolitismo de la metafísica al abrirle el paso a la alteridad pervertida que *hackea* la tradición.

Finalmente, el pensamiento de la postmodernidad es el del *Ge-Stell*, lo cual refuerza la idea que señalábamos en el punto anterior: el pensamiento postmoderno ha de estar profundamente comprometido con el horizonte sincrónico en el que nace, y ello no sólo en tanto ha de ser conocedor –ha de dejarse impregnar- de las novedades científico-técnicas que permiten redefinir las imágenes del mundo, sino que asimismo

---

silenciar o eliminar. Vattimo se pondría del lado de Nietzsche -que desea recuperar lo dionisiaco expulsado del paraíso de la razón lógica-, de Freud y del psicoanálisis –que nos muestra que el ser humano ni mucho menos es tan sólo consciente, sino que hay fuerzas pulsionales que se ocultan en él y que determinan tanto o más que la conciencia su pensar, su sentir y su obrar-, de Foucault –que intenta dar voz a aquellos que las Instituciones han confinado: los criminales, los locos, los enfermos, etc.-, de Deleuze y Guattari –que denuncian las prácticas que construyen la subjetividad capitalística, serializando las identidades y negando la singularidad-, por poner algunos ejemplos de los pensadores más relevantes que han trabajado por la recuperación de lo raro y extraño en el marco de nuestra civilización. Sobre estos autores Cfr., por ejemplo: NIETZSCHE, F.: *El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo*, op. cit.; *Humano, demasiado humano*, op. cit.; *Más allá del bien y del mal*, op. cit.; FREUD, S.: *Obras completas* (10 vols). Trad. cast. de L. López Ballesteros. Barcelona, RBA, 2006. FOUCAULT, M.: *Vigilar y castigar*. Trad. cast. de A. Garzón del Camino. Madrid, Siglo XXI, 1998; *Historia de la locura en la época clásica*. Trad. cast de J. J. Utrilla. Madrid, FCE, 2000. *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Trad. cast. de F. Perujo Álvarez. Madrid, Siglo XXI, 2007. *Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber*. Barcelona, Biblioteca Nueva, 2012; DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *El anti-edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. cast de M. Monge. Barcelona, Paidós, 1985; *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. cast de J. Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2006.

<sup>341</sup> Y en esto Vattimo estaría en la misma senda abierta por Walter Benjamin, en su *Angelus Novus*, cuando lamenta y denuncia que la Historia tal y como la hemos recibido sea tan sólo la narración hecha por los vencedores –por los fuertes, los ricos y poderosos-, acallando para siempre las ruinas de aquellos que han perdido. Cfr. BENJAMIN, W.: *Angelus novus*, op. cit.

ha de situarse en el medio de los debates sociales, políticos, económicos y ecológicos que constituyen el *sino* del presente. Vattimo intenta recuperar la *centralidad* de la filosofía, al situarla en el medio del debate público, conminándola a salir de la clausura académica en la cual se ha visto confinada en los últimos años. El filósofo *ha de poder decir algo* de la actualidad –de hecho, como vimos, Vattimo apela a la necesidad de elaborar una ontología de la actualidad-, ha de empeñarse en su tiempo, ponerse en juego y arriesgarse, y no resignarse a ser un mero transmisor de las doctrinas que en un pasado constituyeron la base de los paradigmas dominantes.

En definitiva, desde la *Verwindung* se constituyen, en muchos sentidos, las bases que definen la intención teórico-práctica del pensamiento de Vattimo, las cuales se ven claramente reforzadas en las obras elaboradas a partir de *El fin de la modernidad* (donde, por otra parte, la aparición de la noción de *Verwindung* va a ser constante). Al remitirnos a la tarea *reprendora* y *pirata* del pensamiento, Vattimo (nos) reclama a desfundamentar y debilitar las estructuras fuertes de la metafísica<sup>342</sup>. La *Verwindung* es la estrategia que se usa para enfrentarse a las estructuras estables de Ser, siendo, como se dice en *Nihilismo y emancipación* (2003), “el único modo en que podemos esperar desarrollar nuestra rebelión”<sup>343</sup>. El pensamiento de la postmodernidad, el de la *Verwindung*, es el que batalla contra el objetivismo, el universalismo, el esencialismo, el naturalismo, el progresismo, el teleologismo o el autoritarismo<sup>344</sup>. Para ello no puede

---

<sup>342</sup> Con este significado aparece en *Oltre l'interpretazione* (1995), obra donde se señala que la hermenéutica no puede más que establecer una relación de *Verwindung*, “*accettazione rassegnata, di prosecuzione, di (dis)torsione*” (p. 67 de la edición citada: “aceptación resignada, de prosecución, de (dis)torsión. [NT]) con la tradición metafísica, ya que piensa en los problemas que ésta le proporciona con los conceptos heredados de la misma. La hermenéutica nihilista debilita las categorías de la tradición metafísica, des-fundamentándolas. La *Verwindung* es la “*ripresa-distorsione-accettazione rassegnata della metafisica e del nichilismo*” (p. 98, op. cit.: “continuación-distorsión-aceptación resignada de la metafísica y del nihilismo” [NT]).

<sup>343</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit., p. 95.

<sup>344</sup> Asimismo permite evitar el peligro autoritario del tiempo edípico propio de la concepción lineal del mismo -apelando a la *Verwindung* en tanto que “superación impropia” o “sobreposición combada”. Este es el sentido que va a adoptar en el capítulo V de *Ética de la interpretación*, “Posmodernidad y fin de la historia” (1989), en el que se va a tratar (como vamos a analizar en el apartado siguiente) la cuestión de la historia como una narración única que progresa –propia de la concepción moderna- en contraste con la historia en tanto el espacio del darse oscilante del Ser donde se da abre paso lo múltiple tanto de lo aún-no-sido como de lo por-ser – propia de la concepción postmoderna-; en este contexto Vattimo realiza una desacralización o aligeramiento de la Historia vista de modo unitario. Así en *La società trasparente*, en “Il mito ritrovato” (1989), la *Verwindung* se vincula a la cuestión de la secularización – que no es otra cosa que el análisis de nuestra proveniencia vista desde la perspectiva del nihilismo-, allí se nos dice que una cultura secularizada es la que continúa viviendo como huellas decisivas los contenidos del pasado, aunque esa marca se reprende, es decir, se distorsiona: “*la modernizzazione non*



rehuir simplemente estos conceptos sino que debe ajustar cuentas con ellos aceptándolos irónicamente y reprendiéndolos. Es cierto que se piensa desde la procedencia, pero la tradición no puede suponer una carga impositiva opresora. Con la postmodernidad sabemos que el *logos* que nos sirve para argumentar no tiene un punto de partida, un *arkhé*; o si lo tiene sólo puede aceptarse como histórico, finito y contingente. Al asumirlo –como *an-arkhé*– le damos, en definitiva, un sentido débil. En esta acepción libertaria aparece la *Verwindung* en *Ecce comu* (2007), como aligeramiento de los conceptos fuertes de la ética –justicia, igualdad, equidad social, etc.- que debieran organizar una sociedad comunista –tomado, este concepto, por supuesto, en su significación débil-, pues como dice Vattimo, en *Adiós a la verdad* (2009), de no ser así se cae irremisiblemente en la violencia y el autoritarismo. Para salir de la metafísica hay que luchar contra la objetividad fija del ente, y para ello son imprescindibles tanto la *Verwindung* como una cierta interpretación anárquica:

*“tratar de recordar al ser en su diferencia con respecto del ente significa suspender la pretensión de validez del orden del ente tal como éste se da, de hecho, en nuestra condición histórica. Se trata, pues, de intentar reconocer los rasgos específicos de la apertura histórica a la cual somos lanzados [...] así como también reconocer su radical contingencia e historicidad”<sup>345</sup>.*

El pensamiento de la *Verwindung* es el de la distorsión de los arcontes, gesto que permite dejar hablar a todos –también a los retardados, a los enfermos o a los marginados-, que disloca las estructuras eternas para volverlas mortales: abiertas y susceptibles de modificación. Un pensamiento *verwinden* es consciente de su propia contingencia, de su mortalidad y en ese sentido se reconoce como una interpretación (más) en el marco de un proceso histórico en curso, abierto al pasado y proyectado al futuro. Es un pensamiento que escucha, que atiende, pero que, también, habla y expresa,

---

*avviene attraverso l’abbandono della tradizione, ma attraverso una sorta di interpretazione ironica di essa, una «distorsione» (Heidegger parla, in un senso non lontano di questo, di Verwindung), che la conserva ma anche, la svuota). VATTIMO, G.: La società trasparente. Milano, Garzanti, 2000, p. 59. “La modernización no se alcanza mediante el abandono de la tradición, sino a través de una suerte de interpretación irónica de la misma, de una «distorsión» (Heidegger habla, en un sentido no lejano a éste, de Verwindung), que la conserva pero, en parte también la vacía)” [traducción de Teresa Oñate en VATTIMO, G.: La sociedad transparente. Barcelona, Paidós, 1990, p. 129-130]-, se describe esa situación tan extraña en la que nos situamos en la postmodernidad –estando, sin dejando de estar- apelando al significado de «distorsión»”.*

<sup>345</sup> VATTIMO, G.: *Adiós a la verdad*, op. cit. p. 49.

ofreciendo contenidos pero sin avasallar y acallar al otro. Sólo un pensamiento así se corresponde con el de la democracia. Esta perspectiva práctica de la *Verwindung* –que estudiaremos en el último capítulo de la presente investigación-, de marcada vocación política, es desarrollada igualmente por Vattimo en *Comunismo hermenéutico* (2011) y, finalmente, –desde una perspectiva ontológico-epistemológica- en el último de los libros publicados por Vattimo hasta la fecha, *Della realtà* (2012).

### 3.3. La concepción de la historia en la Postmodernidad.

#### 3.3.1. La historia ya no es Historia.

Como sabemos, la intención fundamental de la presente investigación es encontrar el modo a través del cual se pueda escapar de la metafísica, intentando localizar las herramientas que nos han de permitir rebasarla para sustraernos de la violencia que le es inmanente. Escapar, salir, rebasar, todos ellos conceptos que pueden definir la voluntad que guía nuestro camino. Sin embargo, como ya hemos advertido todas son categorías peligrosas dado que no hacen sino embarrancarnos en el lugar del que pretendemos huir. Ello es debido a que con ellas se permanece en el horizonte de la superación, uno de los conceptos que mejor definen al pensamiento metafísico, ya que remite a una de las marcas más propias de éste, la noción de temporalidad que en él se asume. Efectivamente, solo es posible hablar de superación si se acepta una noción lineal de la temporalidad, donde todo aquello que sucede es puesto en un eje sucesivo de instantes consecutivos, entrelazados y mutuamente interdependientes. Esta temporalidad, que hemos caracterizado como *edípica*, plantea que todo transcurre avanzando hacia adelante, mejorando paso a paso lo ya ocurrido, dado que el futuro, en este marco, es siempre concebido como un hijo evolucionado de aquél. En ese sentido, el desarrollo procesual de lo acontecido remite siempre a una integración mejorada de lo ya sucedido, que sólo cobra sentido en tanto se encuentra integrado racionalmente en lo presente. Es por ello que la categoría de Progreso, nacida directamente de la temporalidad lineal o *edípica*, se ha convertido en una de las marcas más propias para caracterizar la modernidad. Si se desea construir un pensamiento que eluda los problemas de la metafísica obviamente debe de enfrentarse a tal noción de Tiempo, pues sólo con ello lograremos alterar la posición que nos pueda permitir encontrarnos en otra etapa distinta de la historia sin necesariamente hallarnos en un lugar más avanzado de ésta, como si

efectivamente la hubiéramos mejorado, como si hubiéramos *progresado*. La temporalidad cíclica y oscilante intentaba resolver los problemas asociados a la *edípica*, mostrándonos que el Tiempo no es una línea progresiva, sino un torbellino rodante que nos envuelve y lanza a momentos cambiantes entre el pasado, el presente y el futuro, sin que ninguno de ellos consiga la estabilidad con que los pretende dotar los significantes con los cuales los nombramos.

Más allá de esta cuestión, a la que ya creemos haber dado respuesta, la noción de temporalidad lineal-edípica ha acarreado, no podía ser de otra forma, la construcción de una narrativa que pretendía describir los diversos sucesos históricos a la luz de un relato único y racional que todo lo integrase. Esto es, la noción lineal del tiempo ha traído consigo una noción lineal de la historia –en la cual se considera que ésta avanza progresivamente hasta consumarse en una reconciliación final-; la modificación postmoderna del tiempo, por tanto, ha de suponer necesariamente una alteración, a su vez, de la perspectiva con que se entiende la historia. Si en la metafísica se plantea la existencia de una historia única, homogénea, racional, progresiva y teleológica, el pensamiento *transmetafísico* habrá de responder con una perspectiva que pervierta todas estas categorías dando lugar a aquello que puede denominarse una historia de la(s) diferencia(s): heterogénea, plural, fragmentada, i-racional e incompleta.

Frente a la Historia que desarrolla la Idea, que unifica a la humanidad en un relato único, que integra las distintas civilizaciones como momentos parciales del mismo movimiento común y progresivo, se hace obligado plantear una visión alternativa des-fundamentada o an-árquica, una historia plural, diversa e inabarcable, una concepción de la historia, en definitiva, nihilista.

En el capítulo primero de *Ética de la interpretación*, “Postmodernidad y fin de la historia”, leemos,

*“si la modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la postmodernidad es la puesta en cuestión de este modo de legitimación”*<sup>346</sup>.

El pensamiento nihilista modifica la noción de historia des-fundamentándola, mostrando que lo sucedido no se corresponde con el relato racional y necesario que ha

---

<sup>346</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 20.

configurado la metafísica de los arcontes. Por el contrario, y en esto Vattimo está profundamente influido por Benjamin, la historia racional es simplemente el relato “de los vencedores”. La historia homogénea y progresiva es una reconstrucción interesada que hay que revisar –ya que la metafísica no puede ser objeto de superación alguna, habrá que retomar la historia no como un error del que hay que zafarse y sustraerse, sino como “nuestro error”, el error que nos constituye y nos determina- y a esa tarea debe encomendarse una filosofía de la historia postmoderna.

El nihilismo postmoderno, al ser aplicado a la noción de historia, permite la irrupción de la historia acontecida del Ser, de todo lo oculto que estaba presente –en modo de ausencia- en el desocultamiento. Dicho de un modo menos oscuro: al aplicar la *Verwindung* sobre la tradición metafísica de la cual procedemos, en particular sobre la noción de Tiempo e Historia, en sus acepciones de des-fundamentación y dis-locación, nos encontramos con que somos unos viajeros que entramos en una relación de oscilación en la historia, oscilación que permite entrever las posibilidades acalladas, silenciadas, ocultadas o, simplemente, no-sidas del Ser. Este viaje rememorante<sup>347</sup> nos permite transitar por la historia del Ser –entendido en su acepción débil, postmoderna, como destino, envío o trans-misión- recuperando, retomando o descubriendo lo olvidado o marginado. Vattimo, citando a Nietzsche, caracteriza perfectamente la situación en la que nos encontramos en la postmodernidad:

*“el hombre de nuestra época se pasea como un turista por el jardín de la historia, lo considera como un almacén de máscaras teatrales que puede ponerse o abandonar a su antojo”*<sup>348</sup>.

Es por lo dicho que la historia ya no se puede entender como Una, sino como el lugar de la bifurcación, la oportunidad o la quiebra donde se aparece de modo efectivo la in-agotabilidad del Ser. En este sentido hay que entender a Vattimo cuando sostiene, reuniendo en este fragmento las categorías que nosotros venimos utilizando:

---

<sup>347</sup> El *Andenken* en el pensamiento postmetafísico asume la función que le era propia al *arché* en la metafísica. Pensar, de modo no fundacional, es rememorar, retomar-aceptar-distorsionar, “realizarse en la confrontación de la heredad del pensamiento del pasado con la pietas como devoción-respeto que se devuelve a la vida-muerte, a los vivientes como productores de monumentos; o, en definitiva, al ser como *Geschick*, como envío, y como *Überlieferung*, como transmisión” (Ibid, p. 29).

<sup>348</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y Emancipación*, op. cit., p. 70, la cual es una cita tomada de NIETZSCHE, F.: *Consideraciones intempestivas II*, “Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida”, Córdoba, Alción, 1998.

*”el Andenken es, por lo pronto, Verwindung: un retomar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los archai metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte de “fiesta de la memoria [...] se trata de una actitud que podemos también llamar de pietas, [...] en el sentido moderno de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo sólo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien es limitado, es el único que conocemos”*<sup>349</sup>.

El criterio que marcará el transitar por el tiempo en el marco de la nueva concepción de la historia postmoderna –plural, abierta, de las bifurcaciones y las oportunidades– será, de acuerdo con lo dicho, el nihilismo. Vattimo propone una filosofía de la historia guiada por la procura de la conclusión de la metafísica. De tal modo, hacerse cargo del fin de los metarrelatos no significará quedarse sin criterio de elección alguno o sin hilo conductor que oriente nuestras acciones “por venir”:

*“el final de los «metarrelatos» pensado desde el horizonte de la historia de la metafísica y de su disolución (y entonces dentro de un metarrelato paradójico) es el darse del ser en la forma de la disolución, del debilitamiento y de la mortalidad, pero no de la decadencia, porque no hay ninguna estructura superior, fija o ideal, con respecto a la cual la historia hubiera decaído”*<sup>350</sup>.

Se debe tematizar como central una nueva y paradójica filosofía de la historia, el final de la (filosofía de la) historia<sup>351</sup>. La postmodernidad es la época en la que se diluye la experiencia del “final de la historia”: el fin de una historia objetiva, de una historia

---

<sup>349</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 26. El ejercicio del pensamiento rememorante promueve una “correspondencia” a una situación dada sin pretender enseñar o desvelar el fundamento, la Verdad o el Origen Primero base de la legitimación del devenir histórico. Para Vattimo, a través del recuerdo se puede desvelar el pasado-vencido, de ahí que debemos mantener con lo ocurrido una especial atención, devota, que en el marco del pensamiento débil recibe el nombre de *pietas*. Dada la *pietas* no podemos no experimentar de nuevo el pasado, las huellas que nos constituyen deben retomarse aunque de un modo dislocado, llevando hasta el fondo la experiencia de la “eventualidad” y desfondamiento del Ser.

<sup>350</sup> Ibid, p. 35.

<sup>351</sup> Este hecho, para algunos de los intérpretes más autorizados del pensamiento de Vattimo, como Teresa Oñate, es un elemento central para entender la relevancia de las nuevas perspectivas que abre el pensamiento débil, así como es uno de los puntos de mayor peligro que lo asolan, sobre todo si como veremos en el capítulo 6, el pensamiento débil se concibe como una versión secularizada del cristianismo. Sobre esto Cfr. OÑATE, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, op. cit, o “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafea. Revista de filosofía* 5. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, p. 99-134.

unitaria y progresiva. Con la postmodernidad se lleva a cabo una disolución de la categoría de progreso que evite (re)caer en un pensamiento superador y con pretensiones de poseer mayor validez que otro pasado.

En definitiva, desde la perspectiva de Vattimo, la modernidad acaba –y comienza otra época distinta- cuando ya no es posible pensar la historia como curso unitario:

*“Ebbene, la modernità, nella ipotesi che propongo, finisce quando –per moltiplici ragione- non appare più possibile parlare della storia come qualcosa di unitario”*<sup>352</sup>.

### 3.3.2. La caída de los grandes relatos: De Lyotard a Vattimo.

El autor que introduce el término postmodernidad en filosofía es J. F. Lyotard – en concreto en la obra *La condición postmoderna* (1979)<sup>353</sup>. En ella se define la postmodernidad como la época donde ya no es aceptable recurrir a los grandes relatos – narraciones omnicomprensivas- como los modos idóneos para explicar la Historia. Esta posición contrasta con la de la modernidad, dado que es en ésta donde se desenvuelven, precisamente, los grandes esquemas que pretenden encuadrar la totalidad de la experiencia humana, quedando ésta enmarcada en un único –y unitario- relato. Dice Lyotard:

*“simplificando al máximo, se tiene por «postmoderna» la incredulidad con respecto a los metarrelatos. Ésta es, sin duda, un efecto del progreso de las ciencias; pero ese progreso, a su vez, la presupone. Al desuso del dispositivo metanarrativo de*

---

<sup>352</sup> VATTIMO, G.: *La società trasparente*, op. cit., p. 8. “Pues bien, la modernidad, de acuerdo con la hipótesis que propongo, se acaba cuando –debido a múltiples razones- deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario” [traducción de Teresa Oñate, en VATTIMO, G: *La sociedad transparente*, op. cit., p. 74-75].

<sup>353</sup> Anteriormente había sido utilizado en diversos contextos diferentes al filosófico. En primer lugar lo podemos encontrar, en torno a los años 20 del siglo pasado, en el marco de la crítica literaria para contraponer el nuevo estilo narrativo crítico con el preponderante modernista. Asimismo, es utilizado en los años 30 por el historiador A. Toynbee (en *Estudio de la historia*. Madrid, Planeta Agostini, 1985) para referirse al tránsito que se produce entre una etapa moderna, en la que prepondera como estructura política central el Estado, a otra posterior a ella (postmoderna) en la que predomina la globalización e internacionalización de los problemas. Finalmente podemos encontrar el término postmodernidad en arquitectura, en concreto en Philip Johnson o Robert Venturi, para referir a la propuesta arquitectónica que plantea una colisión entre estilos en la que abundan nuevas formas de ver los espacios. En la postmodernidad los arquitectos redescubren el valor expresivo y simbólico de ciertos elementos y formas arquitectónicas desarrolladas a lo largo de siglos de construcción y que habían sido abandonados por el estilo moderno. Se puede consultar una historia del concepto de postmodernidad en el siguiente enlace web: [http://www.mercaba.org/Filosofia/PostM/historia\\_del\\_termino.htm](http://www.mercaba.org/Filosofia/PostM/historia_del_termino.htm)

*legitimación corresponde especialmente la crisis de la filosofía metafísica, y la de la institución universitaria que dependía de ella. La función narrativa pierde sus functores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito. Se dispersa en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas sui generis. Cada uno de nosotros vive en la encrucijada de muchas de ellas. No formamos combinaciones lingüísticas necesariamente estables, y las propiedades de las que formamos no son necesariamente comunicables*<sup>354</sup>.

Lyotard vincula la caída de los grandes relatos con el fin de la metafísica, la cual elaboraba un planteamiento teórico sistemático que funcionaba como una argamasa que vinculaba los distintos acontecimientos históricos como elementos pertenecientes a una narración única que los incluía. Con la disolución de ésta aparecen relatos plurales, voces nuevas y en general una apertura poliédrica de múltiples ramas que tienden en una dirección diferente unas respecto de las otras.

Lyotard, afinando más en la disolución metafísica, señala que en la modernidad se desarrollan tres grandes narraciones globales que, a su juicio, ya no son válidas en la postmodernidad: el relato del Iluminismo, el del Idealismo y, finalmente, el del Marxismo –aunque en *La postmodernidad explicada a los niños* se incluye al cristianismo<sup>355</sup> y, como veremos en un texto que citamos unas líneas abajo, también al relato capitalista. El relato del Iluminismo propondría que la historia humana debe entenderse como el esclarecimiento y progresiva apropiación de la realidad a partir de su conocimiento objetivo a través de las ciencias positivas y de su aplicación a la realidad a través de la tecnología<sup>356</sup>. El Idealismo, por su parte, consideraría que la historia se caracteriza por el progresivo desarrollo de la conciencia racional que al espiritualizar la realidad material logra apropiarse de ella haciéndose, al mismo tiempo,

---

<sup>354</sup> LYOTARD, J.F.: *La condición postmoderna*, op. cit., p. 4.

<sup>355</sup> “Los «metarrelatos» a que se refiere en *La condición posmoderna* son aquellos que han marcado la modernidad: emancipación progresiva de la razón y de la libertad, emancipación progresiva o catastrófica del trabajo (fuente de valor alienado del capitalismo), enriquecimiento de toda la humanidad a través del progreso de la tecnociencia capitalista, e incluso, si se cuenta al cristianismo dentro de la modernidad (opuesto, por lo tanto, al clasicismo antiguo), salvación de las creaturas por medio de la conversión de las almas vía el relato crístico del amor mártir”. LYOTARD, J. F.: *La postmodernidad explicada a los niños*, op. cit., p. 29.

<sup>356</sup> En este sentido, el Iluminismo se vincula al Positivismo, entendido como la máxima expresión de aquél.

más consciente de sí misma. Finalmente, el metarrelato marxista –el cual, de alguna manera, puede ser entendido como una mezcla de los dos anteriores- entendería que la historia humana se define por un proceso de liberación de la alienación a través de la reapropiación que hace el ser humano de sí mismo a partir del dominio sobre la naturaleza ejercida, fundamentalmente, desde el trabajo creativo, libre y, por eso, ya no alienado.

Los relatos modernos tienen en común el hecho de desarrollar una Idea que posibilita alcanzar la emancipación para la totalidad de la especie humana.

*“El pensamiento y la acción de los siglos XIX y XX están regidos por una Idea (entiendo Idea en el sentido kantiano del término). Esta Idea es la de la emancipación y se argumenta de distintos modos según eso que llamamos las filosofías de la historia, los grandes relatos bajo los cuales intentamos ordenar la infinidad de acontecimientos: relato cristiano de la redención de la falta de Adán por amor, relato aufklärer de la emancipación de la ignorancia y de la servidumbre por medio del conocimiento y el igualitarismo, relato especulativo de la realización de la Idea universal por la dialéctica de lo concreto, relato marxista de la emancipación de la alienación por la socialización del trabajo, relato capitalista de la emancipación de la pobreza por el desarrollo tecnoindustrial. Entre todos estos relatos hay materia de litigio, e inclusive, materia de diferendo. Pero todos ellos sitúan los datos que aportan los acontecimientos en el curso de una historia cuyo término, aun cuando ya no quepa esperarlo, se llama libertad universal absoluta<sup>357</sup> de toda la humanidad<sup>358</sup>”.*

A juicio de Lyotard, tales narraciones totalizantes -que intentan incluir toda experiencia humana en un marco unitario- ya no valen, al quedar desmentidas por diversos acontecimientos históricos que las confutan. En *La postmodernidad explicada a los niños* (1986), Lyotard considera que el relato Iluminista queda invalidado al observarse las conclusiones, más que liberadoras, totalitarias de ciertos usos de la ciencia y la tecnología, por no hablar del potencial destructor de la misma. El relato Idealista –que oculta un marcado optimismo histórico-, por su parte, ha quedado invalidado con Auschwitz, el cual es un ejemplo evidente de cómo algo tan terriblemente *real* no puede ser caracterizado como racional: la barbarie del holocausto

---

<sup>357</sup> En la traducción al castellano se dice “absolución” en vez de “absoluta”.

<sup>358</sup> Ibid, p. 36.



no puede ser integrada en ningún proyecto racionalizador. Finalmente, el marxismo ya no vale como relato emancipatorio al observarse las consecuencias totalitarias del comunismo soviético<sup>359</sup>. En conclusión, las grandes posiciones culturales que habían dado una explicación unitaria –y racional- a la historia dejan de ser totalmente válidas. En este sentido la postmodernidad es la época en que se produce un cambio en la percepción del tiempo y de su transcurso, ya que la historia no es abarcable en un relato único basado en una Idea que prepondera y se desarrolla temporalmente.

Por otra parte, se puede desprender una acepción *positiva* de la postmodernidad tal y como Lyotard la entiende, al comprenderla como una etapa histórica, contenida en la modernidad –ya que la postmodernidad no se contrapone a la misma, ni tampoco se sitúa después que ella- donde el hecho de que deje de valer una Razón histórica universal empuja a la aparición y a la atención sobre las racionalidades “locales”, que ya no son grandes relatos, sino narraciones *descentradas* –en las cuales no domina un núcleo irradiador de legitimidad y certeza- de validez limitada y en la que sus logros son inestables y parciales. Afirma Lyotard:

*“por metarrelato o gran relato entiendo, precisamente las narraciones que tienen una función legitimante o legitimatoria. Su decadencia no impide que existan millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana”*<sup>360</sup>.

En tal sentido, en la postmodernidad la percepción de la realidad se vuelve, a la vez que más plural, más compleja, ya que se atiende a una lógica de lo provisorio que permite mantenerse permeable a cualquier noción objetiva y definitiva de verdad<sup>361</sup>.

---

<sup>359</sup> “Cada uno de los grandes relatos de emancipación del género que sea, al que le haya sido acordada la hegemonía ha sido, por así decirlo, invalidado de principio en el curso de los últimos cincuenta años. Todo lo real es racional, todo lo racional es real: «Auschwitz» refuta la doctrina especulativa. Cuando menos, ese crimen que es real, no es racional. –Todo lo proletario es comunista, todo lo comunista es proletario: «Berlín, 1953, Budapest, 1956, Checoslovaquia, 1968, Polonia, 1980» (me quedo corto) refutan la doctrina materialista histórica: los trabajadores se rebelan contra el Partido. –Todo lo democrático es por el pueblo y para el pueblo, e inversamente: las «crisis de 1911, 1929» refutan la doctrina del liberalismo económico, y la «crisis de 1974-1979» refuta las enmiendas poskeynesianas a esta doctrina”. Ibid, p. 40.

<sup>360</sup> Ibid, p. 31.

<sup>361</sup> En este sentido, el modelo epistemológico de la actitud postmoderna ante la razón y el conocimiento parece acercarse al falsacionismo popperiano, donde toda proposición científica es verdadera hasta que se encuentra un caso que la anula o la invalida –además, el mero hecho de ser falsable permite conformar un criterio de demarcación entre proposiciones científicas y las que no lo son-. Ver en

Para Vattimo, quién se considera en cierto modo un heredero de Lyotard<sup>362</sup>, habría que achacarle a éste la falta de toma de conciencia de que, una vez que hemos acordado que no podemos aceptar la validez ni la vigencia de los metarrelatos –relatos de emancipación–, el propio relato de la caída de los metarrelatos se convierte, a su vez, en un metarrelato, quedando confutado por el mismo principio que lo legitima<sup>363</sup>. Según Vattimo es posible continuar con el modelo propuesto por Lyotard –pues a su juicio es evidente que los grandes relatos (y la razón universal que en ellos se esconde, y que pretende imperar sobre cualquier otra vía de entender la racionalidad más débil) ya no nos sirven, siendo ése uno de los signos más distintivos de aquello que debemos denominar “postmodernidad”– si se añade el reconocimiento de que la postmodernidad (en el sentido en que la entiende Lyotard) es también un metarrelato, ahora bien, un relato *preferible* que contiene el signo *debolista* –o nihilista– que para el italiano es fuente de su propia legitimación. Si se mantiene la consideración de que la postmodernidad es un relato se evita la caída en la mera defensa de una pluralidad irreductible de razones locales que, a su vez, puede derivar en un indefendible relativismo<sup>364</sup>.

---

POPPER, K.: *Lógica de la investigación científica*. Trad. cast. de V. Sánchez de Zavala. Madrid, Tecnos, 1980. A Vattimo, en cualquier caso, la posición popperiana no le convence dado que en ella persiste, aunque oculta como un objetivo nunca del todo alcanzable, la idea de verdad como adecuación. En ese sentido se realiza una crítica al falsacionismo popperiano en *Adiós a la verdad*.

<sup>362</sup> Así lo manifiesta en el curso audiovisual, impartido por el propio Vattimo, *Il pensiero filosofico*, en concreto en la entrega 11, “Postmodernità”. Esta lección puede ser vista en el siguiente enlace <https://www.youtube.com/watch?v=Ppa2n6c7yKQ>. Consulta realizada el 5-7-2013.

<sup>363</sup> Nosotros creemos, sin embargo, que Lyotard era bien consciente de que su propia teoría podía ser considerada un relato, es así que podemos leer: “*los grandes relatos se han tornado poco fiables. Estamos tentados de creer, pues, que hay un gran relato de la declinación de los grandes relatos*”. LYOTARD, J.F.: *La postmodernidad explicada a los niños*, op. cit. p. 40. Es cierto, sin embargo, que Lyotard no extrae las conclusiones nihilistas que Vattimo vincula con la noción postmodernidad. Para Lyotard la valoración de este aspecto acarrea un relato de la decadencia, del que simplemente se puede decidir que los relatos de emancipación no nos valen, produciéndose una desconfianza generalizada en el pensamiento racional, desmitologizante y positivista. Por eso su solución es la de habilitar los relatos locales, racionales asimismo, aunque no totalizantes ni tan confiados como los emancipatorios, propios de la modernidad. De alguna manera, Lyotard estaría llevando a cabo una tarea de debilitamiento, semejante a la que defiende el propio Vattimo, aunque sin las connotaciones ontológicas que sí se encuentran en el italiano.

<sup>364</sup> En ese sentido se han dirigido muchas de las críticas realizadas a Lyotard, siendo acusado de abrir la vía a un irracionalismo que deja al pensamiento sin una referencia fiable capaz de adoptar ninguna decisión. Sirva como ejemplo la de Habermas, quién consideraba a Lyotard un neoconservador al no ofrecer ninguna razón teórica para tomar una dirección social mejor que otra. Cfr. HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, op. cit., *El pensamiento postmetafísico*, op. cit., o *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trad. cast. de R. Cotarelo. Barcelona, Trotta, 2008.

Tal y como la entiende Vattimo, la postmodernidad pertenece a la historia del Ser, forma parte de su destino en tanto la metafísica –y el Ser (confundido con los entes) *fuerte* y objetivo- declina. La postmodernidad se entiende como una vivencia histórica-destinal en la cual hay un hilo conductor que permite tomar una decisión: ¿por qué preferir la posición postmoderna al resto de metarrelatos? Porque la postmodernidad, dice Vattimo, se concibe como el momento de la historia del Ser donde se diluyen las estructuras fuertes. La historia del Ser, la historia del nihilismo, nos lleva a la disolución de los grandes relatos. No se trata de que el ser humano *decida* que los metarrelatos ya no valen –liquidando lo global y defendiendo el pluralismo-, sino que existe una dirección en el sentido del Ser que lleva hacia la disolución de lo eterno, lo esencial, lo absoluto, lo verdadero, así como las consecuencias prácticas que de ello se desprenden – de tal modo también se produce un movimiento nihilista de liquidación de lo jerárquico, lo disciplinario y lo autoritario. El pensamiento débil, para Vattimo, sería la respuesta que el pensamiento da a la “llamada del Ser”, es un modo de corresponder a la *rememoración* del Ser, que es entendido, por fin, como *evento*. La postmodernidad sería la época en la que se afronta el pasado –la modernidad, la metafísica- con una intención *indebolente*, disolutiva y antiautoritaria. Existe una tendencia histórica en Occidente a la cual hay que corresponder: su propia disolución. Este es el sentido en el que debemos entender el nihilismo y el pensamiento débil que, para Vattimo, deben caracterizar la filosofía de la postmodernidad.

3.3.3. La Historia como oportunidad. Crítica al etnocentrismo y colonialismo occidentales.

Como acabamos de señalar, una de las tareas más importantes de una filosofía postmoderna es la de intentar disolver la idea de historia como curso unitario. Desde un planteamiento postmoderno se parte de la base de que no hay historia universal, sino que lo que hay son imágenes del pasado planteados desde puntos de vista diferentes. Es de ilusos pensar que existe algo así como una historia objetiva, capaz de unificarlas a todas. La historia universal se ha hecho imposible ya que tal unicidad necesitaría un centro en torno al cual se ordenasen el resto de eventos –un fundamento, un principio primero que sirviese como referente, en definitiva. Walter Benjamin es de los primeros en criticar la idea de una historia unitaria en la cual Occidente sirve como centro o punto de referencia esencial, para caracterizarla como una narración contada por los

vencedores de la historia. Del pasado se habría recibido no lo acontecido, sino sólo aquello que se consideraba *auténticamente relevante*, la historia del *arkhé*, o de sus representantes, los *arkhai*<sup>365</sup>.

A juicio de Vattimo, de una temporalidad bifurcada y abierta (ya que, de acuerdo a Heidegger, no sólo el Ser *se da*, sino que también el tiempo *se da*<sup>366</sup>) se deriva, por extensión, una historia que posee los mismos rasgos: apertura y posibilidad. La narración occidental, de la temporalidad lineal y metafísica, según la cual la historia se conforma como un relato único donde la humanidad –la Razón, la Idea- progresa no tiene ya validez:

*“la crisi dell’idea di storia porta con sé quella dell’idea di progresso: se non c’è un corso unitario delle vicende umane, non si potrà neanche sostenere che esse procedono verso un fine, che realizzano un piano razionale di miglioramento, educazione, emancipazione”*<sup>367</sup>.

Con esta puesta en crisis se alcanza asimismo la de una humanidad que alcance su más alta naturaleza en ellas: la centralidad del ser humano occidental cae junto a la idea de Progreso y de Historia.

*“L’ideale europeo di umanità è stato svelato come in’ideale fra altri, non necessariamente peggiore, ma che non può, senza violenza, pretendere di valere come l’essenza vera dell’uomo, di ogni uomo”*<sup>368</sup>.

El imperialismo y el colonialismo son inviables desde tales coordenadas. Dado el anuncio nietzscheano de la *Muerte de Dios* es posible dejar de entender la historia como

---

<sup>365</sup> *“Così, ciò di cui parla la storia sono le vicende della gente che conta, dei nobili, dei sovrani, o della borghesia quando diventa classe del potere: ma i poveri, o anche gli aspetti della vita che vengono considerati «bassi», non fanno «storia»*. VATTIMO, G.: *La società trasparente*, op. cit., p. 9. “Lo que narra la historia son los avatares de la gente que cuenta, de los nobles, de los monarcas, o de la burguesía cuando se convierte en clase del poder: los pobres, sin embargo los pobres, o aquellos aspectos de la vida que se consideran «bajos» no «hacen historia»” [Traducción de Teresa Oñate, en VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*. op cit. p. 75-76].

<sup>366</sup> Ver en HEIDEGGER, M.: *Tiempo y ser*, op. cit.

<sup>367</sup> VATTIMO, G.: *La società trasparente*, op. cit., p. 10. “La crisis de la idea de historia entraña la de la idea de progreso: si no hay un curso unitario de las vicisitudes humanas, no se podrá sostenerse tampoco que éstas avancen hacia un fin, que efectúen un plan racional de mejoras, educación, emancipación” [Traducción de Teresa Oñate, en VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*, op. cit. p. 76]

<sup>368</sup> Ibid. p. 11. “El ideal europeo de humanidad se ha ido desvelando como un ideal entre otros, no necesariamente peores, que no puede, sin violencia, pretender erigirse en la verdadera esencia del hombre, de todo hombre”. [Traducción de Teresa Oñate, en VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*, op. cit. p. 77].

una racionalidad objetiva que posee un sentido unitario. A este proceso es al que Vattimo, siguiendo al de Röcken, denomina nihilismo: “*la conciencia de que el devenir no tiene un significado, un fin, algún tipo de articulación lógica*”<sup>369</sup>. El modo a través del cual se nos presenta esta “verdad” no tiene que ver con un dato objetivo o una demostración lógica, sino que se trata de un “acontecimiento”, un evento histórico global del cual somos protagonistas y espectadores. Este acontecimiento histórico queda patente al serse consciente de que la cultura occidental no es la única dotada de valor, siendo las demás estadios primitivos de ésta, sino que las culturas de los diversos pueblos poseen un valor en sí mismo e incluyen una visión –una interpretación- de la realidad tan digna de ser escuchada como la occidental. Con la caída del eurocentrismo “lo otro” *toma voz*, se hace patente que el resto de culturas construyen visiones autónomas del mundo con las cuales la occidental debe dialogar, y no acallar y silenciar por considerarlas más atrasadas o inferiores<sup>370</sup>. Esta pérdida en la confianza de que la cultura occidental represente *tal y como es* la realidad tiene que ver con el aligeramiento de la fuerza con que se concibe la potencia objetiva de la razón occidental. No existe una única razón, sino múltiples formas de entender la realidad y de organizar la existencia. El mundo postmoderno se constituye como el mundo de la pluralidad, de la Babel sin centro, en el que operan múltiples racionalidades, seres humanos variopintos que son intérpretes del mundo del cual son protagonistas.

En este sentido la filosofía postmoderna se torna una radical defensora de la pluralidad de perspectivas que ofrezcan un nuevo enfoque que pueda dar luz a hechos que de otro modo nunca podrían ser percibidos. Cuando una cultura se impone -un paradigma, como, por ejemplo, el científico-tecnológico, o una ideología de clase, por ejemplo, el capitalismo- las demás deben guardar silencio; en términos ontológicos podríamos decir: muchas posibilidades de Ser desaparecen. Es en tal sentido que estamos totalmente de acuerdo con Teresa Oñate cuando manifiesta que los conflictos no se resuelven por una síntesis que subsume (niega) y supera, sino en tanto se admite el pluralismo irreductible que se mezcla: la postmodernidad habría de ser entendida como

---

<sup>369</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y Emancipación*, op. cit., p. 72.

<sup>370</sup> Lo expresa a la perfección María G. Navarro cuando sostiene: “*Frente a los conceptos de historia universal, de progreso o de historicidad unidireccional, Vattimo transmite un universo de culturas y un sistema de valores plurales y la conciencia de una historicidad como contingencia y limitación de todos estos sistemas. La crisis de la idea de historia no es, pues, otra cosa que la crisis del ideal europeo de humanidad*”. ROLDÁN, C. y M. G. NAVARRO: “Filosofía de la historia y hermenéutica”, en Revista *Anthropos* 217: “Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad”, op. cit., p. 105.

la sociedad del mestizaje<sup>371</sup>. Si sólo existe *una* historia, lineal (o dialéctica, no importa), muchas otras se pierden en el vacío del olvido. El pensamiento postmoderno, en los términos concebidos por Vattimo, posibilita la salida de esta concepción alienante<sup>372</sup>, sometida al relato único (de los vencedores, que diría Benjamin) permitiendo la aparición de las minorías y subculturas silenciadas, capaces no sólo de romper el monopolio de la cultura occidental, sino que se conforman como la única vía a través de la cual se *recupera* al Ser. Recordar al Ser, articular un pensamiento del *Andenken*, supondrá dar la oportunidad a que lo no-sido sea. La historia occidental, entendida como el relato único de despliegue de la Razón, acaba por ser una construcción violenta que engulle la *diferencia* al subsumirla a momentos pertenecientes al desarrollo de una Historia universal que todo lo abarca. La visión eurocéntrica de la historia como progreso inexorable cara a la perfección es el signo más distintivo del colonialismo occidental, del imperialismo de aquél que se cree el más avanzado, el mejor, del que se considera, por esta razón, legitimado para dominar, para educar, para evangelizar a quienes se encuentran en posiciones retrasadas. Y es en esto donde reside el autoritarismo de la concepción de la historia como relato único.

El ocaso de Occidente (recordemos que “Occidente” significa justo eso, tierra del ocaso) vendrá fijado por la disolución, en los términos ya explicados, de la tesis de progreso y por la imposibilidad de seguir defendiendo una teoría de la historia unidireccional. El declinar de Occidente deja ser a otros modos de ser -y de entender la realidad-, modos silenciados, ocultos o negados. La filosofía postmoderna nihilista y secularizada disuelve el vigor de la Historia y de la Razón Universales, recuperando la importancia de las racionalidades locales, de los relatos parciales, a primera vista, menos importantes, más débiles, por utilizar el recurso léxico que la propia filosofía de Vattimo nos permite. Occidente es un relato más que posee la gran ventaja de incluir

---

<sup>371</sup> “Ahora no necesitamos neocolonialismo neo-moderno sino postmodernidad postcolonial en sociedades de mestizaje y de diferencias enlazadas. Sociedades y articulaciones federales de archipiélagos o diferencias enlazadas donde no se pretenda subsumir los conflictos por supresión o subsunción de las diferencias en lo universal, sino donde el pluralismo originario inabsorbible dé lugar a estructuras de-limitación multipolar donde se multipliquen las diferencias y se delimiten entre sí las diferencias”. OÑATE, T.: “Instantáneas virtuales de una crónica histórica: cuatro días de marzo, Madrid 2004 (12, 13, 14, 15)”, en OÑATE, T. y ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED, 2006, p. 160.

<sup>372</sup> “Cuando se habla de una superación de la metafísica se tiene en mente un proceso de emancipación y una suerte de salida de una condición que, en términos marxianos, se llamaría «alienación»”. VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit., p. 35.

dentro de sí –en su destino- el nihilismo que debilita los grandes relatos, permitiendo el respeto y la escucha atenta a la *alteridad*. La dislocación-distorsión que Vattimo plantea como el destino más propio de Occidente es el fundamento –desfondado- que escucha al Ser que acaece –apropiándose y dejándose apropiar por él-, al dejar ser la *diferencia*. La razón postmoderna –la concepción de la historia postmoderna- abre, como veremos en el capítulo dedicado a ello<sup>373</sup>, la posibilidad a la auténtica legitimación de la sociedad democrática<sup>374</sup>, un mundo mestizo, plural, diverso, construido por la mezcla de identidades débiles. En este mundo no tienen espacio posiciones dogmáticas, fuertes, metafísicas, en definitiva. El mundo del nihilismo y de la secularización –de la Historia, del ser humano y del pensamiento- es el de la bifurcación, el de la oportunidad, el de una Historia que son muchas, donde otro mundo es posible porque el Ser *se da*, precisamente, como la posibilidad de que *se den* “muchos mundos”.

#### 4. El papel de la tecnología y de los medios de comunicación.

La superación de la metafísica depende, como señalamos, de una vivencia hasta el fondo de ésta. A pesar de los peligros de caer en una sociedad de la organización total Vattimo considera, de acuerdo a Heidegger, que sólo se puede *transpasar la metafísica* si se realiza una *Verwindung* del *Ge-Stell*, es decir, si una vez que nos sumergimos en la sociedad de la tecnología, de la informatización, de la genética, de la robótica y de la comunicación generalizada, podemos obtener las posibilidades emancipadoras –y aún por venir- que en ella se encuentran ocultas, siendo conscientes de que, por otra parte, también poseen el peligro de poder dominarnos absolutamente –como pronostican las utopías negativas de Huxley, Orwell o Bradbury<sup>375</sup>, por citar las más clásicas. A juicio de Vattimo, la filosofía postmoderna es aquella que es capaz de responder a este desafío intentando mostrar las posibilidades nihilistas que la ciencia y la tecnología contemporáneas nos ofrecen y que el filósofo italiano encuentra patentes –y posibles de ser llevadas a cabo- en la sociedad de la comunicación, telemática y digital.

---

<sup>373</sup> Cfr. infra. Capítulo 8, epígrafe 2.

<sup>374</sup> “Una ontología débil, o mejor una ontología del debilitamiento del ser, proporciona razones filosóficas para preferir una sociedad democrática, tolerante y liberal a una sociedad autoritaria y totalitaria”. *Ibidem*.

<sup>375</sup> Cfr. HUXLEY, A.: *Un mundo feliz*. Trad. cast. de R. Fernández. Madrid, Planeta Agostini, 2004; ORWELL, G.: *1984*. Trad. cast. de R. Vázquez Zamora. Barcelona, Destino, 2006; BRADBURY, R.: *Fahrenheit 451*. Trad. cast. de A. Crespo. Barcelona, Plaza & Janés, 2000.

Aunque es cierto que la confianza “emancipadora” depositada en ellos se atempera a la luz del desarrollo efectivo de muchos de los más importantes acontecimientos en el mundo contemporáneo<sup>376</sup> aún se puede encontrar en Vattimo una gran confianza en que efectivamente el *Ge-Stell* se constituya como el preludio del *Ereignis*. De hecho, a juicio de Vattimo, como sostiene en el capítulo añadido en la segunda edición –en italiano- de *La società trasparente*, “I limiti della realizzazione”, la falta de libertad y el dominio ideológico al cual nos vemos sometidos desde el mundo digital y de la comunicación, no es porque éste haya fracasado al incumplirse la promesa de emancipación incluida en la des-realización –o debilitamiento de las estructuras fuertes de la realidad- que ellos operaban, sino porque, precisamente, esta des-realización no ha sido realizada plenamente. En el mundo contemporáneo se ha impuesto la “verdad” de la sociedad del consumo, del capital, donde las entidades financieras, las grandes multinacionales y, en general, los mercados –y todo el entramado estatal subordinado a ellos- han impuesto sus leyes haciéndolas pasar por *naturales* y necesarias. Se ha impuesto como “verdad” que la felicidad pasa por el consumo ilimitado de productos y por la necesidad de trabajar y producir bajo el único criterio de la competencia, la rentabilidad y la eficiencia. Los medios de comunicación son responsables de ello al estar al servicio de agencias de socialización que trabajan por la constitución del mundo globalizado contemporáneo donde prima, ante todo, la economía (neo)capitalista y el modelo de vida asociado a él. Se ha impuesto la “verdad” de la tecnocracia, el poder de los técnicos y especialistas –economistas en su mayoría- bajo el amparo de la idea de que no sólo la economía sino también la política poseen unas leyes de funcionamiento objetivas y universales que hay que seguir y respetar. En definitiva, y dicho con otras palabras, nos encontramos ante un nuevo realismo, una nueva metafísica a la cual la filosofía postmoderna debe hacer frente. En ese sentido es pertinente llevar a cabo aún una ontología que analice la situación actual y que responda al nihilismo que es, a juicio de Vattimo, nuestro destino más propio.

---

<sup>376</sup> En el contexto estrictamente italiano las sucesivas victorias de Berlusconi en las elecciones (fruto del trabajo ideológico ejercido desde su imperio mediático) y ya desde una perspectiva global, la conversión de la política en un espectáculo mediático banal y superficial donde impera más la imagen y el efectismo que la argumentación y coherencia de los programas y de las propuestas, el auge imparable de la publicidad como mecanismo de coerción y manipulación de los deseos y las voluntades, el control cada vez mayor sobre la libertad de flujo de información en internet y, en general, sobre los medios de comunicación digitales, son ejemplos de cómo las aparentes posibilidades liberadoras de los nuevos saberes y tecnologías son usados con un fin totalmente contrario al emancipador.



#### 4.1. Atención por la sincronía: ontología de la actualidad.

Según Vattimo, es en la sociedad de la tecnología avanzada contemporánea, telemática y digital, donde se hace patente la distorsión del Ser en el que éste *se da* como acontecimiento. Es en el mundo de la comunicación y de la informatización donde se muestran claramente todas las características que definen una ontología postmoderna donde ser humano y Ser oscilan y se dislocan perdiendo todos los rasgos robustos que la metafísica les atribuyera. En la sociedad digital se abre la puerta a que el Ser ya no pueda ser considerado un dato objetivo sino que de éste ya sólo se puede hablar en los términos de acontecimiento, tal y como lo describía la hermenéutica nihilista -como envío, mensaje y transmisión, en y desde el lenguaje. La sociedad telemática -la del *Ge-Stell* postmoderno- hace posible desarrollar las estrategias de disolución y des-fundamentación propias de una cultura nihilista. En la sociedad contemporánea, donde cobra gran importancia la física -y la mecánica- cuántica y donde predominan las tecnologías digitales y telemáticas de la información, la electrónica, la robótica, la nanotecnología, la neurología o la genética, por citar algunos ejemplos, es mucho más perceptible la disolución de la relación sujeto-objeto en los términos propios de la metafísica tradicional operados por el *Ge-Stell*.

Como indicamos en el capítulo 1<sup>377</sup>, para Vattimo, son las tecnologías de la comunicación -de recogida, ordenamiento y distribución de información- aquellas que mejor representan la dislocación de los núcleos unidireccionales y sólidos de saber para así, des-centralizarlos. La proliferación de agencias de interpretación posee una serie de consecuencias prácticas que ahora sólo vamos a nombrar, aunque volveremos a centrarnos en ellas en el último capítulo de la presente investigación:

En primer lugar, como comentamos en el apartado anterior, se diluye la creencia según la cual existe una única Historia, entendida como una narración unitaria de lo acontecido, para coger fuerza la idea de que el relato más razonable al respecto del devenir histórico de la humanidad es fruto de la imposición de uno -el eurocentrista- sobre los demás -los de los pueblos y culturas dejadas de lado o colonizadas y silenciadas. La Historia como gran relato, como avance teleológico de una Humanidad

---

<sup>377</sup> Cfr. supra. Capítulo 1, epígrafe 4.1.

unificada con un sentido progresista y determinista, se entiende como un mito, un mito eurocéntrico, además.

En segundo término, parece claro que desde una ontología de la actualidad débil es obligado escuchar la representación de la realidad que se opera por aquellos que se han quedado al margen, en las afueras, sin que su voz fuera escuchada, por ser minusvalorada o directamente silenciada. Éstos, aquellos que no tomaron voz, deben ahora de poder alzarla, exigiendo que su palabra cobre significación, en el doble sentido, en el de relevancia –que se considere significativo o importante- y en el sentido de que expresa algo, que contiene un mensaje, un contenido, al que se debe necesariamente de atender.

En consecuencia, se permite conformar una visión mucho más democrática de la sociedad. Al llevarse a cabo una disolución de las estructuras sociales, políticas y económicas que se construyen sobre, o desde, un orden natural dado, sobre esquemas prefijados o sobre el control tecnocrático de aquello que hay o que se debe hacer, se multiplican las agencias interpretativas que abren el espacio de discusión a todos, a “cualquiera” o a “no importa quién”<sup>378</sup>, sin que nunca más se pueda sostener que existe una imagen única de la realidad que determina de una vez por todas qué se debe pensar, decir, decidir y hacer.

En ese sentido, por último, esta noción aligerada de la realidad y del conocimiento de la misma, postmoderna y *transmetafísica* permitirá acercarse a una cierta “emancipación”, en tanto se genera una sociedad abierta, tolerante, respetuosa y, en definitiva, libre, que promueve la diferencia, la alteridad y el diálogo -que asume el conflicto, pero que no pretende subsumirlo a la autoridad y al dominio de lo objetivo e indiscutible.

#### 4.2. Críticas y autocrítica: el límite de la des-realización.

A las posibilidades de emancipación definidas por el nihilismo postmoderno, tal y como es entendido, al menos por Vattimo, se le han realizado múltiples críticas desde distintas posiciones filosóficas.

---

<sup>378</sup> Tales nociones que refieren a “los silenciados” son tomadas del filósofo francés Jacques Rancière. Cfr., por ejemplo, RANCIÈRE, J.: *El odio a la democracia*. Trad. cast. de I. Agoff. Madrid, Amorrortu, 2006.

Por un lado, como sabemos, un filósofo de la talla de Habermas<sup>379</sup> considera que la postmodernidad representa el fracaso del proyecto moderno iniciado en la Ilustración, siendo éste el único capaz, a través una sociedad transparente<sup>380</sup>, de llevar al ser humano a su efectiva emancipación –que reside, sobre todo, en la eliminación del error, el prejuicio y la ideología. La postmodernidad, desde esta perspectiva, sería el reino de la confusión, de la desorganización y del consumo desenfrenado, producto del triunfo de la sociedad del espectáculo y la publicidad donde reinan las entidades financieras y las multinacionales.

En una línea semejante, aunque con importantes diferencias, irían otros pensadores que consideran que la sociedad postmoderna es la propia del descreimiento, la pérdida de valores, de normas y reglas éticas y jurídicas objetivas que incapacitan a la razón humana para conformar un mundo más justo, equilibrado e igualitario. La crítica de la sociedad del espectáculo que realiza Guy Debord en *La sociedad del espectáculo*<sup>381</sup> (aunque sin citar explícitamente la postmodernidad) seguiría este modelo de argumentación, igual que otros filósofos como Zigmunt Bauman –quién cuando habla de modernidad líquida está dirigiendo su mirada a la postmodernidad<sup>382</sup>-, el nuevo realismo citado en capítulos precedentes<sup>383</sup> –cuyo máximo exponente en Maurizio Ferraris pero que también defiende, por ejemplo, Umberto Eco o John Searle- o algunos de los más importantes filósofos marxistas –o de raigambre marxista- contemporáneos,

---

<sup>379</sup> Cfr. en, por ejemplo, HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. cast. de M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1991.

<sup>380</sup> Aquella que, a partir del conocimiento objetivo de la realidad, tarea de la ciencia positiva y de la tecnología asociada a ella –substraídas, eso sí, ambas al mero dominio de la racionalidad instrumental que todo lo subordina a la utilidad y el beneficio-, es capaz de organizar la existencia de acuerdo al auténtico orden de lo real, eliminando así toda posible conflictividad –labor realizada por las ciencias humanas, capaces de desenredar cualquier problema relativo a la falta de comprensión, de comunicación, o a un uso inadecuado, impropio o erróneo de las reglas objetivas de la comunicación social.

<sup>381</sup> DEBORD, G.: *La sociedad del espectáculo*. Trad. cast. de J. L. Pardo. Madrid, Pre-textos, 2012. Crítica que continuaría, ya haciendo referencia a la postmodernidad, Anselm Jappe. Cfr. en, por ejemplo, “Las sutilezas metafísicas de la mercancía”, en JAPPE, A., KURZ, R. y ORTLIEB, C.L.: *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. Trad. cast. de L. A. Bredlow y E. Izaola. Logroño, Pepitas de calabaza, 2009.

<sup>382</sup> Cfr., por ejemplo, BAUMAN, Z.: *Modernidad líquida*, op. cit., o en *La globalización. Consecuencias humanas*. Trad. cast. E. Zadunasky. México D.F., F.C.E., 1999.

<sup>383</sup> Cfr. supra. Capítulo 3, epígrafe 3.3.3.2.

por ejemplo, Cornelius Castoriadis<sup>384</sup> –aunque éste fue un crítico feroz del marxismo ortodoxo-, Alex Callinicos<sup>385</sup> o Daniel Bensaïd.

Éste último nos vale como caso ejemplar de la crítica marxista al pensamiento de la postmodernidad, ya que además de referir a Vattimo critica también profusamente a Lyotard y Baudrillard. En su obra *La sonrisa del fantasma*<sup>386</sup>, señala que detrás de la crítica de la modernidad llevada a cabo por el pensamiento débil sólo queda la renuncia a poder abordar los problemas auténticos –económicos y políticos- que soporta el ser humano, cayéndose en la resignación, la rendición y un –oculto- relativismo. Para Bensaïd, la propuesta vattimiana<sup>387</sup> queda definida por una lógica de la diseminación y la disolución en la que no hay solución, precisamente, a la pregunta más importante: ¿y después de la tarea de desmonte qué? Según Bensaïd, con el nihilismo, también queda diluida la odisea proletaria en un mejunje de cultura manipulada, en un presente perpetuo sin historia. La verdad sólo sería el fugaz descubrimiento del Ser en la inconsistencia del acontecer, residiendo en una vana contemplación estética que incapacitaría al ser humano –al proletario dominado y alienado- para la lucha política. El pensamiento débil en particular, y la propuesta postmoderna, en general, desarmar al ser humano para enfrentarse a los excesos del capital, constituyéndose como un pensamiento cínico, entregado y, en último término, defensor de la lógica de la rendición<sup>388</sup>.

---

<sup>384</sup> Cfr. en, por ejemplo, CASTORIADIS, C.: *El avance de la insignificancia*. Trad. cast. de A. Pignano. Buenos Aires, Eudeba, 1997, o en “Contra el posmodernismo, el reino del conformismo generalizado”, Zona Erógena. Nº 15. 1993.

<sup>385</sup> CALLINICOS, A.: *Contra el postmodernismo*. Ed. digital en <http://lahaine.org/amauta/b2-img/Callinicos.pdf>

<sup>386</sup> Bensaïd, D.: *La sonrisa del fantasma*. Trad. cast. de J.M. Cirbonero Martínez. Madrid, Sequitur, 2012, en “Posmodernos, ¿y luego qué?”, p. 38 y siguientes.

<sup>387</sup> Que es descrita como una crítica a los “excesos de racionalidad” de la modernidad que cuestiona no sólo sus fundamentos, sino la propia noción de fundamento, ofreciendo como alternativa la relación entre un enfoque tecnológico del fenómeno mediático con la eclosión de un *colorido pensamiento de la diferencia*, donde pierde centralidad la noción de sujeto, centrado en la puesta en cuestión de la realidad y la verdad “fuertes” para defender un nihilismo activo y positivo. A esta noción relativista y des-subjetivadora propia, según el politólogo francés, del pensamiento débil, Bensaïd opone la necesidad de que el movimiento obrero construya un proyecto sustentado en la repolitización, o retorno de la conciencia de clase, así como de un sujeto subversivo que se identifique con esta última.

<sup>388</sup> A una conclusión similar, aunque desde un planteamiento totalmente diferente, llega P. A. Rovatti, quién en “Pensamiento débil 2004: un tributo a Gianni Vattimo (en ZABALA, S. (Ed.): *Debilitando la filosofía*, ed. cit.), considera que el sujeto débil -dividido, inestable, oscilante, aporético, alocado, provisional-, se observa tanto a sí mismo como a la realidad de un modo lúdico, se toma “menos en serio”, lo cual dificulta, sino imposibilita hablar de una posible emancipación.

Estas visiones –resumidas y ejemplificadas en la propuesta bensaïdiana- para Vattimo, van a adolecer de los mismos problemas que presentamos como propios de la metafísica: detrás de la objetividad, de la normatividad, del fundamento y de la “verdad”, en definitiva, se encuentra el caldo de cultivo del autoritarismo y la violencia. Aunque sea la verdad del débil, como se presenta la del comunismo clásico (del proletario), una vez que uno se mantiene en una posición fuerte –fundamentalista- la defensa a toda costa de esa verdad conlleva la imposibilidad de salir de la propia perspectiva, la permanencia en una ontología de la entidad y la renuncia, por tanto, a aceptar la “alteridad” y la “diferencia”. Como veremos en el último y conclusivo capítulo -dedicado a la política- sólo desde la desfundamentación se puede alcanzar el lugar que justifica una sociedad auténticamente *de izquierdas*: libertaria –*an-árquica*- e igualitaria –donde todos pueden “tener voz”. La democracia ideal será el prototipo de una sociedad comunista –débil- donde se lleva a plena realización la esencia del soviét como lugar de discusión y espacio de reflexión autónomo, pero en común. La política comunista postmoderna –superficialmente, sin adentrarnos en contenidos que posteriormente serán retomados de un modo más completo- debe sustentarse ya no sobre un humanismo que ponga en el centro a un sujeto fuerte, sino que, por el contrario, debe desarrollar una antropología de la desfundamentación, que tenga en la base, precisamente, una disolución del sujeto metafísico –lo cual incluye también al concepto de “clase”.

Sin embargo, Vattimo no va ser inmune a las críticas sufridas, llevando él mismo a cabo una tarea autocrítica, la cual puede ser observada, fundamentalmente, en el ya comentado último capítulo de la segunda edición de *La società trasparente*, del año 2000, “I limiti della realizzazione”. En este texto se reconoce el excesivo “optimismo mediático” producido desde finales de los años 70 y del cual él mismo fue uno de sus principales representantes. En este contexto se produjo, como sabemos, un movimiento, el postmoderno, que –aupado por la disolución del sujeto por parte del estructuralismo y superando las advertencias realizadas por los teóricos de Frankfurt- vio en los *mass media* más posibilidades que peligros<sup>389</sup>. Esta confianza –excesiva, como se reconoce en

---

<sup>389</sup> No todas las propuestas postmodernas mantuvieron tal actitud, valga el ejemplo de Fredric Jameson el cual compartía parte de los presupuestos escépticos de Adorno. Sobre Jameson ver, sobre todo, *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, op. cit., o *El postmodernismo revisado*. Trad. cast. de D. Sánchez Usanos. Madrid, Abada, 2012.

el texto- se basaba, como señalamos, en la creencia en que las nuevas tecnologías de la información y comunicación -una vez que éstas ya no eran observadas como herramientas de aleccionamiento hipnótico o de control férreo- permitirían una emancipación *postmoderna*, posibilitada por la aparición de una pluralidad de voces, hasta entonces silenciadas, capaces de *tomar la palabra* teniendo como medio las nuevas tecnologías telemáticas. La red digital y comunicativa diluiría todo centro, se despacializaría, eludiendo la disciplina unitaria de una fuente de información nuclear y monológica. La fase electrónica y digital de la tecnología haría posible la aparición de la *babel* polifónica capaz de diluir la autoridad de una Razón autoritaria. Desde esta *babel* podría cobrar sentido el surgimiento de contra-poderes potencialmente subversivos e impredecibles por el centro-poder ideológico-económico. Este *ottimismo mediatico*, desgraciadamente, ha quedado, al menos parcialmente, desmentido.

Como hemos indicado con anterioridad, múltiples son las consecuencias vinculadas al avance de las nuevas tecnologías que lejos de favorecer la emancipación, además, la retraen y la imposibilitan. En nuestro mundo es posible encontrar, sin demasiado esfuerzo, toda una gama de dispositivos, instrumentos y técnicas de control y disciplina, asociados a la sociedad científica y altamente tecnologizada contemporánea. Podemos hacer un breve resumen de los más evidentes.

En primer lugar, es patente cómo los medios de comunicación de masas, las redes sociales e internet en muchas de sus vertientes, han servido más a la tarea de adoctrinamiento y manipulación que como mecanismos de libertad de expresión. Los debates en torno a los problemas que auténticamente importan a la sociedad se ven, en su gran mayoría, privados de las versiones y perspectivas más críticas y revolucionarias, mostrándose como radical aquello que, como mucho, puede ser tachado de reformista. Para los partidos políticos sistémicos y las grandes corporaciones dedicadas a la comunicación, la participación de la ciudadanía en la construcción común de la sociedad se ve reducida a colaborar en sondeos o en estadísticas que, supuestamente, representan el sentir mayoritario de la ciudadanía.

Por otra parte, la tarea de apertura que debía ser propia del mundo telemático -un mundo rico y plural que permitiese la aparición de modos de pensamiento y conducta novedosos, marginados o silenciados- se ve radicalmente oscurecido por el abrumador

dominio de la cultura *basura*, pensada para el consumo rápido, superficial y absolutamente inofensivo para el poder oligárquico –mediático y el financiero y político que está detrás de él- vigente. Los medios de comunicación de masas se han convertido en máquinas pensadas para orientar y guiar nuestros comportamientos cara a asumir una determinada ideología -la liberal/capitalista- y un determinado estilo de vida -el basado en el consumo. La publicidad es el ejemplo más evidente de una herramienta de control de los deseos que fomenta un estilo de vida donde la felicidad se iguala al consumo<sup>390</sup>. Por otra parte, en nuestro contexto aparecen y proliferan –gozando de una gran reputación, además- saberes de un marcado carácter *biopolítico*<sup>391</sup>: las ciencias de la salud y de la conducta humana en gran medida se constituyen como operadores que pautan el modo de vida “recomendado”<sup>392</sup>: la medicina, la psicología y todas sus variantes –*coaching*, saberes de autoayuda, etc-, además de curar las enfermedades (del cuerpo y del alma) intentan, por una parte, establecer cuáles son las características de un estilo de vida “saludable” –en el que el individuo esté “sano” el máximo tiempo posible para seguir trabajando, produciendo y consumiendo ininterrumpidamente-, mientras, por la otra, tiene como objetivo “normalizar” a los individuos -intentando eliminar toda anomalía, toda resistencia al poder omnívoro de la máquina productiva y consumista.

Más vinculado directamente a la tecnología, es posible observar el desarrollo de los dispositivos de vigilancia y observación de datos, a través de mecanismos espía en internet que llevan a cabo operaciones intrusivas en ordenadores, *tablets* o teléfonos

---

<sup>390</sup> Una muy interesante crítica tanto de la influencia de la publicidad en nuestras vidas, como de la sociedad de consumo en general, puede ser leída en la obra del filósofo francés Serge Latouche, del cual se recomiendan entre otros textos *Pequeño tratado de decrecimiento sereno*. Trad. cast. de J. Largo. Barcelona, Icaria, 2009, y *Salir de la sociedad de consumo: Voces y vías del decrecimiento*. Trad. cast. de M. Sirera Manchado. Barcelona, Octaedro, 2012.

<sup>391</sup> Sobre esta noción es obligado remitirse al clásico texto de Foucault *El nacimiento de la biopolítica*. Trad. cast. de H. Pons. Buenos Aires, F.C.E., 2007, aunque también son muy recomendables los análisis que de esta noción realizan Agamben o el recién mentado Esposito. Cfr. AGAMBEN, G.: *Homo sacer*. Trad. cast. de A. Gimeno, Cuspinera. Madrid, Pre-textos, 1998; *Estado de excepción*. Trad. cast. de A. Gimeno, Cuspinera. Madrid, Pre-textos, 2010; *Medios sin fin*. Trad. cast. de A. Gimeno, Cuspinera. Madrid, Pre-textos, 2010; ESPOSITO, R.: *Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Grama ediciones, 2006.

<sup>392</sup> Una de las estrategias para mantener bajo supervisión y dominio efectivo las existencias y los cuerpos en el marco de las sociedades de control es la procura constante de mecanismos inmunizadores que protejan a los individuos tanto de la amenaza exterior como de la propia –entendiendo que potencialmente todos podemos “volvemos contra nosotros mismos” al resistir a las fuerzas normalizadoras que intentan integrarnos y adaptarnos. Un análisis interesantísimo de esta noción de inmunidad es realizada, por Roberto Esposito en *Immunitas*. Trad. cast. de L. Padilla López. Madrid, Amorrortu, 2006.

móviles -siempre, por cierto, justificándose en la promoción y defensa de la seguridad del individuo.

En fin, como puede observarse existen todo un catálogo de medios de coerción y manipulación: operativos de disciplina y tecnologías del yo –valiéndonos del concepto acuñado por Foucault<sup>393</sup>- que orientan, dirigen y establecen las vidas aceptables de los individuos en el marco de la sociedad contemporánea. En todos ellos, la tecnología en general y los medios de comunicación –ya sean tradicionales como virtuales- ocupan un lugar privilegiado para conseguir sus objetivos.

¿Qué es lo que ha pasado para que aquello que iba a permitir alcanzar la emancipación se haya convertido en un instrumento de dominación y aleccionamiento? A juicio de Vattimo<sup>394</sup>, como decíamos, el problema es que aún nos encontramos plenamente en el marco de la sociedad metafísica y, por tanto, no ha tenido lugar el proceso de disolución de la misma que conlleva la postmodernidad. Ésta aún tiene como tarea tanto la lucha contra el objetivismo –de las leyes del mercado- como contra aquellos que quieren hacerla pasar por un mero relativismo –que recordemos, el propio Vattimo critica en diversas ocasiones a lo largo de su obra.

Es en este sentido que Vattimo nos habla de los límites de la des-realización. El límite o reducto último del nihilismo -que en los últimos libros ha encontrado, como veremos, en la secularización *kenótica* del mensaje cristiano, o en la política comunista débil o posmoderna- en “I limiti della realizzazione” se ejerce en la defensa y proliferación del conflicto. No es cierto que “todo valga” sino que la experiencia de la postmodernidad -que posibilita hablar de des-realización- es definida por el litigio. Frente a la inocuidad y la banalización de los media, del espectáculo y el efectismo, se intenta poner en valor la experiencia del que “se pone en juego”, del que se arriesga, del que asume, en definitiva, el conflicto. El límite de la des-realización es la negación de éste en la inocuidad del relativismo confuso y ventrílocuo, propio, por otra parte, de la sociedad del mercado. Es la sumisión al interés mercantil el que somete la experiencia postmoderna a fines estrictamente comerciales. Los medios de comunicación no dan

---

<sup>393</sup> Cfr. FOUCAULT, M.: *Tecnologías del yo*. Trad. cast. de M. Allendesalazar. Madrid, Paidós, 2010.

<sup>394</sup> Contradiendo a aquellos que sostienen que es la propia postmodernidad la que incapacita para la crítica -al convertirse en la época que defiende la babel plural relativista donde todo vale y dejando al ser humano a merced de los poderes mediáticos, que son también los económico-políticos.



lugar a la experiencia de la conflictividad porque están sometidos al estricto orden mercantil. De ahí que Vattimo sostenga:

*“la derealizzazione che è resa possibile dalle nuove tecnologie della comunicazione incontra un limite in quell’agente «realistico» che è il mercato”*<sup>395</sup>.

En ese sentido, la des-realización es necesaria siempre que tenga como fin oponerse al realismo –posición que ve en la esfera de la economía el principio que torna *segura* la realidad- o al relativismo –que señala que no hay horizonte válido capaz de poner en crítica el sistema- de la sociedad mercantil. La salida positiva de la desrealización –potencialmente emancipatoria- es la posibilidad de conformación de una pluralidad de las interpretaciones que se resista a “aceptar la realidad tal y como es”, lo cual, desde luego, implica una radical puesta en cuestión del mundo “realista” propio del capitalismo mercantil. Se debe potenciar la relación de fruición con el mundo, sustituir la exigencia del rédito y del beneficio por la liberación del goce, el cual, obviamente, debe ser desligado de la apropiación que de éste lleva a cabo el sistema económico. Se trata de potenciar lo cualitativo sobre lo cuantitativo, lo imaginativo sobre lo repetitivo, lo creativo sobre lo eficiente, etc. Para Vattimo, en este sentido, a la filosofía le corresponde realizar aún una gran tarea, la de potenciar las posibilidades emancipatorias de la desrealización<sup>396</sup>.

#### 4.3. A modo de conclusión.

Es cierto que la “profecía” vattimiana de emancipación a través de la liberación de voces, culturas y subculturas silenciadas, a través del altavoz que pudieran significar las nuevas posibilidades que ofrecen las tecnologías de la comunicación y de la información –informáticas y digitales- no se ha cumplido –al menos no totalmente. Si bien es cierto, y hay que reconocerlo como una de las características que marca nuestro

---

<sup>395</sup> VATTIMO, G.: *La società trasparente*, op. cit., p. 114. “La des-realización que se hace posible por las nuevas tecnologías de la comunicación encuentra un límite en aquel agente «realista» que es el mercado” [NT].

<sup>396</sup> Para un análisis de la influencia de las nuevas tecnologías de la información y comunicación sobre el desenvolvimiento de nuestra cotidianidad partiendo de un enfoque vattimiano, es recomendable el libro colectivo OÑATE, T., *El compromiso del espíritu actual: con Gianni Vattimo en Turín*. Alderabán, Cuenca, 2010. Texto en el que además de la temática indicada se plantea, a partir de la lección de despedida de Vattimo como profesor en la Universidad de Torino “Del diálogo al conflicto”, la relación que guarda la hermenéutica crítica –en tanto pensamiento conflictual- con la teología inmanente hermenéutica y con la filosofía de la historia postmoderna y la prioridad de “los Débiles”.

contexto existencial actual, que detrás de muchas de las más importantes estrategias de resistencia y subversión a la máquina sistémica económica y política -que parece dirigir los designios de la ciudadanía más allá de la voluntad de ésta-, se encuentran tales tecnologías: sirviendo como plataforma para la difusión y ampliación de información acerca de abusos y agravios cometidos por Estados, instituciones oficiales o privadas, para organizar actos de resistencia y protesta ante los mismos, o para permitir poner en contacto a personas críticas con el orden instaurado de cosas, facilitando el debate y la reflexión plural sobre temas que difícilmente pudieran tener otro contexto de surgimiento y desarrollo<sup>397</sup>. La red digital se ha convertido en un espacio de resistencia, donde es posible enseñar las vergüenzas de los poderes instituidos y enfrentarse a ellos<sup>398</sup>, donde es posible operar y relacionarse con los otros más allá de las reglas y normas jurídicas impuestas por los Estados que defienden, en demasiadas ocasiones, más a las multinacionales que al ciudadano de a pie<sup>399</sup>, donde es posible mantener un espíritu crítico al tener canales independientes de información, más allá de las grandes empresas de la comunicación, propiedad, todas ellas, de grandes empresas con sus intereses ideológicos particulares.

En fin, es cierto que las posibilidades nihilistas y dislocadoras de la sociedad telemática, tal y como las ha anunciado Vattimo, están ahí presentes y, como acabamos de significar, muchas se encuentran en plena actividad, otra cosa es si efectivamente sirven como un instrumento eficiente para enfrentarse, con una mínima posibilidad de victoria, a la concepción realista y objetivista a la cual nos vemos abocados en la sociedad contemporánea, donde parece triunfar e imponerse la globalización financiera, las leyes del mercado, el neocapitalismo reductor del estado del bienestar o las bondades de la sociedad del consumo. Según Vattimo, en cualquier caso, la tarea a proseguir, inacabable, está clara: nihilismo, debilitamiento, dar voz, trabajar por la diferencia y la

---

<sup>397</sup> Pensemos en el papel de las redes sociales -Facebook, Twitter- en las revueltas de la denominada primavera árabe, en el 15m español, en Occupy Wall Street, etc.

<sup>398</sup> Recuérdese, por ejemplo, la tarea de difusión de información clasificada por parte de organizaciones como Wikileaks o el trabajo de demostración de abusos cometidos por empresas u organizaciones estatales realizado por el colectivo Anonymous.

<sup>399</sup> Piénsese en la aparición de las licencias de propiedad *copyleft* o *creative commons* para la difusión y uso de contenidos culturales, al margen de derechos de uso con fines lucrativos, o en la del *software* libre, pensado, como el anterior, para el usufructo del usuario más allá de la obtención de beneficio económico, en todas las redes de intercambio de archivos p2p, o en todas las webs que trabajan para el libre acceso a contenidos; en fin, toda una panoplia de ejemplos de maneras que la red digital permite para operar más allá de las reglas impuestas por el capitalismo económico dominante.

alteridad, y en eso la informática, la red digital y los medios de comunicación e información alternativos aún tienen mucho que decir.



## Capítulo 5: El arte diluye la metafísica

### 1. Introducción.

El interés de Vattimo por el arte se remonta a los inicios de su recorrido filosófico encontrándose siempre presente de una u otra forma en las distintas etapas que van constituyendo su obra a lo largo de los años. Seguramente debido a la cercanía y, por tanto, a la influencia que va a tener sobre él la figura de Luigi Pareyson<sup>400</sup> en la Universidad de Turín, quien será su maestro y la persona con la cual trabajará codo con codo durante su etapa de formación filosófica y de sus primeros años como pensador con voz propia. Dada la intensa actividad filosófica centrada en el estudio del arte que desenvuelve éste<sup>401</sup>, el joven Vattimo va a desarrollar asimismo una fuerte preocupación por el arte, lo cual demuestra el trabajo realizado en la *Rivista di estetica* –que edita junto al propio Pareyson durante varios años–, el carácter de su tesis doctoral *Il concetto di fare in Aristotele* de 1961, o la temática central que se analiza en uno de sus primeros libros publicados –tras *Essere, storia e linguaggio* de 1963 e *Ipotesi su Nietzsche* de

---

<sup>400</sup> Sobre las deudas que guarda el pensamiento de Vattimo con Pareyson es interesante consultar el texto “Una (a)morosa filiación: Pareyson, Vattimo y el nombre de Dios” de María José Rossi, en MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., LEIRO, D. M. y RIVERA, V. S. (eds): *Ontología del declinar*. Buenos Aires, Biblos, 2009.

<sup>401</sup> El propio Vattimo señala que Pareyson debe ser considerado, junto a B. Croce, el más relevante filósofo italiano del siglo XX, siendo especialmente relevante su teoría de la *formatividad* (Cfr. *Estetica. Teoria de la formatività*. Torino, Edizione di Filosofia, 1954 o *Conversaciones de estética*. Trad. cast. de Z. González. Madrid, Visor, 1988). Brevemente, podría decirse que en esta obra Pareyson sostiene que la base que articula toda actividad humana es el proceso de invención a partir del cual se generan “formas”. Una forma es, para Pareyson, aquello que se produce a través del obrar humano, siendo el mecanismo que permite no sólo configurar de un modo ordenado la realidad humana como mundo, sino también otorgarle un sentido y significado concreto en el marco general de la existencia. Las distintas actividades humanas tendrían desde esta perspectiva, en último término, un carácter artístico: la forma con la que se genera “realidad” y la posibilidad de entenderla es creada por el ser humano, es, en otras palabras, proyectada y dada desde todas las actividades realizadas por él. El ser humano, como creador de formas, organiza y construye su propio horizonte vital; el ser humano es, por tanto, un *artista*, siendo su “mundo” el reflejo de la producción de su obra. Finalmente, es relevante señalar que para Pareyson la obra –de arte– en tanto que forma requiere no sólo de su concepción ideal, sino que ésta necesita aparecerse orgánica y materialmente –implicando con ello que Pareyson no se quede anclado en un idealismo objetivista que constituye racionalmente el mundo. La forma sólo alcanzaría su rango ontológico haciéndose presente corporalmente, sólo de este modo se inserta en el mundo adquiriendo, al mismo tiempo, un carácter autónomo. A este respecto, es muy interesante el siguiente texto del propio Vattimo sobre el pensamiento de Pareyson: DI CHIARA, A. (ed.): “Pareyson e l'ermeneutica contemporanea”, en *Luigi Pareyson filosofo della libertà*. Napoli, La Città del Sole (Istituto di Studi Filosofici), 1996.

1967-, *Poesia e ontologia* en 1968: la relación entre lenguaje –el lenguaje poético, en concreto- y la posible aparición en él del Ser<sup>402</sup>.

Por otra parte, es asimismo relevante señalar la influencia directa que Vattimo recibe de otra de las grandes figuras del pensamiento occidental contemporáneo, Gadamer, quien en su obra desarrolla un gran interés por el arte y la relación que el pensamiento mantiene con él. Basta tener en cuenta que la primera parte de *Verdad y método* –“Elucidación de la cuestión de la verdad desde la experiencia del arte”, dedicada a la relación entre arte y ontología y a la necesidad de reconocerle un valor epistemológico al arte- para apreciar la importancia que se le concede a esta cuestión en el marco del pensamiento gadameriano<sup>403</sup>. El contacto que tuvo Vattimo con Gadamer -recuérdese que permaneció en Heidelberg por espacio de dos años con una beca Humboldt- sin duda tuvo que ejercer una gran influencia no sólo en potenciar el interés inicial de Vattimo por la estética, sino también en centrar el análisis del arte de cara a una vertiente ontológico-epistemológica, siguiendo, por otra parte, la línea abierta por Heidegger y continuada por el autor de Marburgo.

Por otra parte, no debemos olvidar, asimismo, que más allá de su actividad literaria y filosófica Vattimo desarrolla un gran trabajo docente vinculado a la cuestión del arte, de hecho en 1964 inicia su actividad como profesor universitario impartiendo precisamente Estética en la Universidad de Filosofía y Letras de Turín, alcanzando en

---

<sup>402</sup> Para entender el desarrollo de la estética como disciplina filosófica en el contexto italiano de la segunda mitad de siglo XX hasta comienzos del XXI, que es en el que debemos insertar la producción vattimiana, es muy útil la lectura de las primeras hojas del texto de Mario Perniola “El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo” -en Revista *Anthropos* 217: “Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad”, op. cit.- donde éste es sintéticamente precisado. Según Perniola, “cabe considerar las diversas manifestaciones del pensamiento estético italiano en los últimos treinta años del siglo XX como un conjunto de soluciones teóricas a un único problema, en cierto sentido ontológico, que ha venido agitando profundamente la sociedad italiana durante ese mismo período; problema que cabe formularse en estos términos: ¿cómo pensar el conflicto? ¿Qué relación hay entre los opuestos? ¿Qué son los opuestos? ¿Cómo puede llevarse a cabo su conciliación”, *Ibid*, p. 163. A modo de curiosidad, cabe señalar que la lección de despedida de la enseñanza de Vattimo, en Turín en octubre del 2008, tiene como tema central precisamente el conflicto. Esta lección, “Del diálogo al conflicto” –publicada originalmente en *Trópos. Rivista di Ermeneutica e critica filosofica*, Nº 1. Torino, giugno, 2009- está incluida en su versión castellana en OÑATE, T., LEIRO, D., NÚÑEZ, A. y CUBO, Ó. (eds): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Torino*. Cuenca, Aldebarán, 2010.

<sup>403</sup> En relación con la estética gadameriana –y, en general, con la estética hermenéutica- es muy recomendable la lectura de la obra colectiva OÑATE y ZUBÍA, T., GARCÍA SANTOS, C., y QUINTANA PAZ, M. Á. (eds.): *Hans Georg Gadamer: Ontología estética y hermenéutica*, especialmente la tercera parte dedicada a la “Estética hermenéutica”, incluyendo textos de pensadores como Jacinto Rivera de Rosales, Diego Sánchez Meca o M<sup>ª</sup> Antonia González Valerio.

1969 la condición de catedrático en esta disciplina. De hecho, la enseñanza de esta materia se prolonga hasta 1984 cuando se convierte en catedrático de filosofía teórica, dedicándose, desde entonces, a la docencia de esta materia hasta su jubilación.

La postura vattimiana al respecto de la problemática del arte, que como acabamos de señalar, comienza a constituirse en sus primeras obras, constituye el centro de la reflexión de alguno de los textos más importantes de la producción filosófica del pensador turinés. De tal modo, para la elaboración del presente capítulo vamos a tomar como referencia, además de las ya citadas *Il concetto di fare in Aristotele*<sup>404</sup> y *Poesía y ontología*, otros textos ya utilizados para capítulos anteriores pero que contienen referencias esenciales para comprender desde qué punto de vista Vattimo entiende no sólo la obra de arte, sino el estudio del arte mismo –su función, sus objetivos, sus elementos esenciales- y la disciplina filosófica que lo estudia, la estética. Si puede hablarse de una estética vattimiana habrá que centrar la atención en su *Introducción a la estética*<sup>405</sup> de 1977, en los textos “La muerte del arte”, “El quebrantamiento de la palabra poética”, “Ornamento y monumento” y “La estructura de las revoluciones artísticas” de *El fin de la modernidad* (1985), en “El arte de la oscilación” y “De la utopía a la heteropía” de *La sociedad transparente* (1989) y en el texto “Arte” de *Más allá de la interpretación* (1994), fundamentalmente, no obstante conviene tener en cuenta también el texto breve aunque muy interesante *La cultura del Novecento*<sup>406</sup>, así como las lecciones televisivas “L’arte e la sua verità” o “Irrazionalismo e la nuova razionalità”<sup>407</sup>. Finalmente, para dar cuenta de la influencia nietzscheana y heideggeriana en la concepción del arte y de la estética en Vattimo, habremos de retomar los textos monográficos sobre estos autores, fundamentalmente las respectivas introducciones a su pensamiento –*Introducción a Nietzsche* e *Introducción a Heidegger*- así como en el caso del primero *El sujeto y la máscara*.

---

<sup>404</sup> Mantenemos el título en italiano dado que no existe a día de hoy traducción de esta obra al castellano.

<sup>405</sup> Dicho texto aparece como introducción, precisamente, a una selección de textos de los autores más importantes de la estética filosófica occidental: *Estética moderna*. Il Mulino, Bolonia, 1977. En 2010 se reedita, en esta ocasión como texto independiente, en una edición a cargo de L. Amoroso, en Edizione ETS, Pisa.

<sup>406</sup> Cfr. VATTIMO, G.: *La cultura del Novecento*. Edizione Saletta, Caserta, 2007, que, como *Il concetto di fare in Aristotele*, no está traducido al castellano.

<sup>407</sup> Las cuáles están incluidas en la serie *Il pensiero filosofico* y *Abitare il 2000*, respectivamente, ambas producidas por la RAI. Pueden consultarse en los siguientes enlaces web: <http://www.youtube.com/watch?v=3rWZu3rECjg> y <http://www.youtube.com/watch?v=9AASiaDDpNs>. Consulta realizada el 24-11-2013.

Teniendo en cuenta lo señalado cabe decir que la postura vattimiana al respecto del arte va a estar fuertemente influenciada no sólo por las ya referidas anteriormente – Pareyson y Gadamer-, sino asimismo también, no podía ser de otra forma, por Nietzsche y Heidegger. Ambos van a ser fundamentales para comprender la importancia que se le concede en la estética vattimiana a la actividad ejercida por las vanguardias artísticas, desde las cuales es posible considerar al arte no sólo como una dimensión marginal para el conocimiento humano de la realidad o para la construcción o alteración de la misma –separándolo del ámbito de la razón pura o de la práctica-, sino que se pasa a considerar que el arte posee una dimensión ontológica, epistemológica y crítica que es obligado considerar. La recepción que hace Vattimo de la estética nietzscheana –del valor del arte en el marco del pensamiento de Nietzsche- va en la línea del dar cuenta del carácter des-estructurador que posee éste, al observarse en la actividad artística una fuerza desestabilizadora de la comprensión de la realidad tal y como había sido entendida por la tradición. El arte pondría en funcionamiento, frente a la voluntad de Verdad, la voluntad de Poder que asume el *transhumano* para liberarse a sí mismo al liberar, previamente, lo simbólico; esa actividad radicalmente experimental prevalecerá como operador crítico y subversivo frente a lo (jerárquicamente) establecido.

Por otra parte, bajo la influencia de Heidegger –y de Gadamer- Vattimo considera no sólo el carácter destructivo/subversivo del arte sino, asimismo, su alcance ontológico. Es así que recupera la noción de obra de arte como “puesta por obra de la verdad” que Heidegger desarrolla fundamentalmente en “El origen de la obra de arte” y en “Hölderlin y la esencia de la poesía”<sup>408</sup>. Desde el arte se puede desvelar el Ser, dejar ver un mundo, fundar un claro desde el que edificar una realidad que se encontraba velada. El arte no es mimesis ni representación sino que “*la esencia del arte es poema. La esencia del poema es, sin embargo la fundación de la verdad*”<sup>409</sup>.

Finalmente, será necesario considerar la dimensión que posee el arte en el contexto actual, en la sociedad postmoderna de la comunicación digital e informática, donde se desarrollan plenamente las posibilidades técnicas de las cuales el ser humano se dota a sí mismo para habitar la realidad. La época, en definitiva, “de la reproductibilidad técnica”. En este sentido, ejerce una gran influencia la estética de Walter Benjamin, un

---

<sup>408</sup> Cfr. HEIDEGGER: “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, op. cit., y “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y Poesía*, op. cit.

<sup>409</sup> HEIDEGGER, M.: “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 54.



precursor a la hora de analizar las transformaciones que se operan no sólo en el arte sino en el conjunto de los mecanismos que se utilizan para percibir y entender la realidad misma, dado el desarrollo impresionante de las técnicas de reproducción y manipulación de la información debidas al avance imparable de los aparatos y herramientas digitales. Benjamin indagará el modo en que este hecho afecta a la concepción del arte en la actualidad, y por ello pone en liza el papel que Vattimo le otorga al arte en el mundo contemporáneo. De esta manera se recuperará la noción de *shock* benjamiano –que también puede observarse en el *Sloss* de Heidegger, o en el “vaivén” gadameriano- para enfatizar la importancia crítica –de desarraigo- que el arte ha de poseer en un mundo en donde todo parece subordinado a la rentabilidad económica. El presente capítulo sitúa precisamente al arte en el marco del capitalismo avanzado, donde juega un papel central en la resistencia respecto a éste.

Sin embargo, para dar cuenta de la perspectiva con la cual Vattimo se sitúa a sí mismo, así como a los autores que son para él referencia, al respecto de la cuestión del arte, habrá que comenzar por entender la crítica que realiza a las estéticas tradicionales –metafísicas o científicas-, para elaborar a partir de ella otra noción alternativa de estética –*transmetafísica*- que pueda situarse, además, en la línea del pensamiento débil y nihilista con el que venimos definiendo a Vattimo a lo largo de la presente investigación.

## 2. Crítica a las estéticas metafísicas y científicas.

Para entender la concepción que Vattimo defiende al respecto del estudio filosófico del arte habrá que explicar en primer lugar la concepción tradicional de la estética, de la cual quiere desmarcarse. Sólo en ese sentido se podrá elaborar una estética que no sea metafísica y que sea consciente al mismo tiempo de la tradición de donde proviene, para continuarla aunque de un modo *perverso*. Los textos que vamos a utilizar como referencia para la elaboración del siguiente apartado van a ser *Poesía y ontología* (1968), donde puede encontrarse ya en el joven Vattimo los fundamentos de su crítica a la concepción metafísica que ha impregnado durante toda la historia del pensamiento al arte, y la *Introducción a la estética* de 1977. Asimismo, hemos hecho uso de las ya citadas lecciones impartidas en la RAI *Il pensiero filosofico* -en concreto la entrega 12: “L’arte e la sua verità”- y *Abitare il 2000*, “Irrazionalismo o nuova razionalità”.

En *Introducción a la estética* Vattimo realiza un breve recorrido por la historia de las relaciones entre filosofía y arte analizando de qué modo ha pensado la primera al segundo: sus objetivos, sus pretensiones, sus prácticas, la situación del artista en su marco histórico y social, la aparición de la noción de obra de arte, etc. A nosotros nos interesa aquí porque nos sirve para comprender la interpretación que Vattimo realiza de la concepción que a lo largo de la historia de la filosofía occidental se ha tenido del arte. En ésta el arte se entiende como una actividad que a pesar de tener una cierta funcionalidad en el marco de la estructura social –ya sea ésta (su función) representativa, creativa, imaginativa, subjetiva, catárquica, etc.- debe mantenerse subordinada a otras actividades o saberes de mayor rango epistemológico. De tal modo que el arte encontraría su espacio de actuación enmarcándose en una realidad ya dada, predeterminada o predefinida, que él ayudaría a mostrar o a refrendar. Al artista se le ha encomendado, a juicio del filósofo turinés, una tarea que se encuentra fijada a una realidad que se le impone y ante la cual no puede tener otra actitud que la de asumirla y representarla, en este caso bajo una mirada personal. Más allá de la riqueza y variedad de técnicas, expresiones, obras y resultados que se desenvuelven a lo largo de la historia del arte, que Vattimo no pretende abarcar ni describir, un elemento común al mismo será su conversión en una “actividad menor”, incapaz de mostrar auténticamente qué es el Ser; porque se convierte en una tarea que corresponde a la especulación sistémica y racional que la asimila al mundo en el que se enmarca y al que debe adecuarse. Detengámonos, aunque sea brevemente, en este par de elementos.

Por una parte, desde una vertiente ontológico-epistemológica, se ha considerado tradicionalmente que el arte está capacitado para ofrecer una imagen del mundo tal y como este se presenta al ser humano. El arte cumpliría una función re-presentativa en el contexto del pensamiento óptico o referencial, representación que puede ser subjetiva o personal –el artista muestra una mirada propia ante un determinado hecho con una cierta intención-, o ejemplar de la concepción de la realidad que un determinado pueblo o comunidad posee. El arte, que apela mucho más a los sentimientos y a las emociones que a la razón demostrativa o experimental, ayuda a dar cuenta de ciertos matices que bajo una mirada superficial pueden ser pasados de largo; en este sentido el arte evoca un determinado sentimiento, sugiere la relevancia de un ángulo, incita a considerar un problema bajo una cierta perspectiva, ofrece un particular enfoque relativo a un aspecto

concreto de la realidad. Sin embargo, la actividad artística no puede sino mantenerse dentro del marco del Ser dado, siempre se encuentra inmersa en una realidad que en el fondo nunca es discutida, su función es meramente representacional, ni tan siquiera llega al grado de aproximación a la realidad que sí consiguen otras actividades o saberes de índole racional mucho más próximos a la auténtica naturaleza de las cosas. Dicho de otra forma, desde una perspectiva metafísica el arte no da cuenta de la Verdad; como mucho puede intentar “hacer ver” qué es la belleza y cómo ésta se da en un objeto determinado, pero es incapaz de decir qué es la Realidad o qué puede llegar ser<sup>410</sup>.

En segundo término, desde un enfoque práctico, al no poder sino moverse en una determinada manera de entender al Ser, bajo la concepción representativa o mimética, el arte permanecería encapsulado en los estrechos márgenes de una realidad ya dada, afectando a su capacidad crítica y potencialmente subversiva. Bajo el paradigma metafísico el arte no sólo es arrinconado o reducido a la función de producir deleite o goce, o a la de imaginar y fantasear fábulas paralelas a lo estrictamente real fruto de la alteración mezclada de elementos de éste, o a la de servir de mecanismo de exaltación y enaltecimiento de personajes poderosos o relevantes –incluso de la divinidad misma-, sino que, además, se le sustrae la posibilidad de servir como elemento de denuncia de una situación que puede ser insoportable –lo cual podría ser la brecha que podría iniciar la alteración de la percepción del mundo, paso previo a su transformación-. La praxis revolucionaria que el arte esconde es, en definitiva, minimizada y ocultada en la concepción tradicional del arte desarrollada en el pensamiento filosófico occidental. El arte es *sistémico*, el artista lleva a cabo su actividad *desde dentro* de la estructura dada, *sin ponerla en cuestión*. Todo lo originado desde él ahoga la diferencia ontológica, no dejando espacio para posibles nuevas formas de ser. En este sentido puede considerársele, con toda propiedad, una concepción metafísica del arte.

### 3. Arte y subversión.

En el pensamiento contemporáneo la relación entre filosofía y arte sufre una importante alteración a lo largo de la tradición. Si hasta entonces la perspectiva

---

<sup>410</sup> Razón por la cual, la estética tradicional se ha preocupado fundamentalmente por mostrar una imagen del arte donde éste sería la actividad que resolvería las distintas contradicciones que operan en la realidad, obteniendo como resultado el equilibrio, la armonía, la completitud y la perfección formal. Este conjunto de características se englobarían bajo la categoría de belleza.

mayoritaria defendía que la filosofía debía acercarse a la ciencia -en tanto ésta poseería un grado de universalidad y verosimilitud que la haría *más legítima*-, hasta el punto de que ámbitos de saber hasta entonces ocupados por la filosofía son *usurpados* por las *ciencias del espíritu* –las sociales y humanísticas-, en el pensamiento contemporáneo surgen ciertas posturas críticas minoritarias que consideran que la filosofía debe desplazarse hacia posiciones que la acerquen más al arte. La razón principal que explica este fenómeno como decimos minoritario es no sólo la falta de confianza que se empieza a tener en la capacidad de la ciencia para dar cuenta de aquello que *auténticamente es*, sino en la paulatina toma de conciencia de que la razón científica se está convirtiendo en una herramienta para construir una sociedad autoritaria. Para estos *nuevos críticos* la razón científica sólo considera como real aquello que puede ser cuantificable y reducido a leyes matemáticamente expresables. De modo que una gran cantidad de procesos vitales se quedan fuera del dominio de lo real; la ciencia, por tanto, ofrece una imagen del mundo en demasiadas ocasiones reduccionista, parcial y limitada. Por otra parte, y al mismo tiempo, se pone en cuestión la supuesta capacidad de la razón científica para mostrar la realidad de un modo neutro y objetivo. Sin embargo, la razón positivista también opera ideológicamente, trabajando en muchas ocasiones a favor de los intereses de grupos sociales específicos.

Una vez desvelado que el conocimiento científico oculta también un determinado interés siendo este parcial y limitado, se torna evidente la necesidad de recuperar formas de percibir, pensar y hablar al respecto de la realidad que se habían considerado formas obsoletas, menores o distorsionadas. La filosofía, de este modo, se siente legitimada para acercarse a la literatura, a la poesía y al arte en general –también, como veremos en el capítulo siguiente a la religión, y al pensamiento mitológico en general. Asimismo, se entiende que junto a la modificación de la percepción del mundo se encuentra la posibilidad de transformar políticamente la realidad dada. Otra experiencia de lo sensible permite otra distribución e incluso otra repartición del mismo<sup>411</sup>. Estética y subversión política se encuentran, de este modo, potencialmente arraigadas.

---

<sup>411</sup> Recogemos la expresión *le partage du sensible* de uno de los filósofos que más ha desarrollado la relación existente entre estética y política en la actualidad, Jacques Rancière, para quién la política sólo es posible –entendida ésta como la irrupción de lo negado por el orden policial- si se produce una alteración en los modos de percibir, comprender y expresar la realidad circundante. Detrás de toda

La problemática en torno al arte, que había sido dejado de lado durante una gran parte del pensamiento occidental, se vuelve así central para el contemporáneo. El acercamiento que la filosofía realiza sobre éste acompaña a muchas de las posiciones críticas con la situación social vigente en el contexto histórico, cultural, político y económico dominante. El análisis del arte sirve como una de las vías más prolíficas para mostrar la potencia transformadora de la acción humana –tanto a nivel teórico como material-, la cual opera bajo una perspectiva negativa –se ponen en crítica las estructuras sobre las cuales se sostiene la civilización occidental- y, al mismo tiempo, positiva –mostrando la capacidad de dejar ver otros mundos posibles, dejando aparecer la *diferencia*. El arte posee, de este modo, un alcance ontológico, epistemológico y político, implicando que se le dé una mayor relevancia respecto del papel subordinado que le era otorgado en la tradición. El arte y la estética se vuelven *transmetafísicas* cuando aceptan este desplazamiento, este carácter reivindicativo y creativo que subvierte y propone, funda y desfunda, no deja indemne y transforma, juega y danza alegremente trabajando porque se hagan efectivas otras formas posibles de ser, habitar y percibir el mundo.

### 3.1. Las vanguardias artísticas<sup>412</sup>.

A juicio de Vattimo, en el proceso de recuperación del interés por el arte (acompañado de las consecuencias políticas que de él se desprenden) van a jugar un papel importantísimo las vanguardias artísticas de comienzos del siglo XX: futurismo, cubismo, surrealismo, dadaísmo, etc. Éstas iniciaron desde el arte la crítica a la sociedad en donde se comenzaba a ser consciente del excesivo poder disciplinario de la razón instrumental, que, subida a su propio pedestal, se veía capaz de organizar y distribuir el conjunto de lo existente. La razón científico-tecnológica se consideraba a sí misma la

---

acción práctica, según el pensador francés, se esconde una disolución previa de la imagen del mundo preponderante que debe ser reconstruida por las nuevas fuerzas políticas activas emergentes. Cfr. RANCIÈRE, J.: *La división de lo sensible. Estética y política*. Trad. cast. de A. Fernández Lera. Salamanca, Centro de de Arte de Salamanca, 2002; *La palabra muda*. Trad. cast. de C. González. Buenos Aires, Eterna cadencia, 2009; *El espectador emancipado*. Trad. cast. de A. Dilon. Castellón, Ellago Ediciones, 2010; *Momentos políticos*. Trad. cast. de G. Villalba. Madrid, Clave intelectual, 2011, O, *El tiempo de la política. Ensayos sobre política y estética*. Trad. cast. de J. Bassas Vila. Barcelona, Herder, 2011.

<sup>412</sup> Existe una variada bibliografía en torno a esta temática, entre la que puede ser destacada los textos siguientes: DE MILLE, C. B.: *Las vanguardias artísticas del siglo XX*. Trad. cast. de Á. Sánchez Gijón. Madrid, Alianza, 2001; CIRLOT, L.: *Las claves de las vanguardias artísticas en el siglo XX*. Barcelona, Planeta, 1991; ESCÁRZAGA, Á.: *Claves secretas de las vanguardias artísticas*. Madrid, Nuer, 1998; CARMONA MATO, E.: *Manifiestos, proclamas, panfletos y textos doctrinales: las vanguardias artísticas en España, 1910-1936*. Madrid, Cátedra, 1972.

única capaz de dar cuenta de cómo debe estar estructurado el mundo humano imponiendo su orden por doquier. Contra esta razón ilimitada se alzan los artistas de vanguardia, quienes consideran que no sólo la tecnociencia posee el monopolio de la verdad, sino que en el arte, entre otras actividades prácticas, pueden ser encontrados modos igualmente válidos de interpretar el mundo. Las vanguardias artísticas pueden ser así consideradas, en su origen, reacciones críticas que intentan recuperar ciertas formas de entender la realidad y de operar en ella que habían sido dejadas de lado, ninguneadas y marginadas por la razón científica. En ese sentido, la intención oculta tras sus manifestaciones es reivindicar la toma de palabra que les había sido arrebatada. Se trata de hacerse oír, de recuperar la voz, de mostrar que aquello que se dice es también significativo y no sólo cháchara, prejuicio o ruido insignificante. Los artistas de vanguardia se alzan contra el apartamiento del arte llevado a cabo por las estéticas tradicionales, que continúan vigentes hasta finales del siglo XIX. Se pasa a considerar que las obras de arte poseen un alcance tanto ontológico como epistemológico; empezándose a defender la idea según la cual es posible “fundar mundo” desde el arte. Desde tal hipótesis, éste pasa a entenderse como una actividad que permite mostrar nuevas perspectivas acerca de lo existente que una posición estrictamente positivista y racionalista no podría encontrar por sí misma. El arte modifica la experiencia, hace variar la percepción, sitúa al ser humano en un nuevo campo sensorial que disloca la concepción natural/normal de la realidad. En las estéticas de vanguardia irrumpe la idea que entiende que en la obra de arte reside también la verdad; de hecho, el arte pasa a ser un lugar privilegiado de acceso a la misma.

A juicio de Vattimo, es posible encontrar ejemplificado este espíritu vanguardista en la estética de Adorno, quien en *Teoría estética*<sup>413</sup> define el espíritu que actúa en el “nuevo” arte: éste ya no quiere simplemente “enseñar la belleza”, sino modificar no tanto la percepción que se tiene de la realidad como la realidad misma. Según Adorno, no se puede analizar una obra de arte desde un marco previamente establecido al cual se pertenecería, sino que la obra es capaz de *alterar* la realidad donde se sitúa. Por esta razón Adorno concede una atención especial a las obras que *molestan*, que tienen un papel *disruptivo* en el orden “normal” de acontecimientos. A juicio del teórico de Frankfurt, las obras de arte auténticas no serían las simplemente decorativas o

---

<sup>413</sup> Cfr. ADORNO, T. W.: *Teoría estética*. Trad. cast. de F. Riaza. Orbis, Buenos Aires, 1983.

figurativas, aquellas perfectas formalmente, bellas e inofensivas, sino más bien aquellas que nos inquietan y amenazan la tranquilidad del mundo tal y como es concebido habitualmente. Aquellas, en definitiva, que poseen un carácter *subversivo*. Adorno defiende que el arte posee un alcance ontológico-epistemológico, capaz de contestar los límites de la realidad en donde había sido situado. El arte, de tal modo, se enfrenta directamente con la cuestión de la verdad y con la aplicación práctica de las consecuencias a la respuesta al respecto de qué pueda ser ésta.

Es de esta manera que el arte se abre a la práctica política, permitiendo elaborar desde él una crítica de las estructuras sociales convencionales, expresando la rebelión contra el orden socialmente establecido. Dicho de otro modo, el arte comienza a ser visto como una actividad aprovechable políticamente. El artista se vuelve un tipo de revolucionario que no acepta la distribución heredada –y jerarquizada- de la sociedad. Es así que Vattimo ve en Lukács<sup>414</sup> un ejemplo de cómo se ejerce esa relación entre arte y nueva configuración de la sociedad. Lukács –el cual, por otra parte, no dejó de ser un crítico de la perspectiva vanguardista del arte- aprovecha, sin embargo, las posibilidades que éste le ofrece, entendiendo que la práctica artística permite una representación objetiva de las alienadas relaciones sociales, desvelando la realidad opresiva oculta y trabajando, de este modo, en el inicio de la transformación social. Lukács considera, además, que el arte imita la realidad pero mostrando sus contradicciones íntimas, sus tensiones, *incitando a o dejando ver* la necesidad de la revolución. Paso que plantea igualmente, Bertolt Brecht, quien sostiene que el arte –el teatro, fundamentalmente en Brecht- posee un alcance revolucionario al “sacudir” al espectador, haciéndole consciente de un determinado estado de cosas ante las cuales no se puede sino rebelarse<sup>415</sup>. Como puede apreciarse, esta valoración del arte se encuentra muy distante, si no radicalmente opuesta, a la concepción metafísica según la cual el arte debe tener

---

<sup>414</sup> LUKÁCS, G.: *Estética* (4 tomos). Trad. cast. de M. Sacristán Luzón. Madrid, Grijalbo, 1971.

<sup>415</sup> Entre la multitud de piezas teatrales de Brecht pueden ser destacadas las siguientes: *Ascenso y caída de la ciudad de Mahagonny*. Trad. cast. de F. Ferosa. Madrid, Teatro Español, 2009; *Vida de Galileo*; *Madre coraje y sus hijos*. Trad. cast. de M. Sáez. Madrid, Alianza, 2012; *Schweyk en la segunda guerra mundial*; *El círculo de tiza caucásico*. Trad. cast. de M. Sáez. Madrid, Alianza, 2005, o *ABC de la guerra*. Trad. cast. de V. Romano García. Madrid, Talleres de escritura creativa, 2003. Asimismo existen una gran variedad de estudios sobre la obra del dramaturgo alemán entre las que cabe destacar CHIARINI, P.: *Bertolt Brecht*. Trad. cast. de J. López Pacheco. Barcelona, Edicions 62, 1994; GRAY, R.: *Brecht, dramaturgo*. Trad. cast. de A. Kerrigan, Barcelona, Ultramar, 1995, o HAYMAN, R.: *Brecht*. Barcelona, Argos de Vergara, 1985. Igualmente es muy interesante la interpretación de las intenciones revolucionarias del teatro de Brecht que realiza Rancière en su ya citada obra *El espectador emancipado*

una función calmante y tranquilizadora. Tanto Lukács como Brecht entienden que el arte debe inquietar, ha de ponernos en guardia ante las injusticias sociales ayudando a conformar la conciencia de clase. Se puede considerar, por tanto, que las vanguardias, al plantear que el arte puede suspender la creencia en la idoneidad de la realidad tal y como está conformada, permiten que ésta sea pensada de “otro modo”, con las consecuencias de transformación social que esto pueda acarrear.

Finalmente, para Vattimo, la “Revolución de las Vanguardias” posibilita una crisis del paradigma de re-presentación, crisis que, además, afecta al sujeto que re-presenta el objeto externo a él. Así, las vanguardias artísticas rechazan la concepción tradicional del sujeto: éste deja de considerarse un individuo plenamente integrado, gobernado por la razón y coherente consigo, para aparecer como un cuerpo dividido y alienado. El arte intenta reflejar las dudas que lo asolan, sus deseos ocultos, las contradicciones internas que en él se operan, la falta de continuidad, la disgregación, las neurosis y las distorsiones que lo componen. Marcuse<sup>416</sup> analiza el rechazo del sujeto moderno que reproduce las jerarquías sociales en su interioridad. Para el filósofo berlinés el arte nos muestra las represiones que restringen la satisfacción de nuestros impulsos, lo cual está ligado a una cultura violenta con el individuo, al que desea controlar. Es por ello que el arte vanguardista contemporáneo reivindica “otro sujeto”. En el arte, en la literatura, en el teatro –pero también en la pintura y en la escultura y, por supuesto, en el cine- se intenta dejar patente la disolución operada sobre el sujeto tal y como había sido concebido por la tradición. Así ocurre en el *Ulises* de James Joyce, *El hombre sin cualidades* de Robert Musil, o en *El proceso*, *El castillo* o *La metamorfosis* de Franz Kafka<sup>417</sup>. Para Vattimo, en estas obras es posible encontrar la idea de una versión antropológica de la crisis de re-presentación (del sujeto que se enfrenta a un objeto, representándolo): la subjetividad se modifica, porque intenta ir “más allá” de la concepción tradicional de la misma.

---

<sup>416</sup> MARCUSE, H.: *Eros y civilización*. Trad. cast. de J. G. Ponce. Barcelona. Seix Barral, 1972.

<sup>417</sup> Son muy destacables asimismo en este sentido las obras de Fernando Pessoa –*El libro del desasosiego*–, de Albert Camus –*El extranjero*–, de Thomas Bernhard –*Trastorno*, *Sí*, o *El sobrino de Wittgenstein*– o de José Saramago –*El hombre duplicado*–, por citar otros ejemplos de altísima altura literaria y que igualmente incluyen la disolución del sujeto moderno como un elemento central de la trama de sus textos.



### 3.2. La concepción nietzscheana del arte.

*“La radicalización consiste en el hecho de que la voluntad de poder, es decir, «el mundo», sea arte y nada más que arte; y en que el desinterés radical sea lo único que a Nietzsche le parece adecuado para caracterizar la existencia en un mundo donde no hay fundamentos ni esencias, y donde el ser vuelve a consistir en un puro acontecimiento interpretativo”<sup>418</sup>.*

Un referente explícito para la labor crítica que operan las vanguardias artísticas a lo largo del siglo XX -sobre todo tomando en consideración la interpretación que realiza Vattimo de las mismas-, es la filosofía de Nietzsche –sobre todo teniendo en cuenta la lectura que hace Vattimo de la obra de éste. Para Vattimo, gran parte de los elementos que establecen las vanguardias artísticas ya están presentes en la obra de Nietzsche, convirtiéndolo en un precursor decisivo para las mismas. El carácter disolutivo de la realidad entendida como una estructura estable y sólida, la posibilidad de diluir la creencia según la cual sólo es posible conocer apelando a la racionalidad lógica, la crítica a la distribución social y a la configuración de sus jerarquías construidas sobre un orden natural dado, o la crítica a la concepción del sujeto tal y como es concebido en la modernidad, todo ello se encuentra en la filosofía nietzscheana del arte. Es así que nos parece importante tener presente la vinculación existente entre el pensamiento nietzscheano, la revolución vanguardista en el arte y la concepción del mismo que elabora Vattimo a partir de ambas influencias.

#### 3.2.1. El arte como actividad des-estructuradora.

Según el filósofo italiano, en la obra nietzscheana, donde el arte es un continuo motivo de preocupación, éste acaba por entenderse como aquella actividad capaz de subvertir los fundamentos que sostienen a la civilización. En ese sentido, la principal quehacer que se le encomienda a la tarea artística es la de canalizar las posiciones subversivas acerca de lo real tal y como es concebido por una tradición histórica determinada. El arte se convierte, para Nietzsche, en la actividad crítica por excelencia, aquella que rechaza la concepción heredada de la realidad al mostrar que ésta no es sino una fábula, enseñando, además, las alternativas que abren “nuevos mundos posibles”. La actividad artística cuya concepción está totalmente alejada de la sistémica,

---

<sup>418</sup> VATTIMO, G.: *Introducción a Nietzsche*, op. cit., p. 168.

tranquilizadora y vinculada al deleite y al goce estético, tal y como era entendido en la tradición metafísica, se convierte en la potencia disolutiva que se enfrenta a aquello que se pretendía *normal* o *natural*. El arte diluye la creencia de que existe un mundo sólido, edificado sobre principios cognoscitivos estables, sobre los cuales se funda un orden social permanente y donde se lleva a cabo una vida sosegada, tranquila y sin riesgos. La seguridad, base de la concepción metafísica de lo real, presenta en su seno al arte como un elemento estabilizador, y por consiguiente es vista como una ilusión puesta de relieve por la actividad artística. Sin embargo, esa seguridad no es desmontada para construir otro sistema que supere las contradicciones o anomalías de lo establecido, pues se trata de dejar asomar, precisamente, la inestabilidad que late incesantemente en todas las fabulaciones con las cuales se explica y comprende la realidad humana. El arte, para Nietzsche, nos despertaría del sueño no para mostrarnos que estamos despiertos, tras correr el velo de Maya que nos va a dejar ver la realidad tal y como ésta es, sino para dejarnos permanentemente en la ensoñación. La verdad más profunda de la concepción nietzscheana del arte es que no podemos escapar del riesgo, de la intranquilidad, de la inseguridad y, por tanto, del desasosiego: “se debe soñar sabiendo que se está soñando”.

Ahora bien, (para que el ser humano no se convierta en un ser decadente, un animal de rebaño, un mero servidor de poderes superiores que lo oprimen, disminuyen, empequeñecen y enferman) Nietzsche plantea la necesidad de afrontar el desasosiego, siendo obligado sustraerse de la desazón que puede producir saberse siempre en el filo, en el abismo más profundo o en las alturas más vertiginosas. La apuesta nietzscheana implica, por el contrario, intentar manejar ese malestar, evita negarlo suponiendo que la realidad es ordenada, lógica, coherente, integrada y, por tanto, estable y segura. Bajo la interpretación nietzscheana no se puede “vivir la vida” sin “vivir el riesgo”, sin experimentar sus torbellinos (que nos descolocan), sus vueltas (que nos descentran), sus giros (que nos arrastran), escollos que pueden perfectamente no devolvernos nunca al punto de estabilidad de donde partíamos y en el que nos creíamos seguros. La aceptación de la vida implica asumir su deformidad (su carencia de forma definida) más

absoluta, “perder el centro”, dislocarse, asumir la debilidad, extrañarse. Todos estos aspectos son aquellos que precisamente pone de relieve el arte<sup>419</sup>.

Nietzsche es, por tanto, un claro precursor de las vanguardias artísticas del siglo XX de acuerdo a nuestro análisis anterior, porque comprende el arte como esa actividad peligrosa, que nos pone en el filo, capaz de subvertir, desestructurar y distorsionar la distribución social dada. El arte se convierte en la actividad humana que se enfrenta a los siguientes aspectos: a) jerarquías establecidas; b) la Realidad/Verdad aceptada o recibida; c) la tradición tomada como una autoridad objetiva indiscutible.

Tal y como ponemos de manifiesto, en la interpretación que hace Vattimo de la concepción nietzscheana del arte, éste se convierte en un foco de resistencia que intenta poner de relieve el autoritarismo y, al mismo tiempo, la decadencia que acompañan a la civilización construida desde la imposición del instinto o la voluntad de Verdad. Ésta niega y se opone a la liberación de la Voluntad de Poder, que en nuestra interpretación es entendida como la fuerza que interrumpe, que pone en suspensión y que inicia el camino a la alteración y transformación de lo considerado racional, objetivo, evidente y propio de la naturaleza humana. La estética nietzscheana justificaría así la “Revolución”. Efectivamente, frente al consenso, entendido como la cosmovisión que es naturalizada en el proceso de socialización humana, por el que el ser humano se *humaniza* aceptando el orden cultural establecido: con sus normas, sus creencias, sus verdades, sus leyes, sus reglas morales, sus pautas de comportamiento, sus cánones de belleza, de moda, etc., pero también con un régimen de percepción, de comprensión y de interpretación de lo sensible, construido aprióricamente, y al cual el ser humano se halla arrojado, manteniendo ante él una especie de consentimiento tácito ante el que no se entabla mayor discusión-, Nietzsche (y a través de él Vattimo) pone en juego el

---

<sup>419</sup> Maria Helena Lisboa da Cunha elabora una interpretación de la estética de Nietzsche semejante a la vattimiana considerando que el de Röcken habría de ser considerado fundamentalmente un pensador de la diferencia, la cual permite -una vez que se acepta que el ser no es estructura eterna, ni primer principio o fundamento- una apertura a la liberación de lo simbólico, a la pluralidad de las interpretaciones, pero sobre todo a la manifestación de la vida y la valoración de la riqueza de lo terrenal. El pensar de la diferencia, más allá de la metafísica, nos remite a lo poético o imaginativo; es así que la filosofía se acercaría más al arte que a la procura de la verdad objetiva, ya que remite a la transformación perpetua que caracteriza a la vida. La filosofía no debe intentar sacar a la luz lo escondido, sino ayudar a configurar mundos nuevos más allá de los ya establecidos y asumidos como auténticos e indiscutibles. Cfr. LISBOA da CUNHA, M. L.: “Nietzsche: la filosofía como ejercicio ontológico”, en MUÑOZ GUTIÉRREZ, MARIANO LEIRO, D. y SAMUEL RIVERA V. (Coord.): *Ontología del declinar*, op. cit.

disenso, en tanto partición de lo sensible que se niega a aceptar lo normalizado como si fuera lo únicamente válido. El disenso y la disconformidad, la brecha para eventualmente recibir el mundo de otro modo, requieren de la actividad desestructuradora del arte. Frente al apaciguamiento y la comodidad del consenso que aplana y somete a los seres humanos, el arte es la actividad riesgosa que “libera lo simbólico” de las ataduras del orden estrictamente lógico y racional.

### 3.2.2. Arte nihilista.

El arte posee, una clara vocación política que remite a su potencia nihilista y subversiva. El nihilismo estético que atenta contra el orden dado de lo real posee una doble connotación. Por un lado, haciendo honor a ese “filosofar a martillazos” con el que suele ser caracterizado el pensamiento nietzscheano, desde un punto de vista “destructivo” se pretende diluir la solidez del mundo externo y la confianza en que podemos obtener un conocimiento exacto de lo que acontece en él; aunque también se diluye la solidez del “mundo interno”, la personalidad, la identidad unitaria e integrada que era recogida en la concepción del sujeto moderno<sup>420</sup>. Por otro lado, la concepción nihilista del arte posee, asimismo, una connotación positiva. El arte puede ser entendido como la liberación de lo simbólico que permite la “creación”, la emancipación de la Voluntad de Poder, entendiendo esta como la actividad que interpreta, que dona significados siempre nuevos y potencialmente inagotables. Detengámonos un instante en aclarar algunos aspectos de esta dualidad connotativa que acabamos de indicar.

Como decíamos, el arte en primer término permite dislocar las estructuras fuertes de Ser, la concepción según la cual existe un orden objetivo dado que además es accesible para el ser humano. El mundo externo que se presenta -que es objeto para un sujeto que lo puede re-presentar- se convierte en una pluralidad abisal que multiplica sus posibilidades de aparecer. De modo tal que, el arte permitiría acceder, al diluir la concepción que defiende que la realidad es única, al horizonte ontológico en el que se mueve el pensamiento de Vattimo. El arte abriría el espacio de la diferencia donde el

---

<sup>420</sup> Wolfgang Sützl explica perfectamente el alcance político de la interpretación que hace Vattimo de la estética nietzscheana cuando sostiene “*la estética de Friedrich Nietzsche, según Vattimo, es una estética «desestructurante» de jerarquías tanto internas como externas. Una estética de este tipo ya no se puede considerar como mera filosofía del arte, sino que repercute en la misma estructura y producción de significados que se da dentro de la sociedad y, por tanto, en la legitimidad política*”. SÜTZL, W.: “Política estética. La emancipación a pesar de la metafísica”, en Revista *Anthropos* 217: “Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad”, op. cit., p. 141.

Ser se redimensiona, expandiéndose y contrayéndose, mostrando y ocultando, amparándose en la espacialidad temporal y en la temporalidad espacial. Desde esa quiebra ontológica se abrirá paso la desestructuración de las categorías estables que pretendían englobar al Ser. La verdad ya no remite sólo a la ciencia o a la filosofía especulativa, sino que tiene un claro componente estético. “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”, por tanto ya puede decirse con toda propiedad que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, aunque esto mismo sea una interpretación.

Sin embargo, la disolución operada por el arte no afecta tan sólo al mundo externo sino que alcanza asimismo al sujeto. El arte, desde la concepción nietzscheana del mismo, permitiría desestructurar los elementos estables que definían la concepción moderna (razón, conciencia, libertad, responsabilidad etc). Éstas responden al tipo de ser humano ideado por una civilización decadente que lo convierten en un ser dócil cuya única voluntad es adaptarse e integrarse al sistema social dominante. Frente a este ser humano, Nietzsche opone una nueva humanidad caracterizada por la negación a adaptarse al “mundo racional” que pretende someterlo y que, además, es capaz de responder a la identidad impuesta con una construcción autónoma de sí que se sabe a sí misma una “producción”. El tipo de humano que desenvuelve la Voluntad de Poder como arte es el *Übermensch*, un nuevo ser humano que experimenta la disolución de la identidad estable del sujeto unitario e integrado, aceptando el riesgo del que vive en el filo, que se reconoce y se sabe como una entidad dividida, inestable y descentrada. El *transhumano* nietzscheano, tal y como lo entiende Vattimo, es un ser humano que experimenta consigo mismo, que se vive a sí mismo como una obra de arte. Es la encarnación más pura de su propia actividad artística<sup>421</sup>.

En este punto se nos hace comprensible la connotación positiva de la concepción nietzscheana del arte. Una vez liberada la Voluntad de Poder del yugo del mundo objetivo y de la identidad unitaria, se puede concebir la actividad artística *realmente*

---

<sup>421</sup> Dice José Calatayud: “[...] la clave de la interpretación es que los más fuertes serán los más moderados, que vivirán sin ninguna fe, y sin valorar al hombre demasiado, pero no se volverán por ello pequeños y débiles. Los moderados son los «hombres seguros de su poder», frente a la «bestia rubia» o al filósofo desengañado por la historicidad de las «Weltanschauungen». Vattimo los acerca al artista trágico, dionisiaco, que puede aceptar los aspectos terribles de la vida., desde una cierta *hybris experimental* que lo asemeja a los técnicos”. CALATAYUD, J. A.: “Verdad, hermenéutica y nihilismos”, en OÑATE, T. y ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, Uned, 2006, p. 130. Cabe señalar, por otra parte, que el problema del sujeto en Nietzsche será retomado en el penúltimo capítulo de nuestra investigación: Cfr. infra. Capítulo 7, epígrafe 2.1.

creativa. Esta innovación que el *transhumano* lleva a cabo es asimilable a la realizada por el hermeneuta. La fundación artística de nuevos mundos e identidades remite a una pluralidad inagotable que “funda desfundando”. El Nietzsche *poeta*, aquel que quiere hacer renacer una cultura trágica, defiende al arte como la actividad que *libera lo simbólico*, liberación que no sólo invierte las estructuras sociales consolidadas, sino que escarba en el Ser abriendo posibilidades en el mismo aún no entrevistas; dejándolo *ser*, permitiendo, en definitiva que *el Ser sea*.

El artista, el *ultrauomo* que experimenta tanto con el mundo como consigo mismo, al dar rienda suelta a sus capacidades simbólicas, limitadas y reducidas por el dominio de un único sistema de metáforas, encuentra en el arte una vía de salida al dominio del pensamiento monolítico metafísico, dando lugar a un arte *transmetafísico* emancipado que deja ver nuevas formas de entender la realidad.

El arte, en definitiva, no sólo posee un carácter des-estructurador sino también un alcance ontológico: es capaz de fundar un mundo y de dar cuenta de la Verdad. Este paso, no obstante, será pormenorizado en nuestro siguiente epígrafe, en el que analizaremos la concepción heideggeriana del arte como “puesta por obra de la verdad”.

#### 4. Hacia una estética ontológica: arte y Verdad

Las vanguardias artísticas nos enseñaron que el arte podía ser un lugar privilegiado de acceso a la verdad, una actividad que permitía no sólo re-presentar un mundo, fundirse miméticamente con la realidad dada, puesto que también tenía la capacidad de fundarlo. Tal perspectiva ontológica del arte será desarrollada en filosofía fundamentalmente por dos de los autores que más influencia han ejercido sobre Vattimo, a saber: Heidegger y Gadamer. Apoyándose en ellos, el italiano investiga las posibilidades de construir una estética ontológica que parta de la crítica a la metafísica elaboradas por la filosofía de la diferencia y la hermenéutica ontológica. De hecho, a juicio de Vattimo, sólo es posible apreciar el alcance ontológico de la obra de arte, y por tanto la oportunidad de entenderlo como la actividad que puede “poner en obra la verdad”, si se funda sobre una noción de Ser que no tenga que ver con la objetivista metafísica, sino, de acuerdo a la ontología expuesta en capítulos precedentes, sobre otra que lo conciba como acontecimiento, como un darse histórico-destinal que ilumina y acoge a los entes (también al ser humano) en su seno. Evidentemente, para que la

concepción de la experiencia estética que se pretende plantear case con la ontología y la epistemología *transmetafísicas*, tal y como Vattimo las concibe, la “puesta por obra de la verdad” que el arte ofrece –desvelando con ello al Ser- no puede ser concebida en los términos de evidencia, estabilidad o certeza, propios de la metafísica. Si el arte abre una perspectiva de verdad debe de hacerlo desde una postura *debilitada* de esta última, algo sólo posible si se diluyen los elementos *fuertes* metafísicos. Por esta razón, se puede construir una estética ontológica capaz de “fundar mundo” sólo si se parte de un fundamento que se encuentre marcado por la des-fundamentación operada por la disolución de las estructuras fuertes de Ser: la realidad objetiva –convertida en objeto- que se ha de representar, y el sujeto racional o productivo que construye la realidad desde su actividad creativa. La estética ontológica que propone Vattimo está signada por el carácter nihilista que acompaña toda su filosofía, pasando a ser la actividad artística (sobre todo la poesía) el operador privilegiado del mostrarse y velarse que caracteriza y define al Ser, desplazándolo de los trazos robustos que la metafísica le había conferido.

El primer intento para elaborar una estética ontológica es realizado en el texto de 1968 *Poesía e ontología*. En esta obra el filósofo turinés, al calor de la influencias citadas (Heidegger y Gadamer, aunque también de Pareyson), indaga en los elementos que debieran caracterizar a la experiencia artística, de tal forma que puedan dar respuesta a la apelación del heideggeriano “fundar un mundo”, sin caer en el subjetivismo de una voluntad que todo lo dispone. En *Poesía e ontología* se plantea asimismo la cuestión que refiere a cómo construir una experiencia estética que deje de ser concebida como el lugar de la pura contemplación, del juego, de las emociones o del deleite, para enseñarnos otra perspectiva que permita dar cuenta de la verdad, aunque ésta deba de ser considerada, como decíamos, de un modo debilitado. Además de remitirnos a la obra citada, para completar el presente apartado, se han tenido en cuenta algunos contenidos que pueden ser consultados en los capítulos que a la cuestión estética le son dedicados en *El fin de la modernidad*, ya que su lectura nos permitirá comprender cómo Vattimo recibe las concepciones al respecto del arte de Heidegger y de Gadamer, usándolas para, mientras nos las explica, dar respuesta al alcance ontológico del arte que él mismo defiende como una tesis propia.

#### 4.1. El arte como “puesta por obra de la verdad”.

“*La gran obra de arte es la que funda una época del Ser, una iluminación que hace «acontecer» la verdad*”<sup>422</sup>.

Como señalábamos, para la estética contemporánea, tal y como es concebida por Vattimo, no supone una alternativa válida la tradicional metafísica que persiste en el olvido ontológico. Se hace necesario construir otra que ponga en el centro la cuestión del arte pero que, asimismo, respete la relación y diferencia entre ente y Ser. Según Vattimo, para que esto se produzca se ha de partir de una concepción de tal relación que no acentúe meramente su carácter negativo –uno no es otro-, sino que apueste por la positividad que también se manifiesta en tal relación. Tal positividad ha de ser pensada en un doble sentido. Por una parte, desde la perspectiva de la entidad se ha de considerar que para dar cuenta del ser del ente no basta con explicar su estructura interna; por el contrario, la esencia de la entidad no se detiene sobre sí misma, no se pliega sobre sí, sino que remite a lo totalmente otro. La verdad del ente consistiría en la apertura a la alteridad porque en el propio ente se da una discontinuidad, una brecha hacia lo diverso. Por otro lado, desde la perspectiva del Ser, habría que considerarlo ante todo desde su carácter epocal. El Ser en tanto iluminación que permite que los entes “se den” no es otra cosa que historia, destino y envío. El conocimiento de una época es la única vía de acceso al Ser, ya que éste, aún sin reducirse a los entes, no es algo que se encuentre más allá o fuera de la época en donde aquellos aparecen. Vattimo acentúa, por tanto, ambas positividades: *el ente es apertura y brecha que tiende a lo otro, mientras que el Ser es el marco histórico-destinal en el que aquellos se encuentran situados*.

Sobre estas premisas se construye la estética ontológica vattimiana: preguntarse por la esencia del arte implica hacerlo por los modos de acaecer de los entes en el horizonte del Ser tal y cómo éste se da en la actualidad<sup>423</sup>. La estética ontológica, en el marco de un darse epocal del Ser, tendrá que dar cuenta del modo de Ser del arte tal y

---

<sup>422</sup> VATTIMO, G. y PATERLINI, P.: *No ser Dios*. Trad. cast. de R. Rius Gatell y C. Castells Auleda. Barcelona, Paidós, 2008, p. 154.

<sup>423</sup> Si durante la tradición filosófica antigua y medieval la pregunta por la esencia significaba preguntar por la estructura universal y necesaria del ente –o por la causa suprema a la cual tal estructura queda ligada-, y en la moderna lo era preguntar por el fundamento o la condición de posibilidad de la existencia, en la perspectiva ontológica cuestionarse por el ente implica preguntar qué tiene que ver tal ente con el Ser. Para ello es necesario que la esencia sea considerada como evento del Ser. La estética, desde esta perspectiva, podrá dar cuenta del modo de ser del arte en la presente época del Ser.



como *se da* hoy. El discurso ontológico sobre el arte tendrá como contenidos propios los resultados de la estética, considerados como modos de ser concretos del arte en la presente época del Ser. Estética, en definitiva, desde un punto de vista ontológico es todo aquello que concierne al significado del fenómeno “arte”: de la descripción trascendental de la experiencia estética a la definición del significado que tiene para el Ser una determinada obra de arte. Una estética ontológica pondrá en crisis el carácter cerrado y concluso de cualquier sistema estético metafísico para ofrecer la brecha a la alteridad diferencial. La estética, según Vattimo, puede ofrecer el material sobre el que la ontología se ejercite para dar cuenta de la apertura, de los puntos de brecha por los que puede colarse la discontinuidad, la posibilidad que permite que el Ser se aparezca. Dice Vattimo:

*“L’arte è una di queste via di approccio (all’essere) e tocca all’estetica ontologica evidenziarla in questo suo carattere”*<sup>424</sup>.

El arte ya no pretende representar las cosas *como son*, ni liberar ciertos sentimientos escondidos, sino que supone un auténtico acontecer de la novedad sobre el plano del ser-en-el-mundo, significa la fundación propiamente del ser-en-el-mundo.

¿Cómo es posible una novedad absoluta como aquella de la cual habla la estética (producida en/desde la obra de arte)? Más allá de respuestas trascendentales o desmistificadoras –que acaban por considerar no absoluta la novedad del arte, remitiéndola a condiciones históricas, estructuras psicológicas, historia interna de determinados lenguajes, etc.- existe una vía alternativa que profundiza en la noción de novedad de la obra. La auténtica novedad de ésta radica en que ella no se deja encuadrar en el mundo tal y como es. En este sentido es necesario remitirse al Heidegger de “*El origen de la obra de arte*”<sup>425</sup>. Allí Heidegger plantea que la novedad de la obra se configura como una fuerza que suspende nuestras relaciones normales y obvias con el mundo<sup>426</sup>. No sólo es que la obra no se deje situar junto a los otros objetos normales sino que, de alguna forma, la obra pone en crisis nuestro mundo. Sostiene Heidegger:

---

<sup>424</sup> *Poesía e ontología*, p. 45. “El arte es una de las vías de aproximación (al ser) y le corresponde a la estética ontológica evidenciarla en su carácter” [NT].

<sup>425</sup> HEIDEGGER, M.: “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, op. cit.

<sup>426</sup> Al respecto de la ontología estética heideggeriana es imprescindible consultar el texto ya anteriormente citado “Heidegger, hó Skoteinós (el Oscuro): La ontología estética del Espacio-Tiempo

“la obra de arte abre a su manera el ser de lo ente. Esta apertura, es decir, este descubrimiento, la verdad de lo ente, ocurre en la obra. En la obra de arte se ha puesto a la obra la verdad de lo ente. El arte es ese ponerse a la obra de la verdad”<sup>427</sup>.

El encuentro con la obra implica la posibilidad de entablar diálogo con un mundo diferente al nuestro. Para Vattimo, no se trata sólo de que una obra de arte plantee de un modo diferente la misma *sustancia* de mundo, sino que se considera que la obra supone una apertura radicalmente nueva de éste. La fundación de una nueva perspectiva del mundo supone la fundación del mismo, de un nuevo orden complejo en el que las cosas se hacen visibles, viniendo al Ser –dentro del cual son. El arte lleva a cabo tal fundación de un mundo nuevo. En este sentido se puede reclamar para la obra de arte una auténtica originalidad, *la obra de arte es apertura de un mundo*<sup>428</sup>.

De tal modo la obra de arte “tiene éxito” si es portadora de una ley según la cual la estructura del mundo se puede reorganizar<sup>429</sup>. La fuerza instituyente de la obra se puede explicar sólo admitiéndola como un producto que no agota la ley que porta en sí y que hace acaecer el mundo. Si ocurriese lo contrario, la obra estaría cerrada y se

---

tras la *Kehre*” de Teresa Oñate, incluido en la obra colectiva OÑATE, T., CUBO, Ó. y NÚÑEZ, A. (eds.): *El segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología*, op. cit. En este mismo volumen son igualmente muy interesantes, al respecto de la cuestión del arte en Heidegger, los textos “Heidegger y la dimensión de la obra de arte” de V. Muñoz Reja, “Arte y ontología” de M. A. González Valerio y “La recepción de M. Heidegger entre las artes plásticas” de S. Alvarado.

<sup>427</sup> Ibid, p. 28.

<sup>428</sup> “Il discorso estetico che voglia prender sul serio la novità dell’opera, la sua indeducibilità dal mondo com’è, e che si mantenga fino in fondo fedele a questo assunto, non può non arrivare, alla fine, a scoprire che l’esteticità, intesa come ciò per cui l’arte è arte, si reduce totalmente all’originarietà. In altre parole, e più radicalmente: l’opera d’arte è davvero opera d’arte, cioè è bella e esteticamente valida, solo nella misura in cui è un’origine, è l’apertura di un mondo. Non c’è altra nozione di bellezza se non quella che risolve la bellezza nella forza originante e fondante dell’opera”. VATTIMO, G.: *Poesia e ontologia, en Opere complete. Ermeneutica. Tomo 2*, op. cit., p. 94. “El discurso estético que desee tomar en serio la novedad de la obra, la imposibilidad de deducirlo del mundo tal y como éste es, y que se mantiene hasta el final fiel a esta cuestión, no puede no alcanzar, al final, el descubrimiento de que la esteticidad, entendida como aquello que convierte al arte en arte, se reduce totalmente a la originariedad. Dicho de otro modo y más radicalmente: la obra de arte es de verdad obra de arte, es decir bella y estéticamente válida, solo en la medida en que supone un origen, en que implica la apertura de un mundo. No existe ninguna otra noción de belleza que no sea aquella que la entiende como la forma originaria y fundadora de la obra” [NT].

<sup>429</sup> Aquí Vattimo está haciendo uso del concepto de *riuscita*, usado por Pareyson en su *Teoria della formatività*. Recuérdese que Pareyson considera que el arte posee alcance ontológico ya que la obra de arte tiene la función de abrir un mundo, a la cual remite precisamente la noción de *formatività*. Con *formatività* Pareyson señala el evento por el cual “nace” un objeto que no estaba instituido anteriormente. El arte se salta las normas anteriores para crear algo nuevo. Ahora bien, en el arte se retoma también lo anterior, lo pasado, en tanto el autor también se pone en juego al llevar a cabo su actividad artística. En ese sentido puede defenderse que en Pareyson late una concepción ya desfundamentada de la novedad que se instituye en el arte

agotaría su potencial creativo y constituyente<sup>430</sup>. La obra de arte es bella en tanto se opera en ella un movimiento generador que ella misma instituye. Se trata, en *heideggerés*, de permanecer en la verdad abierta por la obra habitando el mundo por ella fundado.

*“L’unico modo di valutare autenticamente un’opera d’arte è vedere se essa stimola davvero una revisione del nostro modo di essere nel mondo”*<sup>431</sup>.

El éxito de la actividad artística depende de su capaz para estimular esta fuerza instituyente y originadora que nos cambia, que nos altera, que nos permite *ser diferentes*.

Ahora bien, este “dar el mundo” que instituye la obra no puede ser entendido desde la reducida óptica de los entes –como si el ser humano fuese capaz de crear desde su propia potencia técnica (en este caso artística) el mundo-; al igual que señalábamos en su momento al respecto de la producción técnica<sup>432</sup>, el carácter fundante que posee el arte debe ser instalado en la relación oscilante que el ser humano entabla con el Ser. Las cosas son en tanto vienen al mundo, pero vienen al mundo solamente en tanto se colocan en la apertura abierta por el *Dasein*, perspectiva que no es accidental para aquél, sino que lo constituye en su ser mismo<sup>433</sup>. El Ser no es la presencia del dato que puede ser contemplado de diversos modos, sino que es la iluminación de horizontes, de los

---

<sup>430</sup> “La teoría della formatività mostra come la distinzione tra forma formante e forma formata sia necessaria per iustificare l’interpretazione nella sua storicità e molteplicità, questo tradotto sul piano ontológico, significa che solo la trascendenza radicale della legge rispetto all’opera come prodotto fa dell’opera un’origine e non un punto di arrivo, un’apertura della storia e non una definitiva chiusura”. Ibid, p. 96. “La teoría de la formatividad muestra como la distinción entre forma formante y forma formada es necesaria para justificar la interpretación en su historicidad y multiplicidad, esto llevado a un plano ontológico, significa que solo la trascendencia radical de las leyes respecto a la obra como producto, convierte a la obra en un principio y no en un punto de llegada, en una apertura de la historia y no en su clausura definitiva” [NT].

<sup>431</sup> Ibid, p. 97. “El único modo de evaluar auténticamente una obra de arte es observar si estimula de verdad una revisión de nuestro modo de ser en el mundo” [NT].

<sup>432</sup> Cfr. supra Capítulo 1, epígrafe 3.2.

<sup>433</sup> Es importante remarcar que si el arte cumple auténticamente con su significación ontológica, de evento del Ser en tanto que apertura, ésta no puede depender del arbitrio o la voluntad del artista. El Ser no está a disposición del humano sino, al contrario, el ser humano a disposición del Ser. La ley que guía la obra es más *descubierta* o *encontrada* que *creada* o *inventada*. La obra funda pero a su vez es fundada. El artista crea pero en el marco de una apertura de Ser ya dada; el Ser es fuerza fundante que abre e instituye los horizontes en donde la humanidad histórica desenvuelve su experiencia. El arte, por tanto, no puede ser reducible a la acción –técnica o psicológica- del artista sino que es permitido por la acción fundacional del Ser; sólo así permanecemos en un plano ontológico que evite la tentación o recaída en el subjetivismo humanista metafísico.

ámbitos donde las “cosas” adquieren sentido. Al hacer referencia a la apertura en la cual los entes se hacen visibles/cognoscibles mentamos el ámbito del Ser: “*l’arte in quanto origine di un mondo è così un evento dell’essere, un fatto ontológico*”<sup>434</sup>. Como evento del Ser, la obra de arte representa el momento constituyente de las épocas históricas, la inauguración de un cierto orden dentro del cual habita la humanidad.

Para Vattimo, al modo heideggeriano, la obra instituye un mundo que modifica el ámbito de realidad en el que el espectador/lector habitualmente desarrolla su existencia. La obra de arte no es una cosa más entre las demás, sino que supone un *fulgor* que sacude de tal forma que hace observar la realidad de modo diferente. En este plano de sacudida el espectador no asimila meramente la obra, sino que ha de entablar un diálogo con ella. La obra de arte instituye un mundo que, lejos de ser un puro evento de la conciencia del lector, constituye un ámbito dentro del que él mismo vive y se mueve. La apertura ontológica que se genera a través de la obra de arte incide, de este modo, en la modificación espacio-temporal del mundo en que se vive: abre el tiempo – tanto el pasado como el futuro- y dona espacio; por ello, es capaz de incidir en la historia<sup>435</sup>.

---

<sup>434</sup> Ibid, p. 99. “El arte en tanto origen de un mundo es un evento del ser, un hecho ontológico” [NT].

<sup>435</sup> En “Ontología y poesía. La primera propuesta de Gianni Vattimo” Jacinto Rivera Rosales –texto muy interesante para entender la ontología estética vattimiana (incluido en VATTIMO, G., OÑATE, T., NUÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds): *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*, op. cit.) señala, al calor de la lectura e interpretación fundamentalmente de *Poesía e ontología*, las influencias en Vattimo no sólo de las más habituales y reconocidas por el propio italiano -Heidegger y Gadamer, en tanto a la estética refiere-, sino de otras ocultas pero igualmente importantes. De tal modo, Rivera pone en relación a Vattimo con Hegel, lo cual es perceptible especialmente en la explicación en términos de verdad que hace del arte, ya que éste se entendería como una actividad capaz de modificar nuestra experiencia, conmocionándonos, a la par que el espíritu absoluto, a través de la obra de arte misma, es capaz de realizarse y saber de sí. Leemos, “*si la obra de arte funda un mundo histórico, es en virtud del otro concepto heideggeriano que retoma Vattimo [...] la obra de arte es la-puesta-en-obra-de la verdad (sich-ins-Werk-Setzen der Wahrheit), de la verdad de ser y ente. Para comprender esto podríamos acudir una vez más a Hegel, y constatar de nuevo la presencia operante de este filósofo en la tradición en la que Vattimo se inserta creativamente*” –p. 68 del texto citado-. Cabe señalar por otra parte que, para Rivera, la concepción vattimiana del arte va más allá de la experiencia hermenéutica para entroncar con la visión romántica. Es así que se ven semejanzas entre las perspectivas de Herder, Schiller, Friedrich y Wilhem Schlegel, los jóvenes Schelling, Hegel y Hölderlin o Novalis con la del italiano. “*Ella, en la última década del siglo XVIII, concedió al arte la última palabra sobre la realidad, y descubrió también a través de él la historicidad de nuestro habitar el mundo, de nuestras culturas; hemos de tener en cuenta que la ontología estética se reconoce también como una filosofía de la cultura*” –Ibid, p. 72. Es desde el influjo de la posición neorromántica, sobre todo la de Novalis y el segundo Schelling, que Vattimo entraría en diálogo crítico con las estéticas de Kant y Hegel, dado que para éstos “*el arte no es el supremo vehículo de la comprensión y realización de la libertad o del Espíritu, como sí lo es para Vattimo y los románticos*” –Ibid, p. 75. Rivera, en cambio, encuentra una fractura en la posición de Vattimo. Éste considera que la perspectiva de Hegel es inválida porque subordina el arte a la filosofía, como saber que ve en el

Vattimo entenderá al arte (a la poesía, en concreto<sup>436</sup>) como la inauguración de un modo de describir la realidad que luego se vuelve canónica, que se vuelve, dicho con lenguaje kantiano, condición de posibilidad para entender el mundo<sup>437</sup>. El arte inaugura los aprioris que luego condicionan la experiencia en el marco de una determinada cultura. Las obras de arte nos dotan de los arquetipos que se utilizan para comprender la experiencia recibida, si bien, evidentemente para ser coherentes con la ontología del declinar, estos aprioris son entendidos históricamente, y no como formas estables y universales a los cuales uno siempre tiene que remitirse.

Heidegger ofrece una definición ontológica de la obra de arte en “*El origen de la obra de arte*”, al señalar que aquella consiste en una “puesta en obra de la verdad”:

---

concepto la forma más desarrollada de la Idea, sin embargo, ¿acaso Vattimo no entiende algo muy semejante cuando considera que para habitar plenamente la obra de arte es necesario dialogar con ella? Para Vattimo, el lenguaje-palabra no es un apéndice simple de la obra, sino que permite encontrarse y gozar plenamente con la obra, con el lenguaje la obra de arte pone-en-obra-la verdad. Arte y filosofía estarían plenamente engarzados e incluso el primero necesitaría a la segundo para alcanzar plenamente su objetivo. Lo trascendental reflexivo que intenta alcanzar la clave de las épocas y lo histórico estarían estrechamente enlazados. Será, sin embargo, el respeto a la diferencia ontológica heideggeriana quien llevará más allá del romanticismo subjetivista y naturalista a Vattimo. La verdad del arte no reside en el espíritu –otro ente- sino en el Ser. La comprensión de todo ente se basa en la del Ser, pero a la comprensión del Ser de los entes se llega a través de la obra de arte, dado que la obra de arte inaugura un mundo dentro del cual los entes se hacen visibles: “*el contenido último del arte es el ser de los entes*” –Ibid, p. 80, siendo el Ser la iluminación de los entes, por eso las cosas se verán de un modo diferente según la época del Ser en la que se hallen. Por tanto, aquello que funda en la obra no es el ser humano sino el Ser mismo –aquello que queda por-decir, el remanente de ser, la “tierra”, en terminología heideggeriana.

<sup>436</sup> La relevancia que se le otorga a la poesía como la actividad artística que mejor expresa el carácter fundante de la obra, lo cual por otra parte es característico de la hermenéutica, puede ser observado en el precioso texto de Heidegger “Hölderlin y la esencia de la poesía” (en *Arte y Poesía*, op. cit.). Desarrollando los presupuestos de *Sein und Zeit*, Heidegger entenderá que las cosas vienen al Ser en tanto vienen al lenguaje. Éste deja de ser un instrumento del cual el humano se sirve para describir el mundo, o entenderse con los otros, para pasar a ser el lugar del ordenamiento del Ser y el lugar desde el que éste se da. El Ser habita en el lenguaje: “*La poesía es la instauración del ser con la palabra*”. Es así que en el lenguaje del arte se produce la puesta en obra de la verdad. En la auténtica obra de arte surge un lenguaje nunca antes hablado, con él se anuncia una re-sistematización general del mundo. Que la poesía concierne al nacimiento del mundo, en el sentido del nacimiento de un lenguaje, y por tanto de una sistematización total del ente. Esta definición de la poesía convierte en un elemento ontológico de gran potencia; concebida al modo indicado, la poesía es la sede del acaecer mismo del Ser.

<sup>437</sup> La experiencia estética verdaderamente originaria, tal y como la hemos descrito, es muy difícil de encontrar. De hecho, el sentido ontológico otorgado al arte sólo es discernible en ciertas obras de arte especialmente relevantes, por ejemplo en los textos de Homero, el Corán, las obras de Dante o, para Heidegger, de Hölderlin. Vattimo señala por su parte a la Biblia como la gran obra de arte fundadora de la cultura occidental.

*“cuando en la obra se produce una apertura de los entes que permite atisbar lo que es y cómo es, es que está obrando en ella la verdad. En la obra de arte se ha puesto manos a la obra la verdad de lo ente”<sup>438</sup>.*

Heidegger piensa la verdad como evento: el abrirse de los horizontes históricos dentro de los cuales los entes vienen al Ser; por tanto, la verdad tiene una tendencia a ser-en-obra. La verdad no es algo externo al propio acontecer de la obra, algo que ocurra más allá del acaecer. Verdad y acaecer de la obra están indisolublemente unidos. La obra de arte como “puesta en obra de la verdad” no puede entenderse como si con ella se hiciera manifiesta una verdad estable o dada, como si pusiese de relieve la autenticidad de una situación o de una estructura exacta del ente. Como señalamos anteriormente, la obra abre una “época” del Ser, como evento originario e irreducible a aquello que ya era. Con ella se funda un nuevo orden de relación con las cosas, pero este orden es mortal, histórico, finito. Afirma Vattimo:

*“la verdad que puede darse, que puede ser «puesta por obra» no es sencillamente la verdad de la metafísica (evidencia, estabilidad objetiva) con un carácter de «eventualidad» en lugar del carácter de estructura. Esa verdad que se da en un acaecer que para Heidegger se identifica casi sin residuos con el arte, no es la evidencia del darse del objectum al subjectum sino el juego de apropiación y expropiación que en otro lugar Heidegger designa con el término de Ereignis”<sup>439</sup>.*

Enfatizando este hecho (el carácter dislocador pero no rupturista de la obra de arte que afecta tanto al ámbito de los objetos –la “realidad”- como del sujeto –el ser humano-), Vattimo refiere al concepto heideggeriano –pero también usado, a su forma y en el marco respectivo de cada teoría, por Benjamin, Gadamer e, incluso, Rancière- de *shock* –en Heidegger, *Stoss*. Con esta noción se hace referencia al efecto que el espectador sufre a raíz de contemplar una obra que hace que se suspendan las relaciones habituales de éste con el mundo en el que habitaba, “*fa diventare strano tutto ciò che fino a quel momento era apparso ovvio e abituale*”<sup>440</sup>. Sobre este concepto volveremos posteriormente pues va a ser imprescindible para entender el modo de aparición de la

---

<sup>438</sup> HEIDEGGER, M.: “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 25.

<sup>439</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 78.

<sup>440</sup> VATTIMO, G.: *Poesía e ontología*, en *Opere complete. Ermeneutica. Tomo 2*, op. cit., p. 120. “Convierte en extraño todo aquello que era considerado hasta entonces obvio y habitual” [NT].

experiencia artística en el mundo de la sociedad digital y de la comunicación generalizada tal y como es entendido por Vattimo<sup>441</sup>.

En cualquier caso, debe quedar patente el carácter inagotable que Vattimo ve en el arte. Tal remanencia imposible de agotar es recogida en la distinción heideggeriana entre Mundo y Tierra –*Welt* y *Erde*<sup>442</sup>. Este par de conceptos refieren a la situación de presencia y ausencia con la que se ilumina la realidad al darse ésta<sup>443</sup>. El arte, como puesta por obra de la verdad, no podría ser entendido al modo metafísico –como fundación rupturista que inaugura un mundo desde la nada<sup>444</sup>- sino como una continua interrelación de dislocación entre un mundo histórico dado y heredado que en su acaecer deja abierta la posibilidad de mostrar algo que aún no había sido entrevisto, dicho, pensado o puesto en acción. En tal sentido la palabra poética/el arte abre una brecha, quiebra lo dado por normal y ofrece algo nuevo u original. En tal modo han de ser entendidos los conceptos de Tierra y Mundo. El mundo refiere al sistema que los entes conforman en el marco de un horizonte o apertura del Ser, mientras que la Tierra representaría la reserva permanente de significación, la base ontológica que permite considerar que la obra no pueda ser agotada por ninguna interpretación. La verdad de la obra está ligada así al carácter de cesura, grieta y desgarró que se plantea entre Mundo y Tierra. Cada interpretación define un mundo abierto y fundado por la obra, pero la obra como tal es una permanente reserva de nuevas posibles interpretaciones. La Tierra se presenta cuando hay algo que se da y al mismo tiempo se oculta, quedando un remanente constante de posibles actualizaciones del Ser. El darse de la Tierra implica pues un retirarse, un velarse y ocultarse. La individualidad de la obra se mantiene porque la verdad está ligada a su acaecer, pero esa individualidad no es clausurada sobre sí, como si fuera una cosa. La obra como evento abre y funda el mundo, pero, como evento fundante, tiene un vínculo privilegiado con el Ser: une al mundo con la permanente reserva de significado que la Tierra es. Desde tal perspectiva la fruición estética, para Vattimo, ha de entenderse no sólo como un puro gozar la obra en su perfección formal, sino que también se debe de tener en cuenta que la obra es anuncio

---

<sup>441</sup> Cfr. infra. epígrafe 5.1. de este mismo capítulo.

<sup>442</sup> HEIDEGGER, M.: “La esencia del lenguaje” en *El camino al habla*, op. cit.

<sup>443</sup> Vattimo los analiza especialmente en el capítulo “Ornamento y monumento” en *El fin de la modernidad*.

<sup>444</sup> Para un desarrollo de la idea según la cual no puede entenderse la “puesta por obra de la verdad” de la que habla Heidegger al modo metafísico, véase “El quebrantamiento de la palabra poética” en *El fin de la modernidad*.

de una verdad en tanto se permanece en el mundo fundado por la obra, reorganizando la visión del mundo en base a la apertura del Ser que acontece en ella.

#### 4.2. La estética hermenéutica.

La concepción ontológica del arte tal y como la concibe Vattimo se completa con la recepción que hace de uno de sus grandes referentes teóricos, Hans Georg Gadamer<sup>445</sup>. La estética gadameriana<sup>446</sup>, a juicio de Vattimo, surge como un intento por desarrollar las posibilidades abiertas por la heideggeriana, al mismo tiempo que intenta neutralizar las posiciones planteadas por las estéticas contemporáneas de raigambre hegeliano. Según Gadamer, es necesario enfrentarse a la visión hegeliana que plantea la “muerte del arte” al entenderse que éste es “verdadero” sólo en tanto se actualiza la operación dialéctica por la cual queda superado y suprimido en la filosofía. Las estéticas que siguen tal modelo, como la marxista, que entiende al arte como parte de la supraestructura dependiente de las relaciones económicas; o la psicoanalítica, que lo entiende como puesta en obra de los arquetipos del inconsciente, reducirían el arte a una estructura superior que lo integra y supera -una situación histórica determinada o una estructura psíquica de la que es mera manifestación. En tales perspectivas el arte queda banalizado al perder la posibilidad de mostrar la verdad objeto de la filosofía, la economía, la sociología o la psicología.

Gadamer, continuando la tarea emprendida por Heidegger, recupera la dignidad ontológica y epistemológica que le corresponde al arte, enseñando la capacidad que posee para desvelar la verdad del Ser. Es bajo este objetivo como se debe entender el planteamiento gadameriano que sitúa a la actividad artística y a la experiencia estética en el marco de la teoría de la interpretación, permitiendo ésta afrontar la condición de la experiencia humana en su finitud y mortalidad, más allá, por tanto, de las

---

<sup>445</sup> Quién, como ya señalamos, dedicó toda la primera parte de su obra de mayor relevancia, *Verdad y método*, a analizar cómo en el arte se puede encontrar verdad, arrebatándole a las ciencias positivas la apropiación que habían llevado a cabo de tal concepto a través de la imposición del método científico como el único procedimiento de conocimiento válido.

<sup>446</sup> Para la comprensión de la estética gadameriana son muy recomendables los textos “La pobreza del lenguaje: la estética de H.-G. Gadamer entre ontología y antropología” de J. Vidal Calatayud, “La estética de H.-G. Gadamer frente al arte actual” de M. C. López Sáenz y “Mímesis: Gadamer y la estética”, de M. A. González Valerio, todos ellos incluidos en el libro de colectivo OÑATE y ZUBÍA, T., GARCÍA SANTOS, C. y QUINTANA PAZ, M. Á.: *Hans Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, op. cit.



reconciliaciones absolutas y universalistas que pueden llegar a alcanzar ciertas declinaciones de la filosofía heredera de Hegel.

La obra de arte debe ser analizada desde el planteamiento hermenéutico, pasando a ser objeto de interpretación. El primer paso para una teoría de la interpretación será la reconstrucción del estatus ontológico de la obra de arte, porque su *posibilidad de ser* no depende de la subjetividad del intérprete, sino de la aparición que en ella se produce del Ser<sup>447</sup>. Así es como se interpreta la crítica que Gadamer hace del concepto de “conciencia estética”<sup>448</sup>. La imposición de ésta, que culmina en la noción de genio, ha funcionado como un mecanismo de des-ontologización del arte, al remitir la creación de la obra, y toda la influencia que desde ella es ejercida, a la actividad independiente de una subjetividad individual. Si la conciencia estética sólo puede ser definida por la iluminación instantánea y momentánea producida en el sujeto al encuentro con la obra, ésta pierde toda relación con el mundo, es decir, se des-ontologiza. A juicio de Gadamer, en cambio, la obra ha de ser considerada un evento histórico ligado a un cierto mundo, y la interpretación realizada de ella un evento del mismo. En este sentido, la estética se vincula con la hermenéutica, ya que el encuentro con la obra es el encuentro con una verdad dada como evento histórico que necesita ser comprendida en un marco determinado que la dota de sentido. Es menester indicar que, asimismo, la obra asigna al propio marco histórico donde *se da* de un nuevo significado: la obra de arte “abre mundo” a la vez que se sitúa en él. Obra y mundo entran en una relación de mutua apropiación que Gadamer refiere con el concepto de *vaivén*. Este movimiento oscilatorio es interpretado en términos ontológicos con la categoría de *Spiel* (juego), precisamente el hilo conductor del análisis ontológico que se hace de la obra de arte<sup>449</sup>.

En Gadamer el carácter esencial del juego, esencia de la obra de arte, prima sobre el jugador precisamente porque el sujeto en el juego es el juego mismo: quién lo juega es

---

<sup>447</sup> La interpretación del carácter ontológico que se deja entrever en la obra de arte que realiza Vattimo debe vincularse a la perspectiva de Pareyson según la cual hay que acentuar la normatividad intrínseca de la obra misma, que como “formante” se impone antes que al intérprete al mismo artífice, constituyendo una experiencia real de trascendencia. Cfr. PAREYSON L.: *Teoria della formatività*, op. cit.

<sup>448</sup> Cfr. GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, epígrafe intitulado “Crítica de la abstracción de la conciencia estética”, op. cit. p. 129-142.

<sup>449</sup> Cfr. GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, epígrafe intitulado “El concepto de juego”, op. cit. 143-154.

sólo un aspecto de él<sup>450</sup>. La esencia más propia del juego implica que los jugadores –los supuestos actores de la acción de jugar- están puestos “en juego”; por tanto, puede decirse que el juego posee una totalidad de significación no superada por los propios jugadores. Pues bien, para Gadamer, la esencia del juego aparece plenamente en el arte porque a diferencia de los demás juegos, en el arte se produce una “transmutación en forma” (sintagma con que se refiere a que la trascendencia del juego respecto de los jugadores ha adquirido la consistencia de un objeto) la cual se re-propone en el goce y en la ejecución a ser jugado siempre de nuevo si bien con una consistencia autónoma de las simples reglas que los jugadores ponen en común. Al trabar relación con la obra se entra en un espacio de actualización ontológica por el cual ésta es captada y disfrutada como real. La obra, por tanto, no puede ser entendida como una representación que la antecede y la posibilita, sino que, de acuerdo a la interpretación gadameriana del concepto de mimesis aristotélico<sup>451</sup>, la imitación artística instituye una totalidad de significado que nos ilumina bajo un nuevo dominio de verdad: la obra cobra rango ontológico propio y ofrece un darse hasta entonces oculto del Ser.

No obstante, es necesario considerar otra cara de la aparición ontológica que tiene lugar en la obra. Según Gadamer, la brecha que genera la obra debe ser remitida asimismo al espectador que la contempla, el cual en su contemplación se vuelve un intérprete que ha sido envuelto por la iluminación acaecida de la obra pero que, al mismo tiempo, partía de una pertenencia histórica y vivencial determinada que ha sido dislocada pero que disloca, a la vez, a la propia obra que ejerce de envoltura. Este hecho posee una serie de consecuencias que es menester, siquiera, citar. Por una parte ese choque de perspectivas posee más que un carácter conciliador (de unión, que tiende a una síntesis significativa apropiadora) uno de disenso, permitiendo un potencial de remanencia de sentido imposible de ser totalmente englobado. El encuentro generado por la acción de la obra con el espectador -histórica y existencialmente determinado- garante la inestabilidad y finitud de toda interpretación que pretenda convertirse en canónica –verdadera u objetiva. Por eso la apertura ontológico-epistemológica no puede

---

<sup>450</sup> “El sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación”. GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, op. cit. p. 145. Por tanto la concepción gadameriana de juego dista de aquella que lo entendía como un ámbito que se separa de lo teórico y lo práctico que constituían el interés serio de la vida cotidiana, remarcando por tanto, su carácter lúdico, fantasioso y, en general, poco relevante.

<sup>451</sup> Cfr. GADAMER, H. G.: *Verdad y método*, epígrafe intitulado “La transformación del juego en construcción y la mediación total”, op. cit. p. 154-166.

ser clausurada. En ese sentido se remarca la brecha iluminante que la obra de arte permite en su relación oscilante con el intérprete que la juega<sup>452</sup>. Por otra parte, y siguiendo la misma línea interpretativa, parece claro que en tanto evento histórico-finito situado, que se representa y ejecuta de modos variados en contextos distintos, la obra trasciende las intenciones del autor. Tratar de reconstruir las intenciones de aquél, como genio/fundamento al que en último término se debe remitir, implica el olvido de que el juego que se entabla en la relación obra/intérprete supone una mediación entre dos mundos irreductibles el uno al otro. La infinitud de la obra consiste en su historicidad y eventualidad, por el que el autor que la produce la pone en un juego que él mismo no puede prever ni controlar, juego que abre y da vida propia a la obra de arte.

En definitiva, se puede decir que Gadamer nos señala el alcance de verdad de la obra de arte: el arte nos da una experiencia de verdad, nos cambia, modifica nuestra manera de ver el mundo. El arte es experiencia de verdad en tanto con él poseemos una “verdadera experiencia”, porque en él comprendemos algo que antes no comprendíamos y nos ofrece una experiencia del mundo que nos *disturba*. Gadamer reivindica la relación del arte con la verdad; es a partir de este hecho que se puede reconocer el carácter interpretativo de toda experiencia humana. Sin embargo, este reconocimiento no puede dejar de lado la necesidad de su inscripción en la historia del Ser: el arte debe ser puesto en relación con el proceso de secularización propio de la modernidad; por tanto, con el nihilismo que, de acuerdo a Vattimo, Gadamer olvida y que nos debe de remitir de nuevo a Heidegger. El Ser se da en la historia de la palabra, (en el arte entonces), y ésta no acaba nunca –se debe saltar al abismo insondable que no tiene asiento ni fin.

---

<sup>452</sup> A nosotros nos interesa señalar las implicaciones de disenso, más que de acuerdo, que se encuentran ocultas en esta consideración radicalmente aperturista de la experiencia estética. Es importante porque Vattimo se mantiene más cercano a la posición heideggeriana de “dejar ser al mundo” que son atenuadas, a juicio del filósofo de Turín, en el desarrollo que Gadamer realiza en el propio texto de *Verdad y método* y que parecen acercarlo más a Hegel. De tal modo, Gadamer considera que toda experiencia -también la estética- es reducible al lenguaje –que la permite y la posibilita- y éste, a su vez, remite al diálogo. Desde éste se establece que quienes entran en relación se transforman mutuamente, aunque tienden a alcanzar una experiencia común de encuentro –el acuerdo- que supera las posiciones defendidas originalmente. Este elemento que hace preponderar el acuerdo sobre el disenso, como decíamos, remite a un cierto hegelismo que la estética de Vattimo desea evitar.

## 5. Arte y contemporaneidad.

### 5.1. El arte en la postmodernidad: el efecto de *Shock*.

A la hora de abordar un análisis del arte y de la experiencia estética en el mundo contemporáneo Vattimo cree obligado tener en cuenta las nuevas condiciones de percepción de la realidad que los avances tecnológicos, cada vez más profundos y complejos, imponen. De tal modo, la introducción de nuevas técnicas de reproducción y manipulación de los materiales, de la imagen o del sonido, van a ser fundamentales para intentar ofrecer una explicación de qué significa el arte en la sociedad contemporánea, así como de las repercusiones que supone para el modo de recibir e interpretar el mundo en el cual vivimos. Y en este punto se encuentra el *quid* del asunto que en este apartado queremos remarcar: según Vattimo para comprender la importancia del arte en el mundo actual va a haber que remitirse por una parte al concepto heideggeriano -ya analizado en capítulos precedentes- de *Ge-Stell* y, por otro, a la intuición desarrollada por Walter Benjamin<sup>453</sup> en su breve pero magnífica obra de 1936 *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*<sup>454</sup>. Teniendo en cuenta ambos referentes se considera que el avance y desarrollo de la técnica –el mundo del *Ge-Stell*- es determinante para modificar el modo de darse del arte en el mundo contemporáneo, lo cual, a su vez, permite que éste se convierta en uno de los operadores más potentes para alterar el modo de percibir, comprender e interpretar la realidad donde vivimos, alumbrando un nuevo tipo de experiencia caracterizada fundamentalmente por el efecto de *shock*: por el desarraigo, la oscilación y la des-fundamentación respecto de lo considerado como normal, natural, obvio e indiscutible. Dicho de otro modo, en la época de la reproducción técnica el arte se vuelve una actividad decisiva para desenvolver las connotaciones an-árquicas que son propias de la hermenéutica nihilista y del pensamiento débil.

El análisis del alcance y de la importancia del arte y de la experiencia estética para la conformación de una noción debilitada tanto del ser como del ser humano en el

---

<sup>453</sup> Y decimos intuición porque Benjamin no podía entrever el salto cualitativo que iba a suponer la aparición de las técnicas telemáticas, informáticas y digitales en la transformación y manipulación de la experiencia estética tal y como se da en nuestros días, quedando su propuesta concretada a las posibilidades, en su contexto ya de por sí novedosas, que ofrecía la fotografía y, sobre todo, el cine.

<sup>454</sup> BENJAMIN, W.: *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica*. Trad. cast. de A. E. Weikert. Ítaca, México D.F., 2003.

marco de la postmodernidad es llevado a cabo por Vattimo en un par de capítulos imprescindibles de *La sociedad transparente*: “El arte de la oscilación” y “De la utopía a la heteropía”. En ellos se plantea el criterio que Vattimo va a establecer para identificar a una obra de arte: ésta será aquella que nos sacuda y conmueva de un modo tan violento que sea capaz de alterar absolutamente la percepción y comprensión de la realidad mantenida hasta entonces. De tal forma, se pasa a defender que, efectivamente, la obra de arte funda un mundo, nos envuelve en una perspectiva de la realidad no captada hasta entonces, sin embargo, al mismo tiempo, también desfunda y desorganiza, ya que diluye cualquier tipo de posible concepción estable de la misma, a la vez que nos desarraiga a nosotros mismos de la seguridad y tranquilidad donde nos encontrábamos. La experiencia estética contemporánea pasa a estar marcada por la oscilación, en tanto desplazamiento y desubicación de cualquier centro de referencia estable u objetivo. La obra de arte es una fundación que desfunda, que nos marca, nos altera, nos sacude y nos vuelve, en definitiva, *diferentes*.

El efecto de Shock que caracteriza al arte Vattimo recoge sustancialmente de Heidegger y de Benjamin. Ambos autores van más allá de la concepción tradicional del arte que lo entendía como el lugar de reconciliación –o catarsis- que representaba el adecuado ordenamiento de lo real. En cambio, para éstos lo destacable en la actividad artística es su dimensión de conflicto, de ruptura, de alteración y transformación de toda certidumbre y expectativa de sentido dada de antemano. El arte afecta a la configuración de la realidad, a la manera en que el ser humano la percibe, así como a la propia identidad de éste. El arte (nos) sacude. Dice Vattimo:

*“la tesi che entendo proporre è: sviluppando l’analogia tra lo stoss heideggeriano e lo shock di Benjamin è possibile cogliere i tratti essenziali della nuova «essenza» dell’arte nella società tardo-industriale, tratti che la riflessione estetica contemporanea anche più acuta e radicale –primo fra tutti Adorno- si è lasciate sfuggire”*<sup>455</sup>.

De tal modo, en “El origen de la obra de arte” Heidegger plantearía que aquello que mejor define a la actividad artística es el efecto de *Stoss* –choque- que ejerce sobre el

---

<sup>455</sup> VATTIMO, G.: *La società trasparente*, op. cit., p. 66. “La tesis que intento proponer es ésta: que desarrollar la analogía entre el Stoss heideggeriano y el shock de Benjamin permite captar los rasgos principales de la nueva «esencia» del arte en la sociedad tardo-industrial, rasgos en los que la reflexión estética contemporánea, incluso la más penetrante y radical –empezando po Adorno- ha dejado escapar” [Traducción de Teresa Oñate, en VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*, op. cit. p. 136].

espectador. La obra de arte funda un mundo al presentarse como una nueva apertura histórico-destinal del Ser; esta nueva “puesta en obra de la verdad”, no sólo alumbra lo oculto sino que, al mismo tiempo, pone en entredicho el mundo previo en el cual el ser humano se encontraba arrojado. El *Stoss* implicará, en este sentido, poner en suspenso lo aparentemente evidente, ya que la obra de arte no sólo no se deja comprender por lo previamente establecido sino que teje una nueva red de significados:

*“l’incontro con la opera d’arte, come Heidegger lo descrive, è come l’incontro con una persona che ha una sua visione del mondo con la quale la nostra deve interpretativamente confrontarsi”*<sup>456</sup>.

La obra de arte, al no dejarse colocar en un horizonte ya dado, abre un mundo, imponiendo una reorganización general de las cosas. La novedad de la obra es indeducible de lo anteriormente establecido, imponiendo una nueva organización, una normatividad original desde la cual es posible transformar la experiencia. A tal legalidad se conecta el choque que provoca: en la obra se encuentra un mundo en su nacimiento. Nosotros habitualmente consideramos al mundo como ya dado, por eso no nos choca, nos parece obvio que sea tal y como es; pero la obra, al no insertarse en éste, pone en claro el *qué* del mundo, abriéndolo, dejándolo ser. El *Stoss* es el sentimiento que ve nacer el mundo, pertenece a la afectividad, pero tiene un significado ontológico. Para Heidegger, el encuentro con una auténtica obra de arte pone en revisión todo nuestro mundo, el mundo previo –entendido como algo perenne, estable y seguro- decae y el espectador sacudido por la obra de arte se queda desarraigado, descolocado respecto de la red de prejuicios que conformaba la imagen que disponía del mismo. En este sentido, Heidegger asemeja la experiencia del *Stoss* a la de la angustia: el desarraigo –*spaesamento*- que provoca la obra de arte deja al ser humano sin el asidero de su concepción habitual de la realidad. El ser humano a través de la fuerza fundante del arte obtiene al mismo tiempo la paradójica experiencia de la desfundamentación: *“fondazione e sfondamento sono il senso dei due aspetti che Heidegger indica come*

---

<sup>456</sup> Ibid. p. 70-71. “El encuentro con la obra de arte, tal como Heidegger lo describe, es como encontrarse con una persona que tiene una visión propia del mundo con la cual la nuestra ha de enfrentarse interpretativamente”. ” [Traducción de Teresa Oñate, en VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*, op. cit. p 141].

*costitutivi dell'opera d'arte*<sup>457</sup>. La obra funda en tanto produce un efecto de extrañamiento de una realidad que ya no puede ser recompuesta, la obra ya no significa reconciliación, tranquilidad y seguridad, sino que tiene consecuencias más desfundamentadoras que fundantes.

Una perspectiva similar a la heideggeriana la encontraría Vattimo en Walter Benjamin<sup>458</sup>. Éste, sobre todo en el texto citado, *La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica* –escrita, por cierto, al igual que “El origen de la obra de arte” en 1936-, nos enseña que es el desarrollo de las nuevas técnicas de reproducción vinculadas a la actividad artística quienes van a permitir alterar el modo a través del cual percibimos y entendemos el mundo.

Benjamin observa que en las nuevas tecnologías de reproducción artística, como en la fotografía por ejemplo, la realidad que es aprehendida por el dispositivo, por la máquina a través de la cual se capta el mundo, modifica nuestra propia percepción de la realidad. Es obvio que la manipulación de las imágenes y de los sonidos ofrece una nueva visión del mundo que nuestros sentidos no pueden ofrecernos. En una fotografía ¿qué ve más, el ojo humano –con todas sus imperfecciones- o una cámara que la saca con un objetivo capaz de encontrar tonos, matices, profundidades, etc., a priori inalcanzables para el auténtico chispazo original que causa la fotografía? ¿Qué es más fiel a la realidad, el momento concreto, “original”, en el que se lleva a cabo una cierta actividad artística o las potencialmente infinitas reproducciones –todas eventualmente alterables, ampliables, reducibles, matizables- hechas a partir de la manipulación técnica?

A juicio de Benjamin, la reproducción técnica diluye el valor *cultural* –de culto- de la obra de arte. Al poder ser copiada indefinidamente se pierde el carácter aurático que había tenido en la tradición, su carácter de solemnidad, de estabilidad, de perennidad<sup>459</sup>. La obra que era única, eterna, ahora es infinitamente reproducible, ya no

---

<sup>457</sup> Ibid. p. 74. “Fundación y desfundamiento son los dos aspectos constitutivos del sentido de la obra de arte que Heidegger señala” [Traducción de Teresa Oñate, en VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*, op. cit. p. 144].

<sup>458</sup> Amanda Núñez realiza una interesante exposición de la estética benjaminiana desde la perspectiva del extrañamiento en “Walter Benjamin: estética y extrañamiento”, en OÑATE y ZUBÍA, T., GARCÍA SANTOS, C. y QUINTANA PAZ, M. Á.: *Hans Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*, op. cit.

<sup>459</sup> De hecho, a juicio de Benjamin un elemento clave para la conformación de la mentalidad esencialista propia del mundo griego –y por tanto de toda la tradición occidental- reside en el hecho de no tener a

importa su presencia o su autenticidad –si exceptuamos sus fines comerciales, por supuesto-, sino aquello que supone o plantea. Es aquí donde cobra importancia el efecto de *shock* antes mencionado. La obra de arte no tiene sentido en tanto cumple una función ritual, de contemplación, de adoración, o de representación ideal del mundo, sino que pasa a tener un alcance que podemos denominar, con Benjamin, “político”<sup>460</sup>: transforma y altera toda certidumbre con la cual percibíamos e interpretábamos el mundo, el espectador queda envuelto en la obra de arte, que conforma un mundo nuevo, debiendo readaptarse a sí mismo para captar adecuadamente la información que recibe. Esto -que Benjamin relacionaba con el cine fundamentalmente, y Vattimo con las nuevas experiencias que se generan en la sociedad de los *mass-media* y de la información generalizada- cobra una radical vigencia en el mundo contemporáneo, donde las posibilidades de creación de mundos posibles son efectivos en las realidades virtuales digitales, en las redes de comunicación globales -a través de internet- o en la conformación de nuevas identidades en la forma de avatares informáticos -por ejemplo, en las redes sociales. Más allá de las posibilidades eventualmente opresivas y masificadoras de los medios de comunicación –fácilmente convertibles en instrumentos de ideología y adoctrinamiento- que evidentemente hay que tener en cuenta, nos interesa señalar en el presente apartado, el carácter de debilitamiento de realidad que acarrearán, al poner de relieve la maleabilidad de una realidad que tradicionalmente se ha considerado objetiva, estable y sólida, para incidir, en cambio, en su carácter producible, re-producible, fluido y, en general, débil.

La transformación de la experiencia que se produce en el arte, a través del desarrollo de las nuevas técnicas de reproducción, marca de tal modo al mundo, a la concepción que nosotros tenemos de él, así como a nosotros mismos, que puede hablarse de una dislocación ontológica generalizada que desplaza el carácter de

---

su disposición técnicas adecuadas de reproducción: “*Los griegos sólo conocieron dos procedimientos de reproducción técnica de obras de arte: el vaciado y el acuñamiento. Bronces, terracotas y monedas eran las únicas obras de arte que ellos podían producir en masa. Todas las demás eran únicas e imposibles de reproducir técnicamente. Fue el estado de su técnica lo que llevó a los griegos a producir valores eternos en el arte. Esta es la razón del lugar excepcional que ocupan en la historia del arte*”. BENJAMIN, W.: *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*, op. cit., p. 60.

<sup>460</sup> “*De la placa fotográfica es posible hacer un sinnúmero de impresiones; no tiene sentido preguntar cuál de ellas es la impresión auténtica. Pero si el criterio de autenticidad llega a fallar ante la producción artística, es que la función social del arte en su conjunto se ha trastornado. En lugar de su fundamentación en el ritual, debe aparecer su fundamentación en otra praxis, a saber: su fundamentación en la política*”. Ibid, p. 51.



perentoriedad atribuido a la realidad desde una posición metafísica. El arte es un contramovimiento que des-equilibra la realidad, que interfiere en los órdenes establecidos, en la asignación de posiciones y en la organización y concepción de las identidades. El arte es un principio de división que permite la aparición de lo inesperado, de aquello que altera el mundo heredado y que corrompe una determinada distribución de lo sensible. El arte del *Shock* es el de la *Verwindung*, el de la des-fundamentación y el debilitamiento del mundo, siendo la experiencia estética una oportunidad que refleja la realidad postmoderna: de la inquietud, del conflicto, de la transvaloración de lo dado por supuesto, de la ambivalencia, del desarraigo, de la precariedad, en definitiva, del nihilismo.

## 5.2. Arte y sociedad. El arte en el capitalismo contemporáneo.

El análisis que realiza Vattimo de la “ontología de la actualidad” no puede huir, desde luego, de la situación en la cual el arte se halla en el marco del capitalismo económico contemporáneo. Si bien será en el último capítulo de la presente investigación donde se desarrolle un análisis más profundo de la consideración que le merece al filósofo italiano la importancia de la estructura económica para definir la situación del ser humano en nuestro mundo<sup>461</sup>, en este apartado sí vamos a intentar mostrar, al menos, de qué modo la actividad artística contemporánea se encuentra radicalmente imbuida por el espíritu de valorización propio de la sociedad del capital, en la cual todo encuentra justificación y validez en la medida en que se pueda extraer beneficio económico.

En este sentido, en el marco de la sociedad de la producción y el consumo ilimitados, en la sociedad de la creación de actividades orientadas a la satisfacción del deseo de masas –el cual también es “producido”-, donde los medios de comunicación se vuelven agentes activos en la conformación de las mismas, en la sociedad, como señalábamos anteriormente, de la reproductibilidad técnica avanzada, en la sociedad telemática, informática y digital, el arte –o aquello que hoy en día se considera que es éste- se encuentra penetrado de la masificación, del consumismo y de la rentabilidad que marcan a la sociedad donde se encuentra situado. Vattimo denuncia el carácter *sistémico* que define al arte hoy en día, que no sólo cumple una función legitimadora y

---

<sup>461</sup> Cfr. infra. Capítulo 8, epígrafe 2.3.

justificadora del orden económico dominante sino que, al mismo tiempo, neutraliza su potencia contestataria y subversiva. El arte, en el contexto de la globalización capitalista mundial, no sólo es entendido como una actividad dócil y domesticada, sino que se considera que, además, funciona como una herramienta de amaestramiento y domesticación. Este análisis, el cual recogemos fundamentalmente del texto *La cultura del Novecento*<sup>462</sup>, a pesar de emanar un marcado pesimismo –aunque quizá tal actitud pueda definirse mejor como un “realismo consecuente”–, no deja de plantear una salida alternativa al orden dominante, la cual –no podía ser de otra forma siendo coherente con el resto de su teoría– es entendida bajo el signo del nihilismo –y, por tanto, como desplazamiento distorsionante de la metafísica marcada en este contexto por el fetichismo de la mercancía y la conversión del dinero en el nuevo fundamento y *arkhé* legitimador de toda acción. Será bajo la perspectiva señalada desde la cual vamos a estructurar el presente apartado en los siguientes puntos: a) el arte en la globalización neoliberal altamente tecnológica se trata de una actividad “domesticada” b) que a la vez cumple con una función de “domesticación” (siendo, por tanto, profundamente ideológico) c) aunque las propias herramientas que permiten su masificación (los avances telemáticos y digitales) posibilitan el pensar en las brechas que den lugar a la aparición de la alteridad disruptiva.

#### 5.2.1. Arte, actividad *domesticada*.

Es una hipótesis plausible aquella que considera que en la actualidad quienes se imponen en todos los ámbitos de las relaciones internacionales, dirigiendo las estructuras políticas y la organización del sistema económico, son un grupo más o menos selecto de personas enriquecidas (una tecnocracia oligárquica, por tanto) que se apoyan en los Estados más poderosos económica y militarmente. Parece haber consenso, en base a tal primado, en que es necesario instaurar las democracias liberales y el capitalismo en el marco de un mundo globalizado. De esta hegemonía político-económica se desprende una superestructura cultural –todo un conjunto de producciones simbólicas, científicas, artísticas o filosóficas– que la defienden, la sostienen y la promueven. El nexo Espíritu y Poder se muestra hoy totalmente explícito, de tal modo que puede considerarse que la Cultura, genéricamente hablando, se encuentra totalmente absorbida por el Capital, mientras que éste, a la inversa, requiere del poder simbólico

---

<sup>462</sup> VATTIMO, G.: *La cultura del Novecento*. Salletta dell’Uva, Caserta, 2007.

que produce aquella para poder perpetuarse. En este sentido, no se trataría tanto de repetir simplemente el análisis –por otra parte increíblemente actual- marxiano que pone al servicio de la infraestructura económica la superestructura jurídico-política y la ideológica<sup>463</sup>, sino de observar cómo éstas se hallan en la actualidad totalmente unidas. El poder del mundo simbólico es tal que ejerce una influencia decisiva en las relaciones económicas. La carencia de riquezas, de bienes o de servicios no tiene en su base una escasez de ellos –dado que se produce lo suficiente como para satisfacer las necesidades de todos- sino una inadecuada distribución, dada la imposición de una determinada ideología que promueve una serie de políticas económicas que tienen como resultado profundas desigualdades. La pobreza y la escasez, en cierto sentido, es *creada*, por lo tanto la falta de resultados en la lucha contra la misma es un asunto cultural –y simbólico. A juicio de Vattimo, la pobreza tiene mucho que ver con la exclusión –no se es pobre y luego se excluye, sino que se excluye y luego se es pobre- y con la falta de visibilidad de los afectados por la pobreza:

*“le masse africane di profughi vittime di genocidi, carestie, epidemie, non «fanno notizia», o quasi. Anche in caso come questi, la cultura –l’informazione, i media- si intreccia inestricabilmente con ciò di cui dovrebbe essere solo rappresentazione, entra profondamente a costituire la «realtà» o irrealtà dei «fatti»”*<sup>464</sup>.

La exclusión parte, de tal modo, del intento por apartar silenciando, invisibilizando u ocultando como si no existiera o, peor aún, como si no tuviera la más mínima importancia. Uno de los modos más evidentes de llevar a cabo estas acciones ha sido a través de la imposición de una determinada cultura –la occidental- como si fuese la propia de toda la humanidad. Se hace evidente, continuando con el argumento, que uno de los principales mecanismos para luchar contra la exclusión será dar voz a las distintas culturas, lo cual, a su vez, requiere de la disolución de la idea de que la occidental representa la esencia del ser humano.

---

<sup>463</sup> Cfr. MARX, K.: *El capital*, en *Obra completa* (Tomos 44, 45 y 46). Trad. cast. de J M. Figueroa. Barcelona, Folio, 1997.

<sup>464</sup> VATTIMO, G.: *La cultura del Novecento*, op. cit., p. 16. “Las masas de africanos, refugiados víctimas de genocidios, de pobreza, de epidemias, no «son noticia», o apenas lo son. También en casos como éste, la cultura –la información, los *media*- se enlazan inseparablemente con aquello de lo cual deberían ser tan sólo representación, entrando a constituir profundamente la realidad o irrealdad de los «hechos» [NT].

La homogeneización cultural, que pretende imponer un determinado estilo de vida como el apropiado, es actualizada hoy en el marco del capitalismo avanzado por la asimilación de una estructura económica determinada. En él la producción y, sobre todo, el consumo de objetos, organizan las existencias de tal modo que (casi) todas las actividades humanas están subordinadas a ella. En el mundo globalizado y mercantilizado se genera una nueva relación de excluidos que no tienen tanto que ver con su pertenencia o no a la cultura occidental, sino con la aceptación o no del capitalismo; en este contexto el mercantilismo y el estilo de vida basado en el trabajo asalariado y el consumo emergen como los nuevos universales culturales. Se pueden mantener ciertas tradiciones –que pasan a ser consideradas casi folclóricas-, ciertos valores, o incluso ciertas relaciones sociales propias, siempre y cuando se acepte la economía de mercado. Los bárbaros en este contexto –nihilistas, para algunos- son quienes se resisten a aceptar el modo de vida consumista, en la cual la organización general de la existencia está orientada a la obtención de beneficio económico. La unidad de la cultura hoy se resume en la imposición del capitalismo a gran escala –dejando aparcada la otra gran idea moderna, la democracia liberal, que pasa a ser superflua siempre que se asuma la economía mercantil.

Es en este contexto donde cabe hablar de industria cultural, la cual es entendida como la actividad empresarial que pretende obtener ganancia monetaria a través del consumo de “productos culturales”. Aquello que se denomina “arte”, en la época de la reproducción técnica avanzada, en gran medida responde a un conjunto de obras pensadas para su rápido consumo –cine, música, moda, etc.- sin más pretensión que la de ser rentables desde un punto de vista económico. De tal modo, el arte se convierte en una actividad “domesticada”, vulgar, transformada en una pieza más del entramado de relaciones económicas capitalistas. Wolfgang Sützl, uno de los intérpretes más interesantes de la filosofía vattimiana, lo explica de la siguiente manera:

*“la técnica como culminación de la metafísica [...] ha hecho que esa misma metafísica se convierta en un proyecto político llevado por el afán de establecer estructuras calculables, fuera del alcance de cualquier peligro. No obstante, ello ha conllevado el que también se produzca, como ya preveía Nietzsche, un «intento de adueñarse por la fuerza de los terrenos más fértiles» -políticamente hablando, aquellos lugares y procesos sociales capaces de producir algo nuevo, distinto: es decir, toda la*

*producción cultural, arte, enseñanza, la producción de saber más allá de mero conocimiento. Apropiándose de estos fértiles terrenos, la política de la seguridad está convirtiendo el terreno social cada vez más en un desierto, al limitar progresivamente las posibilidades de cambios que sean cambios reales y frutos de proceso de administración colectiva”*<sup>465</sup>.

El arte, concebido como un producto más, tiende a la espectacularización y se masifica: se trata de idear productos fácilmente consumibles, de “digestión sencilla” cuya finalidad principal no sea sólo la de entretener, sino también –siendo casi aún más importante- la de calmar, anestesiar y neutralizar cualquier pulsión crítica, sublimando toda violencia o disenso y canalizándolo hacia espacios previstos y de fácil control. Ejemplos claros de esta concepción del arte serían el cine, la música o la literatura *mainstream*, así como las formas de expresión cultural potencialmente asociadas al arte, como los medios de comunicación de masas: televisión, radio y periódicos, fundamentalmente. *El arte es ocio, que se vende y que permite vender*. En la misma línea es destacable que no sólo la denominada “actividad artística” esté pensada para su venta, sino que, además, también sirva como herramienta para facilitar a su vez la venta de otros productos: hoy en día muchas de las más importantes actividades artísticas están orientadas al diseño de productos –herramientas, utensilios, aparatos- que sean no tanto funcionales como atractivos estéticamente, hecho que permite, en definitiva, que sean más fácilmente vendibles.

En resumidas cuentas, en muchos sentidos se puede afirmar con una cierta rotundidad que en el desarrollo contemporáneo de la existencia, la cultura artística se encuentra perfectamente integrada en el proceso de valorización propio del capital, donde la creación y la acumulación de dinero sirven como referentes fundamentales (como principios indiscutibles) para llevar a cabo ciertas prácticas artísticas y para impedir otras, si es que no son rentables económicamente. La obra de arte –si se la puede seguir llamando tal- convertida en objeto de consumo tiende, si tiene éxito, a extenderse ilimitadamente hacia el gran público: busca masificarse y al mismo tiempo

---

<sup>465</sup> SÜTZL, W.: “Política estética. La emancipación a pesar de la metafísica”, en Revista *Anthropos* 217: “Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad”, Barcelona, 2007, p. 145. Sobre las implicaciones políticas de la estética vattimiana según Sützl, se puede consultar además, *Emancipación o violencia. El pacifismo estético en Gianni Vattimo*, Barcelona, Icaria, 2007, texto que sirve asimismo como una interesante introducción al pensamiento del filósofo turinés.

ejerce una función “masificadora”. Por una parte, su propia creación está basada en ciertos elementos extraídos de la “opinión pública”, sus supuestos gustos y preferencias que pretenden ser satisfechos. Se trata de darle al público lo que quiere ver. Un contenido esperable que ofrezca un goce predeterminado, servido en lata (adornada) para su rápido consumo. El arte “produce” entretenimiento, que provoca tranquilidad, lo cual conduce a asumir lo dado como *normal*, hecho que permite, en definitiva, asentar el orden establecido. Por otra parte, la obra cumple un papel homogeneizador, en tanto es capaz de *convertir* en “moda” o “tendencia” una determinada propuesta que se vuelve disponible para un gran conjunto de personas a quienes se le exige cumplir con ciertas reglas; al hacerlo se cierra el círculo de la pertenencia a un grupo que busca ser extendido ilimitadamente hasta encontrar un punto de fuga por el que crear una nueva tendencia que seguirá el mismo proceso. Mientras se salta de burbuja en burbuja la operación cíclica sistémica no sufre alteración alguna.

#### 5.2.2. Arte, actividad *domesticadora*.

Precisamente queremos detenernos en la función *normalizadora* de la obra de arte. Como reza el título del apartado, puede considerarse que el arte (al igual que el resto de actividades culturales, por otra parte), en el marco del capitalismo avanzado, posee una función *domesticadora* el arte, como señalábamos líneas atrás, funciona como un producto dirigido a ser la base de un ocio embrutecedor que neutraliza cualquier atisbo de disenso crítico con el orden normal de cosas, sin embargo, no podemos dejar de considerar que además, y sobre todo, el arte permite *producir subjetividades*<sup>466</sup> adaptadas al sistema social dominante. Vattimo nos alerta de cómo el arte cumple, por una parte, una función *ideológica* -al convertirse en un operador que da cobertura a los comportamientos, reglas y valores que sostienen el estilo de vida característico de las sociedades industriales y consumistas avanzadas-, mientras que, por otra, y a la vez, está

---

<sup>466</sup> Recogemos este concepto ampliamente utilizado en el pensamiento contemporáneo por ejemplo por Deleuze y Guattari -en *El anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*, op. cit- por el mismo Guattari -en *Las tres ecologías*. Trad. cast. de J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta. Pre-Textos, Valencia, 1996, y junto a S. Rolnik en *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Trad. cast. de F. Gómez. Madrid, Traficantes de sueños, 2006- o por Foucault -en *El nacimiento de la biopolítica*, op. cit., o en *Tecnologías del yo*, op. cit.-, concepto que por otra parte, Vattimo no utiliza en sus obras, pero que nos es muy útil para referir a los mecanismos de determinación que modelan una imagen estipulada del yo, a la serie de conductas y valores a defender, a los modos determinados de percibir, comprender, pensar y manifestarse en la realidad circundante, así como a la manera de identificar y asimilar una cierta estructura política, económica y social.

presente, como codificador amable que canaliza los esquemas mentales y las pautas conductuales del neoliberalismo económico, en los procesos de construcción de identidad que determinan la *creación* de un homo *laborans* y *economicus*, definido por el fetichismo del dinero, el hedonismo consumista y por la deuda intrínseca que acompaña al ser humano en el mundo dominado por el capital financiero<sup>467</sup>.

La construcción de una subjetividad dócil –tal y como advertía Nietzsche- es el primer paso para la conformación de un orden social estable en el que la distribución de los roles, de las posiciones y de las jerarquías no sea discutido. El arte, en el contexto del capitalismo avanzado, facilitaría la construcción de un sujeto modelado por los intereses productivos y de consumo propios de la estructura industrial y financiera. En este sentido trasladaría, a través de esquemas de narración aparentemente inocentes (cuentos, fábulas, dibujos animados<sup>468</sup>, series de televisión, cine, música, novelas, videojuegos, etc.) tanto las formas de pensamiento, de comprensión e interpretación, como las maneras de relación, los valores morales –las escalas de valores-, el estilo de vida, las fórmulas de éxito y, sobre todo, los sentimientos, deseos, tendencias e inclinaciones, que se consideran idóneos, preferibles, recomendables y adecuados según un orden social que se hace pasar por natural, normal y, en toda la extensión del término, *deseable*. Sería muy interesante –aunque no es el objetivo de la presente investigación y por tanto nos limitamos a sugerirlo- que nos detuviésemos en analizar de qué modo una película *made in Hollywood*<sup>469</sup> es capaz de proyectar los esquemas de

---

<sup>467</sup> En este sentido, Maurizio Lazaratto ha escrito recientemente un texto –*La fabrique de l’homme endetté*. Paris, Éditions Amsterdam, 2011- en el que indica cómo la construcción de las identidades en el contexto del neoliberalismo económico está pre-determinado y condicionado por una deuda ineliminable y creciente. Ésta, no sólo determina la aparición de la conciencia -como modo de expresar el sentimiento de culpabilidad asociado a un compromiso con el que se contrae una responsabilidad en el futuro-, sino que también permite dejar aparecer, en el momento mismo del nacimiento, la brecha social que distingue al endeudado del acreedor, lo cual deja florecer una asignación desigualitaria de posiciones sociales que, a su vez, otorga una serie de roles y de comportamientos pautados convenidos para los mismos.

<sup>468</sup> Es muy interesante el análisis que hacen A. Dorfman y A. Mattelart en *Para leer al Pato Donald*. S. XXI, Madrid, 1972, del papel que ha jugado el universo Disney en la asimilación acrítica y extensión del capitalismo y de sus patrones conductuales –por otra parte muy conservadores, baste citar el ejemplo del papel otorgado a las hembras en las relaciones (por supuesto, todas heterosexuales) de sumisión que éstas mantienen con sus parejas machos, o la concepción que se defiende de las culturas no occidentalizadas, las cuáles siempre son vistas como bárbaras y atrasadas.

<sup>469</sup> Dado que el cine y la televisión son las formas artísticas más extendidas y a la vez más *contaminadas* por la ideología capitalista y por sus modos de enfocar la realidad, además de ser los mejores ejemplos, junto a los videojuegos, para comprender la inserción de las nuevas tecnologías digitales de la información y de la comunicación en la creación de mundos posibles –casi todos, desde la perspectiva de la industria cinematográfica, sistémicos.

pensamiento y de valoración, las pautas de conducta y los afectos prescritos y previstos para el “ser humano normal/capitalista”, y por tanto, como participa en la conformación del imaginario colectivo, de tal forma que su estructura general de vida se internaliza alcanzando nuestro inconsciente<sup>470</sup>. Podría servirnos, asimismo, un estudio de alguna canción –de su letra o de un video musical que la traslade al campo de la imagen-, por no hablar del interés que suscitaría el investigar la imagen proyectada bien de los actores, músicos y otras profesiones “estrella”, tales como deportistas o presentadores de televisión, para la conformación de las identidades contemporáneas en Occidente.

En todos ellos podríamos observar, por resumirlo demasiado abruptamente, algunos rasgos comunes. Por ejemplo, un culto hedonista del ego sostenido por la posesión ilimitada de objetos y por el trabajo barroco sobre el cuerpo, una superficialización de las relaciones sociales basada en una exageración de la importancia del sexo desde la perspectiva del “sentirse deseado”<sup>471</sup> y, en general, una hipervaloración de todo lo vinculado con el dinero (de tal forma que cualquier actividad de la cual no se obtiene beneficio económico simplemente no posee la más mínima importancia), el ser humano se cosifica al identificarse persona y cosas por él poseídas y al igualarse la posesión del dinero con el éxito social: el que más éxito tiene en nuestra sociedad, por tanto “el mejor”, es el que más cobra<sup>472</sup>. Lo mismo pasa, evidentemente, con las obras de arte de masas: la mejor canción es la que más discos vende, la mejor película, la que más recauda, etc. Por tanto, aunque sólo sea desde lo señalado, parece lejano el poder considerar a la industria cultural/artística como una actividad productiva neutra e inocente que trabaja tan sólo por el entretenimiento y el bienestar de aquellos hacia quienes va dirigida su actividad. De hecho, más bien, se trata de una de las agencias biopolíticas más importantes con las que cuenta el neoliberalismo para legitimar, normalizar, naturalizar, y por tanto, extender y defender, su división general de lo sensible, neutralizando cualquier posible alternativa. Sostiene Vattimo:

---

<sup>470</sup> Con esta referencia al inconsciente queremos referirnos a la interiorización irreflexiva de los dispositivos de pensamiento y de las formas de deseo que pasan a tener un control directo de las voluntades, y que son asumidas en nuestro mundo simplemente por el mero hecho de estar en él.

<sup>471</sup> En ese sentido se sobrevalora la juventud, siendo que las “tecnologías del yo” se centran en atenciones médicas, farmacológicas, psicológicas y quirúrgicas, que pueden mantener a la persona “en forma” –guapa, atractiva y deseable.

<sup>472</sup> Cfr. JAPPE, A., ORTLIEB, C. P. y KURZ, R.: *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. Trad. cast. de L. A. Bredlow. Logroño, Pepitas de calabaza, 2009, o JAPPE, A: *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*. Trad. cast. de D. L. Sanromán Peña. Logroño, Pepitas de calabaza, 2012.



*“il collante sociale più potente di cui dispongono le società industriali di oggi è il loisir, l'intrattenimento. Non più la religione, non più il patriottismo, e nemmeno la coscienza di classe”*<sup>473</sup>.

La comunicación mediática de información está dominada por grandes grupos empresariales, sirviendo en gran medida como propaganda de un estilo de vida y de las instituciones que lo sostienen. En el mundo de la comunicación informática y digital, en el que es relativamente sencillo obtener voz, es muy importante (decisivo) mantener un control elevado de las ideologías, bien a través del silenciamiento en los grandes medios de comunicación de las voces críticas o disidentes, bien a través de la defensa cerrada de la dominante. El poder económico (de las oligarquías dirigentes) se encuentra profundamente incorporado a los mecanismos de comunicación y de difusión de la información. La cultura/el arte pasa a ser el trasfondo del mundo *espectacular* del capitalismo económico. Éste enseña que el actual es el paradigma inevitable en el que debe ser instalado cualquier modo de entender las sociedades humanas prósperas. Se persuade –con la cultura, con los medios de comunicación, con las nuevas formas artísticas-, se convence, se asume, cuando no directa y simplemente se da por sentado, que el sistema económico vigente es aquel en el que se ha de vivir –aceptándose, al mismo tiempo, las relaciones de trabajo, la distribución social o de la riqueza dada, o el carácter hegemónico de ciertas instituciones nacionales o internacionales. El arte, en definitiva, no sólo ha sido colonizado por el Capital -la nueva metafísica- sino que amenaza con perpetuar este orden como si, efectivamente, nos encontrásemos ante el “fin de la historia”.

### 5.2.3. La salida estética.

*“La cultura è dunque anche in questo caso memoria: richiamo a qualcosa che non può mai essere del tutto presente, e che nel suo sottrarsi è anche la migliore garanzia di apertura, ascolto, rispetto dell'altro e della comune libertà”*<sup>474</sup>.

---

<sup>473</sup> VATTIMO, G.: *La cultura del Novecento*. p. 23. “El pegamento social más potente del que dispone la sociedad industrial hoy es el *loisir*, el entretenimiento. Ya no más la religión, ni el patriotismo, y mucho menos la conciencia de clase” [NT].

<sup>474</sup> Ibid. p. 61. “La cultura es, entonces, también en este caso memoria: llamada a algo que nunca está totalmente presente, y que, en su sustraerse, es también la mejor garantía de apertura, de escucha, de respeto por el otro y de común libertad” [NT].

Ante la conclusión del apartado anterior podríamos pensar que, finalmente, Vattimo cae en un pesimismo según el cual sólo podemos hacernos conscientes de un “cierto estado de cosas” ante el que no queda más remedio que plegarse. Esta creencia no es, sin embargo, ni mucho menos acorde con la auténtica actitud del italiano. Si algo se desprende de su obra es un marcado optimismo al respecto de las posibilidades emancipadoras que nacen de la lucha contra la metafísica desplegada. De hecho, en el asunto que nos ocupa a lo largo de la presente investigación, precisamente el intento por diluir la fuerza autoritaria del pensamiento metafísico, el trabajo operado por el arte cobra un papel fundamental en el mismo. De tal forma, no se trata tanto de que se rechace como actividad artística las formas anteriormente descritas, sino de mostrar cómo éstas pervierten el “auténtico” papel que le corresponde a la actividad artística, el cual hemos intentado describir en apartados anteriores. Es decir, a juicio del turinés, se debe seguir enfatizando, aún en las condiciones tan poco propicias que genera la globalización capitalista, el papel *transmetafísico* y nihilista que es posible encontrar en el arte –en las obras de arte- en tanto en ellas acaece por una parte, la posibilidad de diluir cualquier fundamento absoluto –y por tanto todo orden conformado en torno a la centralidad de un cierto elemento universalizante- y, por otra, permite dar lugar al desarraigo, la dislocación y la disolución de lo dado, como si éste fuera algo obvio e indiscutible.

El papel dislocador que le corresponde al arte en el contexto de la mundialización económica, según Vattimo, puede ser explicitado en tres momentos: a) en primer lugar, permite enfrentarse al nuevo fundamento absoluto en el marco del dominio del capital: el fetichismo de la mercancía y el endiosamiento del dinero como valor de referencia universal, b) en segundo término, es capaz de evocar, provocar e incitar alternativas subversivas frente al orden vigente que pretende hacerse pasar por natural y obligado; en tal sentido se considera al arte desde una perspectiva política –enfrentado al orden policial-, y c) finalmente, la actividad artística posee una potencia ontológica –pues hace memoria de lo vencido- y creativo/imaginativa, permitiendo abrir/dejar ver “posibilidades de ser” que permanecen olvidadas y veladas en el marco del Capitalismo Mundial Integrado -siguiendo la terminología de Félix Guattari<sup>475</sup>-.

---

<sup>475</sup> Cfr. *Las tres ecologías*, op. cit., y junto a S. Rolnik, en *Micropolítica. Cartografías del deseo*, op. cit.

Disponemos así de una concepción del arte nihilista. Desde esta posición la actividad artística ha de ofrecer no sólo un conjunto de productos –una obra de arte materializada- que no estén pensados para ser intercambiados en el mercado y convertidos en dinero, sino también una actitud y una conducta distante y contestataria con las exigencias del valor-mercado, en el que el artista se vea y sea más un experimentador de sí mismo y del mundo que lo rodea, capaz de señalar y mostrar las contradicciones inherentes al criterio que sólo valora una actividad por el rendimiento económico capaz de extraerse de ellas. El artista *transmetafísico* es un creador de mundos posibles alternativos al fijado por las relaciones capitalísticamente determinadas, desplazando la imagen del individuo socialmente construido e identificado exclusivamente con el trabajo que desempeña y con el éxito (o fracaso) económico que se desprende de él. El artista, a su modo, diluye también las marcas fuertes que la metafísica le confiere al ser humano y al Ser, al desanudar los centros únicos de sentido, significación y valoración que se les otorgan a las personas en el orden económico imperante.

La actividad artística debe denunciar, entonces, el fetichismo del dinero y de la mercancía como esos nuevos absolutos, *arkhés* indiscutidos, que organizan la división social, estableciendo, al mismo tiempo, un nuevo orden jerárquico capaz de neutralizar toda alternativa. El nihilismo encuentra un canal privilegiado de aparición en el arte al dar voz a la alteridad inestable, precaria y marginal capaz de provocar con ciertas prácticas la aparición de la diferencia. Si el ser humano es capaz de diluir el absoluto (de la reificación, de la conversión del ser humano en cosa, y de la cosa en algo que se valora más que los propios seres humanos), si se trabaja por el disenso político que exige otra distribución de lo sensible más allá del orden natural policial, si se es capaz de pensar otra configuración del mundo, cabe la posibilidad de “ir más allá” de lo dado, y esta es la oportunidad que se le da a la diferencia. Vattimo no se atreve a aventurar qué saldrá de esto: ¿ecologismo?, ¿pacifismo?, ¿una revolución del precariado? O bien, ¿acaso nuevas formas de dominación y jerarquización?, ¿otro tipo de autoritarismo?, ¿más violencia? En fin, a pesar de que Vattimo cree que el nihilismo es la condición más recomendable y deseable –siendo su apuesta política personal-, nada permite aventurar el futuro. De hecho, anticiparlo sería lo propio del pensamiento metafísico incapaz de abrirse al por-venir.

El deber de la cultura crítica es, por tanto, para el turinés, hacerle frente a la homogeneización establecida en el marco del capitalismo contemporáneo por su superestructura. Resistir, aguantar, mantener la memoria de aquello que el sistema pretende acallar –las culturas marginales, las lenguas minoritarias, las historias de pequeños grupos, etc. Defender todo lo pequeño diferencial que pretende ser devorado por lo Mismo. Ahí residen las luchas actuales contra el fascismo, contra el autoritarismo violento de lo Igual. El que aparta al diferente (excluyéndolo o devorándolo: o te vuelves como yo, o te quedas fuera), es el violento, el metafísico. Invocando la seguridad, el bienestar, la auténtica satisfacción, las leyes del Mercado, o lo que sea, se pretende mantener un control total que no permite el afuera. La Diferencia, en cambio, persiste en la Memoria, en la escucha de lo acallado que aún posee algo que decir:

*“la memoria delle differenze si può cioè essercitare come conservazione delle tracce del passato che l’omologazione mercantile e mediatica tende a cancellare [...] Oppure si configura come una sorta di attività clandestina di erosione della omogeneità della cultura diffusa dai media e dal potere che li regge e ne è sostenuto”<sup>476</sup>.*

Trabajar por la diferencia sabiendo que no hay unidad absoluta racional a la cual adecuarse, que no hay redención, que no hay Orden, que no hay Cultura definitiva que culmine la auténtica esencia humana: eso le corresponde al arte. No hay Uno. El Uno significa soberanía, control<sup>477</sup>. El orden será más bien lo múltiple, y por tanto, todo orden implica un des-orden, una irreductibilidad imposible de apaciguar. Ese el valor que para Vattimo acompaña al espíritu (débil) que el arte debe hoy dejar ver.

---

<sup>476</sup> Ibid. p. 57. “La memoria de las diferencias se ha de ejercitar como la conservación de las huellas del pasado que la homologación mercantil y mediática quiere erradicar [...] O bien se configura como una especie de actividad clandestina de erosión de la homogeneidad de la cultura difundida por los *media* y por el poder que los rige y los sostiene” [NT].

<sup>477</sup> Cfr. VATTIMO, G.: “El mito del uno”, en VATTIMO, G., OÑATE, T., NÚÑEZ, A. y ARENAS, F.: *El mito del uno. Horizontes de latinidad*, op. cit. p. 43-50.



## Capítulo 6: Un cristianismo no metafísico

### 1. El retorno de la cuestión religiosa.

El enfoque con el que Vattimo plantea el tema de la religión adopta la forma de una constatación histórica: el problema de la religión retorna, se nos vuelve a hacer presente en el contexto de la modernidad debilitada. La atención que el Vattimo de comienzos de los 90 le dedica a esta cuestión<sup>478</sup> no es fruto de un capricho, ni tan siquiera, aunque

---

<sup>478</sup> El primer texto donde encontramos una atención explícita a la cuestión religiosa es en el capítulo 4 de *Etica dell'interpretazione* (1989), "Ermeneutica e secolarizzazione", donde se refiere a la sagacidad de Pareyson, recordemos el maestro de Vattimo en la universidad de Turín, al adelantar el interés religioso "por venir" en la filosofía contemporánea, señalando que su retorno vendrá marcado por el signo de la secularización (ver en PAREYSON, L.: *Esistenza e persona*. Torino, Taylor, 1950). Sin embargo, aunque uno de los conceptos fundamentales para entender la posición vattimiana en torno a la cuestión religiosa, el de secularización, aparece ya tematizado en varios textos de la década de los 80 (el más relevante entre ellos "Metafisica, violenza, secolarizzazione" incluido en *Filosofia'87*, pero también analizado en otros anteriores, menos conocidos –y no traducidos al castellano- como el de 1985, "La secolarizzazione della filosofia" en *Il mulino*, Nº300, "Ermeneutica e secolarizzazione. A proposito di Luigi Pareyson" (1986) en *Aut Aut*, nº 213 o en el de 1986, "Ritorno alla (questione della) metafisica", en *Theoria* 1) es a mediados de los 90 donde comienzan a aparecer las obras en donde Vattimo demuestra que su inicial atención se ha convertido en una meditación profunda, hallándose los vínculos que la hermenéutica ontológica y el pensamiento débil nihilista mantiene con la tradición cristiana. De esta manera, en *Oltre l'interpretazione* de 1994, se le dedica un capítulo específico a la cuestión de la religión, en el cual ya aparecen los conceptos centrales para entender la postura vattimiana respecto a porqué la religión vuelve y en qué términos –secularización, por supuesto, pero también otros como *kénōsis* o *caritas*-, así como las razones filosóficas por los cuales este retorno se produce –crítica a la metafísica de la objetividad- y, finalmente, el nuevo carácter que debe marcar a la religión en la postmodernidad –el debilitamiento y la apuesta por la no-violencia. A partir de aquí van a ir sucesivamente apareciendo textos donde se va enriqueciendo y matizando la postura vattimiana en torno a la cuestión religiosa, "La traccia della traccia" en *La religione* de 1995, editado junto a Jacques Derrida –el cual aporta otro texto fundamental para entender la vuelta de la religión en la filosofía contemporánea, "Fede e sapere. Le due fonti della «religione» ai limiti della semplice ragione" (título del texto en la versión italiana de Laterza)-, y quizá su libro más importante en torno a esta cuestión, así como uno de los más relevantes en el conjunto de su obra, *Credere di credere* de 1996, un texto fundamental no sólo desde una perspectiva de contenido (ya que en él Vattimo explicita su postura *debolista* y des-fundamentada que considera que marca en su origen al cristianismo, y que, además, permite entrever el futuro "por venir" de la religión –siendo la clave para entenderla en clave postmoderna-, analizándose, asimismo, la influencia que tiene para su postura la lectura e interpretación de la obra del antropólogo francés René Girard, o haciéndose referencia a otros elementos centrales de su perspectiva acerca de lo religioso, como son la influencia del sacerdote medieval italiano Joaquín da Fiore –de quién recoge su división de la temporalidad en clave religiosa, considerando a la presente, la propia de la amistad y el amor, como la hermenéutica *Edad del espíritu*- o las consecuencias para la filosofía práctica –ética y bioética, fundamentalmente- que su perspectiva débil del cristianismo abre) sino también desde una perspectiva formal, ya que Vattimo se *atreve* por vez primera a escribir en primera persona, con un estilo marcadamente subjetivo, por momentos conmovedor, y que apela no sólo a la racionalidad del lector sino también a su emotividad y empatía (intentándose explicar las razones profundamente personales y espirituales que le llevan a construir su posición filosófica). Este estilo –personal y subjetivo- estará presente en otras obras futuras asimismo fundamentales para entender al último Vattimo –al más marcadamente político- como *Ecce comu*,

también, tiene su origen en una cuestión personal, sino que se trata del propio destino del pensamiento en el marco de la cultura postmoderna que exige retomar una tarea que parecía olvidada o liquidada. Se hace patente, en cambio, que aquello que se creía superado vuelve, como la marca de una enfermedad que no hemos del todo superado y de la que, por tanto, aún nos encontramos convalecientes. El problema de la religión, tal y como nos es presentado por Vattimo, viene marcado por la modalidad de la *Verwindung*<sup>479</sup>, implicando que su retorno ya no puede producirse bajo el signo de la repetición: al volver, la religión, no queda indemne, sino que sólo puede recuperarse, teniendo la oportunidad de recobrar vigencia (de *volver a darse*), desde la recepción distorcente que *repare el daño* de su pretérita presencia. Ahora bien, para Vattimo, este retorno no puede ser entendido, como decíamos, como si fuese un hecho –histórico-accidental o casual, ni tampoco como si fuese fruto de una elección subjetiva efectuada por un conjunto de pensadores de referencia que eligen estudiar el fenómeno de la religión, sino que, más bien y por el contrario, el retorno de lo religioso es considerado como un aspecto esencial de la existencia contemporánea en el marco general de la historia del Ser. *Está en el destino del Ser el giro que permite que la cuestión religiosa deba volver a ser planteada.*

---

*Addio alla verità o Della realtà.* El interés por la religión –así como la creencia central del Vattimo tardío, de que el cristianismo está en la base de la crítica a la metafísica, en el origen de la hermenéutica nihilista siendo, por tanto, un referente imprescindible para entender en toda su dimensión el pensamiento débil– es desarrollado en varias obras editadas a lo largo de los primeros años del siglo XXI: el muy importante *Dopo la cristianità* (2002) y otras en las cuales Vattimo colabora con diversos autores contemporáneos, apareciendo publicados textos inéditos, conferencias o entrevistas desarrolladas durante los últimos años en torno a esta cuestión. De acuerdo a lo indicado deben ser destacados sus encuentros con Girard, que aparecen en la obra *Verità o fede debole* (2006), así como los textos *Il futuro della religione* (2005), editado por S. Zabala, junto a R. Rorty, *After the death of God* (2008), junto a John D. Caputo, *Ragione filosofica o fede religiosa* con D. Antiseri, también del 2008 o, finalmente, *Dio: la possibilità buona*, con C. Dotolo en 2009. Es igualmente de gran interés el diálogo/entrevista que se produce entre Vattimo y Teresa Oñate en el postfacio “Ontología y nihilismo” del libro de esta última *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*.

<sup>479</sup> “È il rifarsi presente di qualcosa che credevamo di aver definitivamente dimenticato, la riattualizzazione di una traccia sopita, il riacutizzarsi di una ferita, il rimergere di un rimosso, la rivelazione che ciò che pensavamo esser stato una *Überwindung* (superamento, inveramento e conseguente messa da parte) resta soltanto una *Verwindung*, una lunga convalescenza che deve rifare i conti con la traccia indelebile della sua malattia”. VATTIMO, G.: “La traccia della traccia”, en VATTIMO, G. y DERRIDA, J.: *La religione*. Roma-Bari, Laterza, 1995 p. 75. “Es el recuperar algo que creíamos haber olvidado definitivamente, la reactualización de una marca latente, el cicatrizar de una herida, la emergencia de un remordimiento, la revelación de aquello que pensábamos que estaba definido por una *Überwindung* (una superación, una culminación y su consecuente abandono) lo estaba solamente por una *Verwindung*, por una larga convalecencia que debe ajustar cuentas con las huellas indelebiles de su enfermedad” [NT].

### 1.1. Razones personales: Vattimo, filósofo cristiano.

La atención que le merece a Vattimo la cuestión religiosa puede ser explicada por varias razones, la primera de ellas es de índole personal. Creemos que es totalmente lícito definir a Vattimo como un filósofo cristiano, no sólo porque se haya finalmente reconocido como tal, ni porque haya establecido una conexión entre sus principales propuestas teóricas y la secularización del cristianismo, que también, sino, sobre todo, porque su trayectoria vital, su educación, desde la infancia hasta la universidad, se produce en el seno de una cultura cristiana y en el marco de influencia de instituciones cristianas. Él mismo nos indica, “*soy un hijo de las instituciones; religiosas, en mi caso*”<sup>480</sup>.

Desde muy pequeño acude habitualmente al oratorio de San Filippo Neri, donde llega a ser “*uno de los jefes de Acción católica turinesa*”<sup>481</sup> –de donde posteriormente será expulsado-, acude habitualmente a misa y en 1954 una vez que remata el bachillerato se convierte en delegado diocesano de los estudiantes. En *No ser Dios* Vattimo nos relata que ya estudiando en el instituto de secundaria tuvo su primer contacto con la filosofía a través de la figura de monseñor Pietro Caramello, el cual, además de ser su guía espiritual y amigo, le *introdujo* en el pensamiento de Tomás de Aquino<sup>482</sup>. En ese sentido puede decirse que su acercamiento a la filosofía, como él mismo reconoce, se produjo desde el marco del pensamiento cristiano, intentando “*contribuir a la formación de un nuevo humanismo cristiano, libre tanto del individualismo liberal como del colectivismo y del determinismo marxista*”<sup>483</sup>; es decir, puede considerarse que el interés original de Vattimo por la filosofía es debido -es provocado y, por tanto, es una de sus *causas primeras*- a su educación cristiana. Ya en la Universidad de Turín, y bajo la *protección* de Luigi Pareyson, mantiene el interés no sólo por la práctica religiosa (durante “*años y años de levantarme al alba para ir a misa*

---

<sup>480</sup> VATTIMO, G.: *No ser Dios*, op. cit., p. 65.

<sup>481</sup> *Ibid*, p. 66.

<sup>482</sup> Hasta tal punto llega el reconocimiento personal hacia la figura de Pietro Caramello que en el texto indicado, *No ser Dios*, Vattimo reconoce que se trataba de “*quizá la persona que más me ha hecho crecer, que me ha querido inmensamente y a la que he querido, asimismo, inmensamente*” (VATTIMO, G.: *No ser Dios*, ed. cit., p. 29). Cabe señalar, asimismo, que Caramello, una vez que Vattimo había tenido una experiencia agrí dulce –siendo casi un adolescente- trabajando para la RAI de Turín, le consigue un puesto como profesor de cultura, religión y educación cívica en la Casa di carità Arti e Mestieri en 1957 –de donde, por otra parte, lo echaron por “subversivo peligroso”, al saberse los vínculos que comenzaba a tener con distintos movimientos de reivindicación obreros.

<sup>483</sup> VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, op. cit., p. 10.



–antes de la escuela, el despacho o las clases de Universidad-”<sup>484</sup>) sino que también lee y estudia a autores cuyo pensamiento está decisivamente marcado por su cristianismo – el propio Pareyson<sup>485</sup>, pero también Emmanuel Mounier<sup>486</sup> o Jacques Maritain. A pesar de que reconoce en esta misma obra –*No ser Dios*– que la práctica religiosa se corta abruptamente, aunque de modo indoloro, en Heidelberg<sup>487</sup>, el vínculo con el cristianismo –que parece abandonar, al menos filosóficamente, durante muchos años en los cuales no aparece como tema en sus textos– permanece latente, retornando, como señalamos anteriormente, con gran fuerza desde finales de los 80 y ya plenamente en las obras de la década de los 90.

Es en los 90 donde otra serie de sucesos personales lo llevan a acercarse nuevamente a la religión, ante todo aquellos provocados por la muerte de sus seres más queridos. Además de su madre, su hermana o su maestro, Pareyson, fallecidos sucesivamente a lo largo de estos años, Vattimo ha de padecer las muertes, producto de largas y dolorosas enfermedades en los dos casos, de sus compañeros Gianpiero Cavaglia y Sergio Mamino. El primero, en 1992, muere a causa del SIDA, mientras que el segundo, que fallece sólo unos años más tarde, en 2003, lo hace de cáncer, siendo ambos muy jóvenes, contando 43 y 47 años respectivamente<sup>488</sup>. Estas terribles experiencias personales sin duda deben ser consideradas como una de las principales razones que explican el retorno de Vattimo a sus orígenes cristianos, procurando encontrar en ellos un consuelo que los avatares existenciales parecían quererle arrebatarse. Él mismo nos dice, “*es cierto, durante las últimas décadas he vivido la religión sobre todo como un tranquilizante, como un calmante. ¿Qué hay de malo en ello?*”<sup>489</sup>.

---

<sup>484</sup> VATTIMO, G.: *No ser Dios*, op. cit., p. 49-50.

<sup>485</sup> Sobre las deudas que guarda el pensamiento de Vattimo con Pareyson, incidiendo especialmente en la cuestión religiosa, es interesante consultar el texto de Vattimo “Ermeneutica e secolarizzazione: a proposito di L. Pareyson (en *Aut-Aut*, 13, 1986), así como “Una (a)morosa filiación: Pareyson, Vattimo y el nombre de Dios” de María José Rossi, en MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., LEIRO, D. M. y RIVERA, V. S. (eds): *Ontología del declinar*, op. cit.

<sup>486</sup> El interés del joven Vattimo por Mounier fue tan importante que en 1955, con 19 años, funda junto con otros estudiantes el “Grupo Mounier” para leer y reflexionar en conjunto las obras del autor de Grenoble.

<sup>487</sup> Es importante señalar que, en su origen, el compromiso religioso de Vattimo está fuertemente unido a su compromiso político, al reducirse éste, debido a la lejanía respecto de los acontecimientos diarios más cercanos, el religioso, en consecuencia, también se va degradando.

<sup>488</sup> Nos creemos autorizados a llevar a cabo estas intromisiones en la vida privada del pensador italiano sólo porque todos los datos extraídos han sido publicados y relatados con extraordinaria belleza en el libro (auto)biográfico *No ser Dios*, que citábamos anteriormente.

<sup>489</sup> VATTIMO, G.: *No ser Dios*, op. cit., p. 229.

En el marco de estas experiencias vitales Vattimo se *encuentra* –literalmente, porque es por casualidad que Vattimo traba conocimiento de la obra del antropólogo francés que será central en el desarrollo de la penúltima etapa de su pensamiento: un ex-alumno suyo, Marco Vallora, le pide que reseñe el texto *Des choses cachées depuis la fondation du monde*- con la obra de René Girard. La lectura y la recepción del pensamiento de éste será el acicate decisivo que le abrirá las puertas a Vattimo a la consideración de que todos los fenómenos de secularización de lo sagrado que se desenvuelven en la modernidad son producto de la herencia cristiana: el pensamiento débil y el nihilismo postmoderno, en el fondo, son desarrollos posibles de la filosofía cristiana. El hacerse consciente de estas conexiones será un acontecimiento decisivo que marcará profundamente toda su obra posterior.

## 1.2. Razones culturales.

*“He aquí delineados [...] los dos hechos característicos de nuestra cultura [...]: por un lado el renacimiento de la religión en la cultura común, configurada como renovada atención a la enseñanza de la Iglesia, como necesidad de verdades últimas, como deseo de reencontrar la propia identidad, especialmente respecto de la trascendencia; por el otro, la caída de las razones filosóficas para el ateísmo [...] Con el final de los metarrelatos (se) ha visto que se desvanecen también las razones de su tradicional ateísmo o agnosticismo.”*<sup>490</sup>

La vuelta de la religión tiene que ver, en segundo lugar, con razones de carácter cultural. Con este término pretendemos hacer referencia al contexto paradigmático e histórico que marca los rasgos que definen el mundo en la contemporaneidad. Esto es, haciendo uso del vocabulario empleado en capítulos anteriores, puede decirse que la atención por lo religioso hoy es debida al intento por dar respuesta a las exigencias y desafíos que plantea elaborar una ontología de la actualidad que escuche el efectivo acontecer del Ser. Para cualquier observador que esté más o menos atento a los fenómenos que definen la sociedad actual se le hace palpable que la religión está ocupando un espacio en la cultura contemporánea que parecía impensable años atrás que pudiese poseer, y ello no sólo en sociedades que por diversos motivos no participaron de la laicización de los Estados o de la secularización general de la cultura, sino que en la propia cultura occidental, marcada por una Ilustración y una Modernidad

---

<sup>490</sup> VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, op. cit., p. 111.

en muchos sentidos marcadamente anticlerical, se están produciendo acontecimientos en los cuales puede reconocerse una vuelta a cierta espiritualidad religiosa aparentemente perdida, conquistando un espacio que traspasa las barreras de lo meramente privado para acceder también, cada vez más, a la esfera de lo público.

Vattimo, no podía ser de otra forma, se hace eco, ya a mediados de los 90, de este giro religioso que extrañamente parece incidir en la cultura de finales de siglo XX, hasta el punto de considerar que es uno de los mayores desafíos que el pensamiento contemporáneo debe intentar resolver. Desde su punto de vista, el retorno de la cuestión religiosa desde una perspectiva cultural puede ser ejemplificado por una variada gama de elementos destacando los siguientes:

Es constatable, en la situación actual, que las religiones retornan (si es que, y esto es una cuestión que puede ser planteada, sobre todo en las culturas no occidentales, alguna vez fueron dejadas de lado) o cobran más fuerza, como un referente a la hora de permitir la construcción y estabilización de los sujetos, siendo un elemento decisivo en la producción de las identidades, y estando en la base de la reafirmación de comunidades fuertemente cohesionadas. Las religiones (re)aparecen, desde esta perspectiva, como un conjunto de explicaciones que parecen rellenar el vacío de sentido y significado de las existencias en el contexto de la sociedad del mercado, donde la felicidad se orienta básicamente al consumo de objetos materiales. Parece reivindicarse, de tal forma, una vuelta a la espiritualidad perdida –en el vacío consumismo–, que acerca a muchas personas nuevamente a la religión en busca de contenidos que den un sentido más *auténtico* a su existencia<sup>491</sup>. Por otra parte, la religión resulta útil como un

---

<sup>491</sup> Esta concepción funcionalista de la religión que Vattimo parece defender es criticada por Nancy K. Frankenberry, quién entiende que hay algo esencial de lo religioso que se pierde en tal perspectiva. Según la pensadora norteamericana, la religión no puede ser entendida como meras suturas para fuerzas desintegradoras que dividen a las sociedades, o como simples catalizadores emocionales, sino que más bien son la consecuencia de la necesidad humana de creer, de dar sentido verdadero a la existencia, el cual es un motor fundamental para la activación de la acción. Frankenberry, por otra parte, cuestiona otros aspectos de la concepción vattimiana de la religión, que nosotros estudiaremos líneas más adelante, tales como la indiferencia que supone la noción débil de la misma en relación al humanismo existencialista, una vez que se le sustrae a la religión de sus elementos más característicos aquello que queda se asemeja más a una filosofía existencial; asimismo, considera que el planteamiento vattimiano yerra al relacionar postmodernidad y disolución de la religión metafísica, hipótesis que quedaría desmentida en la cultura estadounidense, la cual además de ser el paradigma de la postmodernidad es un ejemplo de la permanencia significativa de la religión dogmática. Leemos, “*De Falum Gong al Pentecostelismo, la sorprendente vitalidad y el pluralismo extremos de las formas de religión fundamentalistas y supernaturalistas constituyen un «regreso de la religión» en términos que son directamente antitéticos a la filosofía postmoderna [...] está armada con todos las certezas y todos los absolutos y literalismos que el pensamiento débil de Vattimo disolviera*”, FRANKENBERRY, N. K.:

elemento de reconocimiento comunitario y de vertebración social. Entre aquellos pueblos que sienten amenazado su estilo de vida y sus valores vitales más arraigados la religión funciona como un mecanismo de (auto)reconocimiento que permite la identificación con la tradición y la cultura propias sirviendo, en último término, como un mecanismo fundamental de cohesión.

Es así que la religión está en la base de la afirmación de las identidades locales, étnicas y tribales que rechazan la idea de una humanidad global unificada, en nuestro contexto, por el modelo capitalista occidental. Distintas confesiones religiosas reclaman retornar a un modelo de vida más tradicional, organizado por los valores y las normas originarias y propias, penetrando en las estructuras institucionales y jurídicas de muchos estados y/o comunidades. Es de este modo que puede ser fácilmente constatada la apelación a afirmaciones de corte religioso en algunos de los líderes de los países más relevantes del mundo -EEUU entre ellos, aunque la influencia política de líderes religiosos parece afianzarse de un modo más notorio, y por momentos peligrosamente fanático, en el mundo islámico (recuérdese la aplicación de la *sharia* como marco legal y punitivo en algunas de sus comunidades)- para legitimar y apoyar decisiones de carácter político o jurídico. El choque de civilizaciones, que algunos comentaristas contemporáneos pronosticaban<sup>492</sup>, parece tomar forma en posturas religiosas radicalizadas ya que el infiel se considera, en cierto modo, un enemigo al que hay que, o bien domesticar, convirtiéndolo, o bien reducir, eliminándolo. Por otra parte, es observable en el propio Occidente, España o Italia serían ejemplos palmarios de esta situación, la injerencia cada vez mayor de instituciones religiosas en la conformación de las legislaciones de Estados que en su Constitución se declaran laicos. Es así que, más allá de la persistencia de la religión como materia impartida en los currículos de estudio de los diferentes sistemas educativos, la Iglesia se siente legitimada para participar e influir en asuntos tales como la legislación acerca del aborto, la legalización del matrimonio homosexual –así como de la posible adopción por parte de parejas homosexuales de niños-, el bloqueo del debate sobre la eutanasia –o la asistencia a

---

“Debilitando la creencia religiosa: Vattimo, Rorty y el holismo de lo mental”, en ZABALA, S. (ed.): *Debilitando la filosofía*, op. cit., p. 329.

<sup>492</sup> El más relevante o el que adquirió mayor notoriedad pública fue Samuel P. Huntington, con un artículo escrito en 1993 *The clash of civilizations?*, el cual sería ampliado con el libro *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York, Simon and Schuster, 1996. Existe versión en castellana: HUNGTINTON, S. P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración orden mundial*. Trad. cast. de J. P. Tosaus Abadía. Barcelona, Paidós, 2005.

enfermos terminales con cuidados paliativos-, la investigación científica con células madre u otros temas de variado espectro bioético.

En fin, parece evidente que las distintas religiones, así como el grado de poder y de influencia que poseen las diversas instituciones que intentan mantenerlas y protegerlas, gozan de una relativa buena salud, contra todo pronóstico, en el contexto de la sociedad contemporánea. Ahora bien, este retorno adopta una forma que, a juicio de Vattimo, no puede ser bajo ningún concepto aceptada: y es que las distintas religiones aún se entienden a sí mismas, y actúan por ello en consecuencia, desde una perspectiva metafísica: como estructuras verdaderas y objetivas que describen fielmente la realidad orientando a sus acólitos hacia la salvación. Contra esta vuelta metafísica de la religión se opondrá Vattimo, proponiendo un cristianismo débil y secularizado, que permitirá, a la vez, secularizar y debilitar a las demás religiones.

### 1.3. Razones filosóficas.

El retorno de lo religioso puede ser entendido finalmente, apelando a razones filosóficas. A juicio del filósofo italiano, es preciso sustraerse al prejuicio cientificista según el cual todo aquello que no es objeto de saber positivo, todo aquello que no es susceptible de ser estudiado bajo la rígida disciplina de la metodología científica, no es merecedor de la mínima atención epistemológica, debiendo quedarse fuera del campo del “auténtico” saber. Esta delimitación inflexible del conocimiento de la realidad dejaría fuera de lo cognoscible a una gran parte de lo que conforma el universo humano, cuya riqueza, amplitud y variedad, simplemente, no son englobables bajo la estrecha mirada del conocimiento científico. El autoritarismo de la razón científica, como sabemos, es consecuencia directa del desarrollo hasta su máxima expresión de la metafísica desplegada. En consecuencia, para alcanzar la liberación de la tiranía metafísica habrá que retomar –recordar- la diferencia ontológica. El pensamiento que se enfrenta a las estructuras eternas de Ser para diluirlas será aquel que abra, inaugure y permita alumbrar un “nuevo” mundo, ya no metafísico, violento ni autoritario, un mundo en el que se retome lo acallado. Al *transpasarse* la metafísica se pueden recuperar modos de comprender, entender y explicar la realidad que ya se consideraban amortizados, convertidos en mitos que ejemplificarían la primitiva condición de una

cultura humana ya superada. Entre estos saberes míticos –y dejados, por tanto, de lado– se encontraría la religión.

Como sabemos, en el pensamiento de Gianni Vattimo esta tarea –la de *transpasar* la metafísica– le corresponde a la hermenéutica nihilista. Tal y como se explicita en *Oltre l'interpretazione*, es necesario desarrollar las consecuencias que acarrea para el pensamiento la asunción de la hermenéutica ontológica, entre ellas aquella que nos hace ver que si la verdad ya no se concibe desde la perspectiva de la representación y la objetividad, como la entiende la concepción científica positivista, se abre la posibilidad a otros modos de entenderla, pudiendo ser rehabilitados, por lo tanto, saberes que habían sido anteriormente invalidados por ésta. La hermenéutica pertenece a la modernidad en tanto pone como base de verdad la consumación nihilista del principio de realidad: “no hay hechos sólo interpretaciones”. Gracias a la hermenéutica nihilista podemos volver a pensar lícitamente en la religión ya que no hay razones filosóficas fuertes para no hacerlo. Una vez liquidado el ideal metafísico de la verdad como conformidad, la hermenéutica otorga una renovada plausibilidad a las humanidades, al arte, al mito o a la religión.

Por tanto, para Vattimo, una vez que se han superado los prejuicios ilustrado y positivista, es razonable aceptar que la religión no es un problema que haya de quedarse fuera de la reflexión filosófica.

*“Il fatto è che la «fine della modernità», o comunque la sua crisi, ha portato con sé anche la dissoluzione delle principali teorie filosofiche che ritenevano di aver liquidato la religione: lo scientismo positivista, lo storicismo hegeliano e poi marxista. Oggi non ci sono più plausibili ragioni filosofiche forti per essere atei, o comunque per rifiutare la religione. Il razionalismo ateistico aveva preso infatti, nella modernità, due forme: la credenza nella verità esclusiva della scienza sperimentale della natura, e la fede nello sviluppo della storia verso una condizione di piena emancipazione dell'uomo da ogni autorità trascendente”*<sup>493</sup>.

---

<sup>493</sup> VATTIMO, G.: *Credere di credere*. Milano, Garzanti, 1996, p. 17-18. “El hecho es que el «fin de la modernidad» o, en todo caso, su crisis ha traído consigo también la disolución de las principales teorías filosóficas que pensaban haber liquidado la religión: el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista. Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión. El racionalismo ateo, en efecto, había tomado en la modernidad dos formas: la

En el racionalismo ateo, que tiene en su base la noción de progreso propia de la metafísica occidental, la religión era considerada un error que debía ser desmentido y superado para alcanzar formas de conocimiento más *verdaderas*. Sin embargo, hoy estas perspectivas -que creían en la posibilidad de la razón para dar cuenta de la realidad tal y como ésta es- se diluyen con el advenimiento de la postmodernidad. La liquidación del mito se ha desvelado asimismo como un mito, abriéndose la puerta a formas menos rígidas de pensamiento. Para Vattimo, es debido a la disolución de las estructuras estables de Ser -llevada a cabo por el nihilismo de raigambre nietzscheano/heideggeriana- que es posible volver a hablar de religión en filosofía. Sólo una filosofía absolutista puede «sentirse» autorizada a negar la experiencia religiosa; el pensamiento débil, en cambio, debe escuchar el mensaje de la religión, sin considerar que su palabra no merece ninguna atención al haber *pasado de moda*.

Ahora bien, ¿de qué manera se debe de (re)pensar esta religión que retorna? Parece evidente que si son la postmodernidad filosófica y la hermenéutica nihilista quienes posibilitan el retorno de la religión en el marco de una cultura *transmetafísica*, ésta, la religión, ya no podrá entenderse como una estructura verdadera de conocimiento; dicho con otras palabras, es imposible aceptar la vuelta de una religión dogmática que se pretenda poseedora de la verdad absoluta. La vuelta de la religión en la cultura y en la filosofía postmoderna sólo puede ser realizada de un modo que corresponda al actual destino del Ser, débil y secularizado. En el marco del pensamiento nihilista la religión retorna solo si tiene en su base la des-fundamentación.

*“Naturalmente, ed è anche questa un’idea diffusa, può darsi che la nuova vitalità della religione dipenda proprio dal fatto che la filosofia e in generale il pensiero critico, avendo abbandonato la stessa nozione di fondamento, non sono (più) capaci di fornire a l’esistenza quel senso che viene cercato, di conseguenza, nella religione”*<sup>494</sup>.

---

creencia en la verdad exclusiva de la ciencia experimental de la naturaleza y la fe en el desarrollo de la historia hacia una situación de plena emancipación del hombre respecto a toda autoridad transcendente” [Traducción al castellano de C. Revilla, Barcelona, Paidós, 1996, p. 22].

<sup>494</sup> VATTIMO, G.: “La traccia della traccia”, en *La religione*, op. cit., p. 77. “Naturalmente, y ésta es también una idea extendida, es posible que la nueva vitalidad de la religión dependa del hecho de que la filosofía y, en general, el pensamiento crítico, habiendo abandonado la noción de fundamento, no sea (más) capaz de ofrecer a la existencia aquel sentido que había buscado, en consecuencia, en la religión” [NT].

Ya no se trataría de encontrar un origen o una autenticidad esencial perdida –como podría atreverse a defender un retorno a lo religioso desde un punto de vista metafísico (Dios en tanto fundamento inmutable de la historia del que todo parte y al que todo vuelve)- sino de girarse hacia la religión aceptando el contexto de la sociedad de “las imágenes del mundo” y de la Babel plural de las lenguas<sup>495</sup>. La (trans)superación de la metafísica no puede suponer retornar a la búsqueda de una nueva Verdad que deba imponerse, al encuentro de un momento “más pleno” en el orden del tiempo, a la procura de una etapa histórica más avanzada ni, por supuesto, a intentar legitimarse en base a un nuevo fundamento absoluto–tan antiguo como, en este caso, Dios. En el contexto de la filosofía postmoderna se trata, como sabemos, de recordar al Ser escuchándolo como envío, como llamada a la cual se debe atender y dar respuesta. Es desde esta posición des-fundamentada que hay que recibir el retorno de lo religioso: como un modo –no determinado por la voluntad humana- del darse del Ser en el momento del fin de la metafísica moderna. La filosofía debe corresponder a tal llamado fuera ya de las metanarraciones metafísicas y del esquema de las críticas modernas –objetivistas<sup>496</sup>.-.

La positividad de la religión responde al reclamo de la eventualización del Ser, remite a una proveniencia que se recibe<sup>497</sup>. Sólo un pensamiento postmetafísico puede recibir la positividad de la experiencia religiosa, aquella que recoge el testigo de la des-fundamentación que, como analizaremos en líneas posteriores, *se da* en el acontecimiento *an-árquico* de la *kénōsis*. Ya no se trataría de escuchar y recibir lo

---

<sup>495</sup> En este sentido Vattimo, nuevamente, se refiere tanto a Heidegger como a Nietzsche: volver a pensar la religión en términos metafísicos significa dejar de lado las principales enseñanzas de éstos, la eventualización histórico-destinal del Ser, la Muerte de Dios y el advenimiento de una transhumanidad que el de Turín interpreta en clave hermenéutica.

<sup>496</sup> A este respecto es de gran interés el libro de reciente publicación de Jesús Lozano *El Amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de Gianni Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas* (Madrid, Dykinson, 2015) donde se trata la problemática del retorno de lo divino plural, lo sagrado indisponible y el misterio de Dios en la ontología hermenéutica de la Postmodernidad. Esta obra incluye a modo de introducción otro texto de gran interés: “En el nombre de Dios” de Teresa Oñate.

<sup>497</sup> “*Il ritorno dello religioso che viviamo nella coscienza comune e, in termini diversi, nel discorso filosofico (dove sono gli interdetti metafisici, scienziati o storicisti, contro la religione), si presenta come una scoperta della positività che ci appare identica, nel suo senso, con il pensiero della eventualità dell’essere a cui la filosofia perviene a partire della meditazione di Heidegger*”. Ibid, p. 86. “El retorno de lo religioso que experimentamos en nuestra conciencia común, y en términos diferentes, en el discurso filosófico (donde se encuentran las interdicciones metafísicas, científicas o historicistas contra la religión), se presenta como un descubrimiento de su positividad, idéntica, en cierto sentido, al pensamiento de la eventualidad del ser, al cual la filosofía remite desde la meditación de Heidegger” [NT].



auténtico sino de experimentar el proceso nihilista de la disolución de las estructuras estables de la metafísica. Desde el principio de la des-fundamentación es posible diluir la fuerza del Dios-Padre-Fundamento, elemento decisivo para construir una religión metafísica. Vattimo no pretende recuperar una religiosidad natural, fundamentalista y objetiva, pensada en términos esencialistas, sino, por el contrario, trata de encontrar la herencia de la encarnación, del abajamiento y conversión de Dios en un existente finito y mortal. *“L’oltrepassamento della metafisica, in altre parole, non può accadere che come nichilismo”*<sup>498</sup>, como debilitamiento, siendo que para ello es irrenunciable pensar desde el marco de donde provenimos, el cual, como veremos, parte del acontecimiento decisivo de la encarnación.

Es el pluralismo postmoderno, al cual ya hemos hecho referencia<sup>499</sup>, el que permite a Vattimo volver a encontrar la fe cristiana. Que “Dios haya muerto” no quiere decir que ya no se puede pensar más en la religión –como algo perteneciente al pasado y que, por tanto, se debe superar-, sino que, como ya no se acepta la existencia de un fundamento último que legitime un discurso objetivista y universal, es posible volver a pensar la religión, ahora bien, ya no como una estructura metafísica eterna y totalmente verdadera más allá de la cual no puede irse. Leemos:

*“si ya no hay una filosofía (historicista, como el hegelianismo y el marxismo; o positivista, como las diversas formas de cientifismo) que considere que puede demostrar la no existencia, somos libres de nuevo para escuchar la palabra de la Escritura. Sin embargo, en el final posmoderno de las filosofías absolutas hay todavía algo más: de hecho, nos percatamos de que, al descubrir lo insostenible de la visión del ser como estructura eterna que se refleja en la metafísica objetivista, lo que nos queda es justamente la noción bíblica de la creación, de la contingencia e historicidad de nuestro existir. Traduzcamos a términos seculares y filosóficos: a partir de la experiencia del pluralismo posmoderno podemos también, y sobre todo, pensar el ser solamente como acontecimiento, y la verdad, no ya como reflejo de una estructura eterna de lo real, sino como mensaje histórico que se trata de escuchar y al que estamos llamados a responder. Esta concepción de la verdad no vale sólo para la teología y la religión; es la que, en términos más o menos explícitos, vale también*

---

<sup>498</sup> VATTIMO, G.: “La traccia della traccia”, en *La religione*, op. cit., p. 89. “El transpasamiento de la metafísica, en otras palabras, no puede acaecer más que como nihilismo” [NT].

<sup>499</sup> Cfr. supra. Capítulo 4, epígrafe 3.3.3.

*actualmente para gran parte de las ciencias, al menos de las que han tomado conciencia de la historicidad de sus paradigmas*<sup>500</sup>.

Vattimo, en este sentido vincula, postmodernidad, ontología del declinar, pensamiento débil y hermenéutica nihilista, con el cristianismo secularizado que defiende.

Ahora bien –y este es el giro personal que Vattimo le da a la historia del nihilismo- la postmodernidad, en los términos en que ha sido defendido a lo largo de la presente investigación, es considerada como una hija de la tradición religiosa de Occidente, siendo tal filiación definida en términos de secularización -de esta tradición. Dicho de otro modo, a juicio de Vattimo, es debido a que pertenecemos a la cultura cristiana que se ha hecho posible desarrollar el destino nihilista de Occidente. Si es posible transpasar la metafísica es gracias a la proveniencia *an-árquica*, el cual es el mensaje primordial del cristianismo. Para Vattimo, la filosofía contemporánea, marcada por el intento de llevar a cabo un transpasamiento de la metafísica, *proviene* de la tradición hebraico-cristiana, siendo uno de los caracteres decisivos de la posible *transuperación* el propio hecho de reconocerse deudora de la misma<sup>501</sup>. No se trataría, entonces, de que la filosofía se vuelva más amigable con la religión, sino de responder a un destino donde la religión –como experiencia secularizada- se vuelve central para enseñar el carácter destinal del Ser tal y como se da en la contemporaneidad. En el destino de Occidente está el debilitamiento, la ontología del declinar y la hermenéutica ontológica. En el destino del Ser está el darse en tanto que acontecimiento, diluyendo la metafísica de la presencia, la representación y la objetividad, pero todo ello no sería posible sin el elemento nihilista principal y secularizador que emana del cristianismo. La propia hermenéutica –que es la que parece abrir la posibilidad de repensar la religión y, por tanto, el cristianismo- tiene lugar porque pertenece a un modo de declinarse el pensamiento en el contexto de la historia y la tradición cristiana<sup>502</sup>. La hermenéutica,

---

<sup>500</sup> VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, op. cit., p. 14-15.

<sup>501</sup> *“La filosofía que responde all’appello dell’oltrepassamento della metafisica proviene dalla tradizione ebraico-cristiana, e il contenuto del suo oltrepassamento della metafisica non è altro che il maturare della consapevolezza di questa provenienza”*. VATTIMO, G.: *“La traccia della traccia”*, en *La religione*, op. cit., p. 85. *“La filosofía que responde a la llamada del transpasamiento de la metafísica proviene de la tradición hebraico-cristiana, y el contenido de tal transpasamiento no es otro que el madurar de la conciencia de tal proveniencia”* [NT].

<sup>502</sup> *“Qui mi limito a dichiarare che la mia riflessione sul ritorno della religione muove dall’idea che Heidegger e Nietzsche abbiano ragione. E dalla constatazione che, forse, di là dalle motivazioni teoriche*

que es el agente más importante de la secularización, es, a la vez, también, una consecuencia del cristianismo, ya que nace de la disolución de la metafísica de la objetividad que provoca éste<sup>503</sup>.

Para Vattimo, nuestra cultura –nihilista- está marcada por la herencia cristiana; es decir, ha llegado a ser lo que es porque ha sido forjada por (en) el cristianismo. Dicho con otras palabras, a juicio del de Turín, existe una coincidencia entre las conclusiones nihilistas del pensamiento de Nietzsche y Heidegger y la historia del cristianismo –el cual, como veremos, sólo puede entenderse en términos de secularización. El final de la modernidad se relaciona íntimamente con la herencia cristiana. De hecho, el pensamiento débil sólo puede ser entendido como una lectura “cristiana” del de Heidegger. El declinar del Ser que caracteriza el final de la metafísica, que obliga a no pensarlo en términos de presencia objetiva, forma parte de su propio destino. La

---

*che pure mi sembrano persuasive, il mio preferire la «soluzione» heideggeriana dei problemi della filosofia di oggi è condizionato e ispirato, in profondità, dall'eredità cristiana". VATTIMO, G.: *Crede di credere*, op. cit., p. 23. "Aquí me limito a declarar que mi reflexión sobre el retorno de la religión parte de la idea de que Heidegger y Nietzsche tienen razón y de la constatación de que, quizá, más allá de las motivaciones teóricas, que también me parecen convincentes, mi preferencia por la «solución» heideggeriana de los problemas de la filosofía de hoy está condicionado e inspirada, profundamente, por la herencia cristiana" [Traducción al castellano de C. Revilla, op. cit., p. 28].*

<sup>503</sup> La filiación de la hermenéutica ontológica respecto del cristianismo secularizado es puesto radicalmente en entredicho por Teresa Oñate. La filósofa española –Cfr., sobre todo, *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*- le reprocha a Vattimo el hecho de considerar a la tradición hermenéutica como estrictamente vinculada a la religión y cultura cristianas, remitiendo toda su actividad disolutiva al proceso de secularización que según Vattimo marca la auténtica vocación del cristianismo –y que lo hace confluir con las pretensiones del pensamiento débil, el cual, para el italiano, sería el único cristianismo convincente en el contexto de la postmodernidad. Oñate, en cambio se remite –aunque no sólo, dado que también invoca su extensión a otras culturas- a la filosofía presocrática griega como el momento decisivo en el surgimiento de un pensamiento ya hermenéutico y antimetafísico, marcas que habrían sido escuchadas y recibidas fundamentalmente por Aristóteles quién, una vez que ha sido desligado de su lectura medieval tradicional, muestra el carácter activo-práctico, lingüístico y comunitario del pensamiento propio de la hermenéutica contemporánea, siendo necesario entenderlo radicalmente alejado del platonismo pitagorizante –que está en la base de la metafísica tradicional. Por tanto, para la pensadora española Vattimo cometería el error de situar el origen de la hermenéutica –solo- en el cristianismo, sin tener en cuenta su nacimiento *auténtico* en el pensamiento de Aristóteles. En cambio, para Oñate, la hermenéutica debe ser enraizada en el pensamiento del estagirita, cuya razón está definida por su carácter dialógico, intralingüístico, aporemático, refutativo y recombinatorio y cuyo método va más allá del axiomático-demostrativo monológico positivista. Una posición semejante es defendida por María G. Navarro en "Filosofía de la historia y hermenéutica", donde se duda de la validez de la hipótesis que plantea que la hermenéutica ontológica nihilista sea heredera directa del desarrollo del cristianismo secularizado, tal y como sugiere Vattimo. Las razones que esgrime Navarro señalan que ello anularía tanto la dimensión ontológica de la misma elaborada por Heidegger, como la ontología lingüística de Gadamer, teniendo como su consecuencia más grave la imposibilidad de extenderla a otras posibles historias o a otras formas posibles de entender lo sagrado. Cfr. ROLDÁN, C. y M. G. NAVARRO: "Filosofía de la historia y hermenéutica", en Revista *Anthropos* 217: "Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad", op. cit.

vocación nihilista del Ser coincidirá, para Vattimo, con la doctrina cristiana de la encarnación del hijo de Dios.

*“Sólo en cuanto heredero, justamente, de la tradición judeo-cristiana, que piensa lo real como creación y como historia de la salvación, el pensamiento posmoderno se libera verdaderamente de la metafísica objetivista, del cientifismo, y puede corresponder a la experiencia de la pluralidad de las culturas y de la historicidad contingente del existir”*<sup>504</sup>.

El Dios reencontrado ya no es el Dios metafísico –éste “ha muerto”-, sino un Dios histórico, finito, que “se da”. El encuentro con él, a través de la fe, tampoco tiene nada de la asunción incondicional del dogma dado por una autoridad absoluta, sino que remite a un encuentro debilitado, interpretativo y caritativo. Desde tales presupuestos, a juicio de Vattimo, es posible edificar un cristianismo débil: un cristianismo no religioso. La vuelta de lo religioso posee, en definitiva, un carácter esencial en la historia del Ser - y no uno meramente accidental-; por tanto, su retorno ha de situarse en el contexto histórico de nuestra existencia (tardo-moderna) quedando cualificado en relación a ésta.

*“Render giustizia al significato dell’esperienza del ritorno vorrà dire perciò, anzitutto, mantenersi nell’orizzonte di questo duplice senso della positività: creaturalità come concreta e determinatissima storicità; ma anche viceversa, storicità come provenienza da un origine che, in quanto non metafisicamente strutturale, essenziale, ha anche tutti i tratti della eventualità e della libertà”*<sup>505</sup>.

## 2. Diálogo con René Girard.

*“Leí a Girard y me sentí como iluminado. Le debo mucho y le soy muy devoto, una devoción que no anula, en ocasiones, la polémica. Es él quien –aunque a mi modo- me ha re-cristianizado. Con él comencé a pensar que podían vincularse estrechamente debilitamiento, secularización y cristianismo”*<sup>506</sup>.

Como acabamos de señalar, el declinar del Ser, la ontología nihilista, el pensamiento débil, la hermenéutica ontológica y la postmodernidad le parecen al Vattimo maduro las

---

<sup>504</sup> VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, op. cit., p. 16.

<sup>505</sup> VATTIMO, G.: “La traccia della traccia”, en *La religione*, op. cit., p. 81. “Hacer justicia al significado de la experiencia del retorno significará, en primer lugar, permanecer en el horizonte del doble sentido de la positividad: la creaturalidad, como historicidad concreta y determinada; pero reciprocamente, la historicidad como procedencia de un origen que, dado que no metafísicamente estructural, esencial, tiene también todos los rasgos de la eventualidad y la libertad” [NT].

<sup>506</sup> VATTIMO, G.: *No ser Dios*, op. cit., p. 212.

formas filosóficas que adopta el mensaje cristiano una vez que lo enmarcamos en su destino más propio: la historia de su secularización, cuyo origen está en la encarnación de Dios. Ahora bien, aquello que hasta la fecha era tan sólo una bonita intuición, cercana a un deseo personal o a una secreta ilusión –que haría coincidir la interpretación *debolista* de Nietzsche y Heidegger, pilares de su pensamiento filosófico, con el cristianismo que, al fin y al cabo, nunca había abandonado del todo el imaginario del pensador turinés al formar parte de su más íntima educación- se va a convertir en una teoría firmemente asentada coherente con el resto de sus propuestas. Pues bien, para la elaboración de la idea según la cual el cristianismo está marcado por un destino nihilista será decisivo el encuentro de Vattimo con la obra de René Girard.

Girard es un historiador y antropólogo francés de orientación cristiana, autor de una extensa y variada obra<sup>507</sup> cuyas aportaciones más relevantes son, grosso modo, las dos siguientes: en primer lugar, la teoría de la mimesis, que establece que ésta –el comportamiento mimético- es el mecanismo que mejor explica el funcionamiento interno del deseo humano, siendo el motor en última instancia de su conducta, bien desde la perspectiva de la apropiación (varios seres humanos que pretenden lo mismo) o del antagonismo (en tanto el deseo mimético se convierte en una obsesión recíproca que transforma a los seres humanos en rivales). En segundo lugar, la teoría del “chivo expiatorio” -o de “la víctima propiciatoria”-, hipótesis que explica el fundamento primordial de la cohesión social y, por tanto, el origen de la creación y mantenimiento de las diversas comunidades humanas. Precisamente, ésta última llama especialmente la atención de Vattimo ya que le permite fundamentar, desde una posición histórica y antropológica, el proceso de secularización que supuestamente marca la historia del cristianismo.

Girard parte de una concepción pesimista de la naturaleza humana: el ser humano es violento, tanto individual como socialmente. El mantenimiento del orden, en las

---

<sup>507</sup> Obra que se inaugura en 1961 con la publicación de *Mensonge romantique et vérité romanesque* y que se extiende hasta 2011, año en el que se publica *Géométries du désir*, incluyendo más de 20 títulos y abarcando en ellas una multitud de temas e intereses que versan sobre cuestiones de índole literario, análisis de acontecimientos históricos o, sobre todo -aquellas que más nos interesan a nosotros en tanto son los textos que más influyen a Vattimo-, cuestiones de carácter antropológico, centradas en la relevancia de lo sagrado como el mecanismo que permite mantener cohesionadas a las sociedades, al reducir la violencia mimética connatural a las mismas. En este sentido, debemos destacar las obras *La violence et le sacré* (Paris, Hachette pluriel références, 1973), *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (Paris, LQF, 1978) y *Le sacrifice* (Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003).

sociedades primitivas, depende de la eliminación de la violencia a través de un rito expiatorio: ante una etapa de conflicto y, por lo tanto, de crisis, se culpabiliza arbitrariamente a alguien –el chivo- como el causante de todos los problemas, y se le asesina. A través de este rito toda la violencia desestabilizadora que se generaba en una comunidad, en un momento de inquietud y posible disgregación de la misma, queda canalizada al ser dirigida en su totalidad al chivo, el cual carga sobre sí con toda la culpa. Aquello que amenazaba con destruir el orden comunitario –la situación de crisis- da la oportunidad, a través del sacrificio del chivo, a encontrar un espacio de cohesión donde la comunidad pueda reconocerse de nuevo a sí misma. A través del comportamiento mimético, anteriormente descrito, la unidad de la comunidad pervive al dirigir su violencia contra el mismo objetivo, un enemigo común que permite la integración social dado el reconocimiento del peligro externo –o interno, porque el chivo puede pertenecer a la propia comunidad- que enfrenta y amenaza con disgregar la unión social. Para Girard, poniendo en juego esta violencia estructural o natural –que cobra forma y máxima expresión en el sacrificio, suponiendo, al mismo tiempo, la reducción de la misma- se puede superar la crisis que amenaza al orden social, siendo posible retornar al punto de partida de estabilidad –un determinado orden que es recuperado.

Para el antropólogo francés, la fundación de la sociedad parte de un linchamiento colectivo. El orden se restaura con la violencia del sacrificio. Desde esta perspectiva podemos entender el “giro inesperado de los acontecimientos” que define la conversión del “chivo” en alguien sagrado: según Girard, la comunidad que ha superado su momento de crisis gracias al sacrificio de una víctima –a la cual se consideraba culpable- acaba por *agradecerle* su entrega divinizándolo. La víctima se convierte en sagrada –de ahí la relación etimológica entre “sacrificio” y “sagrado”- dado que su muerte –su asesinato- ha permitido *salvar* a la comunidad.

*“Il sacrificio unanime del capro espiatorio trasferisce efficacemente sulla vittima tutte le tensioni e l’aggressività sociale che divide i persecutori riconciliandoli autenticamente [...] Questa è la ragione per cui, alla fine, un capro espiatorio efficace*

*è necessariamente percepito come un essere divino che è venuto di nascosto dal cielo a visitare la comunità*<sup>508</sup>.

Lo divino, a juicio de Girard, tiene su origen, por tanto, en una exaltación de la antaño víctima, siendo ésta la explicación antropológica de las religiones naturales primitivas, las cuales, como se ha dicho, tienen en su base la violencia sacrificial, que es su elemento constituyente principal y decisivo.

Sin embargo, desde el planteamiento de Girard, el cristianismo invierte esta perspectiva. En él, el chivo –Cristo–, se convierte no en un culpable redentor al que se sacraliza, sino en una víctima. La víctima, Cristo, es inocente, todo el mundo sabe que es inocente, y es su inocencia la que permite dislocar el simbolismo de las religiones primitivas esencialmente violentas. El cristianismo muestra, con esta operación, la ausencia de justificación, la injusticia, del asesinato del inocente, de la víctima, del débil, y, por tanto, la ausencia de legitimidad de la comunidad que ejerce la violencia como el mecanismo que permite su cohesión. Con la pasión y muerte de Jesús se revela el auténtico origen antropológico de la religión primitiva, que en momentos de crisis, elige un chivo, lo asesina, para después venerarlo y convertirlo en divino, pero todo ello, aparentemente, sin saber qué se hacía –en este sentido se puede recordar la famosa frase que se le atribuye a Cristo en su calvario: “*Padre, perdónales porque no saben lo que hacen*”<sup>509</sup>. La muerte de Cristo desvela el mecanismo que se oculta tras las religiones primitivas para, con ello, invalidarlo. En el origen del cristianismo estamos delante de la misma situación que opera en las religiones primitivas: hay una crisis que se quiere superar, un daño que se quiere reparar, y una víctima propiciatoria, Cristo. Ahora bien, éste es inocente y en los propios textos sagrados se observa cómo se le percibe como inocente –dejando de funcionar la fuerza masificadora de la mimesis. Con ello lo que se hace es enseñar la inutilidad de la violencia colectiva como mecanismo para superar un daño. Se acepta la verdad inaceptable y vergonzante que se pretendía mantener silenciada: el conflicto social en las sociedades primitivas es solucionado a

---

<sup>508</sup> GIRARD, R.: “Non solo interpretazioni, ci sono anche i fatti”, en VATTIMO, G. y GIRARD, R.: *Verità e fede debole*,”. Roma, Transeuropa, 2006, p. 87. “El unánime sacrificio del chivo expiatorio transfiere eficazmente sobre la víctima toda la tensión y agresividad social que divide a los persegutores, reconciliándolos verdaderamente. Esta es la razón por la cual, finalmente, un chivo expiatorio eficaz es obligadamente percibido como una divinidad que ha llegado desde el cielo, oculto, para rendir visita a la comunidad” [NT].

<sup>509</sup> Lucas, 23: 34: *Sagrada Biblia*. Trad. cast. dirigida por F. Puzo. Barcelona, Editors, 1986, p. 1358.

través del asesinato del que se cree culpable, que centra la violencia de la comunidad y la cohesiona en su linchamiento. No obstante, el asesinato del inocente va a revertir la violencia fundante al mostrar su injusticia. Jesús “repara el daño”, al mostrar que la violencia no tiene porqué ser el fundamento de la comunidad, sino que, más bien, debe de ser la paz y la caridad. La violencia persecutoria queda desvelada, el mecanismo de venganza reducido, se destruye, en definitiva, el poder catárquico de la persecución expiatoria.

A partir del cristianismo no será posible culpabilizar al débil, al inocente, para restaurar el orden tras una crisis. La religión primitiva ya no sirve, siendo necesario encontrar un nuevo modo de justificar y organizar las estructuras sociales. Es en tal sentido que Girard propone que la modernidad –la salida del primitivismo- tiene su origen en el cristianismo. Éste es el origen de la sociedad moderna, allí de donde el ser humano obtiene la principal motivación que le lleva a intentar superar la violencia bárbara de las culturas primitivas. El mensaje principal del cristianismo, eje sobre el que pivota su Verdad, sería la disolución de la violencia o, dicho de otro modo, el amor.

Para Vattimo éste último elemento es fundamental. Si tenemos en cuenta que gran parte de aquello que dota de sentido la obra del italiano es su lucha contra la violencia autoritaria propia de la metafísica, el hecho de *descubrir* que la cultura moderna recibe la justificación racional de la necesidad de diluirla del cristianismo precisamente tuvo que producir un profundo impacto sobre él. El cristianismo *es* en gran medida el primer *pensamiento débil* de la historia, el primer acontecimiento propiamente *transmetafísico* que permite enfrentarse a la violencia sin utilizarla reactivamente. Desde tal convicción Vattimo se da cuenta de que si el cristianismo posee en su raíz esa capacidad *an-árquica* o de des-fundamentación de la violencia, no se podrá entender como una estructura dogmática eterna, metafísica y, por tanto, a su vez violenta. Por el contrario, el cristianismo acoge en su núcleo el mismo nihilismo *transmetafísico* que define al pensamiento débil. Desde tal planteamiento al cristianismo sólo se lo podrá entender desde la perspectiva de la secularización.

Precisamente será en Girard en quién Vattimo asiente la base de su doctrina de la secularización, la cual remitirá a la Muerte de Dios, en el acaecimiento de la *kénōsis*. El factor disolutivo de lo sagrado como violencia que se encuentra en la figura de Cristo consiste en la encarnación de Dios. Mientras el Dios metafísico –el propio de las



religiones primitivas- hacía uso de una violencia catárquica en los términos antes descritos, el Dios cristiano hace una impugnación de la violencia, y, a la vez, de la eternidad de lo sagrado, diluyendo su fuerza perentoria e impositiva. Es decir, lo decisivo del cristianismo, para el filósofo turinés, es el efecto desacralizador que la muerte de Cristo conlleva.

“(Cristo) *llega y hace ver a todos que no es cierto que haya que ofrecer sacrificios a Dios. Es más, Dios nos llama amigos. Y es crucificado porque todos se escandalizan mucho al oírle explicar que hasta entonces no han hecho más que sacrificar a discreción, que no lo quieren escuchar. Es crucificado porque desmiente el mecanismo victimario*”<sup>510</sup>.

Cristo, en esta perspectiva, es crucificado porque desvela la violencia, pretendiendo diluirla. Cristo sería el primer *debilista*, ya que recusa las estructuras violentas de Ser. En tal sentido puede ser colocado en la misma línea que los pensadores *transmetafísicos*:

“*la dissoluzione della metafisica è anche la fine di questa immagine di Dio, la morte di Dio di cui ha parlato Nietzsche [...] L’incarnazione, e cioè l’abassamento di Dio al livello dell’uomo, ciò che il Nuovo Testamento chiama la kenosis di Dio, andrà interpretata come segno che il Dio non violento e non assoluto dell’epoca post-metafisica ha come suo tratto distintivo quella stessa vocazione all’indebolimento di cui parla la filosofia di ispirazione heideggeriana*”<sup>511</sup>.

La historia de la revelación cristiana y la historia del nihilismo coinciden. La historia de Occidente puede ser descrita, por tanto, en términos de secularización, una historia vinculada estrechamente al cristianismo en la cual el Ser tiende a su declinación.

Tanto para Girard como para Vattimo el cristianismo no es entendido como una religión *tradicional* –con su cuerpo doctrinario, dogmático y salvífico-, sino como un pensamiento que permite desestructurar las religiones arcaicas naturales, violentas y metafísicas. El cristianismo lleva a cabo una *Verwindung* al darle la vuelta –al dislocar-

---

<sup>510</sup> VATTIMO, G.: *No ser Dios*, op. cit., p. 213.

<sup>511</sup> VATTIMO, G.: *Credere di credere*, op. cit., p. 30-31. “La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche [...] La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama Kenosis de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana” [Traducción al castellano de C. Revilla, op. cit., p. 38].

el significado original de las religiones como estructuras de poder violentas y disciplinarias. El cristianismo se entiende como un movimiento *debilitante* que distorsiona un sistema heredado que se configuraba como una determinada distribución de lo sensible que organizaba jerárquicamente posiciones, funciones y roles. El cristianismo, en cambio, pondría de relieve la relevancia de la víctima, del débil, del vencido y del perseguido.

Esta interpretación del cristianismo casa notablemente con el pensamiento de Vattimo, en tanto éste se ha conformado como un intento por desmontar todas las pretensiones violentas construidas por la metafísica. Como sabemos, su crítica de las esencias, de las estructuras fuertes, de las identidades naturales, etc., procuran legitimar un pensamiento de la resistencia al poder hegemónico cultural, político y económico que perpetúa una ideología disciplinaria y desigualitaria.

Sin embargo, es cierto también que Vattimo y Girard no coinciden totalmente en sus planteamientos, sobre todo en aquello que refiere a los resultados a los que es posible llegar al plantearse el debilitamiento de las estructuras eternas de Ser. Mientras Vattimo es marcadamente optimista –como veremos en el último capítulo- considerando central el nihilismo para alcanzar una posible emancipación para el ser humano de todo aquello que lo oprime, Girard considera que nada asegura que la ausencia de certezas garantice la emancipación o prive al ser humano de sus inseguridades o neurosis. Girard vería muchas dificultades por resolver todavía en el mundo donde se han perdido las certezas, también, entre ellas, aquella que le daba cierta seguridad, la de la existencia de Dios<sup>512</sup>. Para el francés la pérdida de Dios –su muerte- explica que el ser humano busque nuevas formas de llenar el vacío que éstas han dejado, entrando en una fase de experimentación que dote de sentido a su vida, en donde surgen el capitalismo, la sociedad de consumo, el estado democrático, la espectacularización del mundo mass-mediático o la tecnología. Lo que separa a Vattimo de Girard es una cuestión política. Mientras para Vattimo la

---

<sup>512</sup> Como se puede observar en el texto *Verità o fede debole*, el cual, como señalábamos anteriormente, incluye no sólo un artículo de cada pensador, sino, asimismo, tres debates entre ellos. Una de las más notables diferencias remite al significado que cada pensador le atribuye al concepto de secularización. En Vattimo la secularización es entendida, desde la muerte de Dios, la *kénōsis*, como un debilitamiento de las estructuras trascendentales, una disolución de la verdad objetiva y del fundamento primero-, mientras que en Girard la secularización en tanto que “muerte de Dios”, supone el sacrificio victimario del chivo expiatorio que permite salvar catárquicamente a un pueblo.

emancipación es posible desde el nihilismo, para Girard el debolismo no garantiza que la sociedad se vuelva menos violenta.

### 3. Un cristianismo nihilista: la secularización, Kénosis.

#### 3.1. Reinterpretando la fe. Cristianismo y desfundamentación.

##### 3.1.1. Secularización.

*“Secolarizzazione come fatto positivo significa che la dissoluzione delle strutture sacrali della società cristiana, il passaggio a un’etica dell’autonomia, alla laicità dello stato, a una meno rigida literalità nella interpretazione dei dogmi e dei precetti, non va intesa come un venir meno o un ricordiamolo, la kenosis, l’abbassamento di Dio, la smentita del tratti «naturali» della divinità”*<sup>513</sup>.

Como señalábamos anteriormente, en el contexto de un pensamiento postmoderno, ya no existen razones fuertes y legítimas para que la religión se quede excluida del ámbito de reflexión filosófica. Si el Ser ya no es entendido como un objeto que se le presenta directamente al ser humano, éste puede abrirse a otras formas diferentes de experimentar la realidad alejadas del cientifismo positivista que se consideraba la única forma válida de entenderla y explicarla. De esta toma de conciencia parte el renacido interés por todas las formas de conocimiento desechadas antaño por no cumplir el canon metodológico científico, entre ellas, evidentemente, la religión. Dice Vattimo,

*“la filosofía ha perdido las razones a favor del ateísmo y, por tanto, puede reconocer una legitimidad a la experiencia religiosa, pero sólo en cuanto constata el final de la metafísica y la disolución de los metarrelatos”*<sup>514</sup>.

Es decir, podemos re-pensar la religión -de hecho, forma parte del destino del Ser hacerlo-, pero no podemos hacer abstracción de los procesos de debilitamiento de la ontología de la simple-presencia y de la razón *fuerte* que han hecho posible su retorno.

---

<sup>513</sup> VATTIMO, G.: *Credere di credere*, op. cit., p. 40-41. “Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kenosis*, el abajamiento de Dios, la desmentida de los rasgos «naturales» de la divinidad” [Traducción al castellano de C. Revilla, op. cit., p. 50].

<sup>514</sup> VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, op. cit., p. 113.

Dicho de otro modo, si la crítica a la metafísica ha permitido que se plantee de nuevo la cuestión religiosa –la cual se consideraba amortizada, olvidada y obsoleta, en el culmen del pensamiento metafísico-, la vuelta de la religión no podrá construirse sobre una noción metafísica de la misma. O la religión retorna *debilitada* o será nuevamente *superada* por formas más “objetivas” de representar la realidad, dentro del mismo marco metafísico en que ella pretende situarse. Una religión que vuelva, por tanto, no podrá considerarse a sí misma la auténtica verdad, la explicación objetiva de cómo se estructura el mundo imponiendo un fundamento último que lo integre todo: Dios. Tampoco será aceptable que pretenda imponer un conjunto normativo de reglas “para la buena dirección del espíritu”, un corpus positivo de mandamientos, de dogmas prescriptivos indiscutibles, que permitan –si se cumplen- o que imposibiliten –si se desobedecen- la salvación.

En definitiva, una religión que atienda al darse histórico-destinal que abre la puerta a su retorno, no puede configurarse como una estructura violenta de poder, fundamentalista, dogmática y disciplinaria, porque, en primer lugar, esto no es aceptable dado el actual orden de los tiempos –la postmodernidad babilónica- y, por otra parte, porque, precisamente, de ser entendida así, la experiencia muestra que existen otras formas metafísicas disciplinarias mucho más fundamentadas que la religión para controlar y dirigir autoritariamente una sociedad.

La vuelta de la religión, por tanto, sólo puede *ocurrir* y ser legítima si se realiza bajo los términos de una ontología del declinar, si se desarrolla en el transcurso de los procesos de debilitamiento operados en la postmodernidad. Como la religión ya no puede pensarse como una estructura metafísica, su retorno vendrá marcado por el signo del debilitamiento, de la *kénōsis*, del abajamiento del fundamento, es decir, en base a la secularización de todo trascendentalismo. Es de este modo que se puede entender que, para Vattimo, la clave del puzzle que permite que estemos *aún ahora* interesándonos por la religión reside en el concepto de secularización<sup>515</sup>.

---

<sup>515</sup> Sobre el concepto de secularización son de interés las obras de Giacomo Marramao: *Poder y secularización*. Trad. cast. de J. R. Capella. Barcelona, Península, 1989, y, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*. Trad. cast. de P. M. García Fraile. Barcelona, Paidós, 1998; de José Casanova Ruiz: *Genealogías de la secularización*. Barcelona, Anthropos, 2012; de Mariano Fazio Fernández: *Historia de las ideas contemporánea: una lectura del proceso de secularización*. Madrid, Rialp, 2007; o de Manuel

Habitualmente, con tal concepto se hace referencia a un fenómeno sociocultural de gran amplitud -que tiene lugar a partir de la reforma protestante- consistente en la pérdida de confianza en la interpretación religiosa de la sociedad, la cual deja de verse como la más plausible, abriéndose la puerta a formas más *racionales* de explicación de lo real. Los fundamentos teológico-metafísicos en los cuales se asentaba la comprensión de la realidad en el Medievo se erosionan y, con ellos, los tradicionales modelos de valor y autoridad. La sociedad se *mundaniza* hasta culminar en un eclipse progresivo de la fe religiosa que parece alcanzar su máxima expresión en las sociedades científicas positivistas. En este proceso histórico, la religión, que prácticamente tenía el monopolio de la interpretación de la realidad, deja de ser el referente epistemológico al mismo tiempo que las relaciones sociales dejan de pivotar en torno a ella. En tanto la ciencia y su aplicación práctica, la tecnología, ofrecen una explicación más *racional*, útil y productiva, la sociedad se seculariza irremediabilmente. Por tanto, la secularización sería uno de los rasgos más característicos de la modernidad *ilustrada*. Tanto más *avanzada* se encontrará una sociedad cuanto más alejada esté de cualquier tipo de explicación de corte mítico-religioso. Por tanto, una sociedad secularizada será aquella en donde las prácticas y las creencias religiosas se reduzcan -hasta su eliminación progresiva-, expulsando lo religioso hacia el ámbito estrictamente privado y estableciendo una clara separación entre las instituciones comunes -laicas- y las religiosas -las cuales sólo deberían quedar como referente para los fieles.

Para Vattimo, en cambio, la secularización tiene un significado diferente. Como acabamos de explicar en líneas atrás, precisamente la secularización permite que se pueda volver a hablar de lo religioso. Es decir, la secularización no sólo no es definida como el proceso histórico que se aleja de todo recurso mítico-religioso como mecanismo de descripción de la realidad, para fortalecer una razón eminentemente científico-instrumental -hasta constituirse como la racionalidad predominante-, sino que es definida, por el contrario, como el mecanismo que ataca cualquier pretensión de que un cierto tipo de razón -en este caso la científica- pretenda alzarse con el monopolio de la descripción auténtica de la realidad. En este sentido, Vattimo, a nuestro juicio, está igualando secularización y nihilismo. Según el teórico del pensamiento débil, la secularización, por un lado, es entendida como el proceso de alejamiento y disolución

---

Álvarez Tardío, *Política y secularización en la Europa contemporánea*. Madrid, Instituto Universitario Ortega y Gasset, 1998.

de las marcas fuertes de la civilización, aquello que en terminología religiosa se denomina lo “sagrado” y, por otro, la secularización nos remite a la disolución del carácter sagrado de lo violento que Jesús vino a desvelar. Y este elemento es el que particulariza especialmente la posición vattimiana: la secularización sería un fenómeno exclusivamente cristiano, hecho posible en el marco interno de la historia del cristianismo. Así, para el filósofo turinés, la secularización implica tanto la desacralización de lo sagrado –desde la perspectiva de un movimiento general de la cultura occidental-, como la reducción de la violencia que en este concepto se oculta y que el cristianismo desenmascara. Es así que con la secularización se nos permite afrontar y enfrentar(nos) –de un modo no violento, para no caer, precisamente, en el lugar del que se desea salir- con las estructuras violentas tanto ontológicas como prácticas, absolutas y autoritarias y, además, nos muestra el mensaje oculto más relevante que caracteriza y define, según Vattimo, a la religión cristiana, la caridad (la cual es el valor dominante que se aparece una vez que se diluye la violencia metafísica).

En tanto se trata de aligerar el carácter perentorio de las estructuras eternas de Ser, se seculariza el poder, se secularizan las estructuras políticas y se seculariza la subjetividad. La secularización es, en este sentido, debilitamiento. Nihilismo. Por eso, para Vattimo, la ontología débil es una transcripción filosófica de la secularización como acontecimiento histórico. La postmodernidad tendrá una ascendencia desacralizadora y, en ese sentido, sólo será atendida en su pleno sentido si se reconoce la relevancia de la cuestión religiosa para su desenvolvimiento. Ahora bien, la secularización es el destino de Occidente en tanto disolución de la dogmática cristiana o de la concepción metafísica del cristianismo, pero ocurre que, a juicio de Vattimo, el propio cristianismo lleva implícito como su marca más propia ese destino nihilista. Lo cual puede observarse en el acontecimiento de la *kénōsis*, en el abajamiento de Dios. Dice Vattimo:

*“che la nostra civiltà non si professi più esplicitamente cristiana, e anzi si consideri pero lo più una civiltà laica, scristianizzata, post-cristiana; e sia tuttavia,*

*nelle sue radici, profondamente foggata da quella eredità –questa è la ragione per parlare di secolarizzazione «positiva» come tratto caratteristico della modernità»<sup>516</sup>.*

Para Vattimo, que el rasgo constitutivo de la modernidad sea la secularización ha de verse en relación con la ontología del debilitamiento, la cual se enfrenta, distorsionándola, -como sabemos- a la metafísica objetivista. Como, precisamente, no se puede apelar a razones epistemológicas para aceptar la validez del pensamiento débil –pues no se trata de encontrar una verdad más “verdadera”- la plausibilidad de la ontología del declinar y de la secularización debe observarse bajo una perspectiva ética: si la metafísica implica/es violencia el pensamiento postmetafísico no podrá ser ya violento. Y este carácter coincide, además, con el precepto cristiano de la caridad y el rechazo de la violencia.

*“Sempre di nuovo «circoli»: dall’ontologia debole, come ora mostrerò, «deriva» un’etica della non violenza; ma all’ontologia debole, fin dalle sue origini nel discorso heideggeriano sui rischi della metafisica dell’oggettività, siamo condotti perché agisce in noi l’eredità cristiana del rifiuto della violenza...”<sup>517</sup>.*

Sin embargo, no adelantemos acontecimientos porque de las consecuencias éticas que se derivan de la secularización hablaremos unas líneas más adelante<sup>518</sup>.

Ahora centremos nuestra atención en el carácter nihilista que acompaña desde sus orígenes al cristianismo. Para Vattimo, la historia del Ser tiene un carácter nihilista, el cual se hace patente en tanto más se hace valer éste respecto de los entes, correspondiendo a la herencia cristiana que *abaja* a Dios, lo vuelve mortal y que sitúa como centro axiológico el primado de la caridad. El considerar que la historia del Ser posee un destino nihilista responde a la llamada a su vez nihilista –desfundamentadora-

---

<sup>516</sup> VATTIMO, G.: *Credere di credere*, op. cit., p. 36, “que nuestra civilización ya no se profese explícitamente cristiana, e incluso que se considere generalmente una civilización laica, descristianizada, poscristiana, y que, sin embargo, esté, en sus raíces profundamente forjada por esta herencia, es la razón para hablar de secularización «positiva» como rasgo característico de la modernidad” [Traducción al castellano de C. Revilla, op. cit., p. 44].

<sup>517</sup> VATTIMO, G.: *Credere di credere*, op. cit., p. 37. “De nuevo, otra vez, «círculos»: de la ontología débil, como ahora mostraré, «deriva» una ética de la no-violencia; pero a la ontología débil, desde sus orígenes en el discurso heideggeriano sobre los riesgos de la metafísica de la objetividad, nos vemos conducidos porque actúa en nosotros la herencia cristiana del rechazo de la violencia...” [Traducción al castellano de C. Revilla, op. cit., p. 45].

<sup>518</sup> Cfr. infra. epígrafe 4 de este mismo capítulo.

del mensaje cristiano, el cual tiene su *origen* en el acontecimiento central del abajamiento de Dios, la *kénōsis*.

### 3.1.2. *Kénōsis*.

*“L'unico grande paradosso e scandalo della rivelazione cristiana è, per l'appunto, l'incarnazione di Dio, la kenosis, e cioè la messa fuori gioco di tutti quei caratteri trascendenti, incomprensibili, misteriosi e credo anche bizzarri che invece commuovono tanto i teorici del salto nella fede. In nome del quale, poi, è facile far passare anche la difesa dell'autoritarismo della Chiesa e di tante sue posizioni dogmatiche e morali legate all'assolutizzazione di dottrine e situazioni storicamente contingenti e per lo più di fatto superate. Dovremmo tutti rivendicare il diritto a non essere allontanati dalla verità del Vangelo in nome di un sacrificio della ragione richiesto solo da una concezione naturalistica, umana troppo umana, e in definitiva non cristiana, della trascendenza di Dio”*<sup>519</sup>.

El concepto de *Kénōsis* se vuelve absolutamente central para entender el pensamiento de Gianni Vattimo en toda su dimensión<sup>520</sup>. Desde este concepto se puede

---

<sup>519</sup> VATTIMO, G.: *Credere di credere*, op. cit., p. 50-51. “La única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación de Dios, la *kenosis*, es decir, el haber puesto fuera de juego todos aquellos caracteres trascendentes, incomprensibles, misteriosos y, creo, también extravagantes que, por el contrario, conmueven tanto a los teóricos del salto en la fe, en cuyo nombre, en consecuencia, es fácil dar paso también a la defensa del autoritarismo de la Iglesia y de muchas de sus posiciones dogmáticas y morales ligadas a la absolutización de doctrinas y situaciones históricamente contingentes y, frecuentemente, superadas de hecho. Todos deberíamos reivindicar el derecho a no ser alejados de la verdad del Evangelio en nombre de un sacrificio de la razón, requerido sólo por una concepción naturalista, -humana, demasiado humana y, en definitiva, no cristiana- de la trascendencia de Dios” [Traducción al castellano de C. Revilla, op. cit., p. 62].

<sup>520</sup> *Kénōsis* procede del griego κένωσις, «vaciamiento». En su significado teológico remite al vaciamiento de la propia voluntad para llegar a ser completamente receptivo a la voluntad de Dios. Sin embargo, para nosotros es mucho más interesante la acepción que el término adopta en la Biblia, en Filipenses 2: 6-7, ya que nos remite al significado que le otorga Vattimo al término. Allí podemos leer, en referencia a Cristo, “*Quien, subsistiendo en la forma de Dios, no consideró como una presa arrebatada el ser al igual de Dios, antes se vació (ekénosen) a sí mismo, tomando naturaleza de esclavo, hecho a semejanza de los hombres; y en su condición exterior, presentándose como hombre [...]*” (*Sagrada Biblia*, op. cit., p. 1529) Dios, adopta la forma de ser humano, pierde los rasgos trascendentes de su condición (omnipotencia, omnisciencia, e inmutabilidad) al encarnarse; con ello abandona su situación de preeminencia para situarse entre los seres humanos como uno más entre ellos. Es interesante el análisis del concepto que hace J. I. López Soria en “*Kenosis y secularización en Vattimo*”, en MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., LEIRO, D. M. y RIVERA, V. S. (eds): *Ontología del declinar*, op. cit. p. 337-353, en el cual también se estudia detenidamente la noción de secularización tal y como la entiende el pensador de Turín. Según López Soria, para que la *kenosis* alcance una mayor fuerza comprensiva ha de ser puesta en correlación con la idea de *plerosis* -plenitud-. De tal forma se mostraría que la plenitud es sólo alcanzable desde el vaciamiento, al mismo tiempo que se enseña que lo sagrado remite siempre a lo profano; por lo tanto, según Soria, entre sacralidad y secularidad habría una relación de mutua pertenencia.



acceder no sólo a la comprensión de la filosofía de la religión –del cristianismo- que el filósofo turinés plantea, sino que también permite entender al modo a través del cual Vattimo experimenta su cristianismo, además de ser nuclear para la significación general de su obra. Y es que esta noción, de clara connotación cristiana, casa tan bien en el marco global del sistema vattimiano que casi, como reconoce él mismo, “es demasiado bonito como para ser cierto”<sup>521</sup>. La *kénōsis* nos habla del abajamiento de Dios, del paso de su condición trascendente –situado en un más allá al cual el ser humano no puede ascender porque se encuentra en una dimensión inalcanzable a su condición- a otra terrenal y, lo que es más importante, mortal. Dios se disloca al hacerse carne, al encarnarse en Cristo, el cual se convierte en salvador –o *Mesías*- sólo en tanto es el ser humano que *realiza* –en el sentido de “hacer real”- la desfundamentación del fundamento supremo: Dios se *transforma* en ser humano. Y en eso consiste la verdad más suprema del cristianismo: Dios se hace carne y se vuelve mortal como el ser humano; el fundamento trascendente, principio primero, origen y fin, *telos*, guía y pastor, se disloca, se des-fundamenta. El *arkhé* primordial que todo lo guía y todo lo dispone se diluye, se *an-arquiza*, muere. Dios muere.

Ahora bien, hay que dejar claro que, para Vattimo –recogiendo aquello que se considera la interpretación más idónea de la nietzscheana “Muerte de Dios”-, este Dios que muere es el Dios moral-metafísico y autoritario, el que se sitúa como fundamento primero a partir del cual todo lo demás cobra sentido y significación. La secularización supone esa despedida del Dios sagrado y, por extensión de todo lo sagrado –de toda estructura objetiva de Ser. Por tanto, corresponder al significado más pleno de la secularización implica tomar como punto de partida aquello que en líneas atrás hemos denominado un *fundamento desfundado*<sup>522</sup>: la *muerte de Dios*, o, dicho de otro modo, la *kénōsis*, su abajamiento, conlleva el acontecimiento primario que da pie a la ontología del declinar. Cristo al encarnarse, al morir –en el lenguaje vattimiano, al debilitarse-, nos muestra que la autoridad trascendente, ese Dios como alteridad suprema inalcanzable, el Pastor y Padre que obliga a ser obedecido, ya no tiene sentido. Con la muerte de Dios se nos hace ver que éste es un igual respecto de nosotros, mostrando, a su vez, la igualdad de todos los seres mortales. Dios pasa de ser el Comandante Supremo a ser un amigo, uno más entre los demás.

---

<sup>521</sup> Cfr. *No ser Dios*, op. cit.

<sup>522</sup> Cfr. supra. Capítulo 1, epígrafe 2.1.

La teoría de la *kénosis* trae consigo diversas consecuencias que es necesario poner de relieve. En primer término, desde ella, se hace evidente que la verdad “divina” del cristianismo, volviéndolo valioso para el desenvolvimiento de la cultura occidental, es que, ante todo, plantea el desvelamiento de los mecanismos violentos de lo sagrado entendidos como autoridad objetiva y disciplinaria. El Dios fuerte, autoridad suprema, se diluye, siendo que, además, el carácter nihilista que conlleva en su esencia el cristianismo puede ser aplicado a toda estructura eterna de Ser, a todo aquello que pretenda situarse como un fundamento, una esencia o una verdad objetiva e indiscutible. El mensaje cristiano incluye como su cláusula principal la reducción de la metafísica, apelando a una ética de la no-violencia que diluye toda perspectiva *fuerte* u objetiva. La *kénōsis*, y la secularización que de ella se deriva, marca los caracteres primordiales de la fe cristiana y de la razón que se desenvuelve en la cultura que gira en torno a ella. La revelación, para Vattimo, hay que entenderla de este modo como la historia del debilitamiento. La fe ya no es aceptación acrítica de un dogma objetivo sino que apela a la escucha, al diálogo, al encuentro con la alteridad. La historia de la salvación y la de la interpretación estarían, así, ligadas. La *kénōsis* implica la des-sacralización de toda posición objetivista, naturalista y fundamentalista del conocimiento del mundo. La secularización, en definitiva, permite la existencia de la hermenéutica.

### 3.1.3. Joaquín da Fiore.

Para Vattimo, Joaquín da Fiore es el referente del nuevo modo de concebir y vivir la experiencia religiosa. Da Fiore, un teólogo calabrés medieval, representa un modo alternativo de entender el mensaje cristiano más extendido, el metafísico<sup>523</sup>. Para éste, la Biblia no muestra un conjunto de narraciones objetivamente verdaderas cuyo sentido se debe de desentrañar, sino que plantea un reto exegético que permite una apertura de sentido capaz de proyectarse al futuro, el cual es imposible de prever totalmente dado que éste nunca puede estar absolutamente determinado por lo pasado. Para da Fiore, la historia –historia de salvación, en tanto nos encontramos ante un pensador estrictamente cristiano- todavía está en curso, abierta destinalmente. A partir de la teoría de las tres

---

<sup>523</sup> Sobre Joaquín da Fiore pueden consultarse VAUCHEZ, A.: "Contestazioni ed eresie nella Chiesa latina" en *Storia del cristianesimo*, vol. VI. *Un tempo di prove (1274-1449)*, Borla-Città Nuova, Roma 1998, o POTESTÀ, G. L.: *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Trad. cast. de D. Guiseras. Madrid, Trotta, 2010.

edades<sup>524</sup> se considera que la historia de la salvación avanza, aún anunciándose, hacia un estado de emancipación caracterizado por la amistad y la caridad, donde el Dios fundamento –el Padre- se hace a un lado –una vez que se encarna- para “dar lugar” a la etapa –por venir- del Espíritu Santo. Lo relevante de la enseñanza de da Fiore es el hecho de hacer presente la historicidad constitutiva del proceso de salvación, que Vattimo compara con el carácter de acontecimiento del Ser que se anuncia y que requiere ser actualizado. Esta época del final de la metafísica también estaría caracterizada por la amistad y la caridad –una vez que nos hemos desembarazado del poder autoritario del Ser-fundamento y del conocimiento objetivo.

Vattimo reconoce en este mensaje secularizador la raíz más propia del cristianismo: la tendencia a la disolución de las estructuras fuertes de Ser, en las cuales se incluye también, por supuesto, las propias: la rigidez de la letra de la Biblia, la autoridad sacerdotal, el poder disciplinario de la Iglesia como institución, o el canon y los dogmas indiscutibles. En el mundo contemporáneo, corresponder a la secularización implica, como Vattimo defiende, la asunción de la existencia de diversas imágenes del mundo y, consecuentemente, la aceptación y defensa del pluralismo, la diversidad y la diferencia. Implica oponerse al dogmatismo, a la(s) disciplina(s), a los monolingüismos autoritarios, en resumen, a toda forma de estabilidad del Ser que lo vuelva a entender desde la fijeza del *ontos on*. Vattimo, en cambio, considera que la “verdad” débil del cristianismo reside, ante todo, en la defensa y promoción del amor, la caridad o la amistad. En ese sentido, en diversos textos donde se ocupa de la cuestión religiosa, Vattimo menta a Dostoievski cuando éste señalaba que entre la verdad y Cristo se queda con este último<sup>525</sup>.

---

<sup>524</sup> Según la cual el esquema histórico que articula el devenir de la humanidad se modela sobre la base de las personas de la Trinidad. Habiendo vivido en las etapas regidas por el Padre –autor de todas las cosas y que se vincula con la ley, el temor y la esclavitud-, y la del Hijo –que se encarna, vinculado a la gracia, la servidumbre filial, la filiación-, nos estaríamos acercando a la tercera, donde regiría el Espíritu Santo, estando caracterizada por una gracia más *perfecta*, marcada por la libertad, la caridad, y la amistad.

<sup>525</sup> Vattimo está retomando los estudios de L. Pareyson sobre Dostoievski, recogidos en *Il pensiero etico di Dostoevskij*, Torino, Einaudi, 1967 o en *Dostoevskij: filosofia, romanzo ed esperienza religiosa*, Torino, Einaudi, 1976, donde se muestra la relación del pensador ruso –deducible no sólo de la obra *Los demonios*, sino de alguna carta de Dostoievski mismo, que permite inferir que se trata de su posición personal- con una nueva imagen del cristianismo donde lo importante no es tanto que ésta sea o no la religión verdadera, cuanto que se muestre como el ejemplo más palmario de una religión del amor. Si el cristianismo representa el amor, entonces debe ser elegido aún a costa de la verdad.

Este mensaje débil, el propio y más auténtico del cristianismo, a juicio de Vattimo, debe conectarse con “el final de la metafísica” heideggeriano. Leemos:

*“el nihilismo, desde el punto de vista nietzscheano-heideggeriano en el que me sitúo, es la pérdida de la creencia en una verdad objetiva, a favor de una perspectiva que concibe la verdad como efecto de poder”*<sup>526</sup>.

Ahora bien, con esto Vattimo intenta poner de relieve la base (el fundamento) sobre el que se inicia el enfrentamiento a la metafísica objetivista y autoritaria se encuentra en el cristianismo. Un cristianismo que des-oculta la des-fundamentación del fundamento: en definitiva el *an-arkhé* que deslegitima toda autoridad y violencia indiscutibles<sup>527</sup>.

---

<sup>526</sup> VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, op. cit., p. 134.

<sup>527</sup> En este sentido Vattimo está en desacuerdo con Heidegger, quién consideraba que la metafísica era posible porque su destino más propio había sido la retracción del Ser a favor de los entes, hecho que había tenido lugar con la imposición de una tradición que, leyendo mal, o no del todo adecuadamente a los griegos, había dejado de lado al Ser. El olvido de la diferencia caracteriza a la tradición del pensamiento occidental que sólo inicia su superación –por una cuestión destinal del Ser, no porque el ser humano así lo haya querido- cuando escucha y atiende al Ser en tanto *Ereignis*, en su darse, y no como estructura objetiva o fundamento primero. Para el Vattimo de mediados de los 90, en cambio, el mensaje que inaugura y marca el destino nihilista del Ser se encuentra en el cristianismo, sobre todo en el primado de la *kénōsis* que actúa como fundamente desfundado de la realidad entendida como *ontos on*. En el marco del pensamiento *kenótico* el valor central irresabable ya no es la verdad, sino la caridad. Otras muestras del trabajo disolutivo del cristianismo las encuentra Vattimo en diversos pensadores cristianos, por ejemplo en Agustín de Hipona, en quien resalta el intento por apelar a la relación subjetiva que el ser humano tiene con Dios –con la Verdad-, yendo más allá del objetivismo griego. Este subjetivismo será el que se ponga en liza en la modernidad con Descartes y, sobre todo, con Kant. “Esta visión de la historia del pensamiento europeo como historia de una lucha entre el principio de disolución de la metafísica –interioridad, voluntad, certeza del cogito- introducido en el mundo por el cristianismo y, por otra parte, el objetivismo visual-naturalista (estético) de la cultura griega marca profundamente, como ya he dicho, especialmente la visión heideggeriana de la supervivencia y de la disolución de la metafísica” (VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, op. cit., p. 137.) Para Vattimo, es Dilthey (en *Introducción a las ciencias del espíritu*. Trad. cast. de J. Marías. Madrid, Alianza, 1986) el primero que observa esta relación entre cristianismo e inicio de la crítica a la radicalidad objetiva metafísica que luego desenvolverán, a su manera y sin completar todas sus posibilidades, tanto Nietzsche como Heidegger. Vattimo se ve a sí mismo como aquél que profundiza en el pensamiento antimetafísico al relacionarlo con el principio cristiano de la caridad: “la amistad puede convertirse en el principio, en el factor de la verdad, sólo después de que el pensamiento haya abandonado todas las pretensiones de fundamentación objetiva, universal, apodíctica” (Ibid, p. 141). Sólo una vez que es posible abrirse al Ser en tanto que acontecimiento, el debilitamiento de las estructuras objetivas desde la caridad cobra auténtica fuerza: “la predicación cristiana de la caridad no es solamente, o no es para nada, una consecuencia ética, y hasta edificante, de la revelación de la verdad «objetiva» acerca de nuestra naturaleza de hijos de Dios. Es más bien una llamada que proviene del hecho histórico de la encarnación [...] y nos habla de un destino nihilista del ser, de una teleología del debilitamiento de toda rigidez óptica a favor de un onto-lógico –es decir, del Verbum, Logos, palabra intercambiada en el *Gespräche* que, en cuanto existentes históricos, somos” (Ibid, p.141-142). Según el italiano, en definitiva, la verdad como *caritas* y el Ser como *Ereignis* se necesitan y se implican el uno con el otro.

### 3.2. Desmitificar el dogma El mensaje cristiano y la crítica a la noción de verdad objetiva y hermenéutica.

Como acabamos de indicar, el destino más propio del cristianismo, a ojos de Gianni Vattimo, está marcado por la secularización, la cual coincide, en sus términos generales con aquello que hemos denominado nihilismo. Entre las múltiples consecuencias que es posible derivar de este hecho destaca la correlativa disolución de la epistemología que pretende dar cuenta de la realidad tal y como es, como si la verdad objetiva fuese alcanzable para el ser humano. La reducción de la capacidad de la ciencia para mostrar, como si un espejo se tratase, la realidad permitía que se pudiese apelar a otro modo de enfocar su estudio, nos referimos, por supuesto, a la hermenéutica y en concreto a aquella que consideramos que Vattimo desenvuelve, la ontológica. Ésta plantea –como hemos visto en capítulos precedentes<sup>528</sup>- la necesidad de “colocar” todo conocimiento en un marco histórico que le dé sentido, comenzándose a valorar la relevancia de las culturas, del lenguaje, de los intereses, de las motivaciones, y de un variado compendio de *a priori*s históricos que marcan decisivamente nuestra relación cognoscitiva con el mundo y que la ciencia objetiva olvidaba. Pues bien, si el cristianismo provoca el proceso de secularización/nihilismo que debilita al Ser y que trae como consecuencia –o aparejado a él- la reducción de la fuerza re-presentativa de la realidad que pretendía ofrecer la ciencia positiva, abriendo la puerta a la racionalidad hermenéutica ontológica -como su epistemología más plausible- se hace claro que, a juicio de Vattimo, el cristianismo y hermenéutica están profundamente emparentados<sup>529</sup>. Y así es como Vattimo completa el círculo: la filosofía postmoderna –nihilista, hermenéutica, secularizada- permite que la religión retorne –haciendo posible el retorno del propio cristianismo- aunque la propia filosofía postmoderna es posible porque proviene de una tradición religiosa, el cristianismo, que acoge en su seno, como su destino más propio, la secularización.

---

<sup>528</sup> Cfr. supra Capítulos 2 y 3.

<sup>529</sup> Por tal razón Vattimo sostiene que el pensamiento débil (que es la etiqueta que Vattimo usa para referir a la hermenéutica ontológica) es la filosofía cristiana más propia en la contemporaneidad, llegando a decir –Cfr. *Después de la cristiandad*- que, de hecho, es la *única* filosofía cristiana aceptable hoy. Este enunciado hay que entenderlo no en el sentido de que finalmente Vattimo manifieste que posee la verdad y que hay que hacerle caso –convirtiéndose en un metafísico dogmático de corte tecnocrático-, sino todo lo contrario: se pretende manifestar que el cristianismo ya no puede ser una religión de fe dogmática autoritaria que se imponga como una verdad indiscutible, sino que si quiere corresponder al destino nihilista que él mismo provoca, debe reducirse, aligerarse, dejar perder al ser como fundamento, debe en definitiva, debilitarse.

Para observar un poco más profundidad la relación que Vattimo entabla entre cristianismo y hermenéutica, y cómo se desenvuelve una hermenéutica que aligere la fuerza dogmática del cristianismo metafísico –aún tan persistente- vamos a hacer un pequeño repaso a lo expresado en torno a esta temática en dos textos importantes: *Il futuro della religione*, un diálogo dirigido por Santiago Zabala entre el propio Vattimo y Richard Rorty y, sobre todo, *Toward a non religious christianity*, el cual forma parte de *After the death of God*, obra donde puede encontrarse asimismo un texto de gran interés de John D. Caputo<sup>530</sup>.

### 3.2.1. El futuro del cristianismo (es no ser dogmático)

“*Es el advenimiento del cristianismo lo que hace posible la progresiva disolución de la metafísica*”<sup>531</sup>.

Como sabemos, desde la perspectiva del filósofo de Turín, el conocimiento tiene que ver con la perspectiva desde la cual nos situemos, remitiendo a un “estar en el mundo” marcado por el interés, por tanto, consecuentemente, debe defenderse que no existe una verdad objetiva inmediata y neutra. La interpretación es una “*respuesta interesada a una situación histórica*”<sup>532</sup> y no una representación objetiva de aquello que en verdad ocurre. Somos intérpretes porque no miramos el mundo desde fuera, estamos dentro de él, y esta inclusión es decisiva ya que, por una parte, nos hace ver que nuestra identidad como sujetos cognoscentes está signada por la emotividad, las preferencias, los gustos y las experiencias personales y, por otra, nos hace conscientes de la importancia de la cultura, la sociedad, la historia y la lengua a la cual pertenecemos (elementos que nos constituyen y que son inherentes a nuestra “naturaleza”). Pensamos, hablamos, actuamos y, en general, vivimos dentro de una historia cultural, por tanto, el conocimiento no es puro, sino que se da a través de una interpretación histórica y culturalmente determinada.

Hacemos nuevamente referencia a esto, que ya había sido tratado en capítulos previos porque, para Vattimo, el cristianismo implica el primer gran ataque contra la

---

<sup>530</sup> Además de sendas entrevistas que Jeffrey W. Robbins, editor del libro, le hace a ambos autores. Por lo demás el texto aparece originalmente en inglés, editado por Columbia University Press en 2007. En castellano existe una traducción de 2010 en Paidós a cargo de A. J. Antón.

<sup>531</sup> VATTIMO, G. y RORTY, R.: *El futuro de la religión*. Trad. cast. de T. Oñate. Barcelona, Paidós, 2006, p. 69.

<sup>532</sup> *Ibid*, p. 67.

metafísica de la objetividad; cuando San Agustín dice *Noli foras ire, in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas*<sup>533</sup> –“No vayas fuera, entra en ti mismo; la verdad vive en el interior del hombre”- está defendiendo una noción de verdad distinta de la mera objetividad. Dice Vattimo, “*Christianity announces the end to the Platonic idea of objectivity*”<sup>534</sup>, la verdad que nos salva ya no está en un mundo trascendente externo al que haya que acceder, sino que la mirada debe ser dirigida hacia nuestro interior. De acuerdo a Dilthey, el cristianismo es el primero que se centra en la subjetividad como fundamento del conocimiento -aunque Vattimo reconoce que también en el helenismo (en el epicureísmo y en el estoicismo) se produjo un giro semejante hacia el sujeto, aunque no tan pronunciado como en el cristianismo. Este desplazamiento permitiría entender la importancia de la interpretación como vía de acceso a una verdad debilitada, ya no totalmente objetiva, sino abierta a la pluralidad. Cristo sería, de hecho, un agente de la interpretación, alguien que se considera legitimado para releer los textos sagrados heredados –no como Moisés, el cual dice transmitir tal cual la palabra revelada.

Por otra parte, a juicio de Vattimo, toda la tradición textual judía va acompañada del fenómeno de la interpretación, de la recepción y comprensión de mensajes que tienen su origen en la tradición oral. Para él, esto es indicativo de que estamos delante de una civilización que no se encuentra marcada por la metafísica de la objetividad. Lo cual no quiere decir que sea verdadera, ni mucho menos, sólo que nos permite encontrar una vía cultural sobre la cual edificar la proveniencia histórica de la hermenéutica. Para Vattimo, toda justificación de la razonabilidad de un argumento se sostiene no sobre una lógica matemática causal y necesaria, sino sobre una tradición de textos transmitidos que construyen y conforman la cultura donde vivimos. En nuestra tradición textual la Biblia juega un papel decisivo, siendo uno de los pilares de nuestra civilización. Dice Vattimo, “*take away the Bible and I would not be what I am*”<sup>535</sup>, y líneas después: “*if I reflect on my existence, I must realize that without the text of the Bible I would be bereft of the very instruments I have in order to think and to talk*”<sup>536</sup>.

---

<sup>533</sup> SAN AGUSTÍN: *De Vera Religione* XXXIX, 72.

<sup>534</sup> VATTIMO, G.: “Toward a nonreligious christianity”, *After the death of God*, op. cit., p. 31. “El Cristianismo anuncia el fin de la metafísica de la objetividad” [NT].

<sup>535</sup> Ibid, p. 36, “deja de lado la Biblia y no sabré quién soy” [NT].

<sup>536</sup> Ibidem, “si reflexiono acerca de mi existencia, he de ser consciente de que sin los textos bíblicos me encontraría despojado de mis principales instrumentos para pensar y hablar” [NT].

Dicho de otro modo, no podemos no decirnos cristianos, en el sentido de que pertenecemos a la tradición cristiana:

*“that is because we are fundamentally incapable of formulating ourselves, fundamentally incapable of articulating a discourse, except by accepting certain culturally conditioned premises”*<sup>537</sup>.

El cristianismo implica –supone o permite- una actitud de resistencia frente a la objetividad, o, igualmente, una posibilidad de poner en crítica el autoritarismo de la verdad única. En ese sentido, para Vattimo, cristianismo y libertad están íntimamente relacionados. Liberarse, y liberar, implica emanciparse de la idea de verdad objetiva. De existir ésta es probable que haya alguien que se sienta legitimado para pretender imponer(me)la –incluso haciéndome creer que es por mi propio beneficio. Hay más lenguajes que el objetivo-representativo y, por tanto, más verdad que la objetivo-representativa; el reconocimiento de esto nos ayuda a emanciparnos. Para Vattimo, por tanto, la emancipación no acaecerá una vez que se encuentra la verdad objetiva, sino al ser conscientes de que cualquiera puede participar en la comunicación que teje el mundo, que “todos tienen algo que decir”, dado que vivimos en un mundo cultural, que se crea y recrea continuamente.

*“In this sense, emancipation actually consists in pursuing secularization, which is to say, emancipation relies on the process of desacralization”*<sup>538</sup>.

Una religión *transmetafísica*, un cristianismo no-religioso –que sea capaz de diluir los fundamentos últimos y las esencias inmutables- operará desacralizando, desdogmatizando:

*“C'è che sappiamo, dunque, e che ci si fa chiaro con l'idea di secolarizzazione come tratto essenziale della storia della salvezza, è che non possiamo e soprattutto non dobbiamo lasciarci allontanare dall'insegnamento di Cristo a causa di pregiudizi metafisici, siano essi quelli coltivati dalla mentalità scientifica o storicistica che lo ritengono «logicamente» inaccettabile, siano quelli dell'autoritarismo ecclesiastico che*

---

<sup>537</sup> Ibid, p. 36, “esto es debido a que somos fundamentalmente incapaces de formularnos a nosotros mismos, fundamentalmente incapaces de articular un discurso, excepto cuando aceptamos ciertas premisas culturalmente condicionadas” [NT].

<sup>538</sup> Ibid, p. 41, “en este sentido, la emancipación consiste, de hecho, en continuar la secularización, lo cual supone que la emancipación se basa en el proceso de desacralización” [NT].



*fissano una volta per tutte il senso della rivelazione nella forma di miti irrazionali ai quali dovremmo aderire in nome dell'assoluta - metafisica e violenta - trascendenza di Dio*”<sup>539</sup>.

Vattimo entiende la fe débil –o postmoderna- como una herramienta de la disolución de lo sagrado natural-violento. Ese cristianismo es posible en tanto la metafísica se diluye y, con ella, sus pretensiones objetivistas y dogmáticas. La verdad que nos hace libres no es la verdad objetiva –de la teología o de las ciencias positivas-, sino la práctica de la caridad y el amor. La verdad cristiana reside en la apertura a lo diferente, en la reducción del dogma y en la solidaridad. En la condición postmoderna el cristianismo no se puede entender como el defensor de una doctrina ya dada del todo y de una moral disciplinaria y evangelizadora consecuente con ella. A lo máximo que puede aspirar, si pretende poseer un alcance universal, es a participar en la conversación entre culturas y religiones insistiendo en la secularización, la finitud y la condición mortal de toda creencia. Sólo así trabajará por la Alianza de las civilizaciones, siendo parte de la solución y no del problema.

### 3.3. El límite de la secularización: la caridad.

Que Vattimo haya encontrado una relación entre la ontología del declinar y la historia del cristianismo es fundamental para darle solución a una de las cuestiones que más problemas le había supuesto al pensamiento débil y que había llevado a que muchos lo consideraran una suerte de relativismo impugnador de los principales elementos que sirvieron de fundamento a la modernidad<sup>540</sup>. De tal forma, se consideraba que el planteamiento *debilista* consistía, básicamente, en el intento por desenvolver una disolución de las estructuras fuertes que, en último término y si triunfaba, remataba por dejar al ser humano sin ningún tipo de asidero -criterio, certeza o valor último- que lo incapacitaría tanto para encontrar la verdad objetiva como para tomar decisiones. Si la ontología del declinar y la hermenéutica ontológica eran capaces de desarrollar hasta el

---

<sup>539</sup> VATTIMO, G.: *Credere di credere*, op. cit., p. 56, “Lo que sabemos, pues, y lo que vemos claro con la idea de secularización como rasgo esencial de la historia de la salvación es que no podemos, y sobre todo no debemos, dejarnos alejar de la enseñanza de Cristo por prejuicios metafísicos, sean los cultivados por la mentalidad cientifista o historicista que la consideran “lógicamente” inaceptable, sean los del autoritarismo eclesiástico que fijan de una vez por todas el sentido de la revelación en forma de mitos irracionales a los que deberíamos adherirnos en nombre de la absoluta –metafísica y violenta- trascendencia de Dios” [Traducción al castellano de C. Revilla, *Crear que se cree*, op. cit., p. 69].

<sup>540</sup> Cfr. supra. Capítulo 4, epígrafe 4.2.

fondo sus presupuesto, no sólo correríamos el riesgo de que, intentando recuperar al Ser de su confusión con los entes, éste acabara por ser reducido a la nada<sup>541</sup> sino que, asimismo, también podría suceder que no se supiera hasta qué punto se puede llevar a cabo el proceso de disolución de la realidad -que parecía ser el punto central programático para intentar desembarazarse de la metafísica dogmática y violenta. Vattimo encuentra la respuesta a este segundo problema precisamente en el cristianismo.

El destino de éste, aquello que marca desde su origen su desenvolvimiento, como sabemos, es la secularización, ahora bien, ¿tiene tal proceso algún límite? ¿Hasta qué punto se debe de llevar a cabo la tarea disolutiva propia del cristianismo?<sup>542</sup> Pues bien, para el pensador italiano el límite de la secularización -del nihilismo- se halla en el amor, en la amistad, en la gracia, en definitiva, en la caridad.

### 3.3.1. La caridad, un fundamento desfondado.

Que el rasgo constitutivo de la Modernidad sea la secularización ha de verse en relación con la ontología del debilitamiento, la cual se enfrenta -distorsionándola- a la metafísica objetivista. Lo indicábamos líneas atrás: como no se puede apelar a razones epistemológicas para aceptar la validez del pensamiento débil -pues no se trata de encontrar una verdad más “verdadera”- la plausibilidad de la ontología del declinar y de la secularización debe observarse bajo una perspectiva ética: si la metafísica implica/es violencia, el pensamiento postmetafísico no podrá ser ya violento. Es este carácter *pacifista* el que lo hace coincidir con el precepto cristiano de la caridad y con el rechazo de la violencia.

---

<sup>541</sup> Problema del que alertaba, como ya señalamos (Cfr. supra. Capítulo 1, epígrafe 4.2.), Teresa Oñate por ejemplo, en su “Introducción” a la edición española de *La sociedad transparente* o, asimismo en el texto “Los derechos de Dios en la postmodernidad hermenéutica” (perteneciente a la obra colectiva editada por Santiago Zabala, *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo*, op. cit.) y que, como sabemos, se soluciona -algo que asimismo nos hacía patente Oñate- no entendiéndolo que el Ser al declinar tenga que ser totalmente liquidado, sino que, más bien, al recordarlo se hace patente su remanente oculto. El retorno del Ser, así entendido, conlleva la apertura de los pasados posibles silenciados y dejados de lado. La ontología del declinar, y en este sentido consideramos que se retoma el mensaje *auténtico* de Heidegger, intenta viajar por la historia -del Ser- escuchando lo aún no recibido, no dicho y no pensado porque fue vencido y obligado a quedarse mudo, y en ese sentido puede proyectarse a un futuro posible *por venir*. El nihilismo se convierte, de este modo, en un pensamiento positivo y proyectivo que mira al pasado con la vista puesta en futuro.

<sup>542</sup> Con estas preguntas Vattimo, al mismo tiempo, se cuestiona hasta dónde desarrollar la tarea nihilista propia del pensamiento débil y de la hermenéutica ontológica, por lo tanto de su respuesta, convincente o no, dependerá en gran medida la coherencia interna de toda su obra.

Como hemos visto en el apartado anterior, el mensaje que se debe de recibir del cristianismo es expresado en el acontecimiento de la *kénōsis*, según éste Dios se *abaja* y se vuelve mortal. Al considerarse que la historia del Ser posee un destino nihilista se está dando respuesta a la llamada des-fundamentadora del mensaje cristiano. Tanto en la ontología débil como en el cristianismo se apela a una reducción de la metafísica, que es el destino propio de nuestra tradición, señalando ambas a una ética de la no-violencia que diluye la metafísica. El nuevo cristianismo, desde esta perspectiva, no podrá concebirse como aquel que establece y promueve la verdad absoluta, sino que, en su origen, se sostiene sobre la necesidad de la apertura, de la continua re-interpretación de la verdad. Por tanto, no podrá entenderse como un cuerpo doctrinal dogmático y cerrado, dado de una vez por todas. Ahora bien, como la secularización posee un límite, al igual que la interpretación, se logra evitar que este proceso continúe indefinidamente hasta alcanzar “la nada plenamente realizada”:

*“di nuovo occorre qui rifarsi al parallelismo tra teologia della secolarizzazione e ontologia dell'indebolimento. Nel caso di quest'ultima, il lungo addio alle strutture forti dell'essere può essere concepito solo come un indefinito processo di consumazione e dissoluzione di queste strutture, che non dà luogo, in conclusione, a un esito nel «nulla pienamente realizzato» (già l'espressione rivela la contraddittorietà dell'idea). Anche il nulla «finalmente» raggiunto in conclusione della storia del nichilismo sarebbe una presenza oggettiva dispiegata come tale. Il nichilismo può essere solo una storia”*<sup>543</sup>.

Es así que a Vattimo se le hace evidente que el nihilismo que caracteriza tanto al pensamiento débil como a la teología de la secularización debe de poseer un límite. Ahora bien, este principio último “más allá del cual no puede irse” no puede adoptar la forma metafísica del fundamento, pues de éste sólo se desprende violencia. Si el fundamento límite que buscamos no puede ser violento ha de ser, necesariamente, contrario a la violencia. Es manifiesto entonces que el fundamento desfundado, que no

---

<sup>543</sup> VATTIMO, G.: *Crede di credere*, op. cit., p. 60-61, “De nuevo hay que referirse al paralelismo entre teología de la secularización y ontología del debilitamiento. En el caso de esta última, el largo adiós a las estructuras fuertes del ser sólo puede ser concebido como un proceso indefinido de consumación y disolución de estas estructuras, que no desemboca en la “nada plenamente realizada” (ya la expresión revela lo contradictorio de la idea). La nada “finalmente” alcanzada como conclusión de la historia del nihilismo sería también una presencia objetiva, desplegada como tal. El nihilismo sólo puede ser una historia” [Traducción al castellano de C. Revilla, *Creer que se cree*, op. cit., p. 74].

sólo evita la violencia sino que al mismo tiempo la diluye, ha de ser el amor o la caridad.

*La caritas es entendida como un fundamento desfondado, un fundamento débil, aquél que desvela la violencia y se enfrenta a ella disolviéndola.* A juicio del pensador de Turín, se convierte en el único principio inviolable que siempre se ha de mantener y más allá del cual no se puede ir. Dice Vattimo, “*as Saint Augustine instructs, «love and do what you want»*”<sup>544</sup>. La caridad es el fundamento que desfunda toda autoridad que pretenda hacerse pasar por objetivamente verdadera pues “obliga” a escuchar al otro, al que dice otra cosa diferente que la tuya. La *caritas* se convierte en la *nueva verdad*, en la verdad desfondada que permite diluir la violencia tecnocrática de la metafísica científicista mostrando su envés: la verdad no hace que todos estemos de acuerdo sino que, por el contrario, cuando todos estamos de acuerdo entonces *se da* la verdad:

*“Non diciamo che ci mettiamo d’accordo quando abbiamo trovato la verità, ma diciamo di aver trovato la verità quando ci siamo messi d’accordo”*<sup>545</sup>.

En la búsqueda, en el intento de alcanzar el acuerdo –y no en el acuerdo mismo– es en donde se da la caridad; en esa voluntad de encuentro, de escucha, de atención piadosa por el otro y por su palabra es donde Vattimo pone el límite de la secularización: en el momento en que nuestra verdad pretende acallar al otro y no le deja “tener voz”, entonces se sabe que estamos en el límite más allá del cual nuestra posición se convierte en metafísica autoritaria. La “verdad” del cristianismo proclama la disolución de la noción fuerte de verdad; de tal forma, el cristianismo se convierte en el origen mismo del proceso de secularización al hacerla posible. El mensaje positivo de la filosofía de Vattimo es entender al cristianismo desde el pensamiento débil, sólo que entiende que el pensamiento débil se hace posible en el marco de la cultura cristiana: nihilismo, hermenéutica, pensamiento débil y, en consecuencia, la *transuperación* de la metafísica, tienen su proveniencia en el cristianismo. Vattimo es ateo “gracias a Dios,” siendo el cristianismo la religión que diluye a todas las religiones y, por ese mismo motivo, deja de ser una religión para ser un operador del destino nihilista del Ser.

---

<sup>544</sup> VATTIMO, G.: “Charity and the future of christianity”, en *After the death of God*, op. cit., p 41. “Como enseña San Agustín, «ama y haz lo que quieras»” [NT].

<sup>545</sup> VATTIMO, G. y GIRARD. R.: *Verità e fede debole*, op. cit., p. 32. “No decimos que nos ponemos de acuerdo cuando hemos encontrado la verdad, sino que decimos haber encontrado la verdad cuando nos ponemos de acuerdo” [NT].

*“Sono convinto che il bello del cristianesimo è aver svuotato un po’ tutta la forza del «vero»”*<sup>546</sup>.

Por tanto el cristianismo nihilista permite dejar de hablar de leyes naturales y de dogmas: la verdad “auténtica” del cristianismo es aquella que proclama su disolución – hasta el límite de la caridad.

Todas las conclusiones prácticas que se puedan desprender de este nihilismo quedan salvaguardadas por la propia noción de *caritas*, de respeto a los demás, a sus decisiones, a su libertad, en definitiva. El cristianismo sería una religión débil que libera las represiones y las prohibiciones de las demás religiones valorizando la importancia de la comunidad, del otro, de aquel con el que se convive. Aquello que trabaje por el establecimiento de lazos con el otro, que posibilite la escucha y la atención atenta será, para Vattimo, ejemplo de cómo opera el nihilismo anti-autoritario. De hecho, la violencia es entendida no tanto en un sentido físico como en un sentido ético-epistemológico: consiste básicamente en el proceso por el que quienes se consideran depositarios de la verdad absoluta niegan la libertad a los demás. La Iglesia como institución histórica se ha construido de un modo violento y represor. Es así que Vattimo apela a la necesidad de que se reforme haciendo posible que su objetivo primario sea el permitir la construcción de una comunidad donde se diluyan las estructuras fuertes de Ser –apuntando a la conformación de una comunidad donde todos tengan igual derecho a hablar y a ser escuchados. La posibilidad de existencia de esta comunidad es el mejor ejemplo de la reducción de la violencia.

La violencia, se entiende como la actitud que acalla toda posible pregunta, que niega toda posible conversación (pues no hay nada de qué hablar con quien posee la verdad absoluta<sup>547</sup>), des-aparece en el acontecimiento central de la conversación, del encuentro, por muy conflictivo que resulte, con el otro. La violencia metafísica se disloca con el “dejar ser la diferencia”. Al sustituirse la noción de verdad como objetividad por la de verdad en tanto que caridad, amistad y amor, se está por fin

---

<sup>546</sup> Ibid, p. 36. “Estoy convencido de que lo más maravilloso del cristianismo es haber aligerado un poco la potencia de lo «verdadero»” [NT].

<sup>547</sup> “When someone wants to tell me the absolute truth it is because he wants to put me under his control, under his command”. VATTIMO, G.: “Charity and the future of christianity”, en *After the death of God*, op. cit., p 43. “Cuando alguien quiere enseñarme la verdad absoluta es porque quiere imponerme su control, someterme a su mandato” [NT].

diluyendo la violencia metafísica, por eso el límite de la secularización ha de ser la caridad: para no retornar a la violencia, recayéndose allí de donde se deseaba salir. La secularización hace posible el *an-arkhé*, la pluralidad babélica y la pérdida de centro que define el mundo en la postmodernidad -teniendo como límite el fundamento desfondado de la caridad.

En resumen, lo relevante del mensaje cristiano es la caridad, la escucha y la conversación con el otro, el crear comunidad manteniendo la diferencia, interpretando, secularizando, desacralizando, volviendo débiles los sistemas autoritarios, las verdades objetivas, los dogmas irrefutables. Luchando contra la violencia, en definitiva. Dice Vattimo, “*charity is the presence of God*”<sup>548</sup>: reducción de las categorías rígidas de verdad, por eso el destino del cristianismo es no-ser-religioso (dogmático ni autoritario).

#### 3.4. Un cierto aprieto y su (posible) solución.

Llegados a este punto, y una vez que conocemos las claves que articulan la relación entre nihilismo o debilitamiento, secularización y cristianismo en el pensamiento de Vattimo, cabe señalar una cierta dificultad que asola a la postura vattimiana, la cual amenaza con desestabilizarla totalmente, así como la posible solución que se la da a la misma en el propio interior del planteamiento del italiano. Para referir a tal problema nos apoyaremos, una vez más, en los análisis elaborados por Teresa Oñate, sin duda la filósofa que mejor conoce el pensamiento del filósofo turinés en la actualidad.

Por una parte, cabe recordar que Oñate le reprocha a Vattimo el haber considerado a la hermenéutica como un *efecto* del cristianismo<sup>549</sup>, una consecuencia que se desprende de su nacimiento y desarrollo, sin haber tenido en cuenta que su origen también puede ser situado en otras culturas –fundamentalmente, para la española, en la filosofía aristotélica heredera de los presocráticos. Sin embargo, en la posición del italiano, y en línea con lo recién indicado, se puede encontrar una dificultad si cabe aún mayor. Durante el presente capítulo hemos considerado que el cristianismo marca el destino de Occidente, su modo de realización o desarrollo más propio bajo la forma de su secularización, de tal forma que nuestra cultura si es nihilista es porque *proviene* del

---

<sup>548</sup> Ibid, p 45. “La caridad es la presencia de Dios”.

<sup>549</sup> Cfr. OÑATE, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, op. cit.

cristianismo. Descrito de tal forma, y consideramos que es el modo más fiel de expresar el argumento del italiano, su planteamiento no estaría nada alejado de uno de corte progresista o teleológico, marcas que como hemos visto, un pensamiento transmetafísico debe recusar y neutralizar sino quiere contradecirse a sí mismo.

Dicho de otra forma, si se entiende –nos advierte Oñate, como Vattimo parece explicar en *Historia de la salvación, historia de la interpretación* (1992) y en *Más allá de la interpretación* (1994)- que la historia de Occidente avanza según un proceso reductor –de secularización- marcado por el debilitamiento de las estructuras fuertes de Ser cuyo origen-fundamento está en el evento cristiano de la Encarnación de Dios, el italiano se encuentra muy próximo a Hegel, aunque invirtiendo el proceso de desarrollo, avanzando en vez de a través de la *Aufhebung* superadora según un progresivo movimiento de disolución. Vattimo, por tanto, permanecería anclado a una concepción de la historia teleológica, que tiene su base en el cristianismo pero que persiste en entender el devenir de Occidente de un modo homogéneo y lineal. La historia del pensamiento occidental seguiría el trayecto marcado por un destino inmanente que se torna absoluto: la hermenéutica secularizada cristiana, la cual no sólo deja de lado toda tradición alternativa y diferencial, sino que reduce la hermenéutica a un simple efecto del desarrollo del cristianismo. En síntesis, Vattimo caería en las mismas trampas que en un principio pretendían legitimar su pensamiento: progreso, teleología, determinación, homogeneidad, temporalidad única, Historia, Verdad, sujeto-pueblo elegido (el cristiano), sólo que la orientación es radicalmente inversa a la hegeliana.

De tal forma la coherencia de toda la filosofía del filósofo turinés se vería seriamente amenazada. Su inserción desacomplejada en la tradición de pensamiento cristiano, el cual ocupa un lugar en la historia con su propio e interno proceso de desarrollo, parece echar por tierra la vocación nihilista y plural de la filosofía de la diferencia que parecía el eje explicativo más potente y fructífero para la hermenéutica ontológica y nihilista *debolista*.

Llegados a este punto gran parte del trabajo antimetafísico del pensamiento vattimiano parece perdido, el esfuerzo del nihilismo *debolista* fuera en vano; aunque viniendo del filósofo de Turín quizá las cosas no fueran tan sencillas como pudiera parecer a simple vista... De hecho, va a ser la propia Oñate quién, a partir de la lectura

“La huella de la huella”<sup>550</sup> nos indique cómo el propio Vattimo -siendo consciente del alcance de su “error”- lo corrige al ser consciente –una vez advertido por Oñate- de que el debilitamiento secularizador religioso no puede construirse al modo de una mera dialéctica negativa progresista y destinal, sino que requiere de un nuevo giro que reenganche al pensamiento débil a la apuesta por la pluralidad distorcente propias de un pensamiento de la diferencia. Para llevar a cabo esta nueva vuelta Vattimo necesitará regresar a sus maestros de juventud, Pareyson y Löwith, a la vez que se acercará a las posiciones del último Schelling<sup>551</sup>, elaborando una comprensión del historicismo vinculado al mito. Vattimo pretende escapar de la amenaza del historicismo positivista a fuerza de reforzar el carácter mítico –y no determinista- de los hechos narrados, comenzando por el evento fundacional de la Historia de la Redención, la Encarnación de Dios -radicalmente histórica por ser irreductible a la inmanencia de la historicidad intramundana. Al apelarse al eventualismo ontológico contingentista –basado en el último Schelling- Vattimo puede abrir la hermenéutica kenótica a un plano de posibilidad diversa de lo ortodoxo, a un plano que aún siendo ontológico no suprime la historicidad, sino que la realiza plenamente al sustituir la necesidad racional por el relato mitológico de la contingencia de un Evento supremo: el nacimiento y muerte de Dios. Este gesto permite liberar a la hermenéutica cristiana de constituirse en una metafísica del fundamento transcendente, poniendo en liza, a la vez, el carácter nihilista de la ontología hermenéutica<sup>552</sup>.

Con la re-actulización del mito es posible revalorizar aquellos saberes supuestamente superados por el Espíritu desplegado, el Arte y la Religión fundamentalmente, siendo factible para el italiano evitar la teleología racional de corte

---

<sup>550</sup> Texto con el que Vattimo contribuye al libro colectivo *La religión*, al cual ya hemos hecho referencia líneas atrás.

<sup>551</sup> “De ahí que lo que podría leerse como una despedida de Adorno coincida con la invocación, que ya se registra en *Más allá de la interpretación, de la filosofía positiva del último Schelling*, donde se encuentra también cierta apoyatura para una aproximación al mito «no tanto como modo de conocimiento más adecuado de verdades que trascienden la razón sino como lenguaje apropiado a la narración de eventos». OÑATE, T.: *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad*, op. cit., p. 121.

<sup>552</sup> El problema aún puede permanecer si se considera que “siempre se esté dentro del cristianismo”; la asunción de la precomprensión de modo acrítico lleva a asimilar sin más el tiempo pretérito como proveniencia, cerrándose a todo transcendental a priori, lo cual para Oñate implica imposibilitar la autocrítica, y, por ello, el comienzo de todo proceso racional –el cual sólo puede partir de las cuestiones o creencias razonables. Si esto fuese cierto la hermenéutica se vería embarcada en un proceso continuo de vuelta sobre sí misma, sin más pretensión que irse ajustando ideológicamente -hecho que quedaría agravado si hubiese una ausencia de limitación, haciendo de la secularización un proceso disolutivo siempre inconcluso, errante e inacabado.



hegeliano. La hermenéutica vattimiana se capacita así para prestar atención a los múltiples relatos de la humanidad, siendo posible, ahora sí, la liberación de los sentidos plurales del Ser. Es de este modo que Vattimo puede volver a concordar con el *dictum* nietzscheano tan característico de la etapa madura de su pensamiento, según el cual es preciso “soñar sabiéndose soñando”. El mito que se sabe mito se sitúa en pie de igualdad con cualquier otro relato, sin considerarse más verdadero que ningún otro, mientras que internamente es capaz de abrirse a las diferencias que entran en una relación de mutuo mestizaje. Se configura así el retorno de una racionalidad espiritual, la cual diluye el relato único cientifista y objetivista, ya sí a todas luces hermenéutica en el contexto de la babel tardomoderna, racionalidad que permite *dejar ser* a las diferencias plurales sin por ello constituirse como una posición relativista e indiferentista, dado que se construye una vez asentado el límite el amor –también para la interpretación-, la misericordia, la comprensión prudente y piadosa frente al espíritu de venganza reactivo metafísico.

El amor funcionará como el límite de la interpretación, como *an-arkhé* o “principio de” y “condición de” posibilidad de lo real contingente. El amor se erige entonces como “*activa afirmación y promoción de la vida (en paz) de cada diferencia; como efectiva afirmación de la simultaneidad plural de las diferencias y hasta como afirmación de su mezcla. Por eso, en tanto que principio incondicional, ha de acompañar y orientar toda interpretación-acción, constituyendo su único criterio*”<sup>553</sup>.

Un criterio que, en el mito de Cristo, habiendo sido trascendente se ha encarnado, “*de modo tal que [...] lejos de abolir los restantes mitos de otras culturas, viene a realizar la esencia y validación de todo mito como presencia de lo suprasensible en lo sensible*”<sup>554</sup>. Tal es el modo, según Oñate, con el que Vattimo intenta resolver la convergencia entre hermenéutica nihilista y dogmática cristiana en la caridad como principio de acción e interpretación; su efecto más evidente, en vez de unificar los relatos en una Historia común y progresiva, es que la pluralidad queda finalmente liberada. Dice el propio Vattimo:

---

<sup>553</sup> Ibid, p. 183

<sup>554</sup> Ibid, p. 183.

*“Cristo no desmiente los mitos y las historias de los falsos y mentirosos dioses; por primera vez los hace capaces de significar realmente lo divino”<sup>555</sup>.*

Es así que el mito cristiano abre la puerta al ecumenismo como condición en la cual se produce la apertura a la pluralidad, la aparición diferencial de lo divino en distintas formas y expresiones. Teología cristiana secularizada y hermenéutica coinciden. Lo divino se hace carne, se vuelve *arkhé* inmanente aportando el límite y criterio de la acción: el Amor. La hermenéutica ontológica nihilista –de corte cristiano, en Vattimo- queda en conclusión re-habilitada.

4. Ética Kenótica. Cuestiones éticas y bioéticas en el marco del cristianismo postmoderno.

*“La secolarizzazione non riguarda solo i contenuti della Scrittura, ma anche, inseparabilmente, le strutture e gli ordini mondani. Mentre, in base al solo comandamento della carità, e senza nessuna illusione su leggi naturali, il cristiano si muove nell'ordine mondano secondo i principi propri di quell'ordine, dunque sta alle regole del gioco e non si crede legittimato a violarle dai suoi riferimenti «soprannaturali», dovrà però guardare anche a questo ordine come a un sistema che deve essere reso più leggero, meno punitivo e più aperto a riconoscere le (talvolta buone) ragioni dei colpevoli oltre che il diritto delle vittime. Invece di presentarsi come un difensore della sacralità e intangibilità dei «Valori», il cristiano dovrebbe piuttosto agire come un anarchico non violento, come un decostruttore ironico delle pretese degli ordini storici, guidato non dalla ricerca di una maggiore comodità per sé, ma dal principio della carità verso gli altri”<sup>556</sup>.*

---

<sup>555</sup> VATTIMO, G: *Más allá de la interpretación*, op. cit. p. 112.

<sup>556</sup> VATTIMO, G.: *Creder di credere*, op. cit., p. 94-95, “La secularización no afecta sólo a los contenidos de las Escrituras, sino también, inseparablemente, a las estructuras y los órdenes mundanos. Mientras el cristiano se mueve en el orden mundano de acuerdo con los principios propios de este orden, y sigue, pues, las reglas del juego y no se cree legitimado para violarlas en función de sus referencias “sobrenaturales”, deberá, sin embargo, en base al mandamiento único de la caridad y sin fantasías respecto a leyes naturales, mirar también este orden como un sistema que ha de hacerse más ligero, menos punitivo y más abierto al reconocimiento de las (a veces buenas) razones de los culpables, además de al derecho de las víctimas. En lugar de presentarse como un defensor de la sacralidad e intangibilidad de los “Valores”, el cristiano debería actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un deconstrutor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos, guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros” [Traducción al castellano de C. Revilla, *Creer que se cree*, op. cit., p. 116].

En el texto anterior se pueden leer de un modo resumido, aunque bastante aproximado, las consecuencias éticas que se desprenden de la concepción que Vattimo defiende tanto de la religión en general como del cristianismo en particular. Efectivamente, si el desarrollo histórico del cristianismo es entendido como un proceso de secularización, cuyo acontecimiento fundacional es la *kénōsis*, el catálogo de normas éticas que de él se derivan solo puede entenderse como una respuesta al proceso de disolución de las estructuras fuertes, que en el marco del pensamiento práctico ejemplifican los naturalismos, los esencialismos y una legalidad dogmática acríticamente aceptada y asumida. Asimismo, bajo la perspectiva “no religiosa” del cristianismo se puede desarrollar una crítica radical a cómo se ha conformado la institución que se ha arrogado en exclusiva la potestad para definir, legitimar y defender el mensaje cristiano, la Iglesia, aunque tal crítica no sólo se dirige a la jerarquía eclesiástica cristiana, sino que puede ser ampliada a toda institución religiosa que se erija como una estructura de poder autoritaria y disciplinaria, que es como Vattimo entiende, precisamente, a la Iglesia histórica. De la ética *kenótica* –que es el concepto que usaremos para referir a los contenidos prácticos que se derivan de la perspectiva vattimiana acerca de la religión- se deducen un variado elenco de propuestas que nos permitirán entender cómo se puede actualizar, desde un punto de vista práctico, los principales dogmas que la tradición metafísica cristiana consideraba intocables e indiscutibles, para pasar a ser objeto de *transvaloración*<sup>557</sup> e inversión por parte del pensador italiano.

En primer término, es necesario referir a una cuestión decisiva que forma parte del núcleo central del análisis vattimiano sobre el cristianismo y de la que dejábamos constancia en el apartado anterior: en la base de éste, pues sólo así puede entenderse de una manera no-metafísica, se encuentra el deber de defender y promover una ética de la no-violencia. Como indicábamos unas líneas atrás, no sólo es que el cristianismo se constituya como tal y como es al hacer su valor referencia el amor, la proximidad al otro –convertido en prójimo y amigo-, sino que este mismo principio funciona como el límite más allá del cual no puede irse en el proceso de secularización. Desde tal principio Vattimo impugna el desarrollo histórico efectivo del cristianismo, edificado

---

<sup>557</sup> Hacemos uso conscientemente del concepto nietzscheano porque consideramos que se ajusta en gran medida a los resultados que se desprenden de la posición vattimiana en el tema en consideración.

como si fuese una estructura eterna de Ser, y de la Iglesia, la cual se constituye como la institución de poder guardiana del sagrado dogma revelado.

Como sabemos, en la historia del cristianismo la perspectiva preponderante ha sido aquella según la cual Dios se entiende como el fundamento primero, el origen, destino, Padre y Pastor de la humanidad, que siempre se ha de respetar y que, en último término, da sentido a la existencia al dotarla de una meta final que alcanzar. Al conformarse como un pensamiento que parte del *arkhé* el cristianismo ha caído en la misma violencia que, aparentemente, deseaba reducir. Esta violencia es observable en el corpus doctrinal que defiende la jerarquía eclesiástica, absolutamente alejada de la defensa o promoción de los derechos individuales y totalmente contraria a la adquisición de nuevas libertades: familia, sexualidad, matrimonio, aborto, eutanasia y un largo etcétera de cuestiones, están férreamente reguladas desde un punto de vista dogmático, siendo totalmente impermeables a cualquier discusión. Tal hecho, la imposibilidad de no dejar hablar, de negar la existencia del diálogo, dado que el dogma ya ha sido revelado por Dios de una vez por todas, siendo lo único que hay que hacer el obedecerlo y defenderlo a toda costa, es el ejemplo más palmario de la metafísica cristiana y de cómo se construye desde la autoridad suprema del Dios fundamento.

Dice Vattimo, *“toda moral que ignora la «ley de Hume» es tendencialmente una moral violenta”*<sup>558</sup>; al pretenderse que sea la naturaleza el fundamento que legitima la ley moral necesariamente se cae en una ética del control y del autoritarismo. Razón universal, esencia humana, ley natural, son conceptos donde se oculta la voluntad de normalizar apelando a aquello que se debiera ser conforme a lo que, en realidad, se considera que se es: una naturaleza dada por Dios.

*“Por lo tanto: la violencia en el cristianismo se mantiene y domina mientras éste permanece vinculado a la tradición metafísica”*<sup>559</sup>.

Para Vattimo, está en el propio destino del cristianismo erradicar esas tendencias violentas, siendo que para ello hará falta sustraerlo del esquema metafísico que lo ha apresado. La clave está en considerar que en el cristianismo mismo se pueden encontrar las herramientas capaces de diluir la metafísica. Es decir, el mensaje cristiano

---

<sup>558</sup> VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, op. cit., p. 144.

<sup>559</sup> *Ibid*, p. 146.

“auténtico” habría sido silenciado u ocultado para darse de una manera inauténtica, porque el auténtico mensaje cristiano es el de la secularización, la *kénōsis* y la caridad.

El cristianismo se *convierte* en una religión violenta cuando forma parte de la metafísica. Sólo una vez que el cristianismo se entiende como una religión dogmática el ser humano pasa a ser concebido como una entidad cuya conducta moral debe de respetar siempre la esencia recibida de Dios<sup>560</sup>.

Para reducir la violencia en el cristianismo, como sabemos, habrá que llevar a cabo un proceso de disolución de sus características metafísicas. Eso que hemos llamado aligeramiento o debilitamiento, o también, en otro contexto *transuperación*. El cristianismo deja de ser metafísico sólo si aplicamos en él la *Verwindung*, es decir, si lo dislocamos y lo distorsionamos en un sentido que se encontraba en él latente pero que aún no había sido desvelado. El principio que *verwunden* el cristianismo metafísico es la *kénōsis*. Cuando comienza a funcionar tal concepto entonces se puede entender el desarrollo de la historia del cristianismo desde la perspectiva de la secularización: como narración disolutiva de las estructuras, fuertes, rígidas y disciplinarias del dogma cristiano. Desde la asunción de que la *kénōsis* es el fundamento desfundado del cristianismo, éste se *invierte* en un pensamiento nihilista que contamina al resto de estructuras rígidas dislocándolas, mostrando la historicidad y finitud que las acompaña. Dios deja de ser fundamento, primer principio que hay que respetar siempre, al abajarse. Del Dios como *arkhé*, se pasa al Dios amigo, que se encarna, que se vuelve uno más, dejando de ser el referente último, guía y tutor al que siempre hay que obedecer. El Dios de la secularización es un Dios que deja de ser autoritario y represor para mostrar que la vía más propia de la redención es la caridad y el amor. Este cristianismo postmoderno necesariamente ha de rebelarse contra la Iglesia de la autoridad, aquella que se cree depositaria de la Verdad objetiva revelada por el Dios fundamento -Padre, pastor, policía-, que se vuelve guardiana de la ley, de la esencia y la naturaleza auténticas. La ética kenótica del *an-arkhé* –del Dios abajado- sólo podrá ser, entonces, antiesencialista.

---

<sup>560</sup> “No es indiferente que el endurecimiento de la Iglesia en posturas éticas de carácter metafísico-naturalista se manifieste como lucha por la afirmación de determinados principios en la legislación de los Estados [...] el hecho de que la defensa de estos principios y el modo en que se quiere hacerlos valer (como principios de naturaleza y no como tesis explícitamente cristianas) corresponde a un modo específico de concebir la figura de la Iglesia en el mundo: una estructura fuertemente organizada en sentido jerárquico, vertical y, en definitiva, autoritario”. VATTIMO, G.: *Después de la cristiandad*, op. cit., p. 147.

Si no hay una verdad absoluta tampoco hay una ley natural absoluta. La ética de la caridad, la única que da cuenta de la muerte de Dios y la única que puede considerarse con propiedad *auténticamente* cristiana, es la des-fundamentada, porque el Dios “que muere” no nos mira como siervos sino como amigos.

#### 4.1. Solidaridad, ironía, pecado.

Teniendo en cuenta lo dicho, un cristianismo postmoderno tendrá como elementos centrales, además de los ya citados -amor, caridad, amistad-, otros que se deducen directamente de ellos, particularmente, la solidaridad y la ironía<sup>561</sup>. Si no somos poseedores de la verdad absoluta y, además, nos hacemos conscientes de ello, se hará mucho más sencillo entender al otro sintiéndolo cercano. Una ética *kenótica* debe tener como referente la solidaridad que se pone al lado del débil, del desamparado, entendiendo a éste no sólo como aquel que se encuentra empobrecido económicamente –que, por supuesto, también-, sino a todo aquél que ve reprimida su voluntad de comportarse o de expresarse libremente, simplemente porque su palabra no es escuchada ni es significativa, considerándose que debía, simplemente, obedecer<sup>562</sup>. Para que uno esté dispuesto a escuchar, a dejarse impregnar por el otro, es necesario, además, reducir y aligerar el valor de las posiciones propias. Dicho con otras palabras, uno sólo puede acabar siendo solidario con el otro cuando es capaz de tomarse “menos en serio”. Al llevarse a cabo la disolución de las certezas racionalistas con las cuales es entendido el sujeto moderno –las cuales al dislocarlas, son tomadas, por así decirlo, “más a la ligera”- y al asumirse lo que ocurre “con un menor grado de importancia”, se puede concluir que es más importante la caridad con lo ajeno que la imposición ante todo y

---

<sup>561</sup> En este sentido Vattimo se apoya en las nociones centrales de la ética de Richard Rorty (ver, sobre todo, en *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. cast. de A.E. Sinnot. Barcelona, Paidós, 1996), pensador norteamericano fallecido recientemente –en 2007- con el que mantuvo una gran cercanía tanto vital como intelectual. Prueba de ello son las numerosas referencias que existen respectivamente en la obra de uno al otro, la participación en numerosos congresos juntos o, y en el tema que estamos tratando es particularmente interesante la referencia, la creación del libro de autoría compartida –editado por Santiago Zabala-, *El futuro de la religión*, el cual es sustancialmente una entrevista –realizada por el propio Zabala- en la que Rorty y Vattimo dialogan sobre la cuestión religiosa y las consecuencias que supone para la constitución de la filosofía contemporánea, en la cual, además, dejan entrever sus posiciones fundamentales en torno a ella.

<sup>562</sup> Callar y obedecer, son en este sentido extremadamente semejantes. El que no posee voz, o al que se considera que al hablar sólo emite ruido –*phoné*- sin entrar en el reino del significado –*logos*-, ve radicalmente restringida su libertad de pensamiento, expresión y actuación, pues siempre quedará a merced de lo que otros –que sí tienen voz significativa- puedan decir y establecer por él. Cfr. RANCIÈRE, J.: *El desacuerdo*. Trad. cast. de H. Pons. Buenos Aires, Buena Visión, 1996.

sobre todo de la posición propia. La reducción tanto del “yo” como de sus “verdades” permite asumir de mejor grado los elementos que caracterizan a una cultura democrática: la participación, la tolerancia y el respeto<sup>563</sup>.

Por otra parte, la ética cristiana *kenótica*, una vez que antepone el amor, la caridad, la solidaridad y la (auto)ironía, muestra una mayor preocupación por el perdón que por la culpa o el castigo -que fueron, y son, los elementos centrales de análisis en una concepción metafísica de la religión. Dice Vattimo:

*“il male e la colpa sono meno scandalosi se il soggetto non si prende così drammaticamente sul serio come pretende la mentalità metafisica, esplicitamente o implicitamente razionalistica”*<sup>564</sup>.

A juicio del filósofo italiano, la cuestión del perdón se hace mucho más representativa de la actitud que debe de desenvolver un cristianismo postmoderno, ya que se aleja del carácter punitivo y vengativo que suele caracterizar a la metafísica autoritaria y disciplinaria, la cual quiere corregir aquellos comportamientos que se consideran antinaturales y, por ello, desviados.

Desde esta posición la cuestión del pecado se relativiza. ¿Qué es el pecado? Para una religión tradicional, metafísica, el pecado tiene que ver con todos aquellos comportamientos que alejan al ser humano de su esencia más propia, generalmente espiritual e inmaterial. Tal elenco de comportamientos prohibidos -que han sido dictados directamente por Dios, por tanto, en caso de ser realizados implican la

---

<sup>563</sup> Como se ve, el primado nihilista de la “(auto)reducción” de uno mismo posee importantes consecuencias ético-políticas; sin embargo, cabe decir que para que esta opción sea aplicable necesitaría ser extendida a la totalidad de la sociedad. En principio, puede pensarse que la solidaridad y la ironía no bastan para dar respuesta al problema de su ausencia, o lo que es lo mismo, no da respuesta a la cuestión acerca de cómo comportarse ante el fanático radical que se piensa a sí mismo como el poseedor de la verdad auténtica: es difícil acercarse al dogmático, a aquél que pretende imponer su verdad porque la considera irrefutable estando dispuesto a usar la violencia para afianzarla. Efectivamente, ¿qué actitud tomar ante la violencia fundamentalista? Ante ésta existen, al menos, tres opciones: cabe a) “poner la otra mejilla” (ejemplificado en el cristianismo original, en el pacifismo radical, verbigracia, el defendido por Ghandi), poniendo de relieve la negación a adoptar una actitud violenta ante la violencia, b) adoptar una actitud reactiva –ejercer violencia contra la violencia, “ojo por ojo, diente por diente” (así en el judaísmo originario, o en la revolución violenta a “la francesa”)– o finalmente, c) intentar aligerar –debilitar– el dogmatismo (representado por el nihilismo de cuño cuasi socrático u escéptico) a través de la ironía, el sarcasmo, o el “darse menor importancia” –actitud que nosotros creemos que es la que mejor representa la de Vattimo.

<sup>564</sup> VATTIMO, G.: “La traccia della traccia”, en *La religione*, op. cit., p. 83. “El mal y la culpa son menos escandalosos si el sujeto no se toma tan dramáticamente en serio como pretende la mentalidad metafísica, explícitamente o implícitamente, racionalista” [NT].

posibilidad de la condena eterna- sirven como prescripciones rígidas de obligado cumplimiento que el fiel debe de obedecer incuestionablemente porque el salto incondicional que supone la fe así lo exige. De tal forma, el pecado se entiende como una conducta que asalta la ley natural, como una actuación desviada y viciosa que ejemplifica la enfermedad contraída por el espíritu que se vuelve impuro al transgredir su auténtica condición. El pecado es concebido como el límite al orden naturalmente impuesto, por eso la moral, que se enfrenta a ese des-orden –aquello que atenta contra el orden natural es entendido como una conducta desordenada que hay que corregir, una enfermedad de la que hay que curarse- posee una naturaleza eminentemente correctora y punitiva. El castigo purifica al espíritu descarriado que se ha alejado de Dios, su Pastor. Evidentemente, la postura de Vattimo es muy crítica con esta concepción correctora del pecado. Haciendo un juego de palabras con la palabra italiana para referirse a él, *peccato*, manifiesta, en tono humorístico, que en el marco de su pensamiento sólo cabe la utilización del término “*che peccato!*”<sup>565</sup>, el cual refiere a una situación donde uno hubiera esperado comportarse de un modo diferente a como lo hizo o, asimismo, para referir a una oportunidad que no fue adecuadamente aprovechada. Sirva como ejemplo el no haber tratado mejor a una persona en un momento dado o el no haberla podido ayudar de una mejor manera. Para Vattimo, estas situaciones de falta de solidaridad o de ayuda serían los únicos significados válidos del pecado en el marco de una ética cristiana postmoderna.

#### 4.2. El plano material de la ética *kenótica*.

*“Ebbene, la mia posizione è che nell’etica, e segnatamente nella bioetica, sia possibile costruire non tanto un insieme di norme, ma certo un pensiero che sia anche normativo, a partire da una concezione fundamentalmente «contrattuale», o consensualistica, fondata sulla negoziazione, una concezione che tra l’altro rivendica esplicitamente la propria origine religiosa”*<sup>566</sup>.

<sup>565</sup> *Che peccato!* se traduce en castellano como “¡qué pena!”, y el uso en ambos idiomas es muy semejante: un lamento por una ocasión perdida o una oportunidad no aprovechada.

<sup>566</sup> VATTIMO, G.: “Una bioetica posmetafísica” en VATTIMO, G. y ANTISERI, D.: *Ragione filosofica e fede religiosa*. Roma, Rubbettino, 2008, p. 11. “Pues bien, mi posición es que en la ética, y en concreto, en la bioética, es posible construir no tanto un conjunto de normas, sino un pensamiento que, ciertamente es también normativo, a partir de una concepción fundamentalmente «contractual», o consensuada, fundada sobre la negociación, una concepción que entre las demás reivindica explícitamente su origen religioso” [NT].



Una vez analizado el aspecto *formal* de la propuesta vattimiana vamos a centrarnos en el plano *material*, aquél que establece los contenidos normativos que conforman la ética *kenótica*. ¿Cómo articular tal ética? ¿Cómo dar respuesta a los principales problemas éticos y bioéticos que se plantean en la sociedad contemporánea? Sabemos que la posición vattimiana es explícitamente contraria a todos los elementos naturales y esencialistas que operan en la ética religiosa metafísica<sup>567</sup>. Estos la vuelven, como al metafísico cristianismo tradicional, dogmática, rígida y disciplinaria. Para el pensador italiano se hace necesario construir una ética cristiana abierta y tolerante.

En primer término, es necesario combatir el machismo latente en el cristianismo tradicional basado, como se sabe, en la supuesta primacía natural del hombre sobre la mujer. Una vez que se diluye tal jerarquía entre uno y otro sexo, cabe hacerse la siguiente pregunta, ¿por qué Dios ha de ser identificado con el género masculino? Esta cuestión, que puede parecer trivial, ejemplifica el papel subordinado que le corresponde a la mujer en el interior del cristianismo tradicional, el cual se ve reforzado en la prohibición de ejercer el sacerdocio en plena igualdad con el hombre o en el papel que a la mujer se le asigna en el marco de la concepción de la Familia cristiana tradicional: centrarse en la esfera privada, en el cuidado y educación de los hijos y en asegurar que el varón se sienta apoyado y querido en sus actividades públicas y profesionales<sup>568</sup>. Esta acentuación del carácter reproductor de la sexualidad natural es el que se encuentra asimismo en la base de la homofobia recalcitrante de la ética cristiana metafísica. Si la reproducción es el fin natural del sexo, toda orientación sexual que no esté dirigida a ella será considerada como desviada, antinatural y por tanto deberá ser combatida y suprimida. Este mismo argumento es esgrimido para la condena total a la posibilidad de que se pueda practicar cualquier tipo de interrupción voluntaria del embarazo, dado que la vida es un don de Dios que éste otorga y que sólo él puede arrebatar. De igual modo hay que entender la prohibición del uso de anticonceptivos: la mujer no tiene la potestad para disponer libremente de su corporalidad, la cual es subordinada, evidentemente, a la

---

<sup>567</sup> Este elemento *antinaturalista* será profundizado en los dos últimos capítulos de la presente investigación, los cuales dedicaremos a la filosofía práctica vattimiana, así como a los fundamentos antropológicos que la sustentan; entre ellos, podemos avanzar, se encuentra la disolución de la noción de naturaleza humana universal dada de una vez por todas.

<sup>568</sup> Sirva como ejemplo de esta rancia perspectiva del papel de la mujer en el marco de las relaciones tanto personales como sociales el tristemente famoso libro, recientemente editado, de Costanza Miriano *Cásate y sé sumisa* (trad. cast. de M. Catarecha Mora, Mariano y S. Montiel Gómez. Granada, Nuevo inicio, 2013).

autoridad divina. Que la duración de la vida, así como el sufrimiento que conlleve, dependa de la voluntad de Dios, impide al ser humano, asimismo, acortarla según su deseo. La moral metafísica cristiana ha de condenar y oponerse al suicidio y la eutanasia por pretender convertir al ser humano en un Dios que dispone a su antojo de la vida y la muerte. Esta pretensión, ejemplo de la arrogancia humana, están detrás también de la investigación científica con células madre, o cualquier otro tipo de investigación genética, que pueda alterar la naturaleza humana recibida, por ello, por supuesto, ha de ser combatida y prohibida.

Como puede observarse la ética metafísica cristiana básicamente es reaccionaria, dogmática y fundamentalista. Sus dogmas, considerados verdades objetivas indiscutibles, procuran proteger una *supuesta* naturaleza humana. La ética cristiana tradicional se constituye, por tanto, como una moral restrictiva, correctiva y punitiva.

Una ética que se sustenta en el primado de la desfundamentación y aligeramiento de la realidad, en la *kénosis* y en la caridad como su límite, ha de dar una respuesta totalmente diferente a las cuestiones anteriormente señaladas. Al aplicarse la reducción *debolista* a la dogmática cristiana queda un conjunto de principios que tienen mucho más que ver con la libertad y la liberación que con el control y la opresión. Nos dice Vattimo:

*“il rispetto alla libertà, che si può intendere anche come principio del consenso informato da parte dell’interessato o dei suoi tutori naturali, mi sembra l’unico di farci valere”*<sup>569</sup>.

Una vez que se identifica que la ética debe estar marcada por la no violencia, entendiendo violencia como la posición que obliga al otro a comportarse de acuerdo a como uno desea (sin tener en cuenta su capacidad autónoma para hablar, opinar y comportarse de la manera que cada uno crea más conveniente), también habrá que dejar que se conduzca de la manera que estime oportuna, teniendo como único límite la caridad o la no-violencia. Por tanto, al respecto de las cuestiones planteadas líneas atrás, habrá que decir que la ética cristiana *kenótica* apuesta por el primado de la libertad: por la capacidad de la mujer para decidir ser madre o no, por la posibilidad de que cada uno

---

<sup>569</sup> Ibid, p 15. “El respeto a la libertad, que se puede entender también como principio del consenso informado de parte del interesado o de sus tutores naturales, me parece lo único que puede hacerse valer”.

pueda desenvolver su orientación sexual sin restricciones, por la capacidad de que cada quién pueda disponer de su vida a su antojo, eligiendo, si es pertinente, morir, permitiéndose que en caso de imposibilidad de ejercer ese derecho de modo autónomo se despenalice la posibilidad de facilitarle tal objetivo, que haya libertad sin restricciones para toda investigación genética que permita la atención y pueda potencialmente solucionar enfermedades consideradas hasta el momento incurables, etc.

Finalmente, es relevante señalar que una ética *kenótica* siempre habrá de ponerse de parte del más débil, tanto en los aspectos económicos como políticos, volviéndose, en consecuencia, muy crítica con la tradicional cercanía que la Iglesia ha tenido, y aún mantiene, con determinados poderes económicos hegemónicos que producen, y promueven, con sus decisiones que aún exista una profunda desigualdad en gran parte de las sociedades humanas aún en la contemporaneidad. Además, y como completaremos en el capítulo que dedicaremos especialmente a tal cuestión, debe trabajar a favor de todos los movimientos pro-democráticos que reclamen el dar voz a minorías, subculturas o individuos silenciados y apartados por la ideología predominante y hegemónica que, normalmente, tiende a ver su visión del mundo como la objetiva y verdadera. En definitiva, la ética *kenótica* supone el desarrollo práctico del cristianismo secularizado, el único posible en el mundo plural, poliédrico y multiétnico que caracteriza a las sociedades postmodernas contemporáneas.



## Capítulo 7: La filosofía práctica y la disolución de la metafísica

“No se puede hacer filosofía sin dialogar con otros filósofos y sin la *phylía*, la amistad del pensar”<sup>570</sup>

### 1. Introducción.

Una de las repercusiones más interesantes que permite la potencia dislocadora de la filosofía nihilista de Vattimo es la ejercida tanto sobre la imagen del ser humano que ha ofrecido la tradición filosófica occidental como sobre el conjunto de normas, reglas y pautas que han dirigido y organizado su conducta individual y socialmente. Es así que ya desde los escritos propios del que podemos denominar el Vattimo “maduro” –los llevados a cabo durante la década de los 80 y comienzos de la de los 90, la etapa más prolífica y la de mayor relevancia, para la elaboración de su pensamiento- se puede encontrar un interés en vincular los avances especulativos a nivel ontológico y epistemológico con la consecuencia que de él se puede desprender para una filosofía ético-política. Y es que a lo largo del pensamiento del filósofo turinés late la intuición de que no existen ontologías ni epistemologías neutras -no existe una imagen del mundo y un modo de considerar cómo éste puede ser percibido, pensado y hablado- que no tengan claras connotaciones para modelar un determinado tipo de ser humano que, precisamente, perciba, piense y hable de un cierto modo respecto del mundo en que se halla situado. Dicho con otras palabras, y haciendo referencia a conceptos que ya hemos empleado en capítulos anteriores<sup>571</sup>: el desarrollo del pensamiento occidental en tanto que metafísica ha producido un determinado tipo de ser humano –una subjetividad-asimismo metafísica, que actúa en el mundo y organiza sus sociedades guiado por valores también metafísicos: fundamentación, orden natural, universalidad, esencialidad, seguridad y, en último término, violencia autoritaria. Se produce una clara relación, en este sentido, entre la base ontológica y –epistemológica- que define una civilización y el modo en que ésta *produce* al ser humano que habita en ella, generando prescripciones que lo adaptan y normalizan al mundo en el que vive. La crítica a la metafísica que venimos elaborando en la presente investigación ha de continuar, por tanto, por el análisis de la subjetividad metafísica, de tal modo que pueda ser desestructurada y diluida, para dar pie al estudio de una ética postmetafísica, desde la cual

---

<sup>570</sup> VATTIMO, G. y OÑATE, T.: “Diálogo con Vattimo: el destino de Europa”, en OÑATE, T. y ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, op. cit., p. 44.

<sup>571</sup> Cfr. supra Capítulo 5, epígrafe 5.2.3.

no sólo habremos de poner en cuestión las tradicionales sino que también nos ofrecerá un modelo positivo que sirva como referente para actuar en el mundo *postmoderno*.

Desde el nihilismo débil con el que hemos caracterizado al pensamiento del autor turinés habrá que dar respuesta a la pregunta por el ser humano: qué es este, una vez que se ha diluido la perspectiva tradicional metafísica, siendo asimismo necesario enfrentarse a la cuestión que plantea la posibilidad de construir una ética *hermenéutica* y, además, *nihilista*. Todo ello, en Vattimo, analizado no sólo desde una perspectiva estrictamente especulativa y teórica –lo cual, por otra parte, reduciría su credibilidad-, que sitúe el conjunto de problemáticas investigadas en el contexto histórico al que pertenecen y por el que cobran sentido. Es por ello lícito indicar que el italiano llevaría a cabo eso que hemos denominado en capítulos precedentes una “ontología de la actualidad”, impregnándose radicalmente del espíritu de nuestra época e imbuyéndose en él al mismo tiempo.

A lo largo del presente capítulo partiremos de la deconstrucción del sujeto moderno, incidiendo en el hecho de que el ser humano es un ser histórico y cultural –alejándonos de cualquier posición que intente definir al ser humano haciendo uso de planteamientos naturalistas y esencialistas- para, a raíz de las conclusiones alcanzadas, hacer crítica de aquellas éticas que intentan determinar qué ha de hacerse sustentándose, aún, en la *falacia naturalista*, lo cual dará pie a construir una “ética de la interpretación o de la procedencia” –una ética *débil*, en cualquier caso<sup>572</sup>-, capaz de enfrentarse a los retos que plantean los avances técnico-científicos contemporáneos además de dar respuesta, obviamente, a otras cuestiones que acompañan la reflexión ética casi desde sus orígenes.

## 2. La crisis del humanismo y la disolución del sujeto moderno.

*“Solo al tramonto della soggettività, anche della soggettività utopica dell’eroe tragico che lotta, può nascere un nuovo rapporto di amicizia e familiarità tra l’uomo e il mondo”*<sup>573</sup>.

Teniendo en cuenta lo señalado en capítulos precedentes, parece evidente que Vattimo defiende una concepción del ser humano muy alejada de la mantenida por la

---

<sup>572</sup> La cual hemos avanzado en muchos sentidos al exponer los principales elementos que caracterizan a la ética *kenótica* descrita en el capítulo anterior: Cfr. supra. Capítulo 6, epígrafe 4.

<sup>573</sup> VATTIMO, G. y GIRARD, R.: *Verità e fede debole*, op. cit., p. 54. “Solamente dado el ocaso de la subjetividad, incluida la subjetividad utópica del héroe trágico que lucha, puede surgir una nueva relación de amistad y familiaridad entre el ser humano y el mundo” [NT].

tradición occidental. De hecho, la disolución de las marcas fuertes que la metafísica le había conferido al ser humano –y que se concretaban en la categoría de “sujeto”- es uno de los rasgos centrales que hacen reconocible al pensamiento *transmetafísico*. Éste es posible sólo si se construye una imagen del ser humano alternativa a la ofrecida por la metafísica: *una civilización transmetafísica necesitará, de tal forma, de un ser humano asimismo transmetafísico*.

Para definir las características que posee este *nuevo* humano, Vattimo recurrirá a ciertos rasgos ya puestos de relieve en apartados anteriores, dado que el italiano asume la crítica llevada a cabo en torno a esta cuestión por los pensadores que le sirven como principal referencia para la construcción de su pensamiento, los ya tantas veces mentados Nietzsche y Heidegger<sup>574</sup>. De tal forma, puede decirse que el ser humano, tal y como es concebido por el pensamiento débil vattimiano, asume la “crisis del humanismo”, según la cual el ser humano deja de ser considerado, por una parte, el punto de referencia central sobre el que se ha de fundamentar el conocimiento y la verdad, y, por otra, el elemento de anclaje de la conciencia, la responsabilidad y la culpa, categorías centrales para la constitución de la moral tradicional. Dicho en pocas palabras, el ser humano ya no funciona como un *arkhé*, un principio fundador al que todo remite, a la vez que ya no es entendido como una categoría universal depositaria de una naturaleza, a quien le corresponde por asignación unas marcas características, principalmente la racionalidad, así como una serie de conductas, de comportamientos, de roles y de posiciones adecuadas a ella.

La crítica a la noción de sujeto pasa, entonces, por la toma de conciencia de la necesaria negación de los dos elementos básicos sobre los cuales aquella se había edificado: el ser humano deja de ser fundamento y, además, deja de poseer una esencia natural innata. En cambio, el ser humano habrá que entenderlo como un “efecto de superficie”, como un producto elaborado socialmente –en consecuencia ya no es posible

---

<sup>574</sup> Manuel Torres Vizcaya en “Nietzsche, Heidegger... Vattimo” corrobora la coincidencia que se produce entre Nietzsche y Heidegger al respecto de la crítica a la noción de sujeto tal y como es elaborado por la tradición metafísica, aspecto que sería fundamental en la recepción que Vattimo hace de los mismos. Dice Vizcaya, “*con la experimentación de éste [del Übermensch] asistimos [...] a un intento de renovación del sujeto clausurante de la metafísica en cuanto representa una lucha denodada contra el soporte último de aquella: la idea de un fundamento sobre el que erigir y cimentar con garantías toda especulación. Y esta y no otra es, paralelamente, la tendencia global y la función peculiar que [...] imprimía Heidegger al Dasein como quicio de la analítica existencial*” (TORRES VIZCAYA, M.: “Nietzsche, Heidegger... Vattimo”, en MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., LEIRO, D. M. y RIVERA, V. S. (eds): *Ontología del declinar*, op. cit., p. 135). Es así que el sujeto desfundamentado queda reubicado en un nuevo marco, el hermenéutico.

atribuirle una capacidad fundante, sino que, por el contrario, el ser humano es también fundado-, defendiéndose además la idea según la cual la naturaleza humana no tiene nada de “natural”, sino que es recibida y heredada histórica y socialmente: el ser humano está “arrojado” en un mundo –en una cultura, un lenguaje, en una estructura social determinada- que lo marca y define –mundo que además es, en sí mismo, destino, evento histórico que acontece. De la asunción de estos elementos parte la posibilidad de construir un ser humano débil, que se de-potencie, y que deje de considerarse como una voluntad que todo lo controla y dispone, para empezar a verse como alguien que se encuentra anclado en un proceso oscilatorio abierto en el que está él mismo empeñado.

## 2.1. La disolución del sujeto en Nietzsche<sup>575</sup>.

*“El tránsito a la condición ultrahumana, como también el tránsito del nihilismo pasivo al activo, no es el establecerse en una condición de salud del alma, de claridad, de conciliación y fin de los conflictos; sino una liberación del juego de las fuerzas, una intensificación de toda la actividad vital que consiste en, como dice Más allá del bien y del mal, en «violentar, preferir, ser injustos, querer ser diferentes»”<sup>576</sup>.*

Vattimo considera a Nietzsche como el primer pensador que tematiza el problema del sujeto, concepto en el que se reúne la concepción que la cultura moderna posee del ser humano. De hecho, la puesta en cuestión de las bases sobre las cuales se asienta la tradición llevan a Nietzsche a plantearse la noción de ser humano que se ha construido a lo largo de la historia del pensamiento occidental. La cuestión del sujeto, y la tarea de disolución que se lleva a cabo del mismo, es desarrollada por Nietzsche en los textos de lo puede llamarse su período medio<sup>577</sup>. Etapa que según Vattimo comprende *Humano*

---

<sup>575</sup> Sobre esta cuestión es particularmente interesante *Il soggetto e la maschera*, que es el texto donde Vattimo atiende en mayor profundidad a la cuestión del sujeto en el marco del pensamiento nietzscheano. Sin embargo, en el resto de las monografías que el filósofo italiano le dedica al pensador de Röcken también se pueden encontrar referencias de gran valía en torno a esta cuestión. Finalmente, en *Más allá del sujeto*, en *El fin de la modernidad* y en *Ética de la interpretación* se hallan textos esenciales para completar el análisis vattimiano sobre la postura nietzscheana en torno al problema que nos ocupa, la subjetividad.

<sup>576</sup> VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 32.

<sup>577</sup> A la cual también se le suele denominar etapa ilustrada, científica o, incluso como el propio Vattimo realiza en varias ocasiones, deconstructiva. Sobre esto ver, fundamentalmente, en *Introducción a Nietzsche*. En este texto puede leerse, por ejemplo, “El término «destrucción» ha adquirido un significado específico en la filosofía y la crítica literaria hoy, sobre todo referido a la obra de Derrida [...] pero se puede legítimamente utilizar, en un sentido más amplio referido a Nietzsche: no sólo porque mucho deconstructivismo contemporáneo se inspira en él, sino también y sobre todo porque el trabajo



*demasiado humano, La gaya ciencia y Aurora-* la cual es de vital importancia dado que en ella se pueden encontrar los principales elementos que permiten caracterizar la obra de Nietzsche en los términos de una ontología hermenéutica nihilista.

La disolución de la tradición metafísica que Nietzsche realiza con el propósito de abarcar la totalidad de los elementos que la componen, ha de dirigirse también hacia el último de sus pilares: el sujeto, entendido como el *yo* racional que se reconoce, y sobre todo, como autoconciencia y totalidad racional perfectamente integrada, que se ha querido ver, en el pensamiento moderno, como el principio primero y el fundamento último del conocimiento y del actuar moral. Nietzsche se impone la tarea de desfundamentar al fundamento, de mostrar que este carácter fundacional es sólo una máscara que oculta su auténtico carácter: el ser humano en tanto sujeto es también una producción, una ficción más entre todas las que componen la historia de la metafísica<sup>578</sup>. El sujeto, el *yo*, pasa a ser para Nietzsche no el principio primero soporte de la racionalidad y del conocimiento sino un “efecto de superficie”:

*“si es así, deberemos decir que las cosas son obra de un sujeto que representa, las quiere, las experimenta. También el sujeto, sin embargo, es análogamente «producido» (Geschaffenes), una cosa como todas las otras”*<sup>579</sup>.

Para Vattimo, Nietzsche plantea la necesidad de formar una nueva imagen del sujeto que radicalmente diferente respecto de la ofrecida por la modernidad metafísica: donde ésta veía unidad e integridad, Nietzsche observa fragmentación y heterogeneidad; donde la tradición observa definición clara y objetiva, Nietzsche plantea complejidad, dificultad y contradicción; donde la tradición entiende orden, organización e identidad, él, observa caos, juego de fuerzas y pluralidad. El ser humano pasa a ser algo mucho más difícil de clasificar y categorizar, alguien que se escaparía a las jaulas conceptuales que el pensamiento europeo habría utilizado para aprehender al ser humano: a través de las nociones de conciencia, mente, alma o *res cogitans*. Nietzsche, en la interpretación

---

*de Nietzsche lleva a cabo en lo referente a la tradición moral-metafísica de Occidente en su aspecto «genealógico» antes que «crítico», implica una análisis de la tradición que la disuelve en sus elementos sin destruirla: lo que puede justamente considerarse uno de los sentidos de la desconstrucción*. VATTIMO, G.: *Introducción a Nietzsche*, op. cit. p. 77.

<sup>578</sup> “El sujeto afirma su propia posición central en la historia del pensamiento sólo enmascarándose en las apariencias “imaginarias” del fundamento”. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 34.

<sup>579</sup> Dice Vattimo, “el universo de la metafísica, dominada por la categoría del Grund, del fundamento, está modelado por la creencia supersticiosa en el sujeto”. VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit. p. 29.

que Vattimo realiza del mismo, es el filósofo que abre el camino que posteriormente recorrerá gran parte del pensamiento posterior europeo crítico con la noción de sujeto. Si bien la deconstrucción nietzscheana no alcanza una especial complejidad –como la que sí se desarrolla, por citar algunas corrientes contemporáneas, en el psicoanálisis o en el posestructuralismo francés- sí es obligado valorarla como el punto de partida del que surge el pensamiento que sospecha que la noción de ser humano, tal y como ha sido entendida en la historia de la metafísica, no puede ser descrita de un modo objetivo y universal, como si contuviera en sí una serie de características naturales que habría que desvelar; por el contrario, empieza a hacerse patente que detrás de la noción de sujeto se oculta un esfuerzo por edificar una subjetividad modelada y orientada según unos determinados intereses culturales o civilizatorios.

La primera gran conclusión de la crítica nietzscheana, es que el ser humano no tiene una naturaleza esencial propia, sino que es una construcción elaborada históricamente. La noción de ser humano entendida desde una perspectiva objetiva y universal es una categoría *inventada* por la civilización, por definición, esencialista: la metafísica. En cambio, a juicio de Nietzsche, el ser humano ha de entenderse como un ser “lanzado” a la historia, sometido a las fuerzas normalizadoras de la cultura a la cual pertenece y en la que se halla colocado. Se trata éste del primer momento de disolución: la naturaleza humana está enmarcada en la historia, alojada espacio-temporalmente, su estudio requiere un análisis genealógico que se remonte a los distintos momentos desde los cuales fue construida.

¿Cuál es la razón que explica que la civilización haya trabajado en la elaboración de una noción estable de ser humano? Para Nietzsche la respuesta es más o menos obvia: para mantenerlo sometido y bajo control, para permitir que interiorice acríticamente una cierta perspectiva y valoración de la realidad, para que asuma, en definitiva, una cierta moral. La distribución de roles y posiciones sociales –que incluye toda un serie de relaciones jerárquicas y diferencias de rangos en la escala social-, la fuerza represiva y directriz de un conjunto de normas y reglas, y la garantía de validez de los valores -que funcionan como instancias legitimadoras de las pautas recomendadas/impuestas-, requieren de la existencia de un sujeto que se haga cargo de su cumplimiento, que asuma las consecuencias de los actos que comete y de la responsabilidad social de los mismos. En definitiva, la moral requiere un sujeto racional, libre, intencional y

responsable. Un sujeto internamente unificado y consciente que se responsabilice de sus actos, un sujeto que (se) *sujete*, que sea soporte y referente de las acciones que comete de tal modo que las pueda controlar –esto es, que pueda *ejercer control sobre sí mismo*. Este es el tipo de ser humano *decadente* que Nietzsche encuentra en la tradición filosófica occidental. Un ser humano obediente y sumiso anclado a unas supuestas cualidades naturales a las cuales debe responder: la moral asentada.

Teniendo en cuenta tal mecanismo de coerción, Nietzsche se encarga de desvelar el procedimiento disciplinario que se oculta en esta perspectiva, enseñando el carácter de *producción* que también caracteriza al sujeto. *Éste no puede ser un principio fundante puesto que también se encuentra fundado*, el ser humano pertenece a una cultura determinada –la cual se elabora históricamente-, siendo ella la que lo dota de una determinada identidad. El *yo*, de hecho, pasa a ser en Nietzsche, no el principio último que sostiene y justifica el orden del mundo, sino un efecto de superficie producto de la presencia de la autoridad social en cada individuo. El ser humano es un ser histórico y contingente, consecuencia de una cultura asimismo histórica y contingente<sup>580</sup>. A juicio de Nietzsche, es en el marco de la cultura occidental donde se crea artificialmente una imagen ficticia del *yo* según la cual nos auto-poseemos, nos auto-controlamos y nos auto-dirigimos racionalmente, siendo la conciencia el elemento que centralizaría todas estas funciones. Asumir un *yo* es interiorizar una estructura de poder impuesta por el orden social al cual se pertenece. La construcción del *yo* iría paralela a la construcción de un orden socio/político determinado. La conciencia sería sólo la fuerza preponderante que ha asumido el control en el humano<sup>581</sup>.

---

<sup>580</sup> Los instintos y los impulsos, habitualmente considerados el reducto último de la naturaleza humana, son igualmente considerados conductas inducidas, determinadas y condicionadas históricamente. Sólo el olvido de tal imposición explicaría que el humano las considere como elementos naturales, cuando su exigencia es social.

<sup>581</sup> La conciencia se entiende no como una instancia natural, sino como una construcción. Para explicar la conformación de la conciencia Nietzsche no sólo recurre a la introducción de la moral social en cada ser humano, sino que también lo hace a la originaria remisión del humano al horizonte lingüístico que lo atraviesa y constituye. La conciencia individual parte de la interacción surgida en el contexto social, donde se articulan signos que dependen de la comunidad histórica; de modo tal que, la gramática reproduciría el orden social y político. El ser humano piensa desde determinadas condiciones históricas, desde la pre-ordenación impuesta por el horizonte lingüístico, cuyo objetivo sería permitir la posibilidad de pautar un orden estable, medible y calculable. El sujeto moderno se construye, precisamente, desde la sumisión a ese control político, moral y gramatical, siendo la razón por la cual es considerado un tipo de ser humano decadente.

Frente a esta imagen unitaria del yo, Nietzsche plantea un sujeto dividido, fragmentado y plural, caracterizado por múltiples y diversas fuerzas, muchas veces contradictorias entre sí. En ese sentido, se defiende la co-existencia de una pluralidad de emociones, sentimientos y pensamientos que no tienen porqué corresponderse con una imagen unitaria de sí mismo. De hecho, este elemento de des-mesura, esta fuerza subversiva que no acepta la imposición de un papel y una posición determinada en el marco de la estructura social, se reduce a través de la imposición de una cierta moral. Nietzsche denomina “lo dionisíaco” a la potencia diferencial que se oculta bajo todos los elementos uniformizadores que pretenden definir, acotar y concretar la naturaleza humana. El in-dividuo es entendido por Nietzsche, inversamente a la tradición, como el lugar más propio de la división, como el espacio vacío de la diferencia donde caben nuevas modalidades de ser aún por experimentar y que van más allá de la pauta socialmente establecida. El yo como totalidad integrada comienza a desvanecerse, mostrándose como una herramienta de control que intenta inducir al ser humano a adaptarse, a volverse como los otros, como los demás, a ser *normal*, a reducir y eliminar, en definitiva, su propia *diferencia*.

Nietzsche, por tanto, sería el primer pensador que pone de relieve el ocaso del sujeto, declinar que definiría realmente la concepción de un ser humano “más allá de lo humano”: el *Übermensch*. Éste, al contrario de gran parte de las interpretaciones que se realizan sobre el mismo, sería aquel tipo de ser humano que es capaz de poner en juego su propia capacidad experimental e interpretativa, aquél que reduce su fuerza fundadora y la convierte en principio de disolución. El yo, en Nietzsche, no funciona como un principio de fundamentación, sino de des-fundamentación<sup>582</sup>. El *Übermensch* es aquel ser humano que se abre a una visión artística de la existencia; al experimento de la pluralidad en el que ya no hay necesidad de certezas, seguridades ni salvaciones ultraterrenas<sup>583</sup>. El *transhumano*<sup>584</sup> es un humano sin centro, aquel que “avanza desde el

---

<sup>582</sup> “Questo sfondamento, e non la ricostruzione di una unità e di una totalità conciliata [...] è l’esperienza che costituisce l’oltreuomo”. VATTIMO, G.: *Dialogo con Nietzsche*. Roma, Graziante, 2000, p. 237. “Este desfondamiento, y no la reconstrucción de una unidad y de una totalidad conciliada [...] es la experiencia que constituye al transhumano” [NT].

<sup>583</sup> “L’oltreuomo non è ciò che nascerà dopo questo processo di dissoluzione, dopo questa presa di congedo dal soggetto; l’oltreuomo è invece proprio questo soggetto depotenziato”, *Ibid.* p. 239. “El ultrahumano no es aquello que nacerá después de este proceso de disolución, después de esta despedida del sujeto; el ultrahumano es, en cambio, este sujeto depotenciado”.

<sup>584</sup> Vattimo propone traducir *Übermensch* como *ultrauomo*, considerándose que así se pueden eliminar las connotaciones jerárquicas, autoritarias y violentas que se encuentra en la traducción más tradicional,

centro hasta la X”, que se des-sujeta de todas las cadenas que la metafísica le había conferido. El nuevo humano, el *transhumano*, es el que *transpasa*, no el que supera, la metafísica.

En ese sentido es necesario redundar en que el humano no metafísico no es entendido como una evolución del metafísico decadente, ya que Nietzsche no trata de encontrar la *verdadera* naturaleza humana. El *trans* refiere a un humano des-sujetado, depotenciado, venido a menos respecto a las cualidades permanentes, eternas, *naturales* y disciplinarias que la metafísica le había otorgado. El *transhumano* es el sujeto que se diluye, que se auto-diluye, que pierde su *fuerza*, es un humano en el que actúan los procesos nihilistas que Nietzsche cree haber encontrado al desenmascarar las estructuras eternas metafísicas. En el *transhumano* opera la relación oscilante de fundamentación-desfundamentación que debilita la realidad de la cual él mismo forma parte.

De lo dicho se puede desprender la relevancia que esta concepción poseerá para la construcción de una antropología débil como la vattimiana. El *Übermensch* para el Turín es un hermeneuta que juega un juego pero que también, asimismo, es jugado por éste. En ese sentido es un ser que mientras se constituye se diluye, perdiendo las marcas *fuertes* que la tradición le había atribuido. De su disolución depende la posibilidad de derruir la metafísica y la moral como estrategias de sometimiento, disciplina y de

---

aquella que lo designa como *superhombre*, al mismo tiempo que se deja entrever el carácter dislocador que se oculta en tal noción. Como se sabe, este concepto ha sido utilizado para intentar justificar una relación de jerarquía entre seres humanos. La posible aparición de un tipo de ser humano superior o mejor, de marcada fuerza *diferencial*, haría lícita una categorización social que permitiría la distribución de posiciones, roles y funciones en la sociedad. Ello haría posible, a su vez, la organización de un sistema social sostenido en tales categorías. La clasificación jerárquica basaría su orden en la superioridad de unos seres humanos sobre otros, de tal modo que sería legítimo el dominio y la opresión, pues ello respondería a una exigencia de perfectibilidad y diferenciación connatural a la especie humana. Nietzsche, desde tales interpretaciones, con su teoría del *Übermensch*, sería el teórico de referencia de la jerarquización y discriminación sociales, una suerte de darwinismo social, que podría justificar, por ejemplo, no sólo la competencia como el valor central que articula las relaciones sociales, la imposición y sometimiento de voluntades, su control y disciplina, sino que permitiría abrir la puerta a aberraciones tales como el nazismo. El *Übermensch*, en esta concepción, sería el culmen de la pirámide social humana, el humano que para desarrollar al máximo sus capacidades individuales, para poder llegar a ser lo mejor que puede llegar a ser, no dejaría de usar la violencia contra el otro en caso de fuera necesario. Desde esta noción de *superhombre* quedarían justificados el egoísmo, la intolerancia, la violencia o el aplastamiento del débil o necesitado si ello pudiese colmar sus aspiraciones de crecimiento ilimitado. Este tipo de humano sería el noble, el aristócrata, el vigoroso y fuerte, el dictador, que obraría según su voluntad, de tal modo que las cosas se adaptasen totalmente a sus preferencias. Transvalorar sería imponer, someter, minimizar al indefenso y debilitado. Su sed de poder sería ejemplo de su fuerza y de su tendencia a la perfección. Pues bien, tal noción de *Übermensch* es inaceptable para Vattimo, que va a ofrecer, en cambio, una interpretación radicalmente inversa a la señalada.

control<sup>585</sup>. Para sustraerse de su poder coercitivo se hace necesario derruir el *yo*, pero para que tal disolución pueda producirse se habrá hecho necesario a su vez, mostrar el carácter de *máscara* que la verdad, los fundamentos, la autenticidad, las esencias e idealidades absolutas representaban; de ahí la importancia manifiesta de la crítica a la metafísica para la posibilidad de la disolución del sujeto, y viceversa. La crítica del sujeto y de las estructuras metafísicas que elabora Nietzsche no se conduciría al objetivo de emancipar al humano del rebaño. Si existe un objetivo éste sería el de llevar a cabo hasta lo más profundo el proceso de disolución a través del cual el sujeto, al final, desaparece. Sólo desde tal operación de borrado se da la oportunidad a que aparezca lo acallado, lo ocultado y silenciado, lo marginado y colocado *afuera*. Sólo desde la quiebra del sujeto se puede abrir paso, en definitiva, la diferencia.

## 2.2. La disolución del sujeto en Heidegger.

*“El existencialismo de Heidegger en el siglo XX termina por poder ser considerado un kantismo atravesado por la antropología cultural. Si soy un ser finito, nazco y muero en un cierto punto de la historia”*<sup>586</sup>.

Vattimo vincula la disolución del sujeto operada por Nietzsche con la llevada a cabo posteriormente por Heidegger. De esta manera es como el italiano considera que existe una continuidad temática entre ambos pensadores de la que él mismo se considera heredero<sup>587</sup>. Esta continuidad, como sabemos, es formulada por Vattimo al realizar una lectura nihilista en la cual tanto Nietzsche como Heidegger no sólo plantearían la necesidad de *transpasar* la noción metafísica de Ser –en tanto fundamento, esencia o,

---

<sup>585</sup> “El ser sigue modelado sobre el sujeto, pero al sujeto escindido que es el ultrahombre no puede ya corresponder un ser pensado con los caracteres de grandiosidad, fuerza, definitividad, eternidad, actualidad desplegada, que la tradición siempre le ha conferido”. VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, ed. cit., p. 44.

<sup>586</sup> VATTIMO, G.: *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 81.

<sup>587</sup> Hipótesis que se desarrolla en “La crisis de la subjetividad de Nietzsche a Heidegger” de *Ética de la interpretación*, continuidad que, como se sabe, no es nada obvia, siendo uno de los elementos más característicos y controvertidos de la lectura vattimiana de los dos grandes filósofos alemanes. En el poco conocido “Nietzsche, intérprete de Heidegger” (incluido en VATTIMO, G.: *Diálogo con Nietzsche*, op. cit.) Vattimo desenvuelve la sugerente idea de que una lectura en clave hermenéutica de Heidegger debe partir de una interpretación asimismo hermenéutica del pensamiento nietzscheano -lectura inaugurada por Vattimo mismo-, estableciéndose que tal punto de vista supone la necesidad de reinterpretar la lectura que el propio Heidegger hace de Nietzsche, el cual ya no sería el último de los autores metafísicos, quién habría llevado a su máxima expresión la metafísica –como señala Heidegger-, sino, por el contrario, el inaugurador y primer representante de una filosofía transmetafísica o, siendo coherentes con nuestra investigación, de la *Verwindung*. En torno a la relación entre el pensamiento de Nietzsche y el de Heidegger, más allá de los textos vattimianos es asimismo recomendable la obra de José Vidal Calatayud *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética*. Madrid, Dykinson, 2008.

sobre todo, objeto<sup>588</sup> - sino que ésta -la reducción del Ser tradicional- requiere la disolución de aquél al que se le presenta la realidad “objetiva”: el ser humano. El sujeto metafísico debe ser de-potenciado, aligerado de las marcas fuertes que la metafísica le confiriera. Según Vattimo, esta operación Heidegger la habría llevado a cabo fundamentalmente en dos etapas -que no dejan de tener una cierta relación entre sí-: por una parte tenemos la perspectiva del ser humano tal y como se plantea hasta *Ser y Tiempo* y, por otra, aquella que se sostiene en lo que se denomina la *kehre* del pensamiento de Heidegger -la cual podría ser situada en las obras escritas a partir de los años 30 del siglo pasado. Teniendo en cuenta lo dicho, los rasgos principales que definirían la crítica heideggeriana a la noción de sujeto moderno serían las siguientes<sup>589</sup>:

En primer lugar, es importante indicar las consecuencias que acarrea para la noción de ser humano la disolución del Ser en los términos de presencia y fundamento. Efectivamente, que el Ser pase a concebirse como el “claro” en donde los entes existen, supone que el ser humano no pueda entenderse sino en la medida en que está envuelto en un marco histórico y destinal que lo acoge y donde *tiene lugar* su existencia. En este contexto, ya no metafísico, el ser humano pasa a ser definido como un existente que se halla situado necesariamente *dentro* de una época que lo determina y condiciona. Dicho de otro modo, tal y como Heidegger expresara ya en *Sein und Zeit*<sup>590</sup>, el ser humano está arrojado a la existencia, a un contexto cultural, social y lingüístico que lo antecede y en el que se encuentra inmerso. El ser humano siempre “está dentro”, pertenece a una cultura, de ahí que ya no pueda ser definido haciendo uso de categorías universales y absolutas, dado que su modo de enfocar, de percibir, de pensar y de hablar, está condicionado históricamente. Para Heidegger, por tanto, el ser humano no puede ser entendido como una abstracción, siendo depositario de una esencia o naturaleza aprehensible más allá del tiempo y del lugar donde habita. El ser humano no *es* sino que *existe*. Ahora bien, es cierto igualmente que aunque el darse histórico-destinal condiciona la existencia del ser humano no la determina totalmente; el ser humano es un ser de *posibles* que le permiten, entre otros aspectos, participar en las condiciones que definen el darse del Ser en donde está arrojado. En este sentido, puede decirse que el ser

---

<sup>588</sup> Cfr. supra. Capítulo 1, epígrafes 2 y 3.

<sup>589</sup> Acerca del problema de la subjetividad en la filosofía de Martin Heidegger es imprescindible el texto de Teresa Oñate “La cuestión del sujeto en Heidegger”, en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*. Madrid, Universidad Complutense, 1985, p. 259-292.

<sup>590</sup> Cfr. HEIDEGGER, M: *Ser y tiempo*, op. cit., §15, §16, §17 y §18.

humano “se hace”, su esencia implica “carecer” de esencia, debiendo ser entendido, así, como un constructo, como un “producto” que “recibe” y completa su ser a partir del momento en el cual es lanzado a la existencia histórica que lo envuelve.

En este sentido, Heidegger remarcaría –segunda característica que queremos indicar- la dimensión de mortalidad que define la existencia humana. Con este rasgo, según Vattimo, se querría señalar, en primer término, que el ser humano evidentemente “muere”, su existencia se agota en la dimensión espacio-temporal que lo acoge por lo que está signada radicalmente por la finitud –el ser humano *es* tiempo. En segundo lugar, bajo la marca de la mortalidad oculta el rechazo de la idea según la cual el ser humano posee una naturaleza universal inmutable. Como señalábamos, al considerar que el ser humano *pertenece* a una época, la cual lo condiciona y determina, se afirma que no posee un conjunto de rasgos generales extensibles a todo individuo, sino que su naturaleza más propia, precisamente, es la alteridad o particularidad propia con la cual percibe, piensa, siente, comprende y se comporta. Finalmente, la mortalidad, para Heidegger, es un rasgo fundamental en tanto, una vez que se supone que el ser humano es un ser abierto, de posibilidades, la única posibilidad ineluctable e irremisible es la de la muerte, siendo su certeza la que otorga una unidad propia a cada existencia, autenticándola<sup>591</sup>.

Es destacable, asimismo, el desacuerdo de Heidegger respecto de la concepción tradicional del sujeto, aquello que, sintéticamente, plantea que el ser humano puede ser definido como un in-dividuo, unitario e internamente integrado, cuya conducta y relación con el mundo está sustentada en su cualidad más propia: la razón. Efectivamente, Heidegger –ya en *Ser y tiempo*<sup>592</sup>- plantea que el ser humano no sólo se

---

<sup>591</sup> La muerte es definida como la posibilidad de la imposibilidad de las otras posibilidades; y en tal sentido, la posibilidad más propia. La muerte nos toca en el mismo sentido del proyecto, mientras que las otras posibilidades se encuentran internas en el proyecto mismo, como el modo en que éste se va determinando. La muerte otorga el sentido más radical a la existencia, de tal forma que el ser humano puede ser concebido como un todo: la proyección de la muerte abre al *Dasein* a su modo de ser más auténtico. La asunción de ésta como la posibilidad auténtica implica hacerse consciente de que ninguna otra es permanente, siendo la razón que le lleva a considerarse a sí mismo como un ser de posibles. Proyectando la muerte el *Dasein* evita la fragmentación de cada situación singular, permitiéndole vincular cada situación a ese proceso que conduce, inevitablemente, a la muerte. La muerte posibilita, así, las posibilidades del ser humano sin atarlo a ninguna. El sentido de la vida humana se comprende en tanto historia que se dirige a la muerte. Anticipar la muerte no supone dejar de lado las posibilidades, como si la vida en el fondo ya no importara, sino que nos reclama aceptar la verdadera naturaleza de las posibilidades para enmarcarlas en un proyecto vital auténtico. CFR. HEIDEGGER, M: *Ser y tiempo*, op. cit., de §46 a §53.

<sup>592</sup> Cfr. HEIDEGGER, M.: *Ser y tiempo*, op. cit., §29, §30 y §31.



relaciona con el mundo de modo racional, sino que esta relación está marcada decisivamente por la afectividad, dimensión que la tradición ha minusvalorado siendo necesario recuperarla para no ofrecer una imagen demediada de la *naturaleza* humana.

El ser humano no es –sólo- razón pura, ni conciencia lógica, no es sólo una naturaleza racional, una auto-conciencia que sabe y se sabe (saber que le permitiría, por otra parte, dominarse y dominar el mundo). Tal imagen simplificada reduce la complejidad y riqueza que, en cambio, esconde cada individuo, riqueza que reside, en parte, en el entrelazamiento factual que se da entre razón y emotividad<sup>593</sup>. El ser humano es, por tanto, para Heidegger, además de razón, también sentimiento, miedo, anhelo, deseo, intención, etc. rasgos que, precisamente, la razón lógica no puede aprehender objetivamente. Heidegger se enfrenta a la concepción que entiende al ser humano como un simple-objeto, como una cosa perfectamente comprensible por la *razón* que calcula y a quién es relativamente sencillo categorizar y definir objetivamente. De hecho, la liberación del ser humano de las estrategias de control propias de la sociedad de la organización total pasa en gran medida por rechazar esta noción reducida de su naturaleza: si el ser humano fuese objetivable, calculable y dado de una vez por todas estaríamos en manos de quién conoce, estando expuestos totalmente a su autoritarismo<sup>594</sup>.

---

<sup>593</sup> De tal forma, la afectividad no sólo es algo que simplemente acompaña a la comprensión o a la interpretación de un objeto, sino que es en sí una pre-comprensión de la realidad si cabe más originaria que la comprensión teórica misma. De hecho, con ella se abre la posibilidad de considerar al ser humano como ser arrojado –*getatto*–, suponiendo tal hecho la fundación de la comprensión teórica. Así, Heidegger defiende que el *Dasein* nunca es un sujeto trascendental, ya que está integrado afectivamente en el mundo. No es un espectador neutro, sino que su inserción como proyecto en el mundo está marcada por su interés afectivo y su finitud. La captación teórica del mundo, al depender o estar marcada por la tonalidad afectiva, no podrá sustentarse sobre una esencia inmutable, sino que depende de una base emotiva individual y, por tanto, mudable y finita. Cfr. *Ibidem*.

<sup>594</sup> Además caeríamos en una paradoja que nos llevaría a renunciar a ser “seres humanos”. Dice Vattimo, “*se l’essere è l’oggettività accertata dalla scienza rigorosa [...] noi esistenti non siamo. E non se tratta solo di cercare una nozione dell’Essere che possa includerci nella sua sfera teorica, ma soprattutto di liberarci nella concretezza dell’esistere da quella catene che la società della organizzazione totale ci costruisce addosso, modellando la nostra vita sull’idea di mondo inteso come oggettività. Nella società che ispira la propria organizzazione alla metafisica dell’oggettività l’esistente diventa esso stesso oggetto. È nella ricerca di un diverso modo di pensare l’Essere che matura l’idea di evento e si delinea l’ontologia ermeneutica*”. VATTIMO, G.: *Della realtà*, op. cit., p. 122. “Si el ser es objetividad tal y como la define la ciencia rigurosa [...] nosotros, en tanto existentes, no somos. Y ya no se trata sólo de buscar una noción de Ser que pueda incluirnos en su esfera teórica, sino, ante todo, de liberarnos en la concreción del existir de las cadenas que la sociedad de la organización total nos impone, modelando nuestra vida sobre la idea de un mundo entendido como objetividad. En la sociedad que inspira la organización metafísica de la objetividad, el existente se transforma él mismo en un objeto. Solo en la búsqueda de un modo diferente de pensar al ser puede madurar la idea del evento, delineándose una ontología hermenéutica” [NT].

Finalmente, habría que considerar, en el marco del giro ontológico que Heidegger realiza dada la *kehre* de su pensamiento, la nueva situación en que se encuentra el ser humano respecto del Ser. Como ya explicamos en su momento<sup>595</sup>, según Heidegger, el final de la metafísica podría acaecer en el momento de su máximo esplendor, allí donde llega a la culminación el dominio de la razón científica e instrumental que dispone del mundo –convertido en objeto- a su antojo. Este momento, que Heidegger sintetiza en la noción de *Ge-Stell*, está marcado por el más fuerte subjetivismo<sup>596</sup>, dado que el ser humano se observa a sí mismo –desde el pedestal de la razón lógico-técnica- como un nuevo fundamento del que todo emana y al que todo remite, capaz de controlar, organizar y someter la naturaleza, como si se hubiera elevado de tal forma que se pudiera desprender sin ningún tapujo de la misma. Ese ser humano convertido en el centro, en el nuevo Dios, es al que Heidegger considera que hay que reducir, siendo que su disolución es posible en el/dado el *Ge-Stell*<sup>597</sup>.

Efectivamente, en el *Ge-Stell*, el ser humano no sólo se hace consciente de la dimensión histórico-destinal (y, por tanto, finita y mortal) que lo constituye, sino que en la provocación continua a la cual somete a la naturaleza él mismo se *observa* como *provocado*, como lanzado a la dimensión oscilante en donde su propia naturaleza (supuestamente unitaria, integrada, racional, etc.) es susceptible de ser alterada<sup>598</sup>. De tal forma, en la relación de *transpropiación* en donde están embarcados ser humano y Ser

---

<sup>595</sup> Cfr. supra. Capítulo 1, epígrafe 3.2.1.

<sup>596</sup> Que por otra parte Heidegger observa en Nietzsche –a quién, como se sabe considera el último de los pensadores metafísicos- al entender la Voluntad de Poder como Voluntad de Voluntad, una Voluntad que cuanto más se extiende más se quiere y se busca a sí misma. Esta es una de las grandes diferencias que separan al pensamiento de Heidegger del de Vattimo, para quién no sólo es que Nietzsche no sea un pensador metafísico sino que es aquel que inicia el pensamiento que lo *transpasa*. Cfr. HEIDEGGER, M.: *Nietzsche* (2 vols.). Trad. cast. de J. L. Verma. Barcelona, Destino, 2000 y VATTIMO, G.: *Introducción a Nietzsche*, op. cit.

<sup>597</sup> “Lo que Heidegger se esfuerza por concebir al interrogarse sobre la esencia de la técnica moderna, es lo que puede significar el hecho de que la crisis del humanismo contemporáneo es crisis porque está indisolublemente ligada a la muerte de Dios y al fin de la metafísica”. VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 44.

<sup>598</sup> Heidegger, de este modo, anticiparía muchas de las actividades que transforman al ser humano llevadas a cabo en las distintas aplicaciones técnicas derivadas del desenvolvimiento de las ciencias contemporáneas. Así, la genética, la robótica, la informática, la farmacología, etc. son ejemplos de tal alteración. En relación a la modificación de la naturaleza humana en el contexto de las tecnologías genético-robóticas son de gran interés las investigaciones realizadas por la filósofa estadounidense Donna Haraway, quién acuña la noción de *cyborg* para referirse a este nuevo tipo de humano hibridado con lo maquínico, apéndice externo que se internaliza corporalmente, configurando un organismo cibernético, en parte natural y en parte artificial o ficcional. Cfr. HARAWAY, D.: *Manifiesto para cyborgs*. Trad. cast. de M. TALENS. Valencia, Episteme, 1995; *Ciencia, cyborgs y mujeres*. Trad. cast. de M. Talens. Madrid, Cátedra, 1995, o, “Las promesas de los monstruos”, en *Política y sociedad*, nº 30. Trad. cast. de E. Casado. Madrid, 1999, p. 121-164.

puede acontecer el *Ereignis*, el momento por el que uno y otro pierden las marcas fuertes –esencialistas- que la metafísica les otorgara. El ser humano, tras el *Ereignis*, ya no puede considerarse a sí mismo un fundamento, el centro irradiador del que todo depende, sino un fundamento desfundado, productor y producido, creador y creado, mortal, caduco y finito. El ser humano es un fundamento desfundado que es fundado por el Ser. En ese sentido, si hubiera que considerar una primacía entre ser humano y Ser, Heidegger apostaría por la preeminencia de este último, liquidando totalmente el tan peligroso subjetivismo propio de la metafísica que culmina: en el arrojamiento destinal en el que se encuentra el ser humano, el que arroja, en definitiva, es el Ser<sup>599</sup>.

Sólo desde esta perspectiva se puede entender el sentido de la existencia tal y como es planteada por Heidegger desde su “giro ontológico”. Si en *Ser y tiempo* se consideraba que el ser humano sólo podía encontrar auténtico significado a su vida en tanto era capaz de “encontrarse a sí mismo” -desembarazándose de los prejuicios y opiniones superficiales, del dominio del *man*: del “se dice”, “se hace”, “se piensa”, de todos esas formas de adjudicación de pensamiento que convierten al individuo en masa, en una copia más o menos semejante a cualquier otra que acepta acríticamente el mundo tal y como le es dado<sup>600</sup>-, en las obras de la *kehre* se modifica esta perspectiva. De tal modo, pasa a considerarse que, como decíamos, “en el arrojamiento quién arroja es el Ser”, lo cual supone, resumidamente, que la existencia del ser humano no está separada del destino epocal en el que se encuentra; el ser humano, por tanto, ha de *empeñarse* en la situación en la cual está arrojado. El Ser llama al ser humano, lo reclama, pide su atención, su protección y su cuidado. De hecho, la tarea primordial del pensamiento

---

<sup>599</sup> Leemos en Heidegger: “*Por lo demás, el proyecto es esencialmente un proyecto arrojado. El que arroja en ese proyectar no es el hombre, sino el ser mismo, que destina al hombre a la ex-sistencia del ser aquí en cuanto su esencia*”. HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p. 49. Igualmente dice Vattimo, “*los entes se dan al ser-ahí en el horizonte de un proyecto, que no es la constitución trascendental de la razón kantiana, sino el arrojamiento histórico-finito que se despliega entre nacimiento y muerte, en los límites de una época, de un lenguaje, de una sociedad. «Quién arroja» del proyecto arrojado, sin embargo no es ni «la vida» entendida biológicamente, ni la sociedad o la lengua o la cultura, es, dice Heidegger, el ser mismo*”. VATTIMO, G.: *Más allá del sujeto*, op. cit., p. 58.

<sup>600</sup> Esta interpretación del sentido de la existencia humana, tiene unos claros tintes “existencialistas”. Efectivamente, parece plantearse una especie de llamado, de puesta en alerta y de atención para que el ser humano “tome las riendas” de su existencia y se responsabilice autónomamente de ser quién es, como si se pudiera zafar y dejar de lado, para ser libre, las exigencias sociales y culturales que lo condicionan. Esta concepción del significado de la vida humana posee un marcado acento “humanista”. Según tal perspectiva, el ser humano puede hacerse cargo de sí, puede hallar la tranquilidad en la atención y cuidado de sí mismo, puede, en definitiva, de modo individual e independiente, escapar de la vulgaridad de lo común para alcanzar una cierta emancipación vital escindida del deseo de la masa.

pasa a ser la de intentar trabar contacto con el Ser; de ahí que se produzca la crítica radical al pensamiento óntico que no hace sino olvidarlo y dejarlo atrás.

El pensamiento filosófico, el del recuerdo del Ser –del *Andenken*–, es aquél que tiene como tarea principal su cuidado; el ser humano se vuelve un “pastor del ser”<sup>601</sup>, aceptando entrar en una relación de mutua atención, de escucha atenta -con el cual se va a entrar en contacto, preferentemente, a través del lenguaje. La autenticidad de la vida humana, conlleva, en el segundo Heidegger, la remisión histórica, cultural y lingüística con el Ser, con la época en que se vive, de ahí que se deje de lado toda consideración individual, particular y/o egoísta que en cierto sentido asola aún al humanismo. No es saliendo del mundo del “se” que el ser humano se vuelve *auténtico*, sino que sólo empeñándose en el Ser se puede entrar eventualmente en una esfera de existencia auténtica. No hay autenticidad para el individuo en un mundo inauténtico, sólo en la transformación del mundo que le devuelva la dignidad al Ser se puede operar un tránsito a la autenticidad. Pensar al Ser en términos no metafísicos es una de estas operaciones que el ser humano puede realizar para dotar de autenticidad su existencia. De ahí la importancia de elaborar un pensamiento *transmetafísico*, capaz de ir más allá del maltrato que se le otorga al Ser en el mundo de la planificación total de la existencia, donde todo es objeto de producción y de consumo, un pensamiento que “escucha al Ser”, que lo “deja ser”<sup>602</sup>.

---

<sup>601</sup> “Pero aquí sale a la luz lo enigmático del caso: el hombre es porque ha sido arrojado, es decir, *ex-siste* contra el arrojamiento del ser y, en esa medida, es más que el animal racional por cuanto es menos respecto al hombre que se concibe a partir de la subjetividad. El hombre no es el señor de lo ente. EL hombre es el pastor del ser. En ese menos el hombre no sólo no pierde nada, sino que gana, puesto que llega a la verdad del ser”. HEIDEGGER, M.: *Carta sobre el humanismo*, op. cit., p.57.

<sup>602</sup> La fundación no humanista ni metafísica de la filosofía no es sin embargo bien acogida por todos los pensadores en la actualidad, es así que, por ejemplo, González Valerio muestra sus reticencias al modo heideggeriano de entender la existencia cotidiana siendo nostálgica de una suerte de renacimiento del existencialismo cuando sostiene: “¿Qué quiere decir esto, abrir la ontología con la existencia cotidiana en el centro o bien abrirla desde el «advenimiento apropiador» y el lenguaje? Quiere decir la búsqueda por fundar el pensamiento desde otro lugar al del sujeto, quiere decir también que el plano en el que se mueve esta filosofía es el enfrentamiento con lo moderno, y que, por ende, ha intentado alejarse cada vez más del *quid* de la modernidad [...] Ese «otro lugar» no-moderno tiene que ver también con el intento de huir de lo metafísico y con la fundación de lo no- metafísico. Se trata de crear una ontología y ya no una metafísica. Mas ese «otro lugar» de refundación del pensar pretendidamente no-moderno y no-metafísico es a fin de cuentas un lugar cabalmente filosófico, completamente abstracto, absolutamente especulativo: filosofía volcada sobre sí misma, reflejo narciso de sí, que se encuentra lejos, tan lejos de aquello que intenta pensar y abarcar: nosotros, la vida, la cotidianidad, etc.: distancia innegable entre el pensar filosófico y «lo que es» (ta on) [...] frente a la abstracción del ser, frente a la pregunta que interroga por el sentido del ser, frente al ser que se envía como pensamiento rememorante, frente al ser comprendido como lenguaje, prefiero regresar a la existencia concreta”. GONZÁLEZ VALERIO, M. A.:

### 2.3. La disolución del sujeto en Vattimo: naturaleza vs. cultura.

“El sujeto afirma su propia posición central en la historia del pensamiento sólo enmascarándose en las apariencias «imaginarias» del fundamento”<sup>603</sup>.

Acabamos de observar cómo, según Vattimo, tanto en Nietzsche como en Heidegger se plantea un intento por disolver la noción de sujeto propia de la tradición occidental, al ser éste uno de los principales elementos que ha utilizado el pensamiento metafísico para construirse –sobre todo desde el cartesianismo moderno-. En este sentido se ha indagado cómo con el *Übermensch* se propone una subjetividad *alternativa*, con la cual Nietzsche pretende diluir la noción del ser humano entendida como una entidad unitaria e integrada cuyo centro es la razón, facultad que ha constituido su naturaleza más propia –de donde se desprende la preeminencia de los saberes racionales e instrumentales para comandar y dirigir el comportamiento humano-. Por otra parte, hemos visto que, asimismo, en Heidegger la noción de sujeto moderna es puesta en entredicho, a la par que la de objeto, al modificarse la noción de Ser propia de la metafísica, aquella que lo define como presencia-fundamento-objeto, para dar lugar a otra, en la cual el Ser *acontece* como *evento*; desde ella se establece que el Ser al *darse* entra en un ámbito de oscilación, sobre todo en el marco de la sociedad dominada por la técnica, que afecta igualmente al ser humano, de tal modo que ambos se ven desposeídos de las características fuertes que la metafísica les otorgara. Es en este sentido que puede decirse que tanto Nietzsche como Heidegger son pensadores *antihumanistas*: ambos observan en el humanismo la persistencia de la razón metafísica, del intento por conferirle al ser humano las mismas marcas perentorias que se le habían atribuido a la realidad: inmutabilidad, esencialidad, estabilidad, universalidad, etc. Contra ese elenco de atributos naturalistas aplicados al ser humano se alza igualmente el pensamiento débil de Gianni Vattimo.

La preocupación de Vattimo por la noción de sujeto viene de lejos, de hecho, es uno de los problemas vehiculares que edifican su crítica a la metafísica. Es cierto que se trata de un interés común a la generación de pensadores justamente anterior a la del

---

“Giacometti y Levi, trazos para una ontología mínima”, en OÑATE, T. y ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED, 2006, p. 294.

<sup>603</sup> VATTIMO, G.: *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 34.

italiano y en rigor es una de las cuestiones que mejor definen la filosofía de la contemporaneidad, ya que existe en ella un descreimiento generalizado acerca de la imagen del ser humano que la tradición ha descrito. A lo largo del siglo XX, el pensamiento filosófico recoge el guante lanzado, fundamentalmente, por Nietzsche y Freud y comienza a desmontar la noción de ser humano heredada. La psicología, la psiquiatría, la sociología o la antropología –esta última, sobre todo la *cultural*, más cercana y con mayor grado de influencia sobre las posiciones filosóficas elaboradas a lo largo del siglo XX<sup>604</sup>- han aportado valiosas contribuciones teóricas para permitir operar un cambio radical en la noción de subjetividad recibida; sin embargo, es en filosofía donde aparecen los autores de mayor potencia y alcance crítico. En ese sentido, es obligado referir a filósofos de la talla de Bataille, Lacan, Foucault, Deleuze, Guattari, Castoriadis o Marcuse<sup>605</sup> –entre otros-, como ejemplos de pensadores –de distintas orientaciones- que han dedicado gran parte de su trabajo teórico a poner en cuestión el modo y los mecanismos que han construido la subjetividad en Occidente, así como los dispositivos e instituciones que se han elaborado para conformar escalas de valoración que asignen no sólo los roles y las posiciones idóneas para cada sujeto, sino que permitan, además, marcar la línea fronteriza que separa lo normal y defendible de lo anormal y rechazable. Gran parte de la cultura crítica –o de la contracultura- construida sobre todo en la segunda mitad del siglo XX –y que tiene como “acontecimiento central” los diversos movimientos surgidos a raíz del mayo de 68- rechaza la identidad asignada por la cultura dominante, al considerarla un medio de interiorización de un sistema social opresivo y disciplinario que pretende introducirse sutilmente en los cuerpos con el fin de reproducir las estructuras de poder establecidas. Interferir en los procesos de asignación de identidades y pensar estrategias de creación de singularidades pasa a ser una de las tareas de mayor relevancia para sustraerse al dominio del “se”

---

<sup>604</sup> Aunque es de necesario referir, como ya hemos hecho en el capítulo dedicado en concreto al estudio y análisis de la cuestión, el trabajo desestructurador realizado en el arte de la noción del sujeto, sobre todo en la literatura y en la pintura.

<sup>605</sup> A lo largo de la presente investigación ya se han ofrecido referencias de la mayoría de los pensadores citados (Cfr. supra. Capítulo 4, epígrafe 3.3., nota 64), respecto de los demás puede consultarse fundamentalmente: BATAILLE, G.: *La experiencia interior*. Trad. cast. de F. Savater. Barcelona, Taurus, 1997; *El erotismo*. Trad. cast. de A. Vicens Loren y M. E. Sarazin. Barcelona, Tusquets, 2007, o, *Lo imposible*. Trad. cast. de E. Tibloux y D. Jeleni'c. Madrid, Arena, 2001. LACAN, J.: *Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis*. Trad. cast. de F. Monge. Barcelona, Barral, 1997, *Obras escogidas. Biblioteca de psicoanálisis I. Volumen 3*. Trad. cast. de T. Segovia. Barcelona, RBA, 2006, o *Escritos I y II*. Trad. cast. de T. Segovia. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013. MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*. Trad. cast. de A. Elorza. Barcelona, Seix Barral, 1968, o, *Eros y civilización*. Trad. cast. de J. G. Ponce. Barcelona, Seix Barral, 1972.

masificado y de la *serialización* de los individuos, con el objetivo de constituir modos de percibir, pensar, hablar y actuar que puedan ser considerados verdaderamente autónomos. Un proyecto ético-político, como el que pretende defender Vattimo y al que nos dedicaremos en los apartados posteriores, requiere, por tanto, el sustentarse o, por lo menos, trabajar a la par de un estudio sobre la subjetividad que, por una parte, desmonte las marcas –disciplinarias- definidas por la civilización metafísica y, por otra, opere positivamente proponiendo formas alternativas de entenderla que no se vean secuestradas por el poder normalizador de la *mismidad* y den cuenta del potencial subversivo de la *diferencia*. Es en el marco de este contexto donde la aportación vattimiana cobra especial relevancia.

En este sentido, Vattimo propone la necesidad de llevar a cabo una *Verwindung* de la subjetividad moderna a través de la cual se ponga de relieve la imposibilidad de aceptar la noción preponderante –reunida en la categoría de sujeto- pero sin dar lugar a otra que la sustituya *superándola*. El desenmascaramiento de la subjetividad que plantea el filósofo italiano no conlleva desvelar el *verdadero* rostro humano –aunque éste no fuera sino otra máscara más-, dado que de ser así se repetiría el mismo gesto autoritario propio del pensamiento metafísico, sino que se limita a plantear una “cura de adelgazamiento” de la subjetividad moderna. Una vez más se considera que de la tradición no nos podemos desembarazar sin más, dejándola de lado para encontrar algo nuevo y superior que la mejore, sino que Vattimo propone aceptarla y reprenderla: la tradición humanista condiciona los mecanismos de producción de subjetividad, ahora bien éstos deben de ser dislocados, alterados e interferidos de tal modo que sean lo suficientemente flexibles como para poder actuar e incidir sobre ellos reduciendo su potencia disciplinaria. Vattimo nos remite a ese conjunto de operaciones reductoras para desenvolver una estrategia capaz de edificar una subjetividad débil o depotenciada<sup>606</sup>.

Vattimo propone “despedirse” del sujeto humanista tratándonos de la enfermedad que él había traído consigo; de tal modo, se defiende la necesidad de decirle adiós a la

---

<sup>606</sup> Manfred Mank, de hecho, aboga, porque los mecanismos de disolución que pone en juego Vattimo sobre el sujeto metafísico no lo acaben reduciendo a la nada, ya que, a su juicio, es necesaria la pervivencia de éste al menos por dos razones: por una parte, la práctica de la filosofía necesita que el ser humano se entienda a sí mismo como sujeto, ello es obligado si es que queremos decir algo satisfactorio respecto de nosotros mismos. Por otra, sólo si hay un sujeto el imperativo moral categórico posee un referente sobre el que actuar. Véase, MANK, M.: “La reivindicación de universalidad de la hermenéutica”, en ZABALA, S: *Debilitando la filosofía*, op. cit.

subjetividad moderna, esa que es heredera del concepto de *hypokeimenon*<sup>607</sup>, aquella que se entiende como soporte, como aquello que subyace y permanece de modo inalterable –y que ha sido identificada, generalmente, con la conciencia racional o autoconciencia-. La subjetividad débil, en cambio, *distorsiona* esta perspectiva: la identidad humana no requiere un soporte inmutable que le sirva como asidero. Vattimo exige, precisamente, desfundamentar el fundamento, llevar a cabo una operación *anárquica* que disloque esa noción de subjetividad como punto de referencia racional al cual agarrarse.

Según Vattimo, el ser humano no dispone de un centro: el sujeto *postmoderno*<sup>608</sup>, tal y como se plantea, sería aquél que “rueda del centro cara a la X”, aquél que se encuentra des-centrado. Éste está constituido por un conjunto de fuerzas, de potencias, de deseos, de inquietudes, intenciones, emociones y sentimientos entrelazados por pensamientos y discursos lingüísticos cuyo espacio existencial es una sociedad históricamente conformada que impone unas normas, unas reglas, unos valores y unos códigos semiótico a través de los cuales aquello que ocurre cobra un significado tal que *puede ser* comprensible, interpretable y comunicable. Este magma de-forme con-forma la subjetividad. Ésta es vista, de tal modo, como una entidad voluble, maleable, múltiple, *transformista*, capaz de enmascararse de diversos rostros sin que ninguno pueda convertirse en el auténtico y definitivo. La subjetividad débil vattimiana apela a la multiplicidad de los centros, pluralidad capaz de diluir la centralidad nuclear racional controlada y medida de la noción moderna de la misma. La subjetividad postmoderna, en cambio, es des-mesurada, in-abarcable, plural y abierta, dado que incluye dentro de sí un mecanismo de auto-liquidación del cual es dotada por el desfundamiento constitutivo que está en su base.

Efectivamente, la subjetividad postmoderna, descentrada en tanto fundamento desfundado, incorpora el proceso nihilista que Vattimo aplica a la totalidad del Ser: el sujeto débil se *diluye*, una vez que ha internalizado la mortalidad, caducidad y finitud que definen, asimismo, al acontecer del Ser. Este rasgo le permite eludir el carácter autoritario que Heidegger observaba en el subjetivismo moderno –el ser humano

---

<sup>607</sup> Un análisis interesante de la historia de la subjetividad metafísica, desde Grecia hasta la Modernidad, se encuentra en el libro *Teoría del conocimiento*, de Sergio Rábade Romeo (Barcelona, Akal, 1995).

<sup>608</sup> Para un estudio pormenorizado de la noción de sujeto en la postmodernidad Cfr. BACEIREDO, R.: *O suxeito posmoderno. Entre a estética e o consumo*. Santiago de Compostela, Galaxia, 2006.



convertido en dueño y señor del mundo, imponiendo su voluntad por doquier-, al mismo tiempo que le permite liberarse de las ataduras de una subjetividad que se controla a sí misma –colocando a la razón como comandante y policía, guía y represor de aquello que puede o no ser hecho, pensado o dicho-. La subjetividad débil es así capaz de *liberarse* de las ataduras represivas impuestas por las estructuras eternas de Ser –los códigos normativos naturalistas, rígidos e inflexibles, que organizan la conducta en base a lo que “cada uno en realidad es”-. Para Vattimo, el ser humano en realidad “no es nada”, sin embargo, no es que se pretenda liquidar al sujeto hasta acabar por reducirlo a la nada<sup>609</sup>, sino que aquello que se intenta es manifestar el carácter siempre inacabado de éste. Habría entonces que completar el enunciado anterior con un adjetivo para pasar a decir: el ser humano “no es nada... definitivo”. El ser humano débil de acuerdo a lo dicho, para Vattimo, *deviene*, se transforma y se diluye dejando espacio siempre para un poder ser *diferente* respecto de lo que ya se ha sido.

La identidad nihilista debe ser, de acuerdo a lo dicho, plural, diversa, múltiple, etc.; ahora bien, y esto es importante dejarlo claro, la postura vattimiana no puede ser confundida con una especie de “elogio de la locura” donde se convalide cualquier tipo de pensamiento, comportamiento o valoración sea este el que sea. Vattimo no defiende, como ya hemos señalado<sup>610</sup>, que “todo vale”, tampoco en el ámbito de la identidad. El límite del proceso nihilista que afecta a la subjetividad moderna es el mismo que señalábamos en el capítulo anterior: la *caritas* o la no-violencia. Nuevamente, no se trata de que de la subjetividad “no quede nada”, sino que ésta se diluya lo suficiente como para no convertirse en una fascista ni de sí misma ni de las demás -donde el fascismo es claramente identificado con la violencia que prohíbe, anula, no permite, silencia o directamente dirige, comanda y exige obediencia<sup>611</sup> -.

---

<sup>609</sup> Pues de ser así nos encontraríamos en el mismo problema, ya planteado por Teresa Oñate, que oculta la disolución del ser nihilista en el caso de no imponerle algún límite. Sobre esta cuestión Cfr. supra. Capítulo 1, epígrafe 4.2. y Capítulo 6, epígrafe 3.3.

<sup>610</sup> Cfr. supra. Capítulo 3, epígrafe 3.3.3.1.

<sup>611</sup> En este sentido estamos de acuerdo con Miguel Ángel Quintana Paz cuando sostiene “*el fin de la reducción de la violencia se fomenta mucho mejor cuando las identidades dejan de ofrecer la cara monolítica de «lo auténtico» y dan rienda suelta al pluralismo y la tolerancia entre los humanos [...] El sujeto que dentro de sí reconoce sus múltiples pertenencias y los vagos que son los límites de éstas, propiciará mucho más resueltamente que esa su pluralidad intrasubjetiva se vea reflejada exteriormente en una sociedad pluralista*”. QUINTANA PAZ, M. A.: “Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas”, en Revista Anthropos 217 “Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad”, op. cit., p. 77. En este mismo texto Quintana Paz alerta contra las

La propuesta vattimiana apela y defiende la singularidad rechazando que la identidad sea algo permanente e inmutable, estando fijada naturalmente. El naturalismo metafísico es el que ha estado detrás de todas las fuerzas reactivas que se han opuesto al devenir de las identidades más allá de las consideradas *normales*. La distribución jerárquica de la sociedad habría utilizado una justificación esencialista con el fin de apartar a todas aquellas singularidades potencialmente peligrosas, aquellas que se oponían al orden supuestamente natural para invertirlo. El inicio de la subversión social en muchos sentidos pasaría así por rechazar la identidad asignada: el poner en duda el orden filial –la preeminencia del Anciano sobre el joven, del Padre sobre el Hijo, del Amo sobre el Esclavo (en nuestros días, el que tiene algún título (es “alguien”) sobre el que no lo tiene (“no es nadie”), del Fuerte sobre el Débil-, al orden patriarcal –el dominio del Hombre sobre la Mujer-, del orden racial –el dominio del Occidental sobre el Bárbaro-, al orden sexual –el dominio del Heterosexual sobre el Homosexual o el Bisexual- o, en definitiva, al orden económico –el dominio del Rico sobre el Pobre-, conlleva modificar la partición natural y normal de las identidades, que permite, a su vez, la asignación directa de las posiciones y los roles asociadas a ellas.

La subjetividad débil, que se hace consciente de la construcción histórica y destinal de sí misma –y del orden social que permite fundar-, según Vattimo, es capaz de resistir e interferir en los procesos de subjetivación que la quieren secuestrar y dirigir. Por tanto es de gran importancia señalar que el ser humano débil, en el que piensa Vattimo, no es alguien resignado y sumiso que como ya no posee esquemas de valoración fuertes y verdaderos en los cuales confiar se queda a merced de los poderes autoritarios –sean estos los Estados, las Iglesias, los Partidos políticos, los Sindicatos, los Medios de comunicación, la publicidad, las multinacionales o las entidades financieras-, ni, como decíamos, tampoco es aquél que considera que “como ya no hay nada verdadero, se

---

críticas que se le reprochan al pluralismo nihilista vattimiano. Las resumiremos en dos: la primera, encarnada fundamentalmente en Žižek –ver, fundamentalmente en “You May!” en *London review of Books*, VOL. 21, Nº 6, O en “Welcome to the desert of the Real”, en *Lacanian ink*, nº 16- sostiene que el postmodernismo plural en vez de significar un auténtico retorno de la(s) diferencia(s) confunde y mezcla elementos de tolerancia y apertura con el único fin de minar las resistencias al neoliberalismo capitalista actual. Lo que parece plural, se vuelve, según Žižek un nuevo universal. La segunda, recrimina al pluralismo el ser sólo aceptable en el marco del pensamiento occidental contemporáneo, allí donde se dan las coordenadas socio-políticas que permiten desarrollarlo, siendo inservible para otros contextos culturales. Quienes claman contra esta posición, a pesar de estar acertados en que el nihilismo plural está históricamente conformado y por tanto depende de un darse concreto del Ser, no tienen en cuenta el desfondamiento anti-traditionalista dogmático que se desprende de la postura vattimiana.

puede hacer cualquier cosa porque todo vale”, sino que, por el contrario, se trata de un individuo que *asume su división*, que al ser consciente de los diversos procesos de socialización a los que está sometido es capaz de diluir su fuerza impositiva, desembarazándose parcialmente de ellos. La subjetividad débil propuesta por Vattimo, por tanto, está lejos de ser una identidad indefensa, manipulada y azotada por poderes superiores y arbitrarios que la moldean y condicionan a su antojo. La fuerza, precisamente, de esta subjetividad debilitada reside en la interna depotenciación de sí misma -que plantea “tomarse menos en serio”-, desde ella se vuelve capaz de resistir a las diversas disciplinas que la limitan, dado que internamente está vacunada contra las mismas.

En definitiva, a juicio de Vattimo, el único sujeto, la única identidad asumible será, por lo tanto, la “débil”, la plural, la mutante, aquella que se asoma al abismo de la *diferencia*, que es diversa y que no sólo acepta sino que trabaja por la extensión de la diversidad. Esa que, en el marco de la sociedad digital, de la telemática, la genética o la robótica, se hace cargo del rasgo participativo, reticular, que la hace y deshace, que la pervierte y la contamina, dejándose ella misma pervertir y contaminar. La subjetividad débil sería heresiarca, monstruosa, marginal y fronteriza, una que se traviste, resiste y se resiste a todos los procesos masificadores de normalización.

### 3. Ética<sup>612</sup>.

#### 3.1. Disolución de la ética metafísica.

*“No hay ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivo dado; pero menos aún lo hay para someterse a nadie que pretendiera exigir obediencia en nombre de ese orden. En el mundo sin fundamento todos son iguales, y toda pretensión de dominio sobre los demás resulta violenta y prepotente porque no puede legitimarse ya por referencia a ningún orden objetivo. El único fundamento en que, dentro de un orden de sentido, podría apoyarse la prevalencia habría de ser la fuerza”*<sup>613</sup>.

---

<sup>612</sup> Para la realización del siguiente apartado hemos tomado como referencia principalmente los siguientes textos: *Ética de la interpretación* (1989), *Más allá de la interpretación* (1994), *Nihilismo y emancipación* (2003), *Adiós a la verdad* (2008), *Comunismo hermenéutico* (2011) y *De la realidad* (2012).

<sup>613</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 192.

En el capítulo anterior<sup>614</sup>, hemos avanzado algunas de las implicaciones de carácter ético que posee el pensamiento débil de Gianni Vattimo, sin embargo, es de justicia señalar que la preocupación por cuestiones de calado moral ya está presente en la obra del turinés antes de ser insertada en la problemática más genérica de la religión. De hecho, puede decirse, a pesar de que no es tematizado explícitamente hasta 1989 con la publicación de *Ética de la interpretación*, que existe una orientación o un interés ético original en el pensamiento nihilista de Vattimo o, dicho de otro forma, el pensamiento *transmetafísico* tal y como lo concibe el filósofo italiano, alcanza su mayor legitimidad y justificación en tanto plantea una tentativa válida capaz de resistir y enfrentarse a la violencia que acarrea y que acompaña a la filosofía tradicional metafísica, siendo la respuesta a la llamada del Ser que nos reclama hoy, llamamiento que sólo tiene sentido como sabemos, según Vattimo, en el horizonte de su declinar<sup>615</sup>.

Si el pensamiento metafísico es el de la violencia, el *transmetafísico* será aquel que la intenta reducir y disolver<sup>616</sup>. Por tanto, la metafísica habrá de ser *superada* por razones éticas, por tener entre sus consecuencias más evidentes una vocación violenta y autoritaria que alcanza su mayor grado de expresión en las sociedades de la organización total de la existencia, allí donde el ser humano, su comportamiento y la estructura social que regula su convivencia, son objeto de cálculo y de total previsión.

---

<sup>614</sup> Cfr. supra. Capítulo 6, epígrafe 4.4.

<sup>615</sup> "L'ermeneutica, che nasce dalla polemica antimetafisica di Heidegger, rimane anche oggi un pensiero motivato prevalentemente da ragione etiche. Dopo Heidegger, e muovendo da presupposti diversi che per non sono tanto lontano dai suoi, anche Adorno e Lévinas ci hanno insegnato a diffidare della metafisica non come di un errore teorico, ma anzitutto come di un pensiero violento". VATTIMO, G.: *Oltre l'interpretazione*, op. cit., p. 39. "La hermenéutica, surgida de la discusión antimetafísica de Heidegger, sigue siendo, aún hoy, un pensamiento motivado principalmente por razones éticas. Después de Heidegger, basándose en presupuestos distintos aunque no demasiado alejados de los suyos, también Adorno y Lévinas nos han enseñado a desconfiar de la metafísica no por ser un error teórico, sino sobre todo por ser un pensamiento violento" [NT].

<sup>616</sup> La relación directa entre metafísica y violencia, que se encuentra latente a lo largo de todo el pensamiento vattimiano, se tematiza explícitamente en el texto "Metafísica, violencia, secularización" al que ya hemos hecho referencia anteriormente (Cfr. supra. Capítulo 3, epígrafe 3.2.2.), el cual comienza con las palabras siguientes: "Aquello de lo que la filosofía contemporánea se ha venido sintiendo cada vez más consciente en relación con la metafísica es que la desconfianza respecto de esta última y el plan, enunciado de diversas maneras entre los siglos XIX y XX, de «superarla», no se basa en fin de cuentas en motivos «teóricos», sino, ante todo, en razones éticas" (p. 63 de la edición en castellano del libro colectivo *La secularización de la filosofía* donde este texto se haya incluido), y más adelante, en la página 71, "aquello en cuyo nombre el pensamiento se vuelve hacia la metafísica es la experiencia histórica de la violencia que a ella aparece ligada: no solamente la violencia de Auschwitz, sino la sociedad de la organización total". Esta vinculación es acentuada en los últimos textos vattimianos donde cobra una relevancia fundamental para sostener la posición ético-política del pensador italiano, al considerar que al capitalismo neoliberal como la forma más extrema de metafísica y, por tanto, de violencia.

De tal forma, podemos considerar que bajo el pensamiento vattimiano se esconde una clara tendencia libertaria –no por nada ya hemos establecido en varias ocasiones que en su base se encuentra la tendencia a diluir todos los fundamentos absolutos, sustituyendo los *arkhai* inmutables por otros finitos y caducos; en ese sentido el pensamiento débil vattimiano ha de ser considerado uno del *an-arkhé-* que intenta cuestionar la tentación fascista presente en todo saber que olvida la diferencia ontológica para, una vez recordado al Ser, trabajar, precisamente, por la “diferencia” o, lo que es lo mismo, en el marco de nuestro tema, *por todos aquellos que no se le ha permitido que “realmente” fueran*: los perdedores, los sepultados, los olvidados, los silenciados, los marginados o los a-normales, en definitiva, los *débiles*. Es así que la ética postmetafísica se pone del lado de los vencidos de la historia y de los derrotados de hoy para intentar reponerles su dignidad, desvelando, al menos, su oculta existencia. Para poder alcanzar tal objetivo Vattimo cree necesario diluir las bases de la ética tradicional, dado que ésta ha justificado y legitimado la permanencia y preeminencia de un tipo determinado de ser humano, el cual está vinculado a una serie de códigos normativos ajustados a su supuesta naturaleza –que por otra parte se consideraba el referente de la condición universal humana- y que, en realidad, tan sólo escondían la imposición de los modelos pautados por la cultura occidental y por su jerarquía ideológica dominante.

El pensamiento *transmetafísico* vattimiano se dirige, entonces, a la disolución de los absolutos, a la tarea de desbrozar el frondoso bosque metafísico (autoritario y dogmático) en el ámbito moral, legal y, como veremos en el capítulo final, político. El nihilismo del filósofo italiano se convierte en una operación de secularización donde toda perspectiva que se denomine *sagrada* –pretendiéndose, por tanto, indiscutible- ha de ser desenmascarada y puesta en tela de juicio. La filosofía vattimiana no se conforma con desvelar las manipulaciones y tergiversaciones llevadas a cabo en nombre de una legitimidad moral-legal-política que se pretende universal sino que, más allá de esta tarea destructiva, se propone sentar las bases de una actuación que se implique en la solución de los diversos problemas prácticos contemporáneos, co-respondiendo y comprometiéndose efectivamente con su tiempo. En este sentido se elabora eso que el “último Vattimo” denomina una *ontología de la actualidad*. Es de esta forma que el filósofo turinés se embarca en la tarea de desmontar los prejuicios metafísicos que aún se ocultan en muchas de las argumentaciones esgrimidas por juristas, científicos,

técnicos y políticos aún en nuestros días, para dar respuesta a los desafíos del presente horizonte histórico-destinal.

Como acabamos de señalar, siendo, por otra parte, el lema principal que articula la presente investigación, la metafísica arrastra la violencia autoritaria de quién se cree en posesión de la verdad, aunque sólo sea desde la actitud básica de considerar que ésta puede encontrarse si es que se actúa del modo correcto, dado el conocimiento de aquello que la realidad auténticamente es. Frente a esta actitud epistemológica, que deriva en la rigidez e inflexibilidad propia del fundamentalista dogmático, el pensamiento nihilista, como desarrollaremos en líneas siguientes, debe oponerle el pluralismo de la interpretaciones y el respeto a la libertad de cada uno –de cada individuo, de cada pueblo o de cada cultura- sin caer en el peligro opuesto, el de un relativismo absoluto tan fundamentalista como la metafísica de la verdad –ya que acaba glorificando la ilimitación de los relatos, como si todos estuviesen legitimados por igual, convirtiendo en absoluto metafísico el principio del “todo vale”<sup>617</sup>-. Que no haya un límite natural no quiere decir que no haya ningún límite, el cual debe encontrarse en la *caritas*, en la no violencia<sup>618</sup> y en la procedencia –en tanto herencia cultural que se recibe y donde se

---

<sup>617</sup> Teresa Oñate advierte repetidamente de los peligros del relativismo indiferentista en tanto una de las marcas que mejor definen la filosofía violenta de la modernidad, en contraste con el nuevo pensamiento hermenéutico que surge en el contexto de la postmodernidad filosófica. Podemos leer, por ejemplo, “*Y este es el verbo esencial de la hermenéutica: «comprender» (verstehen, noein), implicando toda la constelación del: escuchar, devolver, retransmitir, dialogar, negociar, disentir, etc. Verbos esenciales en que se expresa la necesidad y el talante de la experiencia histórica de la hermenéutica y del post-estructuralismo, respondiendo a su esencial vocación no-violenta y de disminución activa de la violencia: tanto del racionalismo fundamentalista como del relativismo indiferentista que caracteriza la diferencia crítica de la postmodernidad con respecto de la modernidad ilustrada*”. OÑATE, T.: “El mapa de la postmodernidad y la Ontología Estética del Espacio-Tiempo”, en OÑATE ZUBÍA, T. y OÑATE ZUBÍA, P. (eds.): *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II*. Dykinson, Madrid, 2010. Este texto se puede encontrar en internet en el siguiente enlace [http://www.proyectohermeneutica.org/pdf/conferencias/t\\_oniate.pdf](http://www.proyectohermeneutica.org/pdf/conferencias/t_oniate.pdf), de donde nosotros hemos extraído el fragmento indicado en sus páginas 5 y 6.

<sup>618</sup> La *caritas* se ejerce como la actitud que admite y encara el conflicto, el cual no puede nunca ser definitivamente resuelto. El litigio, en cambio, se abre a la escucha del otro, respetando la alteridad, sin destruirla, sin anularla, o sin asimilarla intentando reducir, en definitiva, la diferencia que expresa. En este sentido, es muy interesante la distinción elaborada por Lévi-Strauss en *Tristes Trópicos* –trad. cast. de N. Bastard. Barcelona, Paidós, 2011- sobre la actitud antropofágica o antropoémica que define el comportamiento de un individuo (o de un pueblo, normalmente el occidental)- respecto del diferente. Ante el encuentro con la alteridad, o bien se intenta anularla destruyéndola –imponiendo fronteras, desterrándola, asesinándola, etc.- o bien se intenta anularla asimilándola –normalizando, re-educando, colonizando o evangelizando-. Esta actitud de no saber comportarse con el otro –que Zygmunt Bauman retoma en *Modernidad líquida* (Cfr. capítulo 3, “No hables con extraños”) más que de un modo violento es propia de las sociedades *enfermas* autoritarias, dogmáticas y etnocéntricas occidentales. Una discusión interesantísima acerca del problema de la hospitalidad –en tanto valor que representa la actitud que pretende acoger al diferente es igualmente objeto de reflexión en Derrida (Cfr: DERRIDA, J.:

parte, dado que constituye el horizonte histórico-destinal en el que nos encontramos arrojados-. Una ética secularizada, como la propuesta por Vattimo, discute, molesta, argumenta, remitiendo a la tradición de la cual se procede –la Metafísica, aunque debilitándola-. Usa la razón, por supuesto, pero modera su fuerza: escucha, está atenta y ya no se entiende, dado su despliegue, como la vía de liberación que progresa hacia el fin de su propia y máxima autoexpresión. Por el contrario, la ética de la *Verwindung* considera que la liberación –y emancipación- pasan por el debilitamiento de las estructuras fuertes, lo cual, en definitiva, permite apelar a la aparición de la conversación en tanto la principal estrategia ética, la única que asume y afrontar el conflicto irresoluble que supone la aceptación de la vida en común y la radical necesidad de aceptar la(s) diferencia(s).

### 3.1.1. La disolución del naturalismo.

Una ética *transmetafísica* debe tomar como un referente fundacional la disolución del naturalismo acorde a la crítica realizada por David Hume<sup>619</sup>: no es lícito deducir desde la esencia de algo –en este caso nos interesa, obviamente, lo que se considere o se deje de considerar la naturaleza humana- la normatividad que ha de legislar su conducta<sup>620</sup>. De ello, como sabemos, sólo se puede desprender una posición dogmática

---

*Políticas de la amistad*. Trad. cast. de P. Peñalver y P. Vidarte. Trotta, Madrid, 2008; en *Cosmopolitas de todos los países. Un esfuerzo más*. Trad. cast. de J. Mateo Ballorca. Valladolid, Cuatro ediciones, 1996; *El otro cabo*; *La democracia para otro día*. Trad. cast. de P. Peñalver. Barcelona, Serbal, 1992; *Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad*. Trad. cast. de P. Peñalver. Madrid, Tecnos, 1997). En estos textos el filósofo franco-argelino defiende que la apertura al otro debe ser incondicional, abierta al acontecimiento radical de aquél que llega, dado que sólo ésta permite no entrar en el régimen de lo calculable, de lo esperable y, en definitiva, en un régimen de control por parte del anfitrión. Vattimo, en cambio, entiende que la hospitalidad ha de imponer algún límite que determine lo inaceptable –como sabemos, la frontera que sitúa el pensador italiano es la no-violencia-, porque, como él mismo asevera, ¿qué pasa si el que llega es Hitler? ¿Debe ser acogido con la misma incondicionalidad que cualquier otro?

<sup>619</sup> “En todo sistema moral del que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante un cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes”. D. Hume: *Tratado de la naturaleza humana. Tomo III: De la moral*. Trad. cast. de F. Duque. Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 689-690.

<sup>620</sup> “Si vale en algún sentido la ley de Hume, la ética no puede hablar en términos demostrativos. Y la ley de Hume es la condición misma de la ética, que puede mandar, exhortar, juzgar, sólo si lo que se deber hacer no es (un) hecho”. VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit., p. 67.

y autoritaria que pretende regular y modelar las acciones de todo lo viviente según una estructura eterna ya dada de antemano<sup>621</sup>. Tal posición suele ir acompañada de una distribución social correlativa a la esencia natural de cada uno, de tal modo que a cada identidad recibida le corresponde una posición concreta en la escala social que le exige la asunción de un determinado catálogo de comportamientos propios de la misma. En este sentido, la conducta de cada uno se encuentra ampliamente pautada, dejándose un margen mínimo a la libertad individual que permita un desenvolvimiento autónomo de cada persona<sup>622</sup>.

Pero si esto no fuera ya suficientemente peligroso, desde este tipo de planteamiento queda legitimada, además, la existencia de una casta dirigente –que generalmente ocupa una posición dominante en el entramado social- que se considera a sí misma defensora del orden natural dado y que pelea para mantenerlo vigente. Esta *policía de lo auténtico*, de marcada ideología conservadora, a través de un potente trabajo de control y disciplina, sofoca toda posible desviación de los cauces programados, minimizando la disidencia al, frecuentemente, tacharla de error, enfermedad, vicio, pecado, cuando no directamente, incluso, de delito. El pensamiento metafísico, para la ética, supone el muro de contención que no deja penetrar en él a todo aquél que o bien rechaza las identidades asignadas –y los modos de conducta considerados normales, recomendables y adecuados- o bien se desvía de aquello que es establecido como canónico o verdadero. Se traza una frontera, se marca un límite, de lo que se puede o no se puede pensar, de lo que se puede o no se puede decir, de lo que se puede o no se puede hacer, dado que, y aquí está el mayor ejemplo de violencia, en realidad, de lo cierto, verdadero y bueno, que afecta a la conducta humana, ya está todo (supuestamente) pensado, dicho y hecho, por lo que sólo cabe limitarse a la repetición continuada sumisa, obediente e inofensiva

---

<sup>621</sup> En más de una conferencia -por ejemplo la que se puede ver en el enlace siguiente, <https://www.youtube.com/watch?v=IF8i3QjFoJE>- Vattimo plantea las dificultades de ordenar la conducta según elementos esencialistas. Por ejemplo, si a mí me dicen “compórtate como un hombre” se está presuponiendo una serie de acciones y de respuestas que todo hombre debe adoptar si es que quiere responder a su esencia interna ya dada. ¿Pero qué margen de libertad le queda a aquel que “debe de”, que tiene la obligación manifiesta de obedecer a una naturaleza asignada? ¿Y qué pasa si se rechaza tal asignación identitaria? El planteamiento naturalista está cargado de connotaciones disciplinarias que exigen, limitan y controlan el deseo, la iniciativa, la creatividad y en general, todo atisbo de *diferencia*.

<sup>622</sup> Al respecto de la noción de autonomía es de gran interés la obra de Cornelius Castoriadis, quién desarrolla tal concepto en clave emancipatoria en su texto más conocido *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. cast. de A. Vicens y M. A. Galmarini. Barcelona, Tusquets, 2013.



de las normas generales de conducta. La ética metafísica reproduciría la famosa conclusión del *Tractatus* wittgensteniano, “*de aquello que no se puede hablar es mejor guardar silencio*”<sup>623</sup>, aunque, evidentemente con distinta intención. Si el primer Wittgenstein recomendaba callar respecto de todo aquello de lo cual no es posible encontrar un enunciado lógico que lo justifique como válido, la ética metafísica directamente asumiría como válida la proposición citada: ante la verdad ya dada, natural, hay que callar(se)<sup>624</sup>.

Por tanto, la ética metafísica toma como válido el siguiente enunciado: de lo considerado totalmente cierto nada se puede discutir, es verdadero y punto, esto es, no se puede hablar de modo crítico sobre sus imperativos –cuestionándolos e inquiriéndolos–, hay que, directamente, asumirlos y reproducirlos. La ética en la metafísica no sólo exige adhesión incondicional sino que, además, pide guardar silencio ante sus mandatos porque lo dicho al respecto será totalmente irrelevante. En la normatividad metafísica no se puede *tomar la palabra* –con todo lo que eso supone– porque lo dicho va ser considerado *ruido*, sonidos insignificantes en su doble acepción: no dicen nada porque no tienen *auténtico* significado y, además, provienen de un emisor demasiado poco importante como para ser tenidos en cuenta. En tal sentido la ética metafísica es violenta y por eso es necesario enfrentarse a ella.

### 3.2. Ética nihilista.

*“Non c’è una parentela stretta tra nichilismo e violenza; anzi [...] è molto verosimile che il nichilismo abbia come effetto la dissoluzione della ragioni con cui si giustifica e si alimenta la violenza”*<sup>625</sup>.

---

<sup>623</sup> La traducción exacta reza “De lo que no se puede hablar hay que callar”, en WITTGENSTEIN, L: *Tractatus logico-philosophicus*. Trad. cast. de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid, Alianza, 2001, p. 183.

<sup>624</sup> “È invece in quanto pensiero della presenza perentoria dell’essere –come fondamento ultimo di fronte a cui si può solo tacere e, forse, provare ammirazione– che la metafisica è pensiero violento: il fondamento, se si dà nell’evidenza incontrovertibile che non lascia più adito a ulteriore domande, è come un’autorità che tacita e si impone senza «fornire spiegazioni»”. VATTIMO, G.: *Oltre l’interpretazione*, op. cit., p. 40-41. “En cambio, es en tanto pensamiento de la presencia perentoria del ser –como fundamento último delante del cual hay que callarse e, incluso, mostrar admiración– que la metafísica es pensamiento violento: el fundamento si se da en la violencia incontrovertible que no deja posibilidad a plantear más preguntas, ejerce una autoridad que acalla y se impone sin «ofrecer explicaciones»” [NT].

<sup>625</sup> VATTIMO, G.: *Oltre l’interpretazione*, op. cit. p. 38. “No existe una relación estrecha entre nihilismo y violencia; es más [...] es verosímil que el nihilismo tenga como efecto la disolución de las razones con las cuales se justificada y alimenta la violencia” [NT].

Como acabamos de señalar, la violencia en ética tiene mucho que ver con la asunción de un conjunto de conductas adecuadas a una naturaleza objetiva que supuestamente todo miembro de la especie humana posee. Dicho en nuestra terminología: la violencia autoritaria que dirige y condiciona los comportamientos va unida a la persistencia de la creencia en que existe un fundamento absoluto y eterno que siempre se ha de respetar, en este caso la esencia humana inmutable. Por eso la ética nihilista, o secularizada, que propone Vattimo ha de subvertir la perentoriedad del fundamento que persiste y que *no deja ser ni hacer más que aquello que está prescrito que se sea y se haga*. De tal modo, puede sostenerse que Vattimo, nuevamente, propone defundamentar el fundamento, aplicar un régimen de disolución a todos aquellos elementos absolutos que se han considerados propios de la naturaleza humana, aligerando su fuerza impositiva. Como decíamos en el apartado anterior, una ética postmetafísica debe retorcer la noción tradicional que define al ser humano como una entidad unitaria y coherente guiada, sustancialmente, por su facultad racional. No existe una naturaleza humana universal, sino que ésta se constituye desde el arrojamiento histórico-destinal al que se está lanzado en tanto que proyecto. Las máximas normativas que usamos para regir y valorar nuestras conductas no responden a una *esencia*, siendo por tanto atemporales y eternas, sino que son heredadas a raíz de un proceso histórico en donde fueron formadas, transformadas, enviadas y recibidas. Los códigos normativos, ya sean morales o legales, son fruto de diversos acontecimientos históricos, son moldeables y adaptables –ya que responden a un modo determinado del darse del Ser-, por lo tanto ha de afirmarse que no pueden ser sino finitos y caducos.

A juicio del pensador de Turín, por tanto, el sustento básico que debe guiar la construcción de un pensamiento práctico es la aceptación de la defundamentación que lo define: los principios eternos y absolutos han de dejar paso a la alteridad no escuchada ni atendida, dado que de su recepción puede extraerse una riqueza escondida que disloca la normatividad impuesta por los narradores de la historia: los vencedores. El nihilismo que sustenta la ética vattimiana parte, pues, de una *Verwindung* de lo asentado como verdadero, poniéndolo al mismo tiempo en discusión –frente a lo impuesto se opone lo que está *por-poner-*. La defundamentación que propone Vattimo tiene mucho de escucha atenta y de recuerdo de lo silenciado y marginado, de aquello que ha sido colocado *afuera*, más allá de la frontera de lo considerado bueno, deseable o

recomendable. La ética de Vattimo puede ser considerada, de acuerdo a lo señalado, una “de la apertura”, del recibimiento, del acogimiento, pues en su base está la eliminación en la medida de lo posible de la violencia metafísica que, con la excusa de considerarse a sí misma la detentadora de la verdad, establecía un rígido sistema de pautas de comportamiento y de escalas de valoración, dejando afuera –como no-existente- a todos quienes no se ajustaran a las mismas. Y decimos “en la medida de lo posible” porque la apertura que propone Vattimo, ese proceso que se inicia con el “dar voz” y que continúa con el “dar lugar” que genera espacio para la aparición de los márgenes –los marginales- en las formas de ser y de organizar la interrelación entre subjetividades singulares, encuentra un límite. En el juego de interpretaciones que acompaña la aparición de las identidades plurales escondidas que *juegan y se ponen en juego* la frontera irrebasable del *an-arkhé* vattimiano se encuentra en la no-aparición de la violencia. Es decir, se debe *dejar ser* hasta que éste provoca la negación a otras formas de ser tan potencialmente válidas como ella misma. El límite que impone Vattimo al proceso de debilitamiento de la normatividad ética es precisamente el no dar lugar a la violencia en su seno. En ese sentido podemos recurrir de nuevo al concepto de *caritas*, usado anteriormente, o a otro, que quizá es más idóneo para la temática que estamos tratando, el de *amistad*. Sostiene Vattimo:

*“svelare il mondo come conflitto di interpretazioni vuol dire però, anche, riconoscersi eredi di una tradizione di indebolimento delle strutture forti dell’essere in ogni campo dell’esperienza. Eredi, e perciò parenti, figli, fratelli, amici di coloro dai quali ci provengono gli appelli a cui vogliamo cor-rispondere. Il pensiero che non si concepisce più come riconoscimento e accettazione di un fondamento oggettivo perentorio svilupperà un nuovo senso della responsabilità, come disponibilità e capacità, alla lettera, di rispondere agli altri da cui, in quanto non fondato sull’eterna struttura dell’essere, si sa «proveniente». Amica veritas, sed magis amicus Plato, forse”<sup>626</sup>.*

---

<sup>626</sup> VATTIMO, G.: *Oltre l’interpretazione*, op. cit., p. 52. “Mostrar al mundo como un conflicto de interpretaciones implica también, sin embargo, reconocerse heredero de una tradición de debilitamiento de las estructuras fuertes del ser para cualquier ámbito de experiencia. Heredero, y por eso mismo pariente, hijo, hermano, amigo de quienes realizan esas llamadas a las cuales deseamos corresponder. El pensamiento que no se concibe más como reconocimiento y aceptación de un fundamento objetivo perentorio, desarrollará un nuevo sentido de la responsabilidad, entendida como disponibilidad y capacidad de respuesta a esos otros, que no se fundan sobre estructuras eternas de ser, y de quienes sabemos que «provenimos». *Amica veritas, sed magis amicus, Plato, tal vez*” [NT].

Invirtiendo la famosa sentencia aristotélica<sup>627</sup>, a Vattimo le parece más importante la defensa y promoción de la amistad que la verdad, entre otras cosas porque, como sabemos, de la verdad objetiva se deduce violencia, mientras que la amistad es, precisamente, el fundamento desfundado que la diluye.

En definitiva, en palabras del mismo Vattimo, ha de afirmarse que:

*“con la asunción del destino nihilista de nuestra época tomamos conciencia de que no podemos disponer de ningún fundamento último, (por tanto, con ello) se elimina cualquier posible legitimación de prevaricación violenta sobre el otro”*<sup>628</sup>.

La ética desfondada del italiano apuesta así claramente por la reducción al máximo de la violencia, por el aligeramiento que permite *dejar ser* a la pluralidad, a la *diferencia*; tal es el destino más propio, por otra parte, de una civilización *transmetafísica*.

### 3.2.1. Ética de la interpretación.

Un pensamiento que se enfrenta a la violencia intentando reducirla ha de proponer, como primer rasgo positivo, el permitir *hablar*, el posibilitar *dar voz*, lo cual, en el marco de la ontología nihilista hermenéutica, tiene el mismo significado que *dejar ser*. La ética débil vattimiana defiende la necesidad de que *cualquiera* pueda expresarse, de que *no importa quién* pueda comunicar su postura interfiriendo con ello, si cabe, en la imagen consensuada que la cultura oficial intenta mantener<sup>629</sup>. Este *dar voz* no sólo supone el mero hecho del *hablar por hablar*, como si el mensaje contuviera un conjunto de símbolos vacuos incapaces de generar por sí mismos nada especialmente relevante sino que, según Vattimo, en este gesto se oculta una potencia ontológica manifiesta: al

---

<sup>627</sup> Tal sentencia *-Amicus Plato sed magis amica veritas-* es la [locución latina](#) atribuida a Aristóteles que cita Ammonio –gramático griego cuya vida se desenvuelve en el siglo III- en su obra *La vida de Aristóteles*. La traducción literal sería *"Platón es (mi) amigo, pero la verdad (es) más (mi) amiga"*.

<sup>628</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit., p. 67.

<sup>629</sup> Esta posición diferencia claramente a Vattimo de otras consideradas hermenéuticas habitualmente, como las de Habermas o Apel, quienes están interesados, ante todo, en mostrar las condiciones trascendentales universales que posibilitan la comunicación, sin preocuparse excesivamente de los contenidos que efectivamente sean dichos. Frente a esta ética de la comunicación –de corte neokantiano y universalista (pues se presupone que las condiciones aprióricas supuestas son extensibles a toda comunicación más allá del contexto en donde se desarrollan)- Vattimo plantea una ética de la interpretación, la cual está históricamente determinada, siendo que todas las máximas regulativas que se establecen en ella son caducas y finitas. Acerca de la crítica vattimiana a las éticas trascendentales citadas ver *“¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?”*, en VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit. p. 205-224.

*dar voz*, al tomar la palabra aquél que se encontraba en silencio –ausente- se manifiesta un nuevo modo de dar lugar a la realidad que abre mundo, que *dona* mundo, que *hace que el Ser sea*. La *toma de la palabra* supone ampliar el campo del Ser, pues se posibilita que *aquello que permanecía oculto, se desvele*. Esta extensión ontológica de la expresión diferencial arrebató la primacía a la “mismidad” que intenta repetirse ininterrumpidamente, ofreciendo una perspectiva del mundo unitaria pero anquilosada. La postura –hermenéutica- que se enfrenta al primado del discurso *unificado*<sup>630</sup>, que se entiende a sí mismo como verdadero u objetivo, se abre a la interpretación expresando la operación diferencial que desentierra lo aún sepultado.

La ética postmetafísica, tal y como la plantea Vattimo, ha de ser una *ética de la interpretación*, aquella que tiene como sustento un fundamento desfundado tal que aún no siendo nada de lo que defiende estrictamente “verdadero” –pues ello la convertiría en una posición autoritaria y disciplinaria- permite encontrar unas máximas normativas capaces de edificar una convivencia respetuosa y tolerante. Estas máximas, siempre provisionales y revisables (por tanto finitas y caducas), se articulan bajo el primado del respeto a la no-violencia y desde la participación colectiva de las subjetividades singulares en un proceso conversacional inagotable. En este sentido, nos parece importante indicar la diferencia entre diálogo y conversación<sup>631</sup>. Mientras el primero se sustenta en el consenso, en la creencia de que existe una verdad alcanzable a donde se debe llegar -lo cual supone que existe, a la vez, un orden preeminente y estable que es necesario mantener<sup>632</sup>-, la segunda se abre al “acontecimiento”: la conversación es un intercambio libre en el que la conclusión nunca puede ser prevista ya que siempre “está por darse”; así, la conversación remite a la apertura, a la oportunidad, a la contingencia sorprendente e inesperada. Leemos:

---

<sup>630</sup> Si bien no único, porque pueden encontrarse modificaciones parciales que convierten en semejantes, aunque no iguales, las posiciones mayoritarias oficializadas.

<sup>631</sup> Esta diferencia, expresada sobre todo en *Comunismo posmoderno* –escrito junto a Santiago Zabala-, es tomada al amparo de la influencia de Richard Rorty –Cfr., por ejemplo, en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. cast. de J. Fernández Zulaica. Madrid, Cátedra, 1989, o *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. cast. de A. E. Sinnott. Barcelona, Paidós, 1996-.

<sup>632</sup> Esta perspectiva tiene como ejemplo más evidente a Platón, quién en sus textos desarrolla los argumentos pertinentes para alcanzar una conclusión que, en realidad, ya está presupuesta desde el comienzo. La verdad anticipada dirige el diálogo, no dejándose oportunidad alguna al surgimiento de una diferencia que altere lo ya previamente establecido.

*“las conversaciones al igual que el «desocultamiento» de Heidegger, representan la ruptura del orden que los diálogos protegen, porque en el intercambio conversacional la verdad no se presupone, sino que queda descartada desde el principio. 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, representa el mayor enemigo del orden del diálogo: un acontecimiento inesperado”<sup>633</sup>.*

En la conversación las conclusiones que se alcanzan funcionan cómo aproximaciones nunca consumadas a la verdad, lo cual permite que, en vez de mantenerse como objetivo la consecución de un consenso –el cual remite a un orden inmutable que se desea estabilizar-, su tendencia sea la defensa a ultranza del *disenso*, es decir, de la *interferencia diferencial* que, precisamente, *difiere*. Por una parte se *difiere* porque la conversación permite la disidencia, el no estar de acuerdo con el orden dado, dando lugar a las brechas que posibilitan la alteración de lo establecido; por otra, se *difiere* porque el acuerdo total, la verdad absoluta, nunca se encuentra del todo presente, siempre llega tarde, dado que puede aparecer una voz nueva no escuchada que permita ofrecer una perspectiva oculta, novedosa y potencialmente subversiva. La ética postmetafísica sólo puede ser, por tanto, disensual, conflictiva y siempre por (re)diseñar.

### 3.2.2. Ética de la procedencia.

*“La ontología nihilista nietzscheano-heideggeriana ultrapasa la metafísica, principalmente, porque ya no sigue considerando necesario el deber de buscar estructuras estables, fundamentos eternos ni nada semejante, ya que, precisamente esto significaría seguir pretendiendo que el ser hubiera de tener aún la estructura del objeto, del ente. Esta nueva ontología debe captar el ser como evento, como el configurarse de la realidad particularmente ligada a la situación de una época, que, por su parte, es también proveniencia de las épocas que la han precedido. Pensar el ser significa escuchar los mensajes que provienen de tales épocas, y aquellos, además, que provienen de los otros, de los contemporáneos: las culturas «otras» con que Occidente se encuentra en medio de su empresa de dominio y de unificación del planeta, las subculturas que comienzan a tomar la palabra desde el interior del mismo Occidente, etc. Estos mensajes afectan al ser, constituyen su sentido –el sentido del término ser, del*

---

<sup>633</sup> VATTIMO, G. y ZABALA, S.: *Comunismo hermenéutico*, op. cit., p. 40-41.

*término realidad- tal como se da a nosotros y a nuestra concreta experiencia de hoy. En estos mensajes –que son el tema de la ontología posmetafísica- no se revela ninguna esencia, ninguna estructura profunda o ley necesaria; pero se anuncia en ellos valores históricos, configuraciones de experiencia y formas simbólicas, que son los trazos de vida, las concreciones de ser, que piden ser escuchadas con pietas, con la atención devota que merecen cabalmente todas las huellas de vida de los similares a nosotros. Tal pietas no obedece ciertamente a ningún principio, no se rige por ningún imperativo categórico metafísicamente fundado y necesario. Se libera, por el contrario, y se vuelve posible, quizá como la única vía razonable a recorrer, justo con el venir a menos de la metafísica –que en nombre de esta o aquella estructura «esencial»- ha deslegitimado, tan a menudo, la piedad por lo cercano, por lo individual y efímero, por el amor de lo «próximo», en todos los sentidos de la palabra”<sup>634</sup>.*

Teniendo en cuenta lo dicho cabe, sin embargo, hacerse las cuestiones siguientes, ¿cómo pensar en una ética si no se disponen de fundamentos sólidos que sirvan como referentes desde los cuales partir? ¿Es la Postmodernidad la época en la que es válido cualquier sistema de normas y valores dado que ninguno puede considerarse universal y objetivo? ¿Lleva inexorablemente el nihilismo vattimiano a un relativismo normativo donde “todo vale”? En el contexto del conflicto de las interpretaciones, donde no existe una imagen total y absoluta que describa fielmente la realidad tal y como ésta es ¿cómo sostener *una* propuesta teórico-práctica en vez de *otra* cualquiera?, ¿desde dónde pensar?, ¿en quién, en definitiva, confiar?

Es cierto que una aproximación superficial a la teoría ética del pensador italiano puede hacernos caer en diversos equívocos que parecen alejar a Vattimo de la posición que de facto defiende –el más evidente la caída en un relativismo inoperante que deja a la moral sin ningún asidero para poder elegir lo deseable en vez de lo rechazable-, sin embargo, a estas alturas creemos que contamos ya con los elementos suficientes para aclararlos y en la medida de lo posible desmentirlos. Como podemos suponer ya, teniendo en cuenta la importancia que Vattimo le concede a la tradición histórica como la red simbólica transmitida en donde el Ser *es lanzado*, los contenidos morales –las reglas, pautas y valores que permiten tomar decisiones a nivel práctico- son, fundamentalmente, *heredados*. Es decir, las máximas prescriptivas que permiten regular

---

<sup>634</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 11.

la convivencia social tienen su origen ante todo en la recepción que de ellas hacemos al asumir la cultura y el lenguaje en el que somos educados. La ética hermenéutica vattimiana se constituye, de tal modo, como una ética de la procedencia.

Ahora bien, como también se sabe, Vattimo se enfrenta a la posición conservadora que, sacralizando la cultura heredada, intenta repetirla y continuarla sin que ésta reciba alteración alguna, acabando por reproducir, en lo que nos toca, los códigos normativos y los valores tradicionales que posibilitan la perpetuación de las formas de dominio y jerarquización de las sociedades desiguales pretéritas. Los contenidos morales, al igual que el resto de las formas culturales heredadas, no pueden ser considerados como principios absolutos o máximas universales de obligado cumplimiento. Quiénes se consideran a sí mismos defensores de una pureza moral perdida no hacen sino glorificar el pasado, mitificándolo en tanto el referente teórico y práctico perfecto perdido o degenerado y que habría que recuperar, retomando, al mismo tiempo, una esencia tribal originaria que identifica entre sí a los individuos que la encarnan y reproducen. El conservadurismo ético, marcadamente metafísico, oculta una defensa a ultranza del fundamento, el cual debe ser actualizado en el presente, aunque manteniendo intacta su esencia.

En contra de esta perspectiva, Vattimo plantea la necesidad de articular mecanismos que permitan el devenir temporal de las distintas codificaciones morales: los contenidos culturales heredados están marcados por la historicidad y, en la misma medida, por la caducidad y la finitud. Es indefendible la posición que santifica los principios morales como formas universales de regulación de la conducta, ya que en su propia constitución están marcados por la mortalidad. Como contenidos codificados lingüísticamente las prescripciones morales son enviadas, en tanto que mensajes, para ser recibidas y escuchadas. Precisamente, la oscilación temporal en la cual transitan, posibilita que entre su lanzamiento y su recepción las distintas normas y valores morales se vean alterados, ajustándose al contexto destinal en el que aparecen. Esta distorsión modificadora puede ser recogida dada la categoría de *Verwindung*. Efectivamente, como hemos comentado, la reprensión de la tradición permite evitar su sacralización, pero al mismo tiempo ayuda a evitar el otro peligro que asola a la posición vattimiana: el relativismo.



A lo largo del presente texto hemos defendido la necesidad de que el pensamiento *transmetafísico* rompa con el orden vigente, subvirtiéndolo la imagen perentoria esencialista y objetivista que lo caracteriza, apelándose, como principal argumento, a la violencia disciplinaria que acarrea. Sin embargo, Vattimo en ningún momento plantea romper radicalmente con todo lo anterior, tal y como se pretende la *Überwindung* disruptiva que supere al pasado, ya sea integrándolo en formas superiores o bien dejándolo atrás como formas atrasadas de pensar y obrar. Para el filósofo italiano ha de ponerse gran cuidado en evitar que la disolución de la influencia de la tradición no remate en una posición que entienda que de ésta nada puede ser salvado y que estar “a la altura de los tiempos” exige desarrollar propuestas totalmente novedosas en donde se exalte, exclusivamente, la capacidad creativa e innovadora humana. Esta reconversión del ser humano en un centro irradiador de contenidos es caldo de cultivo de nuevos autoritarismos donde el que domina es el más fuerte –el más rico, el más poderoso, el más influyente, el que tiene a su merced, por ejemplo, los medios de comunicación e información, capaces de adoctrinar a las masas en la ideología que más le conviene-. Por tanto, según Vattimo, no podemos zafarnos sin más de nuestra proveniencia, pues de ello sólo se desprende la caída en un subjetivismo relativista radical en el que el ser humano todo lo dispone, siendo el más poderoso el que impone su voluntad y siendo la moralidad y la legalidad, en definitiva, un puro asunto de fuerza.

La propuesta vattimiana encuentra un *término medio* al evitar cortar los vínculos que lo unen con la tradición de la cual se proviene. Leemos:

*“si la filosofía puede seguir hablando de ética racionalmente, esto es, de manera responsable ante las únicas referencias que se puede conceder –la época, la herencia, la procedencia-, podrá hacerlo únicamente si asume como su explícito punto de partida -y no como fundamento- la condición de no fundamentalidad en que se encuentra arrojada. El rasgo de la procedencia y de la herencia que se impone como dominante [...] es precisamente la disolución de los primeros principios, la afirmación de una pluralidad no unificable”*<sup>635</sup>.

La propia herencia, como sabemos nihilista y secular, nos incita a disolver los principios normativos heredados, se trata una vez más, de aplicar la *Verwindung*,

---

<sup>635</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit., p. 60.

aligerando la proveniencia sin desecharla, partiendo de ella, pero sin considerarla un fundamento absoluto que siempre se ha de respetar. El pasado habrá de ser recibido con *devota atención*, con *pietas*, con el cuidado que merece el sabernos provenientes de un pasado con el que debemos sentirnos responsables, pero del que, dado que aún nos llega<sup>636</sup>, se puede extraer una novedad aún no considerada o aún no tenida en cuenta. Dislocar las máximas morales y normativas tradicionales supone hacer un uso de ellas *im-previsto* pero potencialmente existente; lo llevado a cabo es una actualización contaminada de las mismas. Afirma Vattimo:

*“después, atención siempre renovada a los contenidos de la herencia y de la procedencia –para no exagerar la dimensión del pasado, podríamos considerar todo esto bajo el nombre de «alteridad»; es procedencia de la voz del otro, contemporáneo nuestro, ante el cual solamente, es obvio, somos responsables [...]. La atención a la herencia no conduce, pues, solamente a la «devaluación de todos los valores», sino también a la recuperación y prosecución de determinados contenidos heredados [...]. Reconocidas como herencia cultural, y no como naturaleza o esencia, estas reglas pueden seguir valiendo para nosotros, pero con una validez distinta, esto es, como normas racionales (reconocidas como discursus, logos, razón: mediante una reconstrucción de su constituirse), sustraídas a la violencia que caracteriza a los principios últimos (ya las autoridades que se sienten depositarias de ellas)”<sup>637</sup>.*

En definitiva, y según lo dicho, la ética de la pertenencia es la ética nihilista, aquella que tiene como fundamento desfondado y objetivo imposible la eliminación de toda forma de violencia.

### 3.3. Contenidos de la ética nihilista.

*“Sosteniendo que la verdad no es principalmente la proposición que describe fielmente, desde el exterior, un estado de cosas, sino que es evento, respuesta a los mensajes que provienen de una tradición, interpretación de estos mensajes y acaecimiento de un mensaje nuevo transmitido a otros interlocutores, la hermenéutica no puede dejar de*

---

<sup>636</sup> Recuérdese que escuchar el pasado supone no sólo atender a lo ya-dicho para utilizarlo en la actualidad, sino que hace posible la posibilidad de desvelar lo ocultado y silenciado. De tal forma, la memoria del Ser –el *Andenken*- diluye la noción de pasado como *es war* –lo ya sido- entendiéndolo en su dimensión de apertura no inagotable. Recibir la tradición repreniéndola permita *traer al presente* lo que en el pasado era *ausencia*.

<sup>637</sup> Ibid, p. 64-65-66.

*comprometerse concretamente con la respuesta a la propia tradición y con el diálogo con las «otras» tradiciones con que se mantiene en contacto. La hermenéutica no puede ser sólo teoría del diálogo, pues no se puede pensar efectivamente desde una teoría del diálogo (entendido como la verdadera estructura de toda experiencia humana), todavía «metafísicamente» descrita en su esencia universal, sino que debe articularse, si quiere ser coherente, como diálogo, comprometiéndose, con los contenidos de la tradición»<sup>638</sup>.*

Una moral como la que intenta construir Vattimo, débil y secularizada, cuyo principio fundacional es el intento por reducir la violencia autoritaria propia de la metafísica, no se puede quedar tan sólo en señalar el mecanismo formal que la puede disolver sino que debe comprometerse implicándose en los problemas concretos que definen nuestro tiempo -sólo de tal modo podrá llevar a cabo el programa según el cual se concibe como una ontología de la actualidad-. Si bien en el último apartado del capítulo anterior, al analizar las propuestas de la ética *kenótica*, ya podían observarse algunas de las medidas morales propuestas por el pacifismo nihilista vattimiano, a continuación desgranaremos las principales recomendaciones que consideramos que se defienden en la ética vattimiana.

En primer término, y ante todo, como hemos venido indicando, se trata de una perspectiva que debe dar pie a la aparición de la *alteridad* y de todo aquello que ella traiga consigo. Una vez que se ha aceptado que no existe una verdad objetiva normativa natural -extensible a todos los seres humanos- y que es necesario *dar voz* a lo silenciado, parece inevitable que una ética postmetafísica denuncie el secuestro opresivo propio de la imposición de la cultura y de los valores occidentales como los representativos del auténtico orden objetivo. Occidente, a partir de la generalización de su propio relato metafísico, habría sustentado al colonialismo y al imperialismo –tan característicos de los distintos estados europeos y de su heredero estadounidense- impuesto a otros pueblos y culturas, a raíz de auto-entenderse como las formas culturalmente más avanzadas, capaces de llevar el progreso a los atrasados y retardados que necesitaban ser *evangelizados*. De esta forma, la narración etnocéntrica occidental no sólo habría pretendido justificar la dominación sino que -de un modo bastante cínico- también habría querido legitimarse intentando extender su manera de interpretar la

---

<sup>638</sup> VATTIMO, G.: *Ética de la interpretación*, op. cit., p. 67.

realidad a costa de los pueblos dominados, a su juicio, retrasados y bárbaros. Sostiene Vattimo:

*“«Ocaso de Occidente» significa aquí la disolución de la idea de que haya un significado y una dirección unitaria en la historia de la humanidad, idea que, en la tradición moderna, ha sido una especie de fondo continuo del pensamiento occidental, que consideraba su propia civilización como el máximo nivel de evolución alcanzado por la humanidad en general, y que, sobre esta base, se sentía llamado a civilizar, y también a colonizar, convertir y someter a todos los demás pueblos con los que entraba en contacto”*<sup>639</sup>.

Bajo el lema, de corte ilustrado, “os domino y os dirijo, pero «por vuestro bien»”, los distintos estados occidentales, el último de ellos el estadounidense, habrían ido devastando la riqueza de las otras culturas uniformizándolas mientras imponen la suya propia. La propuesta de Vattimo, subvirtiendo esta idea, sólo puede ir dirigida hacia la recuperación de las culturas sometidas, reconociendo no sólo su valía (en tanto cosmovisiones históricamente conformadas que definen la identidad de un pueblo), sino, asimismo, dotándolas de la capacidad de interactuar en igualdad de condiciones con el relato occidental que se les ha impuesto<sup>640</sup>. Nos dice Vattimo:

*“el fondo de estas cuestiones lo tenemos totalmente a la vista: la caída de la centralidad y de la hegemonía política de Occidente ha liberado a otras culturas y*

---

<sup>639</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit., p. 39.

<sup>640</sup> Este aspecto del pensamiento vattimiano es resaltado por V. S. Rivera en “Ex oriente salus. Pensar desde el margen” (en MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., LEIRO, D. M. y RIVERA, V. S. (eds): *Ontología del declinar*, op. cit.) defendiéndose que Vattimo, más allá de la corrección formal de otros pensadores –que utilizan un lenguaje autorreferencial para incluir al “Otro”–, pretende sentar los términos bajo los cuales el “Otro” entre en el debate político tomando su propia voz, no partiendo de los presupuestos de diálogo ya establecidos por la razón eurocéntrica. Tal “toma de voz” no tiene porqué ser fácil o amable. La alteridad es un evento que acarrea, dicho en lenguaje derridiano, una inesperabilidad que no es a priori controlable –en tanto puede no responder a la normatividad ya establecida–. La ética hermenéutica tendrá que resistir el envite de lo inesperado asumiendo la lógica inequívoca del conflicto, aspecto decisivo de una ontología de la actualidad. Con este objetivo, Vattimo no sólo desarrolla una ética desfondada –nihilista– sino que, con el fin de incluir la diferencia irreductible, plantea el conflicto en términos de *Verwindung*, en el que aquellos que entran en contacto conflictual se hallan también en proceso de interna dislocación. ¿Cómo mantener una oposición frontal, que acabe en guerra total, si uno mismo está en discusión? Sólo de este modo puede asegurarse la existencia de un pensar práctico que sea interpretación conflictual del Otro y que deje pensar al Otro, al mismo tiempo, interpretativamente en uno mismo.

*visiones del mundo múltiples, que ya no aceptan que se las considere momentos o partes de una civilización humana total de la que Occidente sería depositario*<sup>641</sup>.

El aligeramiento de la fuerza autoritaria de la cultura colonizadora abre, al mismo tiempo, la necesidad de impulsar el diálogo –irremediablemente conflictivo en los términos indicados anteriormente- entre semejantes, lo cual ha de permitir encontrar una serie de contenidos genéricos, contruidos en común, integradores y solidarios con la diferencia que los separa.

Occidente asume la ontología del ocaso que le da nombre cuando deja de entenderse como el pensamiento verdadero que ha de *iluminar*, al resto de perspectivas. El pensamiento occidental trabaja por la diferencia y la alteridad cuando abre sus ojos a las demás culturas y se hace partícipe de una conversación con las mismas, lo cual sólo puede acontecer efectivamente en igualdad de condiciones una vez que se diluye la metafísica.

*“La metafísica, decía Heidegger en un famoso ensayo en el que discutía la problemática posibilidad de «superarla», no se puede dejar a un lado como un traje abandonado. Los lectores de Heidegger saben que intentó resolver el problema de la imposible superación de la metafísica –esto es, de la soberanía del espíritu, es decir de la supremacía de Occidente- elaborando una problemática noción que en alemán tiene el nombre de Verwindung –no superación (Überwindung) sino distorsión, resignación, aceptación irónica ¿De qué? Justamente de la herencia de la metafísica, por tanto, de Occidente y su supremacía y de la noción de universalidad*<sup>642</sup>.

En ese sentido puede hablarse de derechos humanos universalmente reconocidos: no porque exista una esencia humana inmutable natural –encontrada por el pensamiento cientificista occidental- cada miembro de la especie dispone de una serie de derechos que lo capacitan para vivir en igualdad de oportunidades y con unas condiciones de desarrollo semejantes al resto, sino que la universalidad que reconoce esos derechos surge sólo en tanto se produce una implicación participada por una gran mayoría de individuos de múltiples culturas que, asumiendo la diferencia, son capaces de encontrar una serie de rasgos que han de proteger a toda persona, independientemente de su

---

<sup>641</sup> Ibid, p. 47.

<sup>642</sup> VATTIMO, G.: *Nihilismo y emancipación*, op. cit., p. 45-46.

procedencia cultural. Como puede apreciarse, existe una gran diferencia entre el planteamiento metafísico y el postmetafísico. Sólo desde el respeto y la promoción de la pluralidad y diversidad se puede avanzar en el resto de elementos que componen la ética nihilista.

Una vez que se adquiere el compromiso de mantener una actitud *respetuosa* con la diferencia *provocándola*, dejando que ésta *aparezca*, se puede intentar recuperar lo que ha estado sometido: el catálogo de subjetividades marginales que se han colocado allende la frontera. Con el principio nihilista bajo el brazo –cuyo límite es la violencia– la ética postmoderna se pone de lado de todos los vencidos de la historia: la mujer, el no-blanco, el homosexual, bisexual o transexual, el proletario, el obrero o el precario, el inmigrante, el enfermo, el loco, el raro, y, sobre todo, el empobrecido. Todos aquellos que conforman el extraño grupo de los dejados-de-lado son los directamente desagraviados por la recuperación de la *diferencia*. Ahora bien, no se trata de reubicar al marginal dejándolo entrar en la esfera cultural ya previamente establecida, se trata, y en este sentido recuperamos un concepto tomado del pensamiento de Jacques Rancière<sup>643</sup>, con el que creemos Vattimo coincide en muchos aspectos, de que los *sin-parte* tomen la parte que les corresponde. Lo cual quiere decir, resumidamente, que el poder dominante –la cultura establecida– ha de dejar que los excluidos articulen su propio discurso, más allá de lo pensado previamente *para ellos* desde el interior, para facilitar su integración –que generalmente refiere al proceso por el que se intenta reducir al diferente igualándolo al que está dentro–. En cambio, la propuesta nihilista propone dejar entrar al afuera con todos los peligros que ello conlleva –disenso y conflicto, decíamos– poniendo como único límite irrebalsable el primado no violento de la caridad. De modo tal que todo pasa a ser discutible, todo ha de ser objeto de debate porque los marginados pasan a tener la voz que le había sido arrebatada. La inscripción de los sujetos precarios se produce en el momento en el que entran en el debate normativo inscribiendo la situación marginal en la cual se encontraban exigiendo, a la vez, *tomar parte* en los temas objeto de litigio. La ética pasará a ser el ámbito donde se exige una nueva repartición, otra distribución y organización de lo sensible, vinculada con la toma de la palabra de aquellos que se consideraba que debían estar al margen, los *sin-parte*. De

---

<sup>643</sup> “La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte”. RANCIÈRE, J.: *El desacuerdo*. Trad. cast. de H. Pons. Buena Visión, Buenos Aires, 1996, p. 25.

forma tal que la entrada de los *otros* tiene un alcance ontológico, su llegada provoca la distorsión del orden establecido capaz de generar un proceso litigioso donde lo habitual deja de tener un valor eterno. Este proceso, como es de suponer, es inacabable. Por lo tanto, la ética es el significante que nombra esa actividad nunca agotable que quebranta el orden vigente dislocándolo con la potencia de lo acallado que quiere tomar voz, inquietando e invalidando *lo tenido por costumbre*.

Para finalizar, y por remitirnos a cuestiones más concretas, este proceso de disolución en la ética alcanza a cuestiones que hoy son objeto de debate y ante las cuales se posiciona el pensamiento de Vattimo. Aunque ya han sido comentados en su mayor parte en el apartado ya referido de “ética kenótica” simplemente dejar constancia nuevamente que la filosofía práctica vattimiana posee un amplio carácter libertario. En ese sentido aboga, como señalábamos, por el “dar voz” que en las cuestiones a citar se corresponde con un “dejar decidir” o un “permitir hacer”. Así, en cuestiones tales como el aborto, la eutanasia o la investigación genética a distintos niveles, Vattimo se muestra totalmente receptivo a una regulación lo más abierta posible que permita a los afectados -la mujer, el agonizante o el enfermo- poder decidir libremente bajo el amparo de la mayor información posible que lo dote de la perspectiva más amplia para adoptar una decisión. En referencia a la lucha contra las desigualdades la postura vattimiana no puede ser más radical, denunciando todas las estrategias manipuladoras que legitiman la distribución no equitativa de bienes y recursos, así como la posición cínica de Occidente con respecto a los desheredados del sistema –ya sea parados, sin-techo, inmigrantes o refugiados- a quienes se les pide que se les integre sin permitirles tomar parte en el funcionamiento del mismo, ni mucho menos dejarles decidir cómo ha de ser. En cualquier caso, el planteamiento de estas cuestiones pertenece más bien a eso que podemos denominar *un análisis político*, problemática a la cual nos vamos a enfrentar en el capítulo siguiente.





## Capítulo 8. Hacia una política *transmetafísica*.

### 1. Introducción.

“*He aquí una tesis que se puede resumir brutalmente así: el comunismo libertario no se puede sustentar sin el nihilismo y el rechazo de la metafísica. Si, como creo que hay que hacer, sintetizamos estas conclusiones sumarias extraídas de Nietzsche y Heidegger con el lema: «no hay hechos, sólo interpretaciones; y también esta es una interpretación», fundamentaremos el comunismo libertario sobre una concepción hermenéutica de la sociedad; de una sociedad para la cual el conflicto de interpretaciones es un modo de funcionamiento normal, que justo debe consistir en la lucha de interpretaciones diversas, que se presienten como tales*”<sup>644</sup>.

El último de los capítulos que componen la presente investigación lo dedicaremos al estudio de la cuestión política en la obra de Gianni Vattimo, dado que, en torno a esta problemática converge, a nuestro juicio, todo el trabajo disolutivo previo que hemos venido desarrollando a lo largo de los capítulos anteriores. De ahí que consideremos que la obra del pensador italiano culmina *al permitir alumbrar una política transmetafísica, plenamente arraigada en el contexto contemporáneo y capaz de llevar a cabo todo el programa de des-fundamentación an-árquica que se oculta en una filosofía nihilista de la Verwindung*.

En ese sentido, la propia lógica interna del desarrollo de la obra vattimiana parece concordar con este diagnóstico; no en vano, en su últimas obras -empezando, quizá un poco tímidamente, con *Nihilismo y emancipación* (2003) y continuando con las cada vez más radicales *El socialismo, o sea Europa* (2004), *Ecce comu* (2007) y *Comunismo hermenéutico* (2011)- se produce un giro de marcado cariz político, interés que, a la par que permite analizar en profundidad la propia cuestión política (rematando en un análisis de cómo ha de organizarse una sociedad democrática radical), genera una importante crítica anti-capitalista que apuesta ideológicamente por un comunismo *débil* o *hermenéutico*<sup>645</sup>. La última etapa de la obra del filósofo turinés estará así marcada por

---

<sup>644</sup> VATTIMO, G.: *Ecce comu*. Trad. cast. de R. Rius Gatell y C. Castells Auleda. Barcelona, Paidós, 2009, p. 160.

<sup>645</sup> En este sentido coincidimos con Giovanni Giorgio –en *Il pensiero di Gianni Vattimo. L’emancipazione dalla metafisica tra dialettica e ermeneutica*. Milán, Franco Angeli, 2006- y Wolfgang Sützl –en *Emancipación o violencia*. Barcelona, Icaria, 2007-, quiénes aluden como un elemento vehicular de la

el acercamiento del pensamiento débil –heredero directo del nihilismo nietzscheano y de la disolución de la metafísica heideggeriana- con la crítica anti-capitalista marxiana. Y es que Marx pasa a ser un referente fundamental en las obras de este último período, no sólo porque se han cumplido la gran mayoría de sus predicciones al respecto de las consecuencias devastadoras del desarrollo y extensión de la economía capitalista –la cual es hoy en día el paradigma general que hace comprensible nuestra existencia-, sino también porque en él Vattimo encuentra un foco de inspiración en su lucha contra todos los absolutos cuya primacía debe ser diluida –aceptándose que la obra de Marx demuestra el carácter fetichista que adopta la mercancía, la cual, junto con el dinero o la noción de trabajo asalariado, pasan a ser los nuevos fundamentos primeros e indiscutibles en la sociedad contemporánea-. Sustraído de las connotaciones metafísicas, que tanto en su esfera teórica<sup>646</sup> como en la práctica (en el comunismo real<sup>647</sup>), lo habían abocado a conformarse como un paradigma autoritario, Vattimo retoma el marxismo como una referencia directa para construir una política *transmetafísica* capaz de articular un programa pacifista, anti-fundamentalista, democrático y libertario, discurso que está en la base de su planteamiento desde sus

---

filosofía vattimiana el intento por erradicar la violencia que se desprende de la metafísica occidental. De este modo, desde los inicios de su pensamiento hasta el culmen del mismo, Vattimo se interrogaría por las posibilidades de construir una filosofía que fuera más allá de la metafísica, con el objetivo principal de emancipar al ser humano de la jaula en donde su propia noción de la realidad le había instalado. Existe un nexo claro, entonces, entre filosofía transmetafísica –que finalmente adoptará la forma de una hermenéutica nihilista o pensamiento débil-, reducción de la violencia y emancipación. Dice Giorgio “*la pretensión de acceder a la verdad última y definitiva, garantizada por todo tipo de «fundamento», significa inmediatamente el ejercicio de un poder autoritario ético-político, legitimado justamente por el acceso a la «verdad»*” (GIORGIO, G.: “Nihilismo hermenéutico y política”, en MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., LEIRO, D. M. y RIVERA, V. S. (eds): *Ontología del declinar*, op. cit., p. 248). La filosofía nihilista sólo puede definirse en términos de una ontología de la actualidad que intenta ser una interpretación de la época en la cual se sitúa, bajo una dirección debilitista o des-fundamentada antiautoritaria; es así que, finalmente, pueden coincidir hermenéutica nihilista y democracia radical.

<sup>646</sup> Pudiendo ser destacadas las siguientes: a) la creencia en el avance dialéctico y progresivo de la humanidad en el tiempo; b) el determinismo histórico que defiende que la disolución del capitalismo anticipa el advenimiento de una sociedad comunista, sociedad capaz de reconciliar las contradicciones provocadas en él; o c) la hipótesis de que en la economía política se pueden encontrar las leyes fundamentales del desarrollo de la historia (entendiéndola, por tanto, como una ciencia positivista).

<sup>647</sup> Por citar algunos ejemplos: a) el desarrollo de un modelo económico marcadamente productivista que, apostando por una industrialización desaforada -para igualar los niveles de crecimiento del capitalismo-, continuaba teniendo como fetiche la productividad y el rendimiento económico; b) la neutralización de toda oposición interna, imposibilitando no sólo la aparición de un modelo político democrático sino aplastando violentamente toda disidencia (cuyas consecuencias más terribles fueron la desaparición y asesinato de millones de personas); c) la centralización del poder de decisión en el Partido, el cual acaba siendo una estructura burocrática, oligárquica y corrupta; o d) la excesiva importancia de la figura del líder que, transformado en una figura mesiánica, se dota de poderes prácticamente absolutos e indiscutibles, rematando en dictaduras o gobiernos burocráticos autoritarios.

orígenes si se dislocan los caracteres fuertes que lo habían retenido en el marco de la metafísica moderna<sup>648</sup>.

Y es que “las buenas razones del viejo Marx” deben ser unidas a la disolución de la sociedad de la planificación total metafísica. Ésa en la cual todo está previsto, en la que no cabe novedad alguna al estar todo pautado, reglado y objetivamente definido, donde cada uno ocupa el lugar que le corresponde en base a la identidad que lo define, y donde lo único auténticamente relevante es mantener el nivel de productividad capaz de mantener el ritmo de crecimiento que necesita la sociedad de consumo para mantenerse económicamente estable. Esa sociedad, la del control y de la disciplina, es la que debe ser combada permitiendo que tenga lugar el desajuste interno que permita su desgarrar. La política de la *Verwindung* vattimiana plantea sumergirse en el sistema económico y político en el cual vivimos –el neoliberalismo, hijo directo de la metafísica de la presencia- con el fin de retorcerlo, reprendiendo y debilitando los absolutos que continúan funcionando en él y que imposibilitan la llegada de lo diferente, del acontecimiento ocultado capaz de subvertir las estrategias de dominación desplegadas en la sociedad metafísica globalizada actual.

El objetivo final de la política nihilista, y a nuestro juicio, en definitiva, de toda la filosofía vattimiana, será que lo sepultado: la *diferencia* y la alteridad, los vencidos, los desheredados, los marginados, en resumen, los débiles, puedan por fin, (re)aparecer, cobrando voz y tomando la palabra que les había sido negada o arrebatada. Ello sólo se hace posible desestructurando el orden dado, que se pretende objetivo, alterándolo de una forma no entrevista. El movimiento *verwinden* que se da con la política nihilista es el mismo que surge del desgarrar que los silenciados provocan en el sistema vigente, al desestabilizarlo exigiendo otra repartición de lo sensible diferente a la actual, en la cual, de hecho, puedan tomar parte. La política nihilista, por definición, desarticula aquella que se basa en las verdades, en las descripciones, en un supuesto consenso generalizado legitimado por los tecnócratas, cuyo saber implica poder y cuyo objetivo no es otro que el de intentar perpetuar a toda costa la estructura institucional que justifica sus

---

<sup>648</sup> Puede encontrarse una síntesis de la lectura en clave postmoderna que Vattimo realiza de Marx en el texto de Óscar Cubo “El marxismo hermenéutico de Gianni Vattimo”, en OÑATE, T. y CÁCERES, L. D. (eds.): *Acontecer y Comprender. La Hermenéutica Crítica tras diez años sin Gadamer. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad IV*. Madrid, Dykinson, 2012, p. 55-62.

privilegios<sup>649</sup>. Esta política hermenéutica, de la interpretación y no de las descripciones, más allá de trabajar por la conformación de un sistema económico más igualitario -en el que los recursos y los bienes estén equitativamente distribuidos- es por definición democrática. Sólo en un sistema donde es imposible dar con la verdad absoluta, con la resolución definitiva a un problema dado, se abre la puerta a la conversación inacabable, al conflicto irresoluble, al des-ajuste continuo que exige una tarea ilimitada de recomposición.

Con esta apuesta por una política ya-no-metafísica se cierra el círculo de nuestro recorrido por la obra vattimiana, considerándolo el discurso que en mejor medida define su conclusión.

## 2. Política nihilista: comunismo hermenéutico<sup>650</sup>.

### 2.1. Un interés vitalmente arraigado.

Si bien es cierto que en el que puede denominarse el “último Vattimo” la atención por la política se vuelve una cuestión central y prioritaria, de tal modo, como acabamos de señalar, que puede considerarse la conclusión con la cual culmina su pensamiento, la preocupación teórica y el activismo práctico en torno a ella han sido una constante a lo largo de su biografía. En los diversos textos en donde podemos tener noticia de la vida del pensador turinés<sup>651</sup> se nos informa de la implicación de éste en diversos proyectos marcados por un profundo interés político: desde la fundación aún en época de instituto de un periódico, *Il Vitellone*, pasando por la militancia en la sociedad estudiantil Acción Católica, hasta la participación en diversos actos de protesta –como las manifestaciones

---

<sup>649</sup> Dice Vattimo: “El pensamiento único en que estamos inmersos tiene el mérito de habernos hecho entender [...] que el objetivismo metafísico, declinado hoy sobre todo como poder de la ciencia y la tecnología, no es otro que la forma más puesta al día –y más elusiva- del dominio de clases, de grupos, de individuos. Neutralización y poder de los expertos de cada tipo son una y la misma cosa. Es esa experiencia la que tenemos también nosotros, en el pequeño horizonte de la sociedad italiana, cuando advertimos, por ejemplo la desaparición de las diferencias entre derecha e izquierda. Una desaparición que por lo demás es general, al menos en el mundo occidental de la racionalidad capitalista, por cuanto esta última es cada vez más visiblemente irracional, y manifiesta sin ningún pudor su esencia puramente predatoria”. VATTIMO, G.: “Del diálogo al conflicto”, en OÑATE, T., LEIRO, D., NÚÑEZ, A. y CUBO, Ó. (eds): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Torino*, op. cit., p. 28.

<sup>650</sup> Para la elaboración del presente apartado se ha hecho uso fundamentalmente de las tres obras clave en donde Vattimo expone su pensamiento político, a saber: *El socialismo, o sea, Europa, Ecce comu y Comunismo hermenéutico* –escrito junto a Santiago Zabala-. Además, también nos han ofrecido aportaciones valiosas los siguientes textos: *Nihilismo e interpretación, Adiós a la verdad y Della realtà*.

<sup>651</sup> Cfr. VATTIMO, G. y PATERLINI, P.: *No ser Dios*, op. cit., “Una biografía (semi)autorizada” en VATTIMO, G.: *El socialismo, o sea, Europa*, op. cit. o “Autopercepción intelectual de un proceso”, en *Revista Anthropos 217, Gianni Vattimo: hermeneusis e historicidad*, op. cit.

acaecidas en el conflicto de los trabajadores de la FIAT contra su patronal en 1956, en una de las cuales Vattimo llega a ser arrestado-; hasta tal punto es importante el interés por la política que el propio Vattimo llega a reconocer que su acercamiento a la filosofía viene motivada en primer término dado su interés por ella –y, como señalamos en su momento, por la religión<sup>652</sup>-. Es así que podemos leer:

*“ciertamente la idea de una ontología de la actualidad podría también interpretarse como una visión retrospectiva de mi recorrido filosófico. Sin embargo, la verdad es que si consideramos las razones que determinaron mi elección a la hora de matricularme en la carrera de Filosofía en la Universidad, veremos que no poseen un gran componente filosófico, sino que se sitúan a medio camino entre religión y política. La política, el interés por la actualidad, estuvo siempre en el centro de mis reflexiones”*<sup>653</sup>.

Ya más maduro, y ya como profesor universitario, el interés por la política activa no decae sino que incluso aumenta, de tal forma que en 1976, el mismo año en el que es nombrado decano de la Facultad de Filosofía de Turín, inicia su trayectoria como político profesional al convertirse en candidato por el *Partido Radical* a las elecciones italianas –en representación del FUORI, un movimiento de reivindicación de los derechos de los homosexuales<sup>654</sup>-. En 1993 es propuesto por el *PDS* para ser candidato a la alcaldía de Turín, responsabilidad que rechaza apoyando a la persona que finalmente saldría elegida, Valentino Castellani. Ya formando parte de *Alianza por Torino* (Olivo) se convierte en eurodiputado en 1999, en las filas de *Demócratas de izquierda*, formación que abandona en 2004. Decepcionado por la deriva centrista del *Partido Democrático* se integra en el *PDCI* (Partido de los Comunistas Italianos) perdiendo la

---

<sup>652</sup> Cfr. supra. Capítulo 6, epígrafe 1.1.

<sup>653</sup> “Autopercepción intelectual de un proceso”, entrevista realizada por L. Savarino y F. Vercellone, en *Revista Anthropos* 217, *Gianni Vattimo: hermeneusis e historicidad*, op. cit., p. 39. La vinculación entre catolicismo e interés político no es un asunto baladí para la comprensión de la ideología política vattimiana, de tal forma que podemos considerar que en cierto modo su teoría política intenta dar respuesta en gran medida a los valores prácticos que Vattimo cree que representan el espíritu más propio del mensaje cristiano. La vinculación que el filósofo italiano observa entre catolicismo y comunismo se ve reflejado en el intento por definir su propia opción política como un “catocomunismo”. Cfr. *Ecce comu*, op. cit. p. 93.

<sup>654</sup> Sin embargo, esta etapa en la vida de Vattimo es tumultuosa al ser amenazado de muerte por las *Brigadas Rojas*, quienes había redactado una lista de intelectuales de izquierda, no filoterroristas, a quienes pretendía atacar y entre los cuales se encontraba el filósofo turinés. Esta amenaza lo lleva a cuidar las rutinas de su vida e incluso a permanecer escondido durante un cierto tiempo. Valga como ejemplo de la peligrosidad del grupo armado citado el secuestro y asesinato del por entonces primer ministro italiano Aldo Moro en 1978.

condición de eurodiputado en las elecciones de 2004. Sin embargo, la trayectoria política de Vattimo no acaba aquí al haber sido elegido, esta vez integrado en *Italia de los Valores*, nuevamente parlamentario en las elecciones europeas de 2009, cargo que ha ostentado hasta las elecciones de 2014<sup>655</sup>.

Si rastreamos en base a la trayectoria biográfica de Vattimo la ideología que mejor conecta con su pensamiento político –reflejado asimismo en su trabajo filosófico– comprobaremos que desde un principio se ve seducido por una orientación que podríamos definir como marcadamente “izquierdista”, la cual oscilará entre una mayor radicalidad y un acercamiento a posiciones más moderadas, según las distintas etapas en que podemos encuadrar el desenvolvimiento de su vida. De tal forma, la posición política del joven Vattimo está marcada por una parte por su origen modesto<sup>656</sup> y, por otra, por su profunda religiosidad, la cual le hizo acercarse a posturas que reivindicaban la mejora de los derechos de los más desfavorecidos y de la clase trabajadora precarizada. Este izquierdismo católico, prolongado hasta sus primeros años de Universidad, y que Vattimo define como un “anticapitalismo romántico”<sup>657</sup>, se ve radicalizado a lo largo de la década de los 60, etapa en donde Vattimo se declara cercano a las tesis maoístas<sup>658</sup>. Posteriormente, aunque próximo a las posiciones del Movimiento por la Autonomía de Toni Negri –que intentaba sustraerse a la lógica del poder creando comunidades anárquicas autónomas– la violencia cercana a este

---

<sup>655</sup> Donde a pesar de haberse ofrecido como candidato en la lista del *Movimiento 5 estrellas* es desechado por éstos, debido al incumplimiento de una regla interna que estipula que ninguno de sus candidatos puede haber ostentado por dos legislaturas cargos de responsabilidad política.

<sup>656</sup> Como puede leerse en *No ser Dios*, Vattimo proviene de una familia humilde proveniente del Sur de Italia y emigrada al Norte. Su padre –muerto mientras Vattimo era aún un niño– trabajaba como policía, mientras que su madre, modista, había sido hija de inmigrantes a su vez (de hecho, nace en Sao Paulo, Brasil). Sólo la capacidad intelectual y de trabajo de Vattimo, junto a la colaboración de ciertas personas clave para su educación, muy vinculadas al catolicismo, como Pietro Caramello, la permitirán penetrar en el mundo académico turinés y en la Universidad, favoreciendo el éxito profesional que, finalmente, ha definido su trayectoria filosófica.

<sup>657</sup> “Antes del descubrimiento de Marcuse y del movimiento estudiantil, mi filosofía era, como lo habría definido Lukács, un anticapitalismo romántico”. “Autopercepción intelectual de un proceso”, entrevista realizada por L. Savarino y F. Vercellone, en *Revista Anthropos 217, Gianni Vattimo: hermeneusis e historicidad*, op. cit. p. 27.

<sup>658</sup> “Al salir del hospital me fui a pasar la convalecencia a Sanremo con mi madre, mi cuñado y mi hermana. Siempre leía. Cosas que no había tenido el tiempo o el modo de leer antes. Leí a Herbert Marcuse, Eros y civilización y, sobre todo, el marxismo soviético. En francés, porque todavía no estaba traducido al italiano. El 13 de marzo de 1968 –inolvidable. Me desperté maoísta. Escribí una nota que he conservado en alguna parte y que titulé «Por qué Mao». Punto”. VATTIMO, G y PATERLINI, P.: *No ser Dios*, op. cit., p. 83.

Movimiento –que llevará al propio Negri a la cárcel<sup>659</sup>- va alejando a Vattimo de sus tesis, atemperando su radicalidad ya a comienzos de la década de los 80. A lo largo de ésta, y ya con las ideas propias del pensamiento débil bajo el brazo, la posición vattimiana se aproxima a la socialdemocracia, seguramente de la mano de la moderación que una cierta lectura del propio *debolismo* permite<sup>660</sup>. Es abrazado al socialismo *light* que Vattimo concurre a sus primeras elecciones como candidato europeo, consiguiendo ser elegido diputado. Sin embargo, la propia dinámica de funcionamiento de las instituciones europeas<sup>661</sup> y de la lógica interna de su partido –el *PD*-, cada vez más centrado y cada vez más alejado de una perspectiva *auténticamente* socialista, re-convierte a Vattimo al comunismo, un comunismo débil o hermenéutico y anárquico<sup>662</sup>. Esta posición *anarcocomunista* –o también *catocomunista*- ya no la

---

<sup>659</sup> Toni Negri, en su juventud unos de los líderes más carismáticos de Autonomía Operaia, fue acusado de pertenecer a las Brigadas Rojas, de conspirar contra el gobierno y de organizar intelectualmente el secuestro y asesinato de Aldo Moro -entre otros cargos, ya que también se le acusó de insurrección contra el Estado, así como de participar en al menos dos atentados-, siendo condenado a 30 años de cárcel. Emigrado a Francia, protegido por la doctrina Mitterand, y después de una fructífera carrera como docente y ensayista, retorna a Italia tras llegar a un acuerdo con la fiscalía para cumplir el resto de su condena. Este episodio de la biografía de Negri es narrado es el excelente documental dirigido por Alexandra Weltz y Andreas Pichler de 2005 "Antonio Negri: a revolt that never ends", el cual puede ser visto en internet en el enlace siguiente <https://www.youtube.com/watch?v=WaOqjevnYRI&list=PLtd-uxn8LyIJNk9gDfTJtOpHXPjf-5eD7&index=1>. Consultado el 16-8-2013.

<sup>660</sup> A menudo se he considerado al pensamiento débil como una filosofía que, en base a la supuesta proclamación del final de las ideologías fuertes, era incapaz de comprometerse con un proyecto político emancipador. Como hemos visto anteriormente (Cfr. supra. Capítulo 4, epígrafe 4.2.) el *debolismo* ha sido a menudo entendido como una filosofía que legitima el neocapitalismo contemporáneo -en tanto éste, por una parte, representa el marco económico-político donde importa tan sólo el hedonismo, la exaltación del individuo, el escepticismo pasivo, etc., y, por otra, al ser un claro heredero de la hermenéutica de Heidegger o Gadamer, quienes siempre habían sido considerados pensadores conservadores- al desarmar a todo planteamiento "fuerte" que busque contrarrestar la imposición de la sociedad del mercado y del consumo. En este sentido es interesante la carta incluida en *Ecce comu* (op. cit., p. 53-54) de un profesor de filosofía, Mimmo Pichierrri, en el que éste muestra su sorpresa ante el cambio ideológico experimentado por Vattimo, al transitar entre la supuesta pasividad del planteamiento *debolista* de los años 80 al compromiso anticapitalista del evolucionado comunismo hermenéutico actual.

<sup>661</sup> Instituciones en las que en un principio confía y apoya, decepcionándose poco a poco al observar el marcado cariz neoliberal y conservador que destilan, criticándolas duramente por su papel decisivo en la aplicación de las políticas de austeridad mantenidas a raíz de la crisis del 2008 (formando parte, la Comisión Europea, junto con el Banco Europeo y el Fondo Monetario Internacional de la Troika que impulsa estas políticas económicas) y que aún continúan vigentes en una gran parte de los países europeos más desfavorecidos, siendo el caso ejemplar el griego.

<sup>662</sup> La desconfianza y alejamiento de los socialistas italianos y, en general, europeos –a quienes Vattimo no duda en discutirles la legitimidad de seguir apropiándose de tal significante al haberse alejado radicalmente del significado que en principio se le otorga a éste- se observa a la perfección en la serie de textos que se recogen en el interesantísimo, aunque poco conocido, *El socialismo, o sea, Europa*, publicado en 2004. Éste acoge intervenciones de Vattimo en diversos foros, artículos de periódico –que para Vattimo son los textos que mejor reflejan la construcción de su "ontología de la actualidad"- o posts a su página web ([www.giannivattimo.it](http://www.giannivattimo.it), aunque ahora las entradas y actualizaciones se redirigen

abandonará en estos últimos años, en los cuales van apareciendo diversos textos que la apuntalan, justificándola y refrendándola<sup>663</sup>.

Finalmente, nos gustaría hacer referencia, a la relación existente entre la ideología política que Vattimo profesa y cierto devenir de su trayectoria teórica, ya que consideramos que la segunda ha estado fuertemente influenciada por la primera, de tal modo que algunas de sus obras de mayor relevancia reflejan el intento por aunar posiciones ideológicas aparentemente alejadas en un principio –como es la conexión que se establece entre Nietzsche y Heidegger con Marx-. En este sentido cabe recordar, al respecto de la lectura que el turinés realiza de Nietzsche, como ésta está marcada por dos puntos decisivos surgidos del acercamiento de Vattimo al maoísmo, en el contexto de los nuevos movimientos subversivos postmarxistas vinculados o provocados dados los acontecimientos de Mayo del 68. Es en base a este hecho que puede comprenderse mejor porqué Vattimo, en primer lugar, interpreta a Nietzsche como un pensador prácticamente revolucionario, que llama a la subversión contra el orden existente, y que además, y en segundo término, realiza una crítica del ser humano domesticado, sentando las bases de la aparición de un nuevo sujeto político revolucionario, que a la vez no recae en el peligro autoritario de los esencialismos que entendían al proletariado como un sujeto mitificado<sup>664</sup>.

---

al blog <http://giannivattimo.blogspot.com.es/>). Leemos un texto que ejemplifica lo señalado: “*En general, si la izquierda pierde –como ya ha sucedido en Francia-, los motivos son otros, análogos, en líneas generales, a los que motivan la crisis de DS en Italia: el afán de aferrarse a un progresismo de pega que acepta sin rechistar la idea de mercado y por lo tanto comparte objetivamente el programa de un capitalismo compasivo que, como es sabido, es el del gobierno de Bush. También para la izquierda de Blair, de Schroeder, de nuestros compañeros DS italianos, parece –puesto que no lo desmienten nunca- que el capitalismo y la economía de mercado son las únicas puertas abiertas para la política y que las diferencias sólo radican en el carácter más o menos «compasivo» de las ayudas estatales a los trabajadores y sus familias, arruinadas por la «inevitable» reestructuración capitalista*”. VATTIMO, G.: *El socialismo, o sea Europa*. Trad. cast. de J. Vivanco Gefaell. Barcelona, Bellaterra, 2011, p. 39-40.

<sup>663</sup> Como ya señalamos, los más relevantes *Ecce Comu y Comunismo hermenéutico* –escrito junto a Santiago Zabala-.

<sup>664</sup> *El sujeto y la máscara* de 1974 puede ser leído, en este sentido, en clave maoísta. No en vano sostiene Vattimo “*el libro que publiqué en 1974 sobre Nietzsche tenía bastante poco que ver con Gadamer, a decir verdad, tal vez Gadamer era uno de esos ángeles de la canción para organillo que yo citaba en un cierto punto. También Pareyson se había ofendido porque yo sostenía que la hermenéutica contemporánea corría el riesgo de limitarse a entonar la canción del «Todo va, todo viene, eterna es la rueda del ser», olvidándose de la mordedura a la cabeza de la serpiente que, para mí, en aquella época, era pura y simplemente la revolución*”. “Autopercepción intelectual de un proceso”, en *Revista Anthropos 217, Gianni Vattimo: hermeneusis e historicidad*, op. cit. p. 24. Más allá del sujeto sería otro ejemplo de la integración de la ideología subversiva de corte marxiano en el marco de su posición teórica. En cierto sentido Vattimo, en este texto, intenta construir un nuevo sujeto capaz de llevar a



La interpretación vattimiana de Heidegger, polémica y discutida, no se salva de poder ser también leída en base a su acentuada orientación política, al tener como referencia constante de la misma la idea de que lo más relevante y decisivo en la filosofía del pensador de Messkirch es la crítica que éste realiza a la metafísica, en tanto que sociedad de la planificación total de las existencias, la cual Vattimo ejemplifica en el capitalismo neoliberal de las sociedades industrialmente avanzadas<sup>665</sup>. En este sentido, podemos entender la conexión que Vattimo realiza entre Marx -y los herederos de éste que al italiano le produjeron mayor impacto (fundamentalmente Lukács, Bloch y, sobre todo, Marcuse), con sus filósofos de cabecera, los referidos Nietzsche y Heidegger. En base a lo dicho, la culminación teórica de la obra vattimiana puede ser considerada el reflejo de esta preocupación por reunir el anticapitalismo de raigambre marxista con el nihilismo nietzscheano y la *superación* de la metafísica heideggeriana<sup>666</sup>, unión que creemos define a la perfección, en el fondo, al comunismo hermenéutico que propone el pensador italiano y que a continuación pasamos a analizar.

---

cabo la revolución. Según el filósofo turinés, ésta no es posible si se plantea en términos estrictamente políticos o económicos, para que pueda tener éxito debe además permitir alumbrar un nuevo tipo de subjetividad. En el *Übermensch* nietzscheano Vattimo encuentra al tipo de sujeto capaz de afrontar una transformación radical de las condiciones de existencia. La liberación de lo simbólico, el énfasis en la interpretación, el ansia por situar la esfera artística como aquella que mejor representa la voluntad de poder, hacen referencia al deseo del ser humano por alzarse contra un sistema opresivo que es, sin embargo, asumido y reproducido por los dominados. Leemos: “*Esta es la idea central de Más allá del sujeto [...] la verdadera revolución es una revolución interior que camina en la dirección de una disgregación de la subjetividad*”. Ibid, p. 28.

<sup>665</sup> Según Vattimo, la filosofía de Heidegger tiene como objetivo principal realizar una crítica de la sociedad de la organización total, la de la planificación absoluta de la existencia, aquella definida por el olvido del Ser para considerar existentes tan sólo a los entes, los cuales son previsibles, calculables y objeto de investigación matemática o experimental, siendo, a la vez, fácilmente (re)producibles. Este modelo -plenamente metafísico-, además de facilitar y promover la sociedad del mercado y del consumo -donde todo es un ente/producto del que es posible extraer beneficio económico-, esclaviza al ser humano al convertirlo en una pieza más del sistema -económico/productivo- olvidando, al mismo tiempo, al Ser y al estilo de vida en el que éste puede ser escuchado y acogido.

<sup>666</sup> “*Pensar sobre Nietzsche en términos de crítica de la existencia burguesa, a la manera de Marx y de Heidegger, parece algo escandaloso desde el punto de vista histórico, pero a posteriori se justifica ampliamente: ha existido un comunismo nietzscheano, la popularidad de Nietzsche en Francia no ha sido principalmente de derechas sino de izquierdas, y lo mismo vale para Heidegger. Yo simplemente comencé a pensar que la historia del ser de Heidegger, que tiene que desembocar de algún modo en un retorno a una experiencia del ser no inauténtica se puede aproximar a la teoría marxista de la alienación, que ha de ser superada por una sociedad de humanidad auténtica, donde la división del trabajo sea cada vez menor, no haya propiedad privada y desaparezca el Estado. [...] Poner juntos a Heidegger, Nietzsche y Marx, significaba tratar de unificar también históricamente, el espíritu de la vanguardia burguesa con la revolución proletaria; la revolución proletaria sin el espíritu de vanguardia no funcionaría jamás: tanto es así que en Rusia no ha funcionado*”. Ibid, p. 28.

## 2.2. Crítica a la política metafísica.

“Una política de las descripciones 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 (violencia), conservación (realismo) y triunfo (historia). Estos sistemas políticos metafísicamente emplazados sostienen que la sociedad debe conducirse con arreglo a la verdad (el paradigma existente), es decir, a favor de los fuertes frente a los débiles. Únicamente los fuertes determinan la verdad, porque solo ellos cuentan con las herramientas para conocerla, practicarla e imponerla”<sup>667</sup>.

A lo largo de la tradición de pensamiento occidental la política se ha concebido a menudo como un saber objetivo cuya finalidad era la organización de las sociedades humanas. A priori puede considerarse que este planteamiento, como en cualquier otra ciencia descriptiva, intenta encontrar el sistema más adecuado para estructurar y dar orden a las habitualmente muy conflictivas relaciones humanas, de tal modo que desde un saber neutral, y por lo tanto no ideológicamente determinado, se diese una respuesta racional y razonable –(a)justa(da)- a la distribución de los individuos según los distintos lugares que deben ser ocupados para el idóneo funcionamiento de una comunidad, la cual sólo es posible cuando se ven satisfechas las múltiples necesidades humanas y cada uno se hace cargo de aquello que le corresponde en su seno.

En esta definición de la concepción tradicional de la política nos chirrían al menos, de acuerdo a Vattimo, dos elementos. En primer lugar, el hecho de que la política sea concebida como una ciencia *objetiva* que pueda dar cuenta de las leyes generales y universales que establecen las *auténticas* relaciones humanas. Según este *realismo*, tan propio de la metafísica tradicional, existiría un orden racional inmutable (una estructura eterna) al que los sistemas políticos han de adecuarse. En esta perspectiva, la realidad, vista desde una perspectiva ahistórica, puede ser accesible a través de la metodología de investigación científica. En la base del pensamiento político occidental se encontraría, entonces, la hipótesis de la existencia de un cosmos, un orden legítimo, sobre el cual las sociedades humanas deben organizarse, de acuerdo a las capacidades otorgadas por el entendimiento –la facultad más propia y característica de

---

<sup>667</sup> VATTIMO, G. y ZABALA, S.: *Comunismo hermenéutico*, op. cit., p. 26.

la especie humana-. Este planteamiento se sostiene sobre una concepción fuerte de la verdad: ésta existe cuando desarrolla el orden eterno del Ser, siendo la política la ciencia de las relaciones humanas cuando da efectiva cuenta del mismo.

El segundo elemento problemático al que deseamos hacer referencia oculta en su interior una de las claves que permite entender el desarrollo de la filosofía política a lo largo de nuestra tradición<sup>668</sup>. En ésta se ha defendido que existe un orden social natural que atiende a las características que definen a la naturaleza de cada individuo, de tal forma que a cada uno le corresponde una posición concreta en el entramado social, debiendo obligadamente ejercer el rol –el conjunto de comportamientos *adecuados* a su naturaleza- que permite mantener y perpetuar ese orden. De tal forma, la propia *naturaleza* impone una estructura –lógica y racional- a la cual la política como praxis y como técnica no puede sino adecuarse. La asignación de identidades, y la distribución de las posiciones y de los roles que les corresponden, no es fruto de una decisión arbitraria de una sociedad que se auto-organiza, sino que ésta –la sociedad- toma su forma de acuerdo a un orden dado –con unas leyes objetivas estrictamente racionales- que *debe* poner obligadamente en juego<sup>669</sup>. En ese sentido, la política se convierte en un saber que despliega la distribución lógica de los individuos en tanto seres sociales. Sólo de tal modo se puede mantener la estabilidad propia del consenso naturalmente determinado.

Es desde la unión de los dos rasgos señalados que podemos encontrar un tercero, consecuencia de los mismos y que se encuentra presente en todas las políticas metafísicas: teniendo en cuenta a) la base ontológica indicada -hay un orden natural de ser que los individuos y las sociedades han de reflejar- y b) dado que en él cada uno ha de hacer aquello que le es propio por naturaleza, entonces c) se posibilita la construcción de un sistema social piramidal en el que existen un conjunto de individuos –excepcionalmente dotados por naturaleza y adecuadamente instruidos en las artes que les permiten perfeccionar sus cualidades innatas- que tienen la *obligación* de aceptar la *responsabilidad* de comandar y decidir al respecto de los asuntos comunes. Según este esquema, y simplificándolo, los *mejores* –los *oligói*, los más dotados intelectualmente,

---

<sup>668</sup> Y que fue defendida, como se sabe, ya por Platón en *La República*.

<sup>669</sup> De ahí que este tipo de política necesite defender la idea de que el ser humano ya viene determinado por un conjunto de características naturales que lo definen –su esencia- y que posteriormente pone en juego en la estructura que permite las relaciones sociales.

quienes más saben (pero también los ricos y los poderosos<sup>670</sup>)- han de ser la cabeza pensante que, precisamente, piensa, habla y decide en el lugar de los *peores* –la gran mayoría que se ha de dedicar a asuntos más vulgares (propios del vulgo) pero imprescindibles para la supervivencia de la sociedad (la producción de los recursos que se necesitan para sobrevivir, o la protección interna que dé estabilidad al orden social): el *demos*<sup>671</sup>-. Como puede comprobarse, la política metafísica desenvuelve en su seno una organización social jerárquica natural que, además, se auto-legitima: como no somos iguales naturalmente y la posición que ocupamos en el orden social es producto de, precisamente, la adecuación a tal ordenamiento, si cada uno hace aquello que le corresponde –y no otra cosa- a la sociedad le irá bien, y a todos individualmente nos irá bien de igual manera. En definitiva, en el paradigma de la política metafísica, la desigualdad social –producto de la desigualdad natural- nos *beneficia* a todos<sup>672</sup>.

De acuerdo a lo señalado parece evidente que las marcas con las cuales hemos caracterizado a la política metafísica son las propias de una política de “los fundamentos”: existe un principio primero inmutable, más allá del cual no puede irse, el cual rige y organiza en tanto estipula la articulación del orden social adecuado y las relaciones que se han de entablar en ella, siendo que estas últimas están dispuestas en tanto ponen en juego la propia lógica del *arkhé* en tanto justificación y legitimación del principio de mandato y de gobierno<sup>673</sup>.

A juicio de Vattimo, la consecuencia más evidente que trae consigo esta serie de principios es que *son la manifestación más evidente de la violencia*. Para el filósofo de

---

<sup>670</sup> Sociedad tutelada de acuerdo al “orden de la filiación”, según el primado del *arkhé*, que dota de dominio al Padre, al guía y al tutor que orienta y comanda en “beneficio de todos”. Cfr. RANCIÈRE, J.: *Aux bords du politique*, Gallimard, Paris, 2004.

<sup>671</sup> De tal forma que las acciones del *demos* son las propias de esa turba que no piensa demasiado ni lo que dice ni lo que hace, que, en definitiva, no sabe orientarse porque desconoce aquello que conforma el auténtico orden del *logos*. La democracia tendría “algo” de irracional, una carencia de entendimiento, de conocimiento y de virtud que sólo le es posible a aquellos que saben y conocen lo que hay que hacer, pensar y decidir, siguiendo el orden recto de la razón. Sobre una crítica del análisis de la democracia en estos términos cfr. RANCIÈRE, J.: *El odio a la democracia*. Trad. cast. de I. Agoff. Madrid, Amorrortu, 2006.

<sup>672</sup> “*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. Puesto que son los filósofos quienes conocen el orden esencial de las cosas, a ellos les corresponderá comandar la sociedad*”. VATIMO, G.: *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 34. Podemos sustituir filósofo por técnico, experto o científico, para seguir manteniendo el significado de política tecnocrática.

<sup>673</sup> El *arkhé*, en este sentido, se entiende como el principio o título que permite a quien lo posee situarse en una posición de jerarquía o mandato sobre quién está desposeído de él.

Turín, *la política metafísica es una política violenta*, dado que su puesta en práctica supone la imposibilidad de plantear ningún tipo de alternativa al orden dado. La política metafísica configura una organización social *natural* que ha de adoptarse necesariamente. Se trata, como manifestaba Heidegger, de una sociedad de la planificación total de las existencias, donde todo está pautado, previsto y, como mucho, a la espera de ser ejecutado. Se trata de una política sustentada en la estabilidad, en la “falta de urgencia”, en la negativa a aceptar ningún tipo de cambio que promueva un orden diferente al asentado<sup>674</sup>. La política metafísica, jerárquica y desigualitaria, se impone como la única opción posible, justificando su legitimidad al creer que sus propuestas tienen el carácter de un enunciado científicamente verificado. Al ser una política “de la verdad”, realista y objetiva, silencia fácilmente a todas aquellas posiciones o propuestas que la puedan discutir o poner en entredicho: éstas serán “opiniones”, sin ninguna legitimidad positiva al pretender alterar *ideológicamente* lo que es *científico* y *neutral*. Dice Vattimo:

*“es por ello que dentro de nuestra «organización científica global», «mundo neutral» o, lo que es lo mismo, democracia emplazada, toda proposición, interpretación o ética que no se halle emplazada dentro del ámbito de la verdad (o de su contrario, la falsedad) es errónea, una alteración y ruptura del orden establecido que tiene que ser en consecuencia silenciada”*<sup>675</sup>.

Siendo el acallar el rasgo más propio, como hemos visto, de la violencia.

Además, Vattimo denuncia que la política metafísica se configura como aquella que pretende mantener el *status quo* vigente -el orden estable de lo real-, actitud que, de

---

<sup>674</sup> “La falta de urgencia se hace suma donde la autocerteza se hizo insuperable, donde todo es tenido por calculable y donde sobre todo se decide, sin pregunta previa, quiénes somos y qué debemos; donde el saber se perdió y nunca fue propiamente fundamentado que el verdadero ser-sí-mismo acaece en fundar más-allá-de-sí, lo que exige: la fundación del espacio fundante y su tiempo”. HEIDEGGER, M.: *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*. Buenos Aires, Biblos, 2003, p. 112. Cita recogida de VATTIMO, G. y ZABALA, S.: *Comunismo hermenéutico*, op. cit., p. 43. “Si el realismo es tan solo la conservación de unos datos objetivos que la filosofía debe reconocer, la política acatar y la fe valorar, aquel únicamente puede triunfar en el marco de una democracia emplazada es decir allí donde la transformación y el cambio son poco menos que imposibles”. Ibid, p. 42-43.

<sup>675</sup> Ibid, *Comunismo hermenéutico*, p. 37. También, en el mismo texto (p. 32) “La verdad no es solo violenta, al dar la espalda a la solidaridad, sino que es violencia, ya que puede tonarse fácilmente una imposición sobre nuestra propia existencia. La condición de violenta podría implicar que también puede ser pacífica, pero la verdad suele comportar en cambio una descripción impuesta cuya aceptación se supone”.

acuerdo a Benjamin<sup>676</sup>, esconde la voluntad de los vencedores –de los ricos, los poderosos o los situados en el culmen de la escala social- por mantener la situación en la cual se encuentran: una posición de primacía y privilegio. El pensador italiano sostiene que la supuesta objetividad que transpira el orden existente no es sino la narración que los vencedores de la historia cuentan para justificar el primado económico y político que poseen. La política metafísica, aunque se haga pasar por científica y neutra, defiende una *posición* determinada que refleja un ordenamiento social concreto, siendo, por tanto, tan ideológica e interesada como cualquier otra. Vattimo acusa a la política metafísica de ser una política *conservadora*, pues intenta neutralizar la alteración del orden jerárquico vigente negando la posibilidad de que se dé el *acontecimiento*, entendiendo éste<sup>677</sup> como la irrupción de lo inesperado –por lo tanto algo imprevisible e incontrolable- capaz de alterar las estructuras de Ser –lo cual engloba a las económicas y políticas-. La metafísica intenta en cambio, imponer un orden hegemónico inalterable que convertiría en inaudible todo aquello que no se adecúe al orden vigente considerándolo, además, la culminación perfecta del desarrollo de la historia. De ahí que quienes intentan justificar a toda costa el sistema actual –un ejemplo representativo es el de Francis Fukuyama<sup>678</sup>- lo presenten como el mejor más allá del cual no puede irse. Según éstos, el orden actual –el de la democracia liberal y el neoliberalismo económico- ejemplifica *el fin de la historia*, ya que ésta ha alcanzado, en las relaciones políticas y económicas, la forma más perfecta posible.

La política metafísica es, por lo dicho, violencia. Ahora bien, podríamos pensar que este modo de organizar las relaciones sociales es propio de una etapa pretérita de nuestra historia, de tal modo que las sociedades contemporáneas habrían dejado atrás la división social y sus jerarquías, las distintas desigualdades políticas habrían sido

---

<sup>676</sup> Cfr. BENJAMIN, W.: *Conceptos de filosofía de la historia*. Buenos Aires, Agebe, 2011.

<sup>677</sup> Y siguiendo en esto, en *Comunismo hermenéutico*, a Derrida –ver en p. 45 y siguientes-. Sobre la noción de “acontecimiento” en Derrida ver, sobre todo, DERRIDA, J.: *Políticas de la amistad*. Trad. cast. de P. Peñalver y P. Vidarte. Madrid, Trotta, 1998; *Limited Inc.* Paris, Galilée, 1990; *Espectros de Marx*. Trad. cast. de José Miguel Alarcón y C. de Peretti. Madrid, Trotta, 1995; o *Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Trad. cast. de G. Soussana, A. Nouss y J. Santos Guerrero. Madrid, Arena, 2007. Asimismo en muy completo el estudio de las repercusiones políticas de la noción de acontecimiento –en torno a algunos de los más importantes pensadores contemporáneos, de Heidegger, a Negri, pasando por Deleuze, el propio Derrida o Jameson- llevado a cabo en la tesis doctoral de Abraham Rubín: *Acontecimiento y diferencia. Desplazamientos ontológicos y repercusiones políticas*. Madrid, UNED, 2011.

<sup>678</sup> Cfr. FUKUYAMA, F.: *El fin de la historia y el último hombre*. Trad. cast. de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992.

reducidas lo máximo posible y el autoritarismo y la coacción en política habrían sido superadas por el establecimiento de las democracias liberales a lo largo y ancho de Occidente. Pues bien, a juicio de Vattimo, por el contrario, las democracias actuales, que apellida con el calificativo de “emplazadas”, reproducen la lógica del poder autoritario, desigualitario y conservador, propio de las épocas más oscuras de las sociedades del control<sup>679</sup>. Es más, según el filósofo italiano, la política metafísica habría llegado en el mundo contemporáneo a su máxima expresión al lograr ser impuesta de un modo mucho más audaz que antaño. La diferencia social –económica y política- que plantea, así como la disciplina y la autoridad que supone, no se impondría por la fuerza física sino que se introduciría de un modo mucho más sutil: interiorizándose en los individuos y auto-legitimándose como el modo *natural* y propiamente *humano* de organizar las relaciones políticas y económicas<sup>680</sup>. En las democracias “emplazadas” – las occidentales- asistimos al dominio de unos pocos –una tecnocracia dirigente que tiene unas relaciones estrechísimas con el poder económico, permitidas y auspiciadas por las principales fuerzas políticas- que arrogándose la capacidad de decidir por todos –dado que el único momento de dar voz a la “soberanía popular” es en elecciones que en la gran mayoría de países occidentales son cada 4 años- y contando con un gran aparato propagandístico que legitima el orden impuesto como el único posible y necesario<sup>681</sup>, adoptan aquellas políticas que les permiten mantener su posición de privilegio. En las democracias “emplazadas” no pasa nada nuevo, todo está dirigido y predeterminado y lo subversivo para con el régimen inmediatamente es demonizado

---

<sup>679</sup> Lo explica asimismo muy bien Teresa Oñate cuando afirma “*el positivismo-historicismo deslegitimado quiere seguir siendo racionalidad hegemónica internacional y sin discusión o diferencia alguna, entonces se está directamente en fascismo. Es un neo-fascismo de pretensión planetaria con que la pinza entre plutocracias internacionales y demagogias de masas estrangula a las democracias internacionales. Tal es en resumen, la situación de la nueva derecha tecnocrática: instrumentalizar la democracia instaurando regímenes policiales globales que responden al terrorismo (indispensable e inextinguible) ilocalizable*”. OÑATE, T.: “Instantáneas virtuales de una crónica histórica: cuatro días de marzo, Madrid 2004 (12, 13, 14, 15)”, en OÑATE, T. y ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, op. cit., p. 160.

<sup>680</sup> “Una política de las descripciones 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 (violencia), conservación (realismo) y triunfo (historia). Estos sistemas políticos metafísicamente emplazados sostienen que la sociedad debe conducirse con arreglo a la verdad (el paradigma existente), es decir, a favor de los fuertes frente a los débiles. Únicamente los fuertes determinan la verdad, porque solo ellos cuentan con las herramientas para conocerla, practicarla e imponerla”. VATTIMO, G. y ZABALA, S.: *Comunismo hermenéutico*, op. cit., p. 26.

<sup>681</sup> En ello cobra una importancia decisiva no sólo los medios de comunicación de masas, sino también una gran cantidad de “autoridades científicas”, que expresan con su “saber” las necesidades del poder, haciendo pasar por ciencia objetiva lo que sólo es ideología.

tachándosele de demagógico, populista, reaccionario, anti-sistémico, cuando no de utópico e irrealizable. En las democracias representativas las decisiones más relevantes se encuentran perfectamente atadas, tomadas de antemano más allá de la voluntad del *demos*, cuya voz –si pretende ser nueva, si habla un lenguaje no aceptable por el poder– es sistemáticamente ignorada y desechada. Por tanto, a juicio del pensador de Turín, las democracias actuales –fuertemente armadas, con fronteras y límites geográficos claramente establecidos, con formas institucionales y legales rígidas y difícilmente modificables, con mecanismos de vigilancia y represión cada vez más avanzados tecnológicamente, con un control evidente de las principales redes de comunicación, que limita e imposibilita el acceso libre y gratuito a fuentes de difusión de información y que, sobre todo, se mantiene fuertemente atada a los intereses de los grupos sociales más adinerados– no son sino herramientas de disciplina, control y, en definitiva, violencia que necesariamente hay que contrarrestar y subvertir<sup>682</sup>.

El capitalismo es considerado por Vattimo el sistema económico que actualiza, en las sociedades contemporáneas, los rasgos que describen a la metafísica desplegada. Ello podría parecer contradictorio con la esencia misma del capitalismo, ya que siempre se ha presentado a sí mismo como aquel sistema que defiende la libertad económica, de producción y comercio, proclamándose, además, el sistema más “justo” –ya que, en base a la habilidad e inteligencia de cada uno y dada su capacidad de iniciativa y esfuerzo, coloca a cada quién en el lugar “que le corresponde”–. En cambio, según sostiene el pensador italiano, el capitalismo, y más que ninguno su versión actual –por convención, lo denominaremos neoliberalismo– ha traído, por el contrario, un férreo control sobre los individuos. El capitalismo –en tanto define a los sujetos, al configurar nuestros modos de percibir, de pensar, de desear, de valorar y de actuar en el mundo– nos penetra y se introduce como aquel paradigma existencial que se universaliza devorando las distintas alternativas que pretendan ponerlo en entredicho. Al auto-proclamarse como el

---

<sup>682</sup> Dice Vattimo: “*el adiós a la verdad es el inicio, y la base misma, de la democracia*”. VATTIMO, G.: *Adiós a la verdad*, op. cit., p. 18. Y también, “*Mientras se piense la realidad como adaequatio, como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo del platonismo político siempre subsiste [...] son las contradicciones de una democracia exportada por la fuerza y, además, por medio de la guerra preventiva, las que hoy nos ponen frente a la necesidad de repensar en forma crítica la relación entre política y verdad. Esto debe hacerse a la luz de una noción de verdad que va mucho más lejos del persistente «realismo» de Popper y de muchas filosofías contemporáneas. Tal replanteo puede llevarse a cabo en profundidad sólo a partir de las enseñanzas de Nietzsche y de Heidegger. Fueron ellos quienes criticaron a fondo la idea de verdad como objetividad y quienes, a pesar de las apariencias de sus intenciones, sentaron las bases para una visión radical de la propia democracia*”. Ibid, p. 23.



modo de vivir *natural* y *normal*, produciendo subjetividades que se ajustan a sus esquemas de comportamiento, reproduce las estrategias de universalización propias del pensamiento que se define a sí mismo “estructura universal del Ser”.

Es así que el ser humano en el capitalismo –concebido desde la perspectiva de la desigualdad natural entre los individuos<sup>683</sup>- “se pierde a sí mismo” –se *aliena*- al verse obligado a actuar como una mera máquina productivo-consumista. Para el filósofo turinés, el capitalismo modifica al ser humano potenciando exclusivamente sus rasgos *productivos* e instrumentales: racionalización y mecanización de funciones, sobrevaloración del conocimiento práctico, búsqueda de la eficiencia, maximización del bucle productividad-consumo, obtención de rentabilidad económica a toda costa como la finalidad primordial para sus actividades, etc. De tal modo, el capitalismo metafísico serializa las subjetividades<sup>684</sup> impidiendo desarrollar el potencial crítico que contienen y reduce todo posible vínculo afectivo-emocional que no esté orientado a la maximización del beneficio económico. *La metafísica/capitalismo impone un orden social guiado por el dominio del conocimiento instrumental*. En este sistema se ejerce un control directo sobre los pensamientos, las intenciones, las acciones, los deseos y los afectos de cada individuo, el cual se induce a sí mismo una disciplina, una obediencia consentida<sup>685</sup>, que produce y reproduce el sistema dominante, legitimándolo a su vez: cada uno hace “lo que se espera de él”, estando la felicidad asociada al éxito económico, a la capacidad adquisitiva y al consumo ilimitado de objetos.

Un par de ejemplos nos servirán para ilustrar el control ejercido sobre nosotros por parte de la estructura económica dominante. El primero refiere al evidente trabajo de manipulación que ejercen sobre las subjetividades los espectáculos masificados –ya sean deportivos o “culturales”- de tal forma que se sustrae del tiempo “libre” –aquel en el que no se está trabajando- cualquier tipo de actividad crítica o subversiva para

---

<sup>683</sup> “La derecha es la máxima expresión del naturalismo; nacemos desiguales y está bien que aprovechemos las desigualdades naturales para fomentar la competencia y el desarrollo, en definitiva, el mercado. No queremos una sociedad “de naturaleza”, sino de cultura; debemos de conquistar la igualdad. Sin violencia, claro, hasta donde sea posible”. VATTIMO, G.: *Ecce comu*, ed. cit., p. 51-52.

<sup>684</sup> Cfr. GUATTARI, F.: *Las tres ecologías*. Trad. cast. de J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta. Pre-Textos, Valencia, 1996, o (con S. Rolnik): *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Trad. cast. de F. Gómez. Madrid, Traficantes de sueños, 2006. Sobre el pensamiento de Guattari es altamente recomendable el texto de Francisco José Martínez *Hacia una era post-mediática: ontología, política y ecología en la obra de Félix Guattari*. Barcelona, Ediciones de Intervención Cultural, 2008.

<sup>685</sup> Cfr. el texto clásico de Etienne de la Boétie, *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*. Trad. cast. de J. de la Colina. Madrid, Tecnos, 2010.

orientarlo hacia otras pasivas e inocuas. En estas actividades los individuos no sólo están *entretendidos* en cuestiones inofensivas sino que, además, permiten la existencia y reproducción de una “industria del ocio” que actúa como “opio del pueblo”, adormeciéndolo y acallándolo. El segundo, más sutil, refiere al proceso según el cual la existencia de los individuos es dirigida fundamentalmente al objetivo de ser integrada en el “mercado laboral”. El trabajo –cada vez, por otra parte, menos abundante y más precarizado–, no sólo es visto como la finalidad última de la educación del individuo, o como una tarea “obligada” para la supervivencia personal –ya que es presentado como el único medio legítimo para conseguir un salario con el que poder obtener los objetos de consumo necesarios para la subsistencia–, o como la labor que dota de sentido la existencia del individuo –al “colaborar en la reproducción de la sociedad en la cual vive”, poniendo a su servicio el talento que le es propio–, sino que es convertido en un “fetiche” del cual uno debe considerarse afortunado de poder disponer. Este fetiche pauta los ritmos de vida, exige de la persona la máxima concentración y esfuerzo, gobierna y centraliza la existencia de los individuos, siendo además, como ocurre en la gran mayoría de actividades profesionales en las que “unos trabajan para otros”, la herramienta que permite que quienes están en la parte media-baja de la escala social se transforman en los peones de aquellos que los oprimen, reproduciendo indefinidamente su situación de sometimiento<sup>686</sup>.

Aunque sólo fuera por lo dicho –por considerarse a sí mismo una estructura universal de Ser y por la violencia que ejerce–, de acuerdo a la perspectiva nihilista defendida por Vattimo, habría que combatir al capitalismo, pero es que además, para el italiano, siendo, si cabe, aún más grave, éste ha traído para una gran parte de la población mundial desigualdad, exclusión, miseria, precariedad, corrupción y una alteración casi irreversible del equilibrio ecológico<sup>687</sup>.

---

<sup>686</sup> Para una crítica del trabajo tal y como es concebido en el capitalismo contemporáneo cfr. GRUPO KRISIS: *Manifiesto contra el trabajo*. Trad. cast. de M. María Fernández. Barcelona, Virus, 2002, <http://www.krisis.org/1999/manifiesto-contra-el-trabajo>), o NAREDO J.M.: “Configuración y crisis del mito del trabajo” en *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VI, nº 119 (2), 2002, <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn119-2.htm>.

<sup>687</sup> De tal forma que Vattimo está haciendo suyas “las buenas razones del viejo Marx” (título de uno de los apartados de *Ecce comu* (p. 109) o, parcialmente alterado, de un texto anterior a éste, “El viejo Marx me ha dicho”, p. 182, de *El socialismo, o sea, Europa*) que enseña de un modo muy ilustrativo el giro comunista de su pensamiento, o, al menos, la importancia de retomar muchas de las advertencias que el análisis de la economía y de la sociedad capitalista marxiana nos proporcionaban ya a mediados del

Efectivamente, según el filósofo de Turín, a lo largo de los últimos decenios hemos asistido progresivamente a un avance irrefrenable de la desigualdad económica tanto entre la distribución de la riqueza que separa a los países del primer mundo con los del tercero, como entre los distintos individuos que integran las diversas capas sociales en el interior de los países más enriquecidos. Si es cierto que la extensión del capitalismo ha supuesto unos mayores niveles de producción, y un mayor nivel de bienestar asociado al consumo –como argumentan los defensores del mismo-, ello ha sido posible a costa de una distribución absolutamente desigualitaria de los bienes, los servicios y las riquezas. Aunque en los países occidentales, sobre todo, durante la segunda mitad del siglo XX se vivió, en comparación con otros momentos históricos, una etapa de prosperidad desconocida, no puede olvidarse que gran parte de ello se logró en base a la implantación de la economía de mercado a nivel mundial, favoreciendo a las economías occidentales más relevantes sobre las periféricas a las mismas. Ello fue realizado a través del fomento de políticas (y políticos) favorables a la penetración de empresas occidentales en sus estados aprovechándose y apropiándose de sus recursos (incluyendo tanto materias primas como mano de obra barata) provenientes de países colonizados o de muy reciente descolonización –apropiación que continua hoy en día si se analiza la implantación de multinacionales occidentales en países africanos o asiáticos, o si se consideran las razones “ocultas”<sup>688</sup> que llevaron a la invasión de Irak en 2003 marcando el inicio de la guerra en el citado país. Si se analiza la diferencia entre el PIB<sup>689</sup> de las economías más adineradas –u otros como el Índice de Desarrollo Humano<sup>690</sup>- en relación al de las empobrecidas veremos que la diferencia es simplemente insostenible,

---

siglo XIX . Para una visión sumaria de los daños provocados por la mundialización económica en el mundo contemporáneo es recomendable el texto “Intervención en el Congreso Nacional del PdCI”, incluido en *El socialismo, o sea, Europa*.

<sup>688</sup> Ya que, como se sabe, las razones oficiales esgrimidas por los países invasores –encabezados por EEUU- eran [desarmar a Irak de las armas de destrucción masiva](#) que poseía –aunque éstas nunca fueron encontradas, ni demostrada su existencia-, derrocar a Saddam Hussein –quién supuestamente estaría apoyando el terrorismo islámica de Al Qaeda- y, finalmente, implantar la democracia en Irak y "liberar" al pueblo iraquí.

<sup>689</sup> Se pueden consultar, entre otras páginas web, en <http://www.datosmacro.com/pib>. También es interesante tener en cuenta la distribución de la renta per cápita, la cual puede consultarse, por ejemplo, en el siguiente enlace <http://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.PCAP.CD>. Consultado el 27-6-2014.

<sup>690</sup> El IDH, indicador publicado anualmente por el PNUD (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo) recoge la media de tres indicadores que permite clasificar los países en una escala de 0 a 1: el PIB por habitante, la esperanza de vida al nacer y el nivel de educación. Se puede consultar el del 2013 en [http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2013\\_es\\_complete.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2013_es_complete.pdf) (para lo que nos interesa desde la página 164 a la 167). Consultado el 29-6-2014

aumentando, por otra parte, año a año. Asimismo, es importante dejar constancia de que estos indicadores refieren al capital declarado ya que una de las más importantes lagunas –y lacras- de la economía capitalista es la proliferación de la economía sumergida en su seno, de tal forma que están legalizados y ampliamente protegidos por la legislación internacional –siendo utilizados no sólo por mafias internacionales, sino por las más importantes multinacionales occidentales<sup>691</sup>- los así denominados “paraísos fiscales”, espacios económicos opacos y protegidos de cualquier fiscalidad, donde se acumula y se mueve el capital sin ningún tipo de barrera ni de control.

La pobreza sufrida por una gran parte de la población mundial -consecuencia directa de la economía capitalista- supone el flujo continuo de seres humanos que intentan escapar de la miseria a la que se ven abocados en sus países de origen (afectados no sólo por la pobreza, sino también por guerras, criminalidad, enfermedades infecciosas, etc.) para encontrar un mayor bienestar en las economías avanzadas. De tal forma, las fronteras de Estados Unidos y de Europa se encuentran continuamente asediadas por inmigrantes a quienes se repele, aumentando el gasto militar y en vigilancia cuando no, directamente, poniendo muros o vallas de contención que limitan lo que para ellos es “territorio vedado”<sup>692</sup>.

Al mismo tiempo, en el marco de las economías desarrolladas asistimos a un aumento de la precarización económica. La pervivencia de las clases medias se está viendo amenazada al ampliarse la brecha social que polariza a las personas en base a una cada vez más enriquecida clase alta y una cada vez más numerosa clase baja<sup>693</sup>. El paro, la precariedad e inestabilidad laboral –proliferando contratos temporales, salarios cada vez más bajos, reduciéndose las protecciones y coberturas laborales, etc.-, la

---

<sup>691</sup> Valga como ejemplo que en España, según el informe “La Responsabilidad Social Corporativa en las memorias anuales de las empresas del IBEX 35” realizado por el Observatorio de responsabilidad social corporativa para el año 2012, 33 de las 35 empresas cotizantes en el IBEX 35 el índice de referencia en la bolsa española, están implantadas, bajo diversos mecanismos, en paraísos fiscales. Puede consultarse el informe citado en <http://observatoriorsc.org/la-responsabilidad-social-corporativa-en-las-memorias-anuales-de-las-empresas-del-ibex-35/>. Consultado el 3-7-2014

<sup>692</sup> La lucha contra la inmigración clandestina –aquellos que se denomina “sin papeles”- más allá de su persecución para ser deportados, se completa con distintas medidas en los países occidentales, algunas tan “inhumanas” como las de no proporcionarles coberturas sociales tales como la asistencia médica gratuita.

<sup>693</sup> Para comprobar la desigualdad de la riqueza en el interior de los distintos estados, se puede echar mano del índice GINI. Se puede consultar, por ejemplo, en los siguientes enlaces: <http://todoproductosfinancieros.com/coeficiente-de-gini/> o también, ayudándonos de gráficas, en <http://prodavinci.com/2013/08/29/desarrollo/infografia-la-desigualdad-economica-en-el-mundo/> Consultado el 3-7-2014

disminución de los recursos dirigidos a políticas sociales, la privatización paulatina de servicios públicos esenciales<sup>694</sup> -que acarrea la disminución de la cantidad y calidad de los servicios que ofrece- o la subida de impuestos a la clase trabajadora –mientras se mantiene estable para la más adinerada-, fomenta las disparidades en la riqueza volviendo más evidentes los privilegios de las minorías enriquecidas.

En definitiva, no se trata de hacer un informe de la desigualdad económica creciente propiciado por el desarrollo del sistema imperante<sup>695</sup>, pero sí de dejar constancia de la insostenibilidad que ello supone y de la percepción cada vez más evidente de que es una de las razones primordiales que justifican la inaceptabilidad del sistema, legitimando su rechazo y una posible insurgencia.

Finalmente, es absolutamente necesario hacer referencia al problema medioambiental que la producción y el consumo desaforados suponen en el marco del capitalismo avanzado. Muchas son las voces que alertan de la imposibilidad de seguir manteniendo un sistema de producción que no conoce limitación y que está acabando con los recursos del planeta -de tal forma que nos hallamos a las puertas del umbral del así llamado “límite ecológico”-: por una parte, el ciclo natural es incapaz de proporcionar recursos, materias primas y energía suficiente para alimentar la voracidad de la cadena productiva; por otra, se ve radicalmente alterado por la contaminación masiva sin poder absorber los residuos generados en el sistema productivo industrial, quedando el planeta, como consecuencia de esto, reducido a una gran alcantarilla, basurero que hoy prácticamente está colapsado<sup>696</sup>.

---

<sup>694</sup> Todo ello provocado por la aparente necesidad de reducir lo máximo y lo más rápido posible los déficits económicos de los estados –en gran parte aumentados exponencialmente por la asunción de las deudas contraídas por entidades financieras quebradas cuyo carácter de “sistémicas” obliga a rescatar-, axioma que está en la base de las “políticas de austeridad” implantadas en gran parte de las economías europeas –sobre todo las del Sur o periféricas- a raíz de la crisis del 2008.

<sup>695</sup> Cuestión acerca de la cual existen muchísimas estadísticas que lo avalan y ensayos que lo analizan. Cabe destacar, entre ellos, un texto -sorprendentemente *best seller* mundial en 2013 y que aún da que hablar en 2014- del economista francés Thomas Piketty: [\*Le Capital au XXIe siècle\*](#). Paris, Seuil, 2013 (existe versión castellana, traducida por E. Cazenave-Tapie Isoard, Madrid, F.C.E., 2014) en el que se muestra el aumento de la desigualdad a lo largo de la historia del capitalismo, apelando a la tesis según la cual ésta es provocada dado el crecimiento mayor de la tasa de acumulación de capital sobre el crecimiento de la economía. De tal forma, el axioma fundamental del capitalismo, con el crecimiento aumenta la riqueza general de las sociedades, se vería deslegitimado al *demonstrarse* que el crecimiento económico no impulsaría la distribución de ingresos, sino que por el contrario, de éste suele derivarse un aumento de las desigualdades.

<sup>696</sup> Para un análisis de la imposibilidad de llevar más allá del sostenible el límite ecológico -en el marco de la industrialización vinculada al desarrollo del capital-, ver, por ejemplo, en NAREDO, J.M.: “Economía y sostenibilidad. La economía ecológica en perspectiva” *en Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, volumen 1, número 2, 2001, p. 0, Universidad Bolivariana, Chile, disponible en

En definitiva, a juicio del filósofo de Turín, el capitalismo ha supuesto, tanto a nivel molecular como a nivel molar, una violencia desmedida, ya que no sólo hay que entenderlo como un mero sistema económico, sino que, además, –confundido con la propia metafísica- supone una manera de *construir* a los individuos -moldeando las existencias y los modos de organizar las relaciones humanas- de tal modo que determina como éstos han de pensar, desear y comportarse, ejerciendo un autoritarismo que se ejemplifica en políticas económicas que provocan la desigualdad y la exclusión para, si esto no fuera suficiente, perjudicar el equilibrio medioambiental hasta poner en serio peligro la propia pervivencia de la vida en la tierra. Por todas estas razones Vattimo plantea la necesidad de promover un tipo de pensamiento que subvierta el estilo de vida y el modo de entender el mundo propio de las democracias “emplazadas” y del capitalismo neoliberal, el cual será articulado en lo que vamos a denominar una política *transmetafísica* o nihilista, propuesta que supondrá, como su correlato político-económico, una defensa de la democracia radical y del denominando “comunismo hermenéutico”.

### 2.3. Política *transmetafísica*.

*“Los filósofos solo han descrito el mundo de maneras diversas; ha llegado el momento de interpretarlo”*<sup>697</sup>.

A nuestro juicio, la propuesta política de Vattimo supone la culminación de su pensamiento filosófico al ser capaz de extraer las posibilidades prácticas ocultas en el nihilismo hermenéutico de raigambre nietzscheano-heideggeriana –y que éstos, por distintas razones, no desarrollaron según la ideología que a juicio de Vattimo le es más propia<sup>698</sup>-. A lo largo de la presente investigación hemos insistido recurrentemente en la idea de la disminución o debilitamiento -exportable a todas las esferas temáticas- que es posible extraer desde el momento en que se asume y desenvuelve la *diferencia ontológica* y las consecuencias epistemológicas del nihilismo –aspectos centrales para

---

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30500213>; LÖWY, M.: *Ecosocialismo: la alternativa racial a la catástrofe ecológica capitalista*. Trad. cast. de M<sup>a</sup> L. Veuthey Martínez. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012; o RIECHMAN, J.: *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta*. Madrid, Catarata, 2012.

<sup>697</sup> VATTIMO, G.: *Comunismo hermenéutico*, op. cit., p. 16.

<sup>698</sup> Ya hemos comentado líneas atrás que la posición política de los autores citados, juntos con otros grandes exponentes de la hermenéutica contemporánea como Gadamer, puede considerarse como básicamente conservadora. Vattimo, da un giro radical a este conservadurismo acercando a la hermenéutica a la democracia radical y al comunismo marxiano.

construir una crítica radical a la metafísica desplegada-. Una vez que se aplica en política la des-fundamentación que afecta a las estructuras universales de Ser y a las formas absolutas de pensamiento –habitualmente consideradas como leyes y reglas generales de funcionamiento- se hace posible diluir la idea de que en política –sobre todo en política- existe una verdad objetiva que describe aquello que es necesario u obligado pensar, decir y hacer<sup>699</sup>.

La política nihilista, de la desfundamentación y del *an-arkhé*, es capaz de desprenderse de la idea de que hay alguien –un grupo privilegiado de individuos, los *oligói*: ya sean los sabios, los ancianos, los fuertes o los ricos- que disponen del primado que les legitima para poder gobernar en lugar del resto -el *demos*: los ignorantes, los jóvenes, los débiles o los empobrecidos-. Basta con poner en liza el *fundamento desfundado* –anárquico- para configurar una manera totalmente distinta de organizar las sociedades humanas, ya que desde la disolución de la idea de que no hay verdad en política y que no hay un grupo privilegiado que tenga acceso a ella, es posible articular un discurso novedoso en su base que se sustraiga de las connotaciones violentas que acarrea el pensamiento de los absolutos. En ello reside, precisamente, la mayor fuerza de la política hermenéutica o débil: es capaz de, distorsionando –llevando a cabo una operación de *Verwindung*- el autoritarismo de la política metafísica –aunque se encuentre disfrazado al apropiarse y hacer uso del significante “democracia”, articulándose como liberal o “emplazada”-, edificar otra que defienda la pluralidad, la diversidad, la marginalidad, la diferencia y la alteridad; una que, en definitiva, sea capaz de dejar aparecer una política *democrática*. Sostiene Vattimo:

*“en resumidas cuentas, para distanciarnos de la neutralidad «pacífica» de la metafísica, tenemos que abandonar, descartar o cancelar la verdad: el final de la metafísica es el comienzo de la democracia”<sup>700</sup>, y también: “el final de la metafísica va*

---

<sup>699</sup> En *Comunismo posmoderno* Vattimo y Zabala hacen una crítica profunda a aquellas posiciones filosóficas -ejemplificadas en el pensamiento de John Searle, fundamentalmente- que aún hoy siguen defendiendo la validez científica del realismo-. Éstas pretenden legitimar las políticas de los estados más poderosos e influyentes, dado su poder militar y económico –haciendo referencia, ante todo, a EEUU pero también a los países más relevantes de la UE como Alemania, Francia o el Reino Unido-.

<sup>700</sup> VATTIMO, G y ZABALA, S.: *Comunismo hermenéutico*, op. cit., p. 38. Intérpretes de Vattimo como Pablo Guadarrama González o Massimo Desiato –en “Comunismo sui generis y cristianismo en Gianni Vattimo” y “Vattimo y el problema de la liberación”, respectivamente (ambos textos incluidos en el volumen colectivo MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., LEIRO, D. M. y RIVERA, V. S. (eds): *Ontología del declinar*, op. cit.)- consideran que si el marxismo aún quiere ser una alternativa real al neoliberalismo y convertirse en

*de la mano del final de la modernidad y el reconocimiento de la naturaleza interpretativa de las descripciones. En esta condición posmoderna, la política, en lugar de relacionarse con la verdad, debe estar guiada por la interacción de la minoría y la mayoría, esto es, por el consenso democrático. Este consenso democrático de procedimiento no dista mucho de la esencia de la hermenéutica, es decir, la naturaleza contingente, libre y peligrosa de la interpretación, que excluye toda imposición de la verdad. Este conocimiento de la verdad sobre el que se asienta una política de las descripciones se transforma en una política de la interpretación por el derecho de los débiles a interpretar. En definitiva, la hermenéutica es la única filosofía que refleja el pluralismo de las sociedades modernas, lo cual, en el plano de la política, se expresa en las democracias progresistas, donde los logros no se miden en relación con la verdad, sino en relación con los otros”<sup>701</sup>.*

Como puede apreciarse, la disolución de la creencia en que existe un orden objetivo que configura lo político y que existe una descripción verdadera, que toma la forma de un sistema concreto que funciona bajo unas leyes accesibles a un grupo privilegiado de individuos, abre la posibilidad a la participación colectiva en los asuntos vinculados a lo público. La desfundamentación de los primeros principios universales diluye la violencia autoritaria que conllevan cuando han de ser aplicados por la fuerza (que tanto puede ser física, como epistemológica, al no dejar aparecer o no conceder importancia a las alternativas). El principio *an-árquico*<sup>702</sup> que se inscribe con la

---

una herramienta teórica transformadora y revolucionaria, ha de desprenderse de todo reducto metafísico que aún posea, solo bajo tal senda puede alcanzarse algo cercano a la emancipación, una emancipación antiautoritaria, nihilista o débil. Es de tal forma que la recepción vattimiana de Marx puede ser aproximada a la obra de un pensador crítico con el marxismo ortodoxo como Cornelius Castoriadis –cfr., por ejemplo, *La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. cast. de A. Vicens y M. A. Galmarini. Barcelona, Tusquets, 2013-.

<sup>701</sup> Ibid, p. 127.

<sup>702</sup> En varias ocasiones, a lo largo de los diversos textos donde Vattimo se preocupa de la relación que existe entre democracia hermenéutica y anarquía, se cita a Reiner Schürmann, pensador por desgracia fallecido prematuramente, quien defiende –cfr. *Le Principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir* -Paris, París, Seuil, 1982- que a raíz de la deconstrucción de la metafísica operada por Heidegger, los primeros principios han quedado obsoletos pudiéndose construir una filosofía, y un pensamiento práctico asociado a ella, cuyo único fundamento es la desfundamentación, es decir, la anarquía. Así, como no existe una regla general que legitima y guía un único elenco de prácticas, es necesario aprender a convivir de acuerdo a múltiples posibilidades, pautas o valores. Schürmann puede ser vinculado a otros autores que han contribuido a la disolución de las políticas metafísicas diluyendo la política sostenida sobre la verdad, tales como Lyotard o Rorty. Dice Vattimo, “Al igual que Schürmann y Lyotard, Rorty también cree que nada legitima o sustenta nuestras prácticas, puesto que no hay nada que muestre que se hallan en contacto con cómo son las cosas. Cree que resulta mucho más productivo aceptar como prácticas justificadas aquellas acordadas por nuestra comunidad epistémica; en otras



hermenéutica nihilista desoculta y vuelve significativas las voces de todos aquellos que habían sido acallados y a los que no se les había dejado “tomar parte”, los débiles<sup>703</sup>. De tal forma, la hermenéutica nihilista no sólo procura dejar hablar a los grupos minoritarios, marginales y marginados, cuya palabra fue tomada como a-significativa (implicando en la práctica la aparición de una brecha en el orden “normal” de la política, hecho que les abre la posibilidad de inscribirse en tanto que sujetos políticos), sino que, asimismo, coge su bandera, haciendo *memoria* de todos los apartados y sepultados al amparo del relato instaurado en tanto que historia oficial –que no es sino la de los vencedores-. La democracia así entendida es el espacio de discusión pública donde se manifiesta el disenso al entrar en juego el *demos* –entendiendo éste como la multitud heterogénea que engloba a los “sin-parte”-. El sujeto político sólo se desvelaría al ejercer la práctica que cuestiona el orden vigente, litigiando por dejar aparecer lo silenciado dado el *consenso generalizado* –que esconde el interés de la minoría dirigente por perpetuar el relato que justifica su autoridad<sup>704</sup>-.

---

*palabras, es mejor tomar decisiones prácticas basadas en nuestra historia, educación y experiencias, en lugar de hacerlo basándonos en la verdad o los principios. [...] Rorty, junto con Schürmann y Lyotard, ha encontrado en el pensamiento débil hermenéutico una ética sin principios y una política sin verdad. Para los tres, el auténtico liberalismo solo es posible si a los seres humanos se les concede una infinita libertad para su propia re-creación [...] esto solo es posible una vez que dejamos de lado aquellas normas legitimadoras, creencias fundacionales y principios tradicionales que aseguraban los vínculos entre nuestra naturaleza racional y la Verdad, la Naturaleza o Dios”. Ibid, p. 154-155-156.*

<sup>703</sup> “En definitiva, el pensamiento débil se convierte en una teoría (fuerte) del debilitamiento como un sentido interpretativo de la historia, un sentido que se revela como emancipador debido a los enemigos a los que ha atraído. El pensamiento débil únicamente puede ser el de los débiles, sin duda no el de las clases dominantes, que siempre han obrado para mantener y no poner en cuestión el orden establecido del mundo”. Ibid, p. 146.

<sup>704</sup> Si es posible hablar de una esencia de la política ésta implicaría la necesidad de perturbar el orden legitimado suplementándolo, siguiendo con la terminología del ya citado Jacques Rancière, con la parte de los sin-parte. Se trata de dejar aparecer el deseo silenciado, de permitir “hacer ver”, de poder enunciar, de dejar mostrarse en el terreno de lo ya-establecido e indiscutido, aquello que estaba aún por discutir (de tal forma, la política implica la actividad que posibilita la aparición del conflicto, del disenso y, por lo tanto, nunca estará completa ni acabada. La política mantiene así una inagotable apuesta por la rebeldía, por la utopía; dice Vattimo: “el poder mesiánico de la utopía es también un límite crítico e indispensable; es solo a partir del momento en que la revolución se considera concluida (o, lo que es lo mismo, cuando el ser identifica con el ente como un hecho presente) cuando se convierte en un poder despótico, hegemonía y violencia contra cualquier revelación hacia un futuro distinto”. Ibid, p. 174). Esto, el intento por hacer ver y por poder hablar, queda reflejado en los movimientos reivindicativos, de distinta filiación y orientación ideológica, que reclaman un hacerse ver/escuchar: en ellos crece el deseo de hacerse visibles y significantes. La *Primavera árabe*, el *15-M*, el movimiento *Occupy Wall Street*, la lucha de las mujeres, de los homosexuales, los movimientos anti-racistas y anti-xenófobos, son ejemplos del combate por constituirse como sujetos políticos, peleando por articular un discurso propio más allá de lo que el poder hegemónico espera de ellos. En ese sentido, se “hace política” cuando cobran voz propia, exigiendo una repartición de lo sensible diferente a la establecida.

La hermenéutica nihilista, tal y como la pone en juego Vattimo, se constituye así como el pensamiento propio de los débiles, de los vencidos, de aquellos que se han quedado más allá de la frontera, en las afueras de la narración institucionalizada y homologada<sup>705</sup>. De tal forma, creemos que es justo atribuirle a Vattimo una contribución decisiva a la hora de legitimar la *democracia radical* –que es el nombre que adopta el sistema que se organiza de acuerdo a la hermenéutica nihilista<sup>706</sup>–, democracia que desenvuelve una política *transmetafísica* donde todos –o cualquiera– están capacitados para “tomar la palabra” e inscribirse como sujetos políticos<sup>707</sup>. El

---

<sup>705</sup> Nosotros, quizá yendo más allá del propio Vattimo, creemos que en este sentido, la hermenéutica nihilista abre la puerta a la crítica radical a la democracia representativa –que a nuestro juicio formaría parte de esa “emplazada” que el filósofo de Turín intenta dislocar-. La democracia representativa no puede denominarse democracia en el pleno sentido de la palabra, ya que se ha configurado como un sistema oligárquico donde una representación de minorías poseedoras de títulos, que los capacitan supuestamente para gobernar, se ocupan de los asuntos comunes. En nuestros regímenes actuales la desigualdad política y la económica van parejas cuando el poder político y el económico van juntos. Lo expresa perfectamente Cornelius Castoriadis cuando señala: “¿quiénes son los portadores de estas oligarquías políticas? Evidentemente la burocracia de los partidos políticos, la cima del aparato del Estado, los dirigentes económicos y los grandes propietarios, el management de las grandes firmas y, cada vez más, los dirigentes de los medios de comunicación e información [...] no se trata del capitalismo clásico, pues este ha ido cambiando. Vivimos bajo un sistema de capitalismo burocrático con regímenes políticos –en su mayoría y en el mejor de los casos– de oligarquías liberales”. CASTORIADIS, C.: “La cuestión de la democracia. Posibilidades de una sociedad autónoma”. <http://coursounneherasfadycc.files.wordpress.com/2011/11/1993castoriadis-la-cuestion-de-la-democracia-conferencia.pdf>.

<sup>706</sup> En ese sentido estamos de acuerdo con Ángela Sierra, quién en el artículo “Vattimo-Heidegger y la democracia” (en OÑATE, T., CUBO, Ó. y NÚÑEZ, A.: *EL segundo Heidegger. Ecología Arte. Teología. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad III*, op. cit., p. 381-392), considera que el filósofo italiano, frente al alemán, reivindica una noción de democracia participativa, la cual queda legitimada dada la puesta en práctica de la hermenéutica ontológica. Ésta pone en cuestión la noción de verdad metafísica, íntimamente vinculada a la procura del poder o la hegemonía, abriéndole la puerta al discurso de la conversación conflictual que va más allá de los discursos unívocos. Es de esta forma que la hermenéutica se constituye como la filosofía más propiamente democrática. Afirma Sierra: “¿Qué aporta la hermenéutica? ¿Qué debe el filósofo al político? La hermenéutica por el hecho de respetar la pluralidad de interpretaciones y la libertad de cada uno, es un instrumento que posibilita una discusión libre de todo dogma y criterio y quien mejor sirve a la democracia” (p. 387 del texto citado).

<sup>707</sup> De acuerdo a la dicho, la democracia será considerada el sistema que permite y posibilita un “estado de excepción permanente” donde no funciona ningún principio de asignación de identidades, de reparto de roles o de distribución de posiciones, tal y como se daba en el resto de organización políticas oligárquicas o tecnocráticas (donde la posesión o carencia de un título permitía la distribución adecuada de posiciones sociales que favoreciera el equilibrio del sistema). La irrupción de la democracia supone la aparición de aquella fuerza que no necesita de ningún título para gobernar, por lo tanto, con ella y desde ella, se permite la ruptura específica de la lógica del *arkhé*. La política sería, así, aquella situación o actuación donde se quiebra la suposición de que para gobernar se necesitan títulos. La democracia podría ser definida, en cambio, como “el mandato del que no manda”, siendo la situación donde es la ausencia de título la que da título para mandar. Así, se rompe con la lógica de dominio sin establecer otra, permitiéndose –tan sólo– la constitución de un espacio para que “tenga lugar” la política: al quebrarse las jerarquías se abre un espacio para la relación entre los iguales; y sólo entonces cobra sentido el concepto de “pueblo”. En este sentido, consideramos que la posición vattimiana se acerca en

“nuevo proletariado” capaz de subvertir el orden existente estará conformado por todos aquellos cuya palabra ha sido silenciada –las minorías acalladas por sus *representantes*-, además de por todos los desheredados del sistema, empobrecidos, deshumanizados y precarizados por la lógica del poder. Este es el *acontecimiento* que se prepara en la estela del pensamiento *transmetafísico*, ya que él hace posible el evento disruptor – anárquico- que la democracia permite, dando lugar a la política que inscribe la lógica de la igualdad y de la desfundamentación. Al diluirse el *arkhé* se permite la entrada en la esfera de lo visible, lo contable y lo decible de todo aquello que se encontraba silenciado. Sólo en la democracia saca la cabeza lo marginal, lo minoritario, lo de más allá de la frontera, lo negado o vencido. Por eso es posible sostener que la democracia es el acontecimiento mismo del afuera, y el momento inaugural del comunismo, en tanto el régimen político que permite la creación de las condiciones de posibilidad de la emancipación humana, tratándose no solo de mejorar las condiciones de vida de los más desfavorecidos<sup>708</sup>.

Efectivamente, para Vattimo, democracia radical (surgida de la dislocación de la democracia liberal, oligárquica y “emplazada”, a partir de la inscripción en ella de la hermenéutica nihilista) y comunismo, están decisivamente vinculados. Ahora bien, para que el comunismo pueda ser homologable a la democracia radical que propone Vattimo, deberá de ser sometido a la misma cura de adelgazamiento requerida para todo pensamiento que haya sido marcado por la metafísica<sup>709</sup>. Para el filósofo de Turín, el pensamiento de Marx, así como el de gran parte de sus continuadores e intérpretes, se edificó sobre una posición aún metafísica -en tanto aparentemente pretendía encontrar las leyes generales del funcionamiento de la historia, entendía que en la economía política se podía encontrar una solución objetiva a los problemas derivados del capitalismo, o consideraba la revolución y el advenimiento de la sociedad comunista

---

gran medida a la sostenida por otros pensadores que defienden una noción radical de la democracia, tales como Jacques Rancière –cfr., *El desacuerdo*, op. cit., *El odio a la democracia*, op. cit. o *Aux bords du politique*, op. cit.-, Chantal Mouffe –cfr., por ejemplo, *El retorno de lo político*. Trad. cast. de M.A. Galmarini Paidós, Barcelona, 1999, o Ernesto Laclau, quien junto a la propia Mouffe escribe *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI, 1987.

<sup>708</sup> “Un proyecto de emancipación humana sólo puede fundarse en la búsqueda de la igualdad y de una cultura política que corrija las desigualdades”. VATTIMO, G.: *Ecce comu*, op. cit., p. 51.

<sup>709</sup> “Debilitamiento como hilo conductor emancipador en la historia del ser. Occidente como tierra del Ocaso de las leyes naturales, (...) disolución de todo absoluto (...) eliminación de todo residuo cientifista que había posibilitado los aspectos autoritarios del socialismo real. Lo que necesitamos es un Marx debilitado”. Ibid, p. 55-56.

como una conclusión obligada a raíz de las contradicciones inherentes al capitalismo-<sup>710</sup>. Sostiene Vattimo:

*“¿Así que volver al marxismo? Por lo menos en esos aspectos que he mencionado, desde luego. ¿También a la dictadura del, sobre el, etc., proletariado? Desde luego que no; quizá tendríamos que inventar el término liberalcomunismo, que recoge las críticas al dogmatismo de Marx del que dependen las desviaciones autoritarias del socialismo real [...]. El autoritarismo comunista «real» obedece a la persistente fe de Marx, y de muchos marxistas, en la existencia de una verdad objetiva de la historia, del estado, en definitiva de la propia «esencia humana». Si hay una verdad absoluta sobre la historia, el estado, la naturaleza, es inevitable que se forme una clase privilegiada de expertos, vanguardistas, exponentes del proletariado «auténtico» enfrentado al proletariado «empírico»”<sup>711</sup>.*

Es decir, para que el comunismo por-venir no sea violento necesariamente ha de *debilitarse*, esto es, ha de desprenderse de todo absoluto, de toda defensa de que existe una ley general de funcionamiento histórico, y de la consideración de que existe una clase dirigente –generalmente un Líder mesiánico apoyado sobre una estructura de Partido burocratizada- que sabe “aquello que debe ser hecho”, quedando legitimada su

---

<sup>710</sup> Si bien es cierto que existen varios intérpretes autorizados de la obra de Marx -Bensaïd, Dussel, Kouvelakis, Bidet, Brenner, Louça, Harvey, Lefebvre, Jameson, Eagleton, Bellamy Foster, Benton, Naredo, Žižek, Callinicos, etc.- que consideran que es necesario diluir el cientificismo y el objetivismo con el que se ha entendido la obra de Marx. Bensaïd sostiene que la interpretación metafísica de Marx es producto sobre todo de la influencia de ciertos marxistas que realizaron una lectura parcial de su obra, como Kautsky, Bujarin, Korsch o Althusser. Sin embargo, para el francés en el pensamiento del autor de Tréveris nunca se habla de teleologismo, de fin de la historia, no se defiende ningún tipo de cientificismo realista, no se habla del Partido como un grupo homogéneo que dispone de la autoridad objetiva para comandar las luchas del movimiento obrero, ni se considera al proletario desde la perspectiva de un sujeto unitario, según la perspectiva moderna. Sobre Bensaïd ver, sobre todo, *Cambiar el mundo*. Trad. cast. de Viento Sur. Madrid, La Catarata, 2002; *Marx Intempestivo*. Trad. cast. de Jesús Aguirre. Buenos Aires, Herramienta, 2003 o *Elogio de la política profana*. Trad. cast. de Susana Rodríguez Vidal. Barcelona, Península, 2009.

<sup>711</sup> VATTIMO, G.: *El socialismo, o sea, Europa*, ed. cit., p. 44. Existen, sin embargo, autores críticos con Vattimo, como Costanzo Preve, que consideran que no es posible leer a Marx de un modo debilista, dado que una de las características que define al pensamiento de éste es su continua utilización de afirmaciones “fuertes” cuyo fin es desenvolver, en último término un programa político radical. Preve extiende la crítica a la política vattimiana –considerada como un rortysmo de izquierdas- por ser excesivamente utópica. Al diluir la posibilidad de encontrar una normatividad auténtica bajo la cual regularse, Preve cree que nos quedamos sin criterios de preferencia y sin escala ético-normativa que posibilite distinguir lo deseable de lo rechazable. En ese sentido, sólo un optimismo exacerbado puede permitir una regulación social aceptable, de lo contrario el nihilismo vattimiano abre la puerta al indiferentismo relativista o al autoritarismo del positivismo legalista, inválida cualquiera de las fórmulas. Para un desarrollo más exhaustivo de la crítica comentada véase PREVE, C.: “Un comunista postmoderno?”, en *Comunismo e comunità*, número 0, Gennaio-aprile 2008, p. 107-121.

autoridad sobre todo aquel que lo critique o se le oponga –de hecho, a juicio de Vattimo, la violencia ejercida por el comunismo *real* tiene su causa última de explicación en tanto en él pervive un poso metafísico, en tanto se considera a sí mismo un pensamiento verdadero y objetivo y, por tanto, un sistema a imponer que acalla (violentamente, de ser necesario) toda disidencia-. Tan es así que llega a afirmar que si “Stalin hubiese sido nihilista” no hubiera cometido el genocidio bárbaro que se le atribuye<sup>712</sup>.

Por tanto, para Vattimo, Democracia (radical) y Comunismo (hermenéutico), han de co-responderse, ya que ambos refieren al régimen de lo común, donde todo está abierto, todo está por discutir, no hay una solución posible, ni un saber explícito convertido en ciencia que pueda dar una respuesta objetiva y válida, se trata, más bien, de encontrar mecanismos de institución -de creación- en donde todas las preguntas puedan ser formuladas, donde ninguna posición ni estatus estén determinados o garantizados de partida<sup>713</sup>. Decimos, *si no hay democracia –radical- no hay comunismo*

---

<sup>712</sup> Sin embargo, la posición vattimiana sobre Stalin debe ser matizada. Así podemos leer: “*todos los que me objetan dicen: ¿pero cómo? Si no existiera la verdad objetiva metafísica no podrías rebelarte contra el poder porque cuando lo haces, lo haces en nombre de una verdad diferente de la que sostiene el poder. Sí, pero puedo perfectamente pensar que cuando reivindico los derechos humanos, por ejemplo, en la Revolución Francesa contra los reyes, ¿los reivindico por amor al hecho de que son derechos humanos o los reivindico por amor a los que están a mí alrededor, apesados por esa autoridad? Una vez más, el revolucionario que se cree autorizado por el conocimiento de la verdad es tan peligroso como el autoritario en sí porque significa que en determinado momento en que rige la revolución no se permite hablar a nadie. En el fondo el estalinismo fue eso. Ahora pensemos si Stalin se puede reducir a esas cosas. El comunismo soviético, cuando se vuelve poder, fatalmente, creo, debe defenderse de los ataques de los países capitalistas pareciéndose cada vez más a sus enemigos incluso en el plano de la economía. Porque Stalin hizo una revolución industrial en 40 años. En los 50, Rusia competía con Estados Unidos en la carrera espacial y en el 17 era todavía un país agrícola, con caballos que arrastraban los trineos. Para llegar a ese punto tuvo que haber baños de sangre, transporte de poblaciones, defensa incluso contra la desunión interna del régimen, las purgas estalinistas, todas esas cosas. (Pregunta) Y esa ¿es una verdad correcta? No la justifico, digo solamente que, entre otras cosas, todo eso nos salvó del nazismo porque sin Stalingrado, con los tanques armados, etcétera, el nazismo todavía seguiría vivo y en pie. Por lo tanto, ni siquiera la idea de que debo tener una justificación para rebelarme debe llevarme a pensar que entonces tiene que existir la verdad objetiva. Si no, me expongo al riesgo de convertirme en Stalin, dicho brutalmente*”. Entrevista realizada por Héctor Pavón, el 25 de junio de 2011. Puede consultarse la entrevista completa en: <http://aquevedo.wordpress.com/2011/06/25/vattimo-la-construccion-de-la-verdad-entre-la-realidad-y-el-autoengano/>. Consultada el 6-7-2014.

<sup>713</sup> Bernardo Gutiérrez en “Ciencias sociales, política, hermenéutica débil” entiende, sin embargo, la defensa democrática de Vattimo como insuficiente: “esta política débil es, sin embargo, más débil de lo que su autor cree” (BERNARDO GUTIÉRREZ, C.: “Ciencias sociales, política, hermenéutica débil”, en MUÑOZ GUTIÉRREZ, MARIANO LEIRO, D. y SAMUEL RIVERA V. (Coord.): *Ontología del declinar*, op. cit., p. 106). Según Gutiérrez, la realidad no se ajusta al mero deseo de emancipación ya que nuestro mundo está definido por la violencia, la pobreza, la pseudodemocracia, la corrupción, la plutocracia, los desequilibrios, etc. La izquierda, por tanto, necesita un proyecto creíble pero revolucionario con el orden económico existente, lo cual, para el autor, requiere del reconocimiento de un adversario, algo de

–hermenéutico- y si no hay comunismo –hermenéutico- no hay democracia –radical-.  
Sostiene:

*“pero, ¿qué une al comunismo y la hermenéutica? La respuesta: la disolución de la metafísica, es decir la deconstrucción de las demandas objetivas de la verdad, el ser y el logocentrismo, que Nietzsche, Heidegger y Derrida circunscribieron en sus filosofías”*<sup>714</sup>.

Ahora bien, ¿cómo ha de articularse este comunismo débil? ¿Qué propuestas concretas plantea? Aunque el comunismo hermenéutico defendido por Vattimo no se organiza en un programa político como lo haría un partido al uso, es posible reconocer en él una serie de medidas que podrían funcionar como puntos programáticos que lo harían fácilmente reconocible<sup>715</sup>. Éste puede ser resumido en los siguientes puntos:

En primer término, se plantearía la exigencia de fomentar políticas económicas que supusieran un reparto más equitativo de las riquezas, los bienes y los recursos. Más allá de las características propias de la economía de cada país, es una exigencia convergente la obligación de mantener una estructura estatal lo suficientemente fuerte capaz de proporcionar a sus ciudadanos las coberturas necesarias que les permitan desarrollar una vida digna. El comunismo vattimiano se comprometería, así, con la defensa del conjunto de instituciones públicas que posibiliten ofrecer a todo individuo los servicios básicos necesarios para garantizar sus derechos fundamentales como ciudadano, destacando entre ellos, ante todo, la defensa y mantenimiento de un sistema

---

lo que carece la propuesta vattimiana; sólo desde tal conciencia de la confrontación es posible iniciar la transformación de las relaciones de poder existentes –sexismo, racismo, discriminación, defensa del medio ambiente, redistribución de riquezas, etc. Gutiérrez, apoyándose en Laclau y Mouffe, cree necesario mostrar el carácter de la división social, afrontar los antagonismos, deconstruir la noción de sujeto, enfrentar las contradicciones económicas, etc., con el fin de transformar los espacios de relación político-económica que marquen el nacimiento de una nueva hegemonía de izquierdas.

<sup>714</sup> VATTIMO, G.: *Comunismo hermenéutico*, op. cit., p. 13.

<sup>715</sup> Miguel Ángel Quintana Paz en “Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas” –incluido en Revista Anthropos 217 “Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad”, op. cit- realiza un breve sumario de ciertas posturas que podría defender una política nihilista. En él el autor señala, fundamentalmente, que una política posmoderna ha de mantener una tolerancia positiva en tanto se muestra radicalmente interesada en lo otro –dado que al serse nihilista se sabe que la posición propia no puede ser la definitiva- de tal forma que no sólo se está dispuesta a escuchar sino a impregnarse –mezclarse- totalmente de lo diferente. Esta tolerancia nihilista invita a la disolución de la identidad, entendida como un núcleo unitario in-corrutable, apostando por la pluralidad diferencial y la alteridad, un «otro» que ha de incluir obligadamente la preocupación por la naturaleza y la preservación de los diversos ecosistemas.

público sanitario y educativo universal y gratuito -oponiéndose a las estrategias de privatización y externalización que parecen querer convertir ambas esferas en nichos de rentabilidad económica-, además de garantizar el acceso a una vivienda o a la promoción de ayudas sociales a aquellos colectivos más indefensos –desde personas con un alto grado de dependencia, hasta pensionistas o parados de larga duración<sup>716</sup>-. En ese sentido se abogaría por la defensa de una legislación en el ámbito laboral que evitase la precarización, oponiéndose a la actitud de las grandes corporaciones multinacionales que, a través de la deslocalización de sus industrias en los países más avanzados, se instalan en países subdesarrollados o en vías de desarrollo, y en donde los trabajadores gozan de mínimas coberturas legales (países que poseían una legislación más laxa en la protección de los derechos de los trabajadores, y decimos “poseían” porque en ciertos estados europeos, sobre todos los del Sur, las nuevas reformas laborales avanzan en la senda de una cada vez mayor “flexibilidad” laboral, eufemismo que oculta la legalización de condiciones laborales precarias e inestables).

Otro elemento de relevancia sería la apuesta por una regulación mayor de ciertos mercados liberalizados pero que ofrecen servicios básicos a la ciudadanía, tales como la vivienda -ya referida-, la energía, o el acceso a los medios de comunicación e información –internet, especialmente-. En este sentido, se plantearía la necesidad de mantener un mínimo control estatal de tales mercados, de tal forma que en ningún momento nadie se quedase, en contextos de especial vulnerabilidad económica, sin acceso a un hogar o sin electricidad, calefacción o agua<sup>717</sup>.

En esta misma línea, sería obligada la realización de una auditoría independiente que analizase la procedencia y legitimidad de la deuda externa, teniendo en cuenta que gran parte de las políticas de control de gastos que afectan a las posibilidades de desenvolvimiento de un territorio se deben al intento por mantener estable los déficits monetarios.

---

<sup>716</sup> El estado por lo tanto, habría de hacerse cargo del conjunto de coberturas sociales que permiten garantizar la existencia de un sistema público de pensiones, así como otras prestaciones básicas como las de desempleo y otras capaces de subsanar las desigualdades económicas graves.

<sup>717</sup> De tal modo que se antepongan los derechos de cualquier ciudadano a poder llevar una vida digna sobre los de las grandes empresas a cobrar lo que se les adeuda. De tal modo, la legislación debería proteger a la ciudadanía contra los desahucios, o evitando la posibilidad de que una empresa energética pueda cortar el suministro de energía a un ciudadano por no poder pagar sus deudas a causa de razones de fuerza mayor –parados de larga duración, ciudadanos con una carga familiar excesiva o con problemas de dependencia, etc-.

La existencia de ésta, cuyo aumento es exponencial en los últimos años, divide no sólo a la población en deudores –la gran mayoría- y acreedores –una minoría adinerada-, sino que, asimismo, reduce –hasta casi eliminarla- la autonomía de los estados en relación a las políticas económicas, al estar a merced de las impuestas por las corporaciones financieras –ya sean bancos, aseguradoras o fondos de inversión- que velan siempre por sus intereses particulares<sup>718</sup>.

Otra de las medidas totalmente necesarias para redistribuir la riqueza sería la lucha encarnizada contra la existencia de los paraísos fiscales. Como se sabe, en ellos el dinero –proveniente una gran parte del mismo de actividades ilegales, ilícitas u opacas-

---

<sup>718</sup> Señala J. A. Torres López en “La guerra mundial de la deuda”, en diario Público, 22 de marzo de 2013: *“La deuda privada de Estados Unidos (cuyo PIB es de unos 16 billones de dólares) era de 24,98 billones de dólares (millones de millones) a 30 de septiembre de 2012. Según los datos del BIP, este volumen de deuda es el doble del que había hace tan solo nueve años. La deuda de los países de la Eurozona computados era de 15,70 billones de euros (frente a un PIB de 8,7 billones) en la misma fecha, y también se ha duplicado en los últimos nueve años. El Reino Unido, que tiene una deuda privada total de 3,1 billones de libras (PIB de 1,4 billones), solo ha necesitado 7 años para duplicarla. Por otro lado, los datos muestran que la evolución de la deuda en la inmensa mayoría de los países presenta algunas características comunes: La deuda privada en relación con el PIB ha aumentado extraordinariamente en casi todos los países, de representar alrededor del 50% del PIB en los años 60 o 70 del siglo pasado al 300% o incluso más de la actualidad. El secreto consiste en que los bancos crean la deuda desde la nada, simplemente realizando meras anotaciones contables. Por tanto, no les cuesta nada generarla. Y, sin embargo, esa deuda está asociada a los intereses (es decir, a una retribución que pagamos a los bancos por darnos dinero que crean de la nada), de modo que los bancos siempre tienen un retorno suficiente como para obtener beneficios impresionantes y convertirse en los dueños del mundo sin necesidad de que se devuelva la totalidad de la deuda que han creado. Solo les basta con emitirla sin parar. Gracias a los intereses, la deuda se autoalimenta: se necesita cada vez más deuda para pagar la deuda anterior. De hecho, la inmensa mayor parte de la deuda gigantesca que registran los datos del BIP (como la de todos los países) es deuda que ha habido que suscribir para hacer frente a la deuda previa que han generado los intereses que ha habido que pagar por una deuda generada por los intereses de deudas anteriores... y así sucesivamente, formándose de ese modo la espiral que condena a la inmensa mayoría de la humanidad al empobrecimiento. En la antigüedad las deudas eran uno de los orígenes de la esclavitud. Hoy día creemos que ya está abolida pero es mentira porque la deuda sigue convirtiendo en una especie singular de esclavos, esclavos de facto, a cientos de millones de personas y familias en todo el mundo. La deuda les quita la libertad y los condena de por vida, nos ata y convierte a las sociedades en verdaderas prisiones [...] Hay que acabar con eso. Hay que abolir la esclavitud de la deuda y sabemos lo que hay que hacer para ello: principalmente, terminar con el privilegio irracional e inhumano que permite a los bancos crear dinero de la nada cada vez que dan un crédito. Eso es lo que los lleva, en su búsqueda constante del máximo beneficio, a presionar de mil modos para que el modo de producir y nuestra forma de consumir dependa total y artificialmente del crédito, que es su negocio”.* Sobre este tema, cfr., por ejemplo, NAVARRO, V. y TORRES LÓPEZ, J. A.: *Los amos del mundo. Las armas del terrorismo financiero*, Madrid, Espasa 2012; TOUSSAINT, E.: *La bolsa o la vida: las finanzas contra los pueblos*. Trad. cast. de A. Nadal. Bilbao, Tercera prensa, 2002, *Una mirada al retrovisor. El neoliberalismo desde sus orígenes hasta la actualidad*. G. Quiñera u R. Quiroz. Barcelona, Icaria, 2010, *Banco del sur y Nueva crisis internacional*. Trad. cast. de R. Quiroz. Barcelona, Viejo Topo, 2007, *Banco mundial: el golpe de estado permanente*. Trad. cast. de R. Quiroz. Barcelona, Viejo Topo, 2007; [Plataforma Auditoria Ciudadana de la Deuda \(PACD\) “No debemos, No pagamos” \(coord.\): ¿Por qué no debemos pagar la deuda? Razones y alternativas](#). Madrid, Asaco, 2013.



se mueve sin ningún tipo de control, funcionando, además, como una herramienta fundamental para la evasión fiscal de grandes fortunas<sup>719</sup>. Es decisivo, para la economía de los países poder mantener bajo control la salida de capitales cara a estos espacios, recaudando los impuestos que se obtendrían si tributaran en sus países de procedencia. En ese sentido, es necesario plantear un plan de choque que se enfrente a la economía sumergida, la cual es otra de las razones por la que los estados no cuentan con los ingresos suficientes para plantear políticas redistributivas<sup>720</sup>. La cuestión acerca de la fiscalidad es otro de los caballos de batalla para la posibilidad de construir un programa “comunista” en las sociedades contemporáneas, siendo obligada la revisión de las fórmulas para el cálculo de impuestos, de tal forma que las capas sociales más adineradas contribuyan con una mayor carga fiscal que las trabajadoras. Es muy importante, para conseguir tal fin, evitar los sistemas de deducciones que hacen que grandes multinacionales o corporaciones tributen un porcentaje ridículo respecto a las ganancias obtenidas en su actividad<sup>721</sup>.

---

<sup>719</sup> Según Nicholas Shaxson (Ver en SHAXSON, N.: *Las islas del tesoro*. Madrid, F.C.E., 2014.) un paraíso fiscal puede ser reconocido si cuenta con los siguientes elementos: poseen escasos o nulos convenios con otros países, en materia tributaria, ofrecen a empresas y ciudadanos protección del secreto bancario y comercial y no poseen normas de control de movimientos de capitales (origen o destino). Esto permite el blanqueo de dinero y reciclaje de capitales. Tienen un sistema que permite la convivencia de un régimen tributario para los nacionales y otro para los extranjeros. Poseen una infraestructura jurídica, contable y fiscal que permite la libertad de movimiento de personas y bienes. Se considera que existe una cantidad cercana a 14 billones de euros colocados en ellos, lo que supone a los gobiernos de todo el mundo una pérdida de ingresos fiscales en torno a 120.000 millones de euros, según datos de Oxfam. Puede consultarse esta información en <http://www.oxfamintermon.org/es/sala-de-prensa/nota-de-prensa/miles-de-millones-de-dinero-privado-escondidos-en-paraisos-fiscales-po>.

Consultado el 5-7-2014

<sup>720</sup> Se puede leer en el informe de J. R. Pérez Boga, presidente de la Organización Profesional de Inspectores de Hacienda del Estado, en <http://www.theeconomyjournal.com/es/notices/2014/01/la-economia-sumergida-en-espana-67031.php>: “La Comisión Europea estima que cada año el conjunto de los Veintisiete pierden un billón de euros de recaudación tributaria a causa de la evasión fiscal, una cifra que equivale al producto interior bruto (PIB) de España. En el caso de España, pese a que no existe ningún estudio oficial, todos los estudios, datos, e informes existentes ponen de manifiesto que, en términos porcentuales sobre el PIB, el fraude se sitúa en una horquilla del 20-25%, lo que supone el doble de los países de la importancia de España en la Unión Europea, sin que se haya reducido sustancialmente en los últimos años, a pesar de las medidas aprobadas”. Consultado el 6-7-2014.

<sup>721</sup> Oponiéndose a la existencia de herramientas legales para la evasión de impuestos -como las SICAV (sociedades de inversión de capital variable), pensadas como un instrumento de inversión colectiva con el fin de permitir invertir dinero y diferir el pago anual de impuestos, pero que se han convertido en un mecanismo para defraudar dinero al erario público- o actuando de tal modo que las grandes empresas (por ejemplo las tecnológicas) tributen en países con impuestos muchos más bajos (las filiales de Apple, Google, Amazon, Facebook, eBay, Microsoft y Yahoo trasladan el grueso de su facturación países de nula fiscalidad, llegando a pagar, en el caso de España, un 1% respecto de sus ganancias. Cfr. SERRALER, M.: *¿Por qué pagas más impuestos que Apple?* Madrid, Conecta, 2014).

Otra de las tareas imprescindibles sería la de plantear una lucha decidida contra la corrupción, sobre todo, contra la que afecta a la política, la cual se ha instaurado como un modo de ejercerla –favoreciendo los oligopolios y permitiendo que “quienes nunca se presentan a las elecciones” tengan control sobre la legislación que les afecta o sobre adjudicaciones -ilícitas- de obras públicas. Así, parecería razonable impulsar una política penal mucho menos permisiva con la misma, de tal forma que se evitaran los inacabables procesos judiciales que, en muchos casos, se diluyen en una tela de araña amplísima imposible de abordar, dilatándose en el tiempo por artimañas legales de dudosa moralidad, o incluso invalidándose al quedar los delitos cometidos rápidamente prescritos.

Finalmente, se haría necesario plantear un control mucho más exhaustivo de los gastos, sobre todo de aquellos que están inadecuadamente justificados, como, por ejemplo, el militar. En un mundo donde la relación entre los estados es totalmente desigualitaria y donde el equilibrio de fuerzas –y por tanto la influencia en la toma de decisiones- se mide en gran término por la capacidad militar de cada estado, el gasto militar –el mayor por supuesto en los EEUU- alcanza cotas insoslayables<sup>722</sup> permitiendo que ciertos Estados impongan sus intereses sobre otros –aplicando una política del “matonismo”-, haciendo posible, además, un control absoluto sobre las vidas de los individuos –siendo ésta bien “consentida”, a raíz de la publicidad de la necesidad de tal control para mantener la seguridad, o bien desconocida, a partir de la instauración de programas de vigilancia y seguimiento<sup>723</sup>-.

---

<sup>722</sup> Los Estados Unidos en 2013 tuvieron un presupuesto de 600.400 millones de dólares, manteniéndose como la primera potencia militar del mundo. Les siguen China, que invirtió 112.200 millones de dólares, Rusia con 68.200 millones de dólares de Rusia, Arabia Saudí, con unos 59.600 millones de dólares de gasto, Reino Unido con un presupuesto de 57.000 millones de dólares, Francia (52.400 millones de dólares); Japón, con 51.000 millones de dólares; Alemania (44.200 millones de dólares); la India (36.300 millones), Brasil, en décimo lugar con 34.700 millones de dólares, Corea del sur, 31.800, Australia (26.000 millones), Italia (25.200 millones), Israel (18.200 millones) e Irán (17.700 millones de dólares), según datos del Instituto Internacional para Estudios Estratégicos. Este informe puede consultarse en <http://www.iiss.org/en/about%20us/press%20room/press%20releases/press%20releases/archive/2014-dd03/february-0abc/military-balance-2014-press-statement-52d7>. Consulta realizada el 8-7-2014.

<sup>723</sup> Debe ser recordado que Vattimo, como parlamentario europeo, integró la comisión de la Eurocámara que investigó la red Echelon, la mayor red de espionaje y análisis para interceptar comunicaciones electrónicas de la historia, desarrollada por los ([Estados Unidos](#), [Reino Unido](#), [Canadá](#), [Australia](#) y [Nueva Zelanda](#)). ECHELON puede –en presente, porque aún funciona- capturar comunicaciones por [radio](#) y [satélite](#), llamadas de [teléfono](#), [faxes](#) y [correos electrónicos](#) en casi todo el mundo e incluye análisis automático y clasificación de las interceptaciones.

Las políticas sociales, anteriormente referidas, se harían posibles en base a todo el dinero obtenido, el recaudado y el malgastado, si se acometiesen con un éxito razonable esta serie de propuestas –las cuales, obviamente contarían con una gran resistencia por parte de quienes obtienen beneficio del actual funcionamiento de la misma (es decir, de los más ricos, poderosos e influyentes)-.

Sin embargo, no deseamos acabar esta exposición sumaria de qué elementos incluiría una política comunista actualizada, sin hacer referencia a la necesaria oposición que ésta debe plantear a la política vigente de patentes que hace que productos de extrema necesidad –como los medicamentos- sean inaccesibles a una gran cantidad de población, aquella que precisamente no puede acceder a ellos por no contar con los recursos económicos suficientes. Así, se deja que una gran parte de la población mundial muera a causa de enfermedades para las que hay tratamiento y medicamentos a disposición y que, por tanto, podrían ser adecuadamente combatidas. Esta política *liberalizadora* debería ser extensible asimismo a la cultura, de tal forma que se planteasen y defendiesen formas alternativas de defender la propiedad intelectual, ampliando el uso de licencias abiertas –*copyleft, creative commons*<sup>724</sup>- para herramientas, por ejemplo las educativas, que tanto éxito tienen en campos como la informática –donde existe una gran cantidad de software libre de gran calidad-<sup>725</sup>.

---

<sup>724</sup> Licencias sustitutivas de la establecida con fines comerciales, copyright, que permite que quien quiera puede compartir, copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato y adaptar, remezclar, transformar y crear a partir del material los contenidos que aparezcan bajo tal licencia. Estas prácticas pueden ser llevadas a cabo bajo las condiciones siguientes: reconocimiento del autor de los contenidos que son usados, imposibilidad de utilizar los contenidos remezclados bajo fines comerciales y difundir las contribuciones obtenidas con la misma licencia que el original. Sobre esto puede consultarse, por ejemplo, [www.creativecommons.org](http://www.creativecommons.org).

<sup>725</sup> “El «Software libre» es el software que respeta la libertad de los usuarios y la comunidad. En grandes líneas, significa que los usuarios tienen la libertad para ejecutar, copiar, distribuir, estudiar, modificar y mejorar el software. Un programa es software libre si los usuarios tienen las cuatro libertades esenciales: La libertad de ejecutar el programa como se desea, con cualquier propósito (libertad 0). La libertad de estudiar cómo funciona el programa, y cambiarlo para que haga lo que usted quiera (libertad 1). El acceso al código fuente es una condición necesaria para ello. La libertad de redistribuir copias para ayudar a su prójimo (libertad 2). La libertad de distribuir copias de sus versiones modificadas a terceros (libertad 3). Esto le permite ofrecer a toda la comunidad la oportunidad de beneficiarse de las modificaciones. El acceso al código fuente es una condición necesaria para ello”, cita recogida de <http://www.gnu.org/philosophy/free-sw.es.html>. Sobre este tema es muy interesante la aportación de R. Stallman; ver en, por ejemplo, STALLMAN, R.: [GNU Emacs Manual: Sixteenth edition for GNU Emacs Version 21](#). Boston, GNU Press, 2002, o GAY, J.: [\[Free Software, Free Society: Selected Essays of Richard M. Stallman\]](#). Boston, GNU Press, 2002.

Por último, debemos dejar constancia de que el comunismo hermenéutico, tal y como lo entiende Vattimo, se compromete con una política industrial y energética que defienda la sostenibilidad del planeta. En ese sentido, critica y se opone al *turbocapitalismo* que se basa en una política del crecimiento continuado insostenible desde un planteamiento ecológico<sup>726</sup>. De acuerdo con la nueva teoría del valor<sup>727</sup> –a la que Vattimo no cita pero con la que su planteamiento coincide al menos en este punto-, el capitalismo, para mantener el crecimiento continuado –obtener “valor” y plusvalía en sus actividades-, ha de expoliar los recursos materiales y energéticos del planeta, buscando nuevos nichos de valorización, explotación que los ritmos de renovación de la Tierra simplemente no pueden aguantar. Para solucionar el evidente problema ecológico, ya inaplazable en el tiempo, el comunismo hermenéutico se alinea con las propuestas de los decrecentistas<sup>728</sup>, quienes consideran que a la humanidad en su conjunto –propiciado sustancialmente por el ritmo insoportable de producción, consumo

---

<sup>726</sup> En la misma medida se puede encontrar una crítica al comunismo real, sobre todo al soviético, que intentó prosperar llevando a cabo la misma tarea de industrialización y producción desahogada común al capitalismo. Podemos leer, “*se trata de acompañar el ideal comunista con el rechazo al economicismo – para colmo con pretensiones científicas- que afianzó su formulación marxista-soviética- Según una visión razonable de las cosas, el comunismo se convierte en una doctrina totalitaria y disciplinar cuando hereda –ciertamente ya en el Marx científico-positivista) el ideal del progreso asociado al desarrollo (y hoy al PIB). Este error se podía comprender –y cometer- en la Europa del siglo XIX. En la actualidad, cuando resulta totalmente verosímil que el desarrollo indefinido de las posibilidades de explotación de los recursos planetarios se encamina hacia la destrucción de la vida humana en la Tierra, este error es imperdonable. La posibilidad, y necesidad, de un comunismo libertaria, corre pareja con, o se pone de manifiesto por, la constatación de los límites del desarrollo, y de la diferencia entre la calidad humana de vida y la productividad del sistema social”*. VATTIMO, G.: *Ecce comu*, op. cit., p. 145.

<sup>727</sup> Teoría elaborada por un conjunto de pensadores, fundamentalmente alemanes, organizados en el grupo Krisis –entre quienes cabe destacar a R. Kurz, A. Jappe o R. Trenkle-. Se puede tener acceso a una gran parte de la obra de estos autores en la dirección web: <http://www.krisis.org/navi/espanol>.

<sup>728</sup> Sobre la teoría del decrecimiento es interesante consultar, entre otros, a los siguientes autores: S. Latouche –por ejemplo, los siguientes textos: *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* Trad. cast. de P. Astorga, Pérez. Barcelona, Icaria, 2009; *Pequeño tratado de decrecimiento sereno*. Trad. cast. de J. Largo. Barcelona, Icaria, 2009; *Decrecimiento y posdesarrollo: el pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. Trad. cast. de A. Andrés Casas. Barcelona, Icaria, 2009; (con HARPAGÈS, D.) *La hora del decrecimiento*. Trad. cast. de R. Beltrán Alcacer. Barcelona, Octaedro, 2011; *Salir de la sociedad de consumo: Voces y vías del decrecimiento*. Trad. cast. de M. Sirera Manchado. Barcelona, Octaedro, 2012- o C. Taibo –por ejemplo: *En defensa del decrecimiento*. Madrid, Catarata, Madrid, 2009 o *El decrecimiento explicado con sencillez*. Madrid, Catarata, Madrid, 2011-. También es interesante consultar la web <http://www.decrecimiento.info/>. Una crítica interesante al decrecimiento, desde una posición socialista, es señalada por V. Navarro en los siguientes artículos: “Los errores de la tesis del decrecimiento económico”, publicado por Diario Público el 6 de febrero de 2014 –consultar en <http://www.vnavarro.org/?p=10413>, el cual es replicado por Antonio Turiel en <http://www.kaosenlared.net/territorios/t2/estadoespanol/item/80279-antonio-turiel-contesta-a-vicen%C3%A7-navarro-sobre-el-decrecimiento.html>- o en “¿Viva el decrecimiento?”, publicado por Diario Público el 30 de julio de 2014 –consultar en <http://www.vnavarro.org/?p=11148>-. Consultas realizadas el 5-8-2014.

y contaminación de los países industrializados occidentales- no le queda más remedio que reducir el consumo total de materias primas, energías y espacios naturales, desafiando el estilo de vida productivo-consumista propio de nuestra civilización. Curiosamente, el adelgazamiento ontológico-epistemológico que propone Vattimo coincide en esta esfera con la necesidad de disminuir nuestros niveles de producción y nuestros hábitos de consumo, lo cual ha de marcar en lo práctico una nueva manera de habitar el planeta, de entender nuestra felicidad, de organizar nuestro ocio y de entablar relaciones sociales con los otros<sup>729</sup>.

En definitiva, el planteamiento que sostiene el comunismo hermenéutico vattimiano podría ser sintetizado en la siguiente fórmula: electrificación + soviets<sup>730</sup>; esto es, defensa del desarrollo económico que permita satisfacer las necesidades de todos los individuos -sin caer en el economicismo que se centra en maximizar los niveles de producción, consumo y obtención de plusvalía a toda costa, teniendo, por tanto, siempre el límite ecológico como referente-, distribución de los recursos lo más equitativamente posible, y lucha por la aplicación de una democracia radical, donde la ciudadanía –los *cualquiera*- tenga voz, tome parte y pueda adoptar decisiones en igual medida que lo hace una persona adinerada –defendiéndose los intereses del colectivo sobre los de un grupo de presión que represente a un pequeño grupo privilegiado, a una corporación o una entidad financiera, cuyos intereses son privados o particulares-. En este tipo de sociedad, radicalmente democrática, el conflicto es permanente, es inevitable y además, es totalmente lícito: repensar el comunismo es repensar el modo de organizar una sociedad justa, y una sociedad justa:

---

<sup>729</sup> “A propósito de esto soy pesimista y en los últimos años he madurado una decidida ideología antidesarrollista: el mecanismo que relaciona el acaparamiento de los recursos y la difusión y homologación de los estilos de vida me tiene muy preocupado por el futuro de la humanidad. El capitalismo que vive de sus propias crisis me parece algo que carece de salidas, y no creo en la ideología del crecimiento: en mi opinión es necesario reducir, en vez de aumentar, el nivel de consumo, al menos el nuestro”. “Autopercepción intelectual de un proceso”, en *Revista Anthropos 217*, Gianni Vattimo: *hermeneusis e historicidad*, op. cit. p. 41.

<sup>730</sup> “El poder soviético más al electrificación que Lenin propone no implica que los soviéticos, consejos obreros y campesinos, se congreguen para reconocer una única verdad. Estos son ámbitos de discusión y conflictos regulados entre posiciones e intereses diferentes que se mueven asimismo dentro de un marco que carece de un único poder dominante. Esa es probablemente la razón por la que Nietzsche consideró el nihilismo (el nihilismo positivo en que se desarrollan las conversaciones en vez de los diálogos) como la devaluación de los valores supremos; no de cualquier valor, decisión o preferencia, sino de aquellos que constriñen, como la verdad, la naturaleza y los principios éticos”. VATTIMO, G.: *Comunismo hermenéutico*, op. cit., p. 173.

*“no puede pensarse como una sociedad perfecta y acabada que excluye cualquier transformación posterior (...) una sociedad justa no es una sociedad perfecta, sino más bien al contrario; es una sociedad en la que los conflictos se gestionan como opiniones diversas sobre qué caminos deben tomarse; en la que todos los intereses son esencialmente iguales, y en la que, como factor decisivo, no sólo prevalece la diferencia de clase, de riqueza o de poder relacionado con la propiedad”*<sup>731</sup>.

Para rematar habría que dejar constancia de que la alternativa que Vattimo plantea de modo teórico e *ideal* está comenzando, a su juicio, a configurarse en las políticas que están siendo desarrolladas -más allá de la homogeneidad del neoliberalismo occidental- en ciertos países de América Latina<sup>732</sup>. En estos, ejemplificados en las políticas de Chávez<sup>733</sup>, Morales, Correa, o Lula -generalmente demonizados en los medios de comunicación occidentales-, se intenta conformar un sistema económico alternativo capaz de redistribuir la riqueza -nacionalizando empresas de capital extranjero (estadounidense o europeo) que explotan los recursos materiales y energéticos, a la vez que emplean a los autóctonos como mano de obra barata; ampliando las coberturas sociales (extendiendo los sistemas educativo y sanitario a amplias capas de sociales que no tenían acceso a ellos); planteando asociaciones entre países latinoamericanos (como Mercosur, Alba, Banco del Sur, Unasur), independientes de las políticas económicas pro-occidentales planteadas por las instituciones que pretenden regular el mercado internacional (FMI, BM, OMC) y que

---

<sup>731</sup> Ibid, p. 144.

<sup>732</sup> “El comunismo hermenéutico no es un discurso teórico que aspire simplemente a brindar perspectivas filosóficas sobre aquellas ideas de revolución o transformación radical de la sociedad que todavía logran pervivir en nuestro imaginario y en nuestras imaginaciones. Más bien, se trata de una teoría capaz de poner al día el marxismo clásico y volver a hacer creíble la posibilidad efectiva del comunismo. Aunque en el plano teórico hemos sostenido que solo al margen de los horizontes científicos y metafísicos que todavía dominan al marxismo clásico se puede pensar correctamente acerca de una revolución, en el plano práctico tal posibilidad teórica puede vincularse a los ejemplos efectivos de nuevo comunismo de América Latina. En definitiva, esta teoría, no es otra cosa que una revaluación de nuestra herencia marxista, alentada e inspirada por aquellas realidades que han sido esbozadas en la América real de Chávez, Morales y Lula”. Ibid, p. 190-191.

<sup>733</sup> M. Desiato en el texto citado líneas atrás (“Vattimo y el problema de la liberación”) y M. de la Vega Visbal (en “El horizonte emancipador de la política desde la hermenéutica nihilista”, ambos en MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., LEIRO, D. M. y RIVERA, V. S. (eds): *Ontología del declinar*, op. cit.) critican la confianza que a Vattimo le merece la Revolución bolivariana de Chávez, dado que a su juicio no posee ninguna de las características nihilistas que Vattimo defiende -se apela a una identidad definida, se considera depositario de la verdad objetiva y además se comporta de un modo autoritario con el disidente-. Chávez sería un claro representante del pensamiento fuerte, aún metafísico, alguien que se presenta como fundamento y nunca como interpretación, un líder que guía, un Padre, un Señor, un Comandante, alguien que, en definitiva, “no deja hablar”.

defienda los intereses de los estados de la zona; o manifestando la necesidad de auditar la deuda externa contraída- y un conjunto de políticas que intentan recuperar la democracia –no sólo nominal- como el sistema de decisión imperante –dándole voz y poder de decisión a los grupos sociales silenciados durante muchos años, en estos países los indios originarios. Aunque es cierto que estos estados se ven inmersos en múltiples dificultades –muchas veces propiciadas por las trabas de los países occidentales a facilitar su desarrollo independiente de su influencia-, como la corrupción, la delincuencia, la violencia, la inseguridad ciudadana, un alto porcentaje de pobreza, cierto personalismo mesiánico o un control excesivo de los medios de comunicación, Vattimo observa en ellos la esperanza de que florezca un nuevo orden económico y político alternativo que suponga el fin del eurocentrismo, del desigualitarismo y el advenimiento de un nuevo sistema –(im)posible y aún por venir- que fomente la libertad y la justicia.

Según todo lo dicho, puede sostenerse que Vattimo apuesta por una sociedad futura libre de la metafísica, liberada de las formas de articulación política y económicas que la desean imponer a toda costa –la democracia “emplazada” y el neoliberalismo capitalista-, la cual ha de ser dislocada y reducida, para conformar una sociedad plural, abierta, que defienda los intereses, ante todo, de los más desfavorecidos, de los vencidos, de los diferentes, de quienes desean construir otro tipo de subjetividad más allá de los esquemas identitarios ofrecidos por la ideología pequeño-burguesa, arriesgada, capaz de conformar sus propios valores, capaz de dar lugar a otro modo de entender al Ser –más allá del dominio de lo óptico, donde todo es objeto de productividad, rendimiento, eficiencia y consumo: modos de aparición en nuestro mundo de la violencia que todo lo dispone-. Este tipo de ser humano y de sociedad, sólo puede conseguirse si se diluye la metafísica, es decir, “si se deja ser” un mundo y un modo de habitarlo que podamos considerar, en buena medida postmoderno, esto es, nihilista, hermenéutico y, sobre todo, débil.





## 9. Conclusión

Una vez que hemos llegado a este punto es el momento de ir extrayendo de lo señalado una serie de conclusiones, las cuales nos capacitarán para poner fin a la presente investigación.

A lo largo de los distintos capítulos que la componen hemos intentado poner de relieve de qué modo el pensamiento de los absolutos, de las estructuras eternas de Ser y de la verdad objetiva e incuestionable, acarrea una serie de consecuencias que a nivel práctico solo pueden ser calificadas de violentas y disciplinarias. Estas características, que conforman lo que hemos denominado la civilización metafísica, a pesar de tener su germen en el origen de nuestra tradición –en la Grecia clásica, o al menos en la lectura medieval de la misma- y de desplegarse tal y como lo hacen con toda su fuerza en la época moderna, persisten de tal modo en la contemporaneidad que se hace más necesario que nunca plantear un pensamiento que les ponga coto y sea capaz de sustraerse, en la medida de lo posible, a sus consecuencias autoritarias.

La filosofía nihilista de Gianni Vattimo se dirige precisamente a articular un pensamiento que *intenta contrarrestar los efectos más perversos de la herencia de la cual provenimos*, por lo que su actualidad y vigencia nos parecen no sólo incuestionables sino particularmente atendibles en este sentido. Efectivamente, aunque Vattimo acepta que la metafísica es *insuperable*, dado que de intentar superarla caeríamos irremediabilmente en ella<sup>734</sup>, sí es posible, como hemos visto, *transpararla*, articulando un pensamiento *nihilista* marcado por la *Verwindung*. *La transuperación de la metafísica tiene como objetivo dirigirla hacia una orientación posible no entrevista e*

---

<sup>734</sup> Recuérdese que ello es debido a dos motivos principales: por una parte, tanto la superación, como las nociones de progreso y de verdad objetiva, son algunas de las marcas más características del pensamiento metafísico, por lo tanto, plantear su *salida* en estos términos conllevaría una recaída directa en el mismo; por otra, es imposible desembarazarse radicalmente de la tradición de donde se proviene, dado que los conceptos y las prácticas que son usadas para sustraerse de la metafísica forman parte de la propia metafísica, por tanto siempre estarán ahí, residuales pero presentes; negarlas implica en la misma medida afirmarlas, en tanto forman parte del procedimiento que puede permitir tener éxito en la tarea que intenta permitir su salida. Justo en tal “imposibilidad” y comprensión se basa la diferencia entre una racionalidad *únicamente* dialéctica y moderna y una racionalidad hermenéutica-dialéctica postmoderna. El contraste es más complejo, como hemos visto, e involucra notables diferencias ontológicas en cuanto a la temporalidad del ser, la no ontificación (diferencia ontológica) o la filosofía de la verdad interpretativa, por ejemplo, pero el vector principal de la no-superación sino distorsión o desplazamiento (*Verwindung*) como eficaz transpasar de las nociones y lenguajes de la metafísica como historia de Occidente, articula el hilo conductor y marca la diferencia abierta a un futuro menos violento.

*inesperada, según la cual sus marcas violentas puedan ser debilitadas y reducidas hasta su imposible disolución.* Utilizamos cabalmente el adjetivo “imposible” pues como hemos señalado la metafísica es una enfermedad crónica que siempre está presente, de modo tal que sus efectos nunca desaparecen del todo. En este sentido, el tratamiento que hemos prescrito contra ella sólo consigue amortiguar sus consecuencias, reduciéndolas o aligerándolas, dado que “nuestra enfermedad” siempre permanecerá de un modo latente, persistente, y, en definitiva, ineliminable completamente.

La situación del pensamiento ante ella no puede ser sino la de un convaleciente perpetuo que nunca se da repuesto del todo, pero que puede vivir mejor o peor dependiendo del grado de control que se tenga respecto de la dolencia. Hoy en día, continuando con la comparación y, por tanto, con el vocabulario médico, nos encontraríamos ante una extensión epidemiológica de la metafísica que requeriría de una serie de medidas o barreras de protección urgentes y masivas. Según nuestro diagnóstico, las medidas de prevención ya no nos son efectivas sino que nos es obligado actuar con rapidez y precisión: el pensamiento metafísico continua en su máximo esplendor, y aunque su disolución posee un carácter destinal, ya que no depende de nuestra voluntad el hecho de que “el Ser decline”, sí parece decisivo implementar una serie de estrategias que permitan resistir ante los que pueden ser sus últimos, pero mortales, coletazos. No en vano Heidegger ya nos advertía de que el momento en el que existe la oportunidad de salirse de la metafísica es el mismo en el que ésta alcanza su máxima plenitud histórica.

Si se analizan con atención los principales rasgos que caracterizan nuestro presente es fácilmente observable la persistencia de las marcas perentorias que identificábamos como las propias del pensamiento metafísico moderno, ante todo las de superación y fundamento: el transcurso de la historia, del pensamiento, de la ciencia o de la tecnología, se sigue pensando en los términos de un desarrollo progresivo que se despliega racionalmente y en el que lo nuevo se identifica con lo más valioso; además, la teoría y la praxis moral y política continúa siendo sustentada en la creencia de que existen unos fundamentos estables a los que hay que atenerse y que siempre deben ser respetados. Las estructuras que soportan y organizan nuestra sociedad, a pesar de haber sido *historizadas*, continúan legitimándose en la medida en que se van apropiando de los fundamentos, los cuales mantienen su carácter eterno.

Según la perspectiva de algunos intérpretes autorizados provenientes de diferentes posiciones ideológicas y epistemológicas<sup>735</sup> cabría considerar que las condiciones de inestabilidad (reflejadas por ejemplo, en la inconsistencia de las relaciones personales, en la precariedad del mundo laboral, en la volatilidad del capital, o en las implicaciones ideológicamente tendenciosas del desarrollo de la tecnología digital y virtual) son provocadas por la vigencia de la cultura postmoderna. Ella sería la que permite la pérdida de las identidades definidas, la falta de referencias consistentes en las cuales apoyarse, y la ausencia de valores y pautas duraderos que ayuden a tomar decisiones con firmeza, facilitando, en consecuencia, el dominio de una oligarquía dirigente que convierte la democracia en una pantomima a la par que instaura un sistema económico depredador, injusto y desigualitario. El ser humano egoísta y hedonista, fetichizado por la mercancía cuyo ídolo único es el dinero, fácilmente manipulable ideológicamente por los diversos mecanismos de manejo y distribución de la información, sería un producto directo de los distintos procesos nihilistas que habrían convertido el mundo en una fábula, la política en un espectáculo y las relaciones económicas en un gran casino. La democracia liberal y el neoliberalismo más agresivo serían, en ese sentido, las hijas legítimas del triunfo del pensamiento débil.

En cambio, nosotros creemos con Vattimo precisamente todo lo contrario: ha sido la falta de crecimiento del proyecto nihilista el que ha provocado y aún suscita que nos hallemos situados en pleno éxtasis de la sociedad de la planificación total, donde todo cobra sentido en la medida en el que se respetan los principios primeros y los fundamentos absolutos. Éstos, en nuestra sociedad, adoptan formas diversas no muy diferenciadas de las que ya podían ser entrevistas en plena Modernidad. Efectivamente, aún se considera vigente la tesis del avance racional de la historia y la creencia en la posibilidad del progreso, amparados en la confianza en que podemos conocer objetivamente la realidad a través de las ciencias experimentales. Dicho con otras palabras, en los discursos oficiales que definen la sociedad contemporánea continuamos en un práctico olvido de la diferencia ontológica, donde lo “real” sigue entendiéndose como un objeto a la mano, algo externo al ser humano, quién puede no sólo conocerlo exhaustivamente –en sus propiedades más íntimas, las esenciales y regulares- sino que asimismo puede disponer de él bajo total discreción. Dada tal perspectiva, no debe

---

<sup>735</sup> Algunos ya citados en la presente investigación, como J. Habermas, Z. Bauman, A. Callinicos, D. Bensaïd o el antaño *debolista*, M. Ferraris.

extrañarnos que la naturaleza, y todo lo vivo que en ella nace, sea visto como un mero espacio de extracción de materias, recursos y energías, vivero en donde el ser humano se abastece pero ante el cual no tiene la más mínima responsabilidad. La racionalidad que se desprende de la concepción de lo real como un objeto ahí presente, a entera disposición, es: a) eminentemente calculadora, pues lo existente puede ser comprendido atendiendo a sus marcas regulares y por extensión mensurables, y b) técnica e instrumental, dado que el conocimiento supuestamente puro, neutro y desinteresado que realiza de lo ahí-presente se traduce en un control sobre el mismo, de forma tal que tanto los fenómenos, como los materiales, como lo estrictamente orgánico, es convertido en objetos/cosas previsibles y anticipables, ingredientes potencialmente susceptibles de ser convertidos en instrumentos capaces de ofrecer confort y bienestar al existente dominante, aquél que ha convertido su capacidad racional y cognitiva –dado el desarrollo de la conciencia y el espíritu- en una estrategia de dominio y sometimiento a todo aquello que lo circunda. A ese dominio surgido de la racionalidad objetivista, calculadora e instrumental, el ser humano occidental lo denomina “Progreso”, esto es, avance racional de la historia que se despliega, permitiendo aparentemente formas más avanzadas de desahogo y comodidad.

Sin embargo, más allá de lo señalado –conversión del Ser en ente ahí-presente; concepción del conocimiento como una representación objetiva de las cosas tal y como auténticamente “son”, bien sea desde la descripción de su esencia íntima o de las leyes regulares que repetidamente suceden en la naturaleza; manipulación de los existentes en tanto que cosas previsibles y configurables como productos igualmente disponibles, cuyo fin es su control y dominio- el paradigma metafísico llevado a su máxima expresión en las sociedades occidentales contemporáneas tecnológicamente avanzadas, supone otra serie de consecuencias que es necesario recapitular.

En primer lugar, permite legitimar la idea de que la cultura occidental es superior a las demás, dado que es aquella en donde ha surgido y se ha elaborado tanto la racionalidad científica como la tecnología que la lleva a acto, facultando al ser humano a tener un dominio absoluto sobre el mundo en el que vive. De hecho, el prototipo de ser humano occidental es el modelo en el que han de mirarse el resto de habitantes del planeta, ya que él encarna las cualidades que un ser humano “superior” debe de poseer. La civilización occidental metafísica ha de ser definida, por tanto, como altamente

etnocéntrica y paternalista, de acentuado carácter colonial y expansivo, rasgos causados no por una mera búsqueda de dominio y de poder –como las antiguas civilizaciones imperiales- sino *mercidamente* debido a su superioridad intelectual y práctica.

La extensión ilimitada de los valores metafísicos conlleva necesariamente la negación de la diferencia, de todo aquello que la cuestione o se le oponga, nuevamente bajo la argumentación “irreprochable” de que se trata de modos de vida, de enfoques del saber o de discursos o prácticas equivocados o en todo caso inferiores a los defendidos por la sabiduría oficial occidental. En ese sentido, deben de ser necesariamente sometidos y superados, siendo tan sólo mantenidos o recordados bajo una forma folclórica desprendida de toda significación auténtica, dado que la autenticidad –la verdad objetiva- es solo accesible según el régimen configurado por la metodología científicamente aceptada.

En segundo término, la plena confianza en la capacidad de la razón para dominar el mundo circundante asienta la creencia de encontrarnos en el momento culminante de la historia, como si la meta final, el objetivo de la civilización humana (considerada de un modo unitario) hubiese sido finalmente alcanzado, necesitándose solamente pulir ciertos detalles que no evitan que el mayor objetivo sea la defensa del status quo vigente. El orden establecido supone la confirmación del despliegue de la razón auténtica, siendo obligado ajustar las distintas situaciones existenciales a garantizar la pervivencia del mundo en donde llega a su plena realización la Historia. En la medida en que se impone un relato único, el cual es entendido como un proceso homogéneo donde todos los acontecimientos históricos están encadenados causalmente, siendo unos condición necesaria de los otros, bien se le niega la existencia o se considera como irracional –en la práctica se le considera inexistente- a todo aquello que no haya sido incorporado en la narración oficial racional. Nos encontramos por tanto en la esfera del relato único, de la historia unitaria y desarrollista, que subsume e integra en una misma crónica los acontecimientos verdaderamente interesantes de la historia, como si ésta respondiese a un plan racional teleológicamente desplegable que pudiese ser llevado a buen término. La narrativa del tiempo lineal y unitario otorga plena legitimidad al Pensamiento único, que no es otro que el de los poderosos, el de quienes se encuentran en una situación de ventaja, aunque generalmente ésta sea calificada como equilibrada y justa –acorde a la lógica objetiva, en cualquier caso-.

Es en tal medida que la racionalidad dominante se sitúa, como es evidente, al lado de los dominantes, quiénes efectivamente la encarnan, quedando justificada su posición de privilegio en el paradigma contemporáneo. Lo cual, al mismo tiempo, supone la legitimación de la posición subalterna que ocupan los desplazados según el orden preponderante. La necesaria estabilización del “mejor de los mundos posibles” no sólo bloquea el desenvolvimiento de alternativas que la pongan en cuestión –siendo definidas como antisistémicas o irracionales- sino que justifica la desigualitaria distribución de las posiciones atendiendo a la organización planificada y estratificada de la sociedad. Dada la situación descrita, parece asumible, hasta casi obligada y necesaria, la partición de la sociedad atendiendo a un régimen racional, el cual, ciertamente ha de estar dirigido por aquellos que poseen el conocimiento oportuno para desarrollarlo, los tecnócratas dirigentes, depositarios del saber ecuánime e imparcial y capaces de colocar a cada quién “en el lugar que le corresponde”. Solo un sistema planificado y científicamente dirigido sería capaz de reproducir adecuada e indefinidamente el sistema hegemónico, recordémoslo, dado el paradigma vigente, el “mejor de los posibles”.

Como no podía ser de otra forma lo dice resumida y muy lúcidamente Vattimo cuando sostiene:

*“El pensamiento único en el que estamos inmersos tiene el mérito de habernos hecho entender [...] que el objetivismo metafísico, declinado hoy sobre todo como poder de la ciencia y la tecnología, no es otro que la forma más puesta al día –y más elusiva- del dominio de clases, de grupos, de individuos. Neutralización y poder de los expertos de cada tipo son una y la misma cosa”<sup>736</sup>.*

Y también:

*“La neutralización objetivista, metafísica y tecno-científica que caracteriza el pensamiento único, y también esa dimensión que forma parte de la buena conciencia con que el occidente industrializado se siente portador de los «verdaderos» derechos humanos, del orden político justo (hasta el punto de querer imponerlo, o de querer*

---

<sup>736</sup> VATTIMO, G.: “Del diálogo al conflicto”, en OÑATE, T., LEIRO, D., NÚÑEZ, A. y CUBO, Ó. (eds.): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, op. cit., p. 28.

*hacer creer que es legítimo el imponerlo, también con la guerra, a todos los otros pueblos) de la auténtica civilización, conforme a la naturaleza del hombre*<sup>737</sup>.

Y es al aspecto señalado en la última sentencia del fragmento anterior al que a continuación deseamos referir. Ciertamente, la cosificación general de la existencia, producto del olvido de la diferencia ontológica, ha generado un modo de entender al ser humano definido por el mismo régimen objetivista que aprehende al resto de existentes que habitan la tierra. Es de modo tal que en el paradigma metafísico el ser humano ha sido reducido a la condición de sujeto, entendido éste como una entidad unitaria e integrada, cuya naturaleza más propia es de índole racional e instrumental, estando perfectamente capacitado no sólo, como decíamos anteriormente, para dar cuenta del orden lógico que rige el universo, sino para transformarlo y someterlo a su entera disposición. Esa naturaleza inmutable y heredada, esa esencia que ejerce de fundamento primero, coloca al ser humano en la escala más alta de la evolución biológica, siendo que no sólo lo define y lo sitúa en una posición jerárquica respecto a los demás existentes –como si fuera un Dios respecto a ellos- sino que, a la vez, funciona como un mecanismo regulador y director que estipula las conductas adecuadas a tal naturaleza. De ella se desprende toda una panoplia de normas, pautas y comportamientos que el ser humano ha de realizar para *corresponder* a la ley natural que lo conforma. El individuo metafísico, como totalidad racional integrada, es el guardián de las estructuras eternas de Ser, el auténtico representante del Orden y del Progreso, de la estable repetición de la estructura supuestamente más *avanzada*, donde la asignación de identidades y roles queda legítimamente vinculada a la planificación general de las existencias.

En este mundo, el del Fin de la Historia Metafísica, donde se impone la razón técnica e instrumental apartando en consecuencia, por obsoleta y caduca toda otra racionalidad que no se ajuste al esquema productivo y eficiente (por ejemplo, la racionalidad estética o la religiosa) prolifera la sociedad del Mercado, dado que la producción y el consumo de objetos son los epifenómenos necesarios de la cultura metafísica de la previsión, la anticipación y el control –ya que en ella todo es susceptible de ser fabricado y obtenido, dado el omnipotente despliegue del sujeto convertido en Voluntad de Voluntad-. En tal contexto, el Ser ha devenido mero objeto, un producto elaborado cuyo propósito más relevante es su intercambio con fines

---

<sup>737</sup> Ibid, p. 29.

lucrativos. En el capitalismo, que es el sistema económico coherente con la civilización metafísica –desarrollando hasta su máximo nivel la ilimitada voracidad productivo/ordenadora-, la eficacia se mide en base a la obtención de rendimiento medido en términos cuantitativos –esto es, estrictamente económicos-. Dicho con otras palabras, el fundamento que hoy en día se impone y que se considera que hace avanzar la sociedad es el capital, la producción ilimitada de valor traducida en rendimiento monetario, es decir, en plusvalía.

Es de acuerdo con lo dicho que creemos no equivocarnos cuando defendemos que el sentimiento etnocéntrico de que la cultura occidental representa el modo más avanzado de existencia, es puesta en juego sustancialmente al aceptarse como una verdad descriptiva la suposición de que la democracia liberal y el capitalismo económico son las formas política y económica más avanzadas y que mejor describen la organización racional de la sociedad, etc. Es por ello que la confianza ilimitada en que estas estructuras representan adecuadamente el despliegue de la razón en la historia imposibilita, a pesar de las graves dificultades y contradicciones que provocan, la perpetuación del orden vigente, orden que como denunciamos asienta y legitima el relato de quiénes están perfectamente conformes en él frente a quienes desean instaurar sistemas alternativos.

Uno de los últimos textos publicados por Vattimo, de especial relevancia al ser aquél que sirvió como Discurso de Despedida de la Universidad de Turín<sup>738</sup>, puede servirnos como la síntesis del pensamiento capaz de enfrentarse a la Violencia que se desprende de la civilización metafísica, que en sus rasgos contemporáneos acabamos de describir someramente, abriendo la puerta además a una posibilidad viable y apta para reducir su ferocidad autoritaria.

A juicio de Gianni Vattimo, el pensamiento *transmetafísico*, el cual hemos reconstruido a lo largo de la presente investigación, es capaz de dislocar la fuerza perentoria de la metafísica de la presencia y el fundamento, de la concepción del saber como un cuerpo integrado de conocimientos objetivos, capaces de representar las leyes generales y las esencias que definen las cosas desde una perspectiva sustancialmente

---

<sup>738</sup> Discurso pronunciado el 14 de Octubre del 2008, la cual está incluida en el volumen *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín* –editado por OÑATE, T., LEIRO, D., NÚÑEZ, A. y CUBO, Ó., p. 23-34-.



matemática, en la cual también se sitúa el ser humano<sup>739</sup>, y sobre todo de escapar de la lógica de la subsunción, de la superación e integración que aniquila al pasado –a los vencidos- haciendo converger todo lo sucedido en un único despliegue teleológico y causal. Aún hoy, en los escritos más recientes del filósofo, sostiene Vattimo incisivamente:

*“Tutto si gioca intorno alla battaglia heideggeriana per il superamento della metafisica. Che egli, come si sa, concepiva come il peccato originale della civiltà occidentale, quello spirito di identificazione dell’essere con l’ente, con l’oggetto, che culmina nella riduzione di tutto, compreso il soggetto umano, a «risorsa disponibile», manipolabile secondo criteri matematico scientifici, insomma il trionfo della tecnica”*<sup>740</sup>.

El golpe de efecto que nos ha permitido adoptar el giro capaz de enfrentarnos a la fuerza autoritaria de la metafísica disciplinaria está marcado por las dos categorías centrales que hemos utilizado recurrentemente a lo largo las líneas previas: *Verwindung* y debilitamiento –nihilismo-.

Efectivamente, y por recapitular atendiendo al orden que hemos seguido durante la presente tesis, en primer término, la variable *transmetafísica* supone prioritariamente atender al destino del Ser –pues la modificación de la noción de Ser no puede ser producto de una acción voluntaria del ser humano, so pena de caer en el subjetivismo antropocentrista del cual se desea escapar- según el cual éste ya no puede ser entendido como fundamento o como simple presencia, sino en tanto que fundamento desfundado o

---

<sup>739</sup> Quién dada “su” naturaleza *debe de* comportarse según unas pautas concretas, tanto individual como socialmente, que remiten, ante todo, a la capacidad para dominar y controlar lo existente, imponiendo su dominio por doquier, sujeción que es incorporada en el sistema político que más lejos lo desarrolla, el capitalismo neoliberal, en tanto orden sustentado en el imperio de la producción ilimitada y la competencia eficiente que pugna internamente por maximizar sus beneficios.

<sup>740</sup> VATTIMO, G.: *Recensión* a la edición que Donatella di Cesare ha preparado como denso comentario filosófico a la publicación de los Quaderni Neri de Heidegger, en el libro de la misma autoría recientemente aparecido: *Heidegger e Gli Ebrei. I “Quaderni Neri”*. Bolatti Boringhieri editore, Prima Edizione, noviembre 2014. Seconda ristampa, Marzo 2015. Texto inédito de Vattimo. “Todo se juega alrededor de la batalla heideggeriana dirigida a la superación de la metafísica. Quién la entendía, como se sabe, como el pecado original de la civilización occidental, aquél espíritu que identificaba al ser con el ente, con el objeto, y que culminaba con la reducción de todo, incluido el ser humano, a «recurso disponible» manipulable atendiendo a criterios matemáticos y científico, en suma el triunfo de la técnica” [NT]. Agradecemos a Teresa Oñate el habernos hecho llegar el citado texto. Véase también al respecto el libro colectivo editado por Adriano Fabris: *Metafísica y antisemitismo. I Quaderni Neri di Heidegger tra filosofia y política*. Pisa, ETS, parva filosófica, 2014.

acaecimiento. La ontología postmoderna, y es en esa lid que puede ser llamada justamente con tal calificativo, hace recuerdo –*Andenken*– de la diferencia ontológica sustrayéndose de la concepción que confunde al ente con el Ser, tenaz en negarse a aceptar que éste pueda ser entendido como el primer principio al cual todo remite (una estructura eterna fuente, origen o *arkhé* fundante) o hacia donde todo se dirige (avanzándose progresivamente en el tiempo en tanto nos vamos apropiando de tal estructura primaria), o como sustancia última e inmutable que define aquello que cada cosa “es”. Según Vattimo, el ocaso del Ser que indica su declinar desplaza la metafísica de la presencia de su posición de preeminencia al entender que éste ya no *es* sino que *acaece*; *acaecimiento* que supone que deba ser entendido, en su diferencia con los entes, como el *claro donde los entes se dan*<sup>741</sup>, pero que en su *darse* ocurre a la vez su *retraimiento*. Esa dinámica, no dialéctica, entre *darse* y *ocultarse* permite que el Ser *funde desfondando*, lo cual abre la puerta a la ontología débil, aquella en donde el Ser se halla lanzado al abismo insondable de la temporalidad. La oscilación, el vaivén, el movimiento inquieto, donde del *Ser como estructura eterna ya no queda nada*, dado que se encuentra *enviado* en el tiempo (se vuelve histórico, entonces<sup>742</sup>), inaugura la *ontología hermenéutica nihilista*.

Esta perspectiva *an-árquica*, donde el Ser encuentra su acomodo más propio al haber sido entendido como mensaje que se escucha y se recibe incesantemente, nos sitúa en una esfera en la cual el ser humano juega un papel esencial. Si bien no puede ser entendido como el Creador o la Voluntad que todo lo dispone y todo lo somete a discreción, su posición se disloca en otra que lo entiende como el guardián depositario de los secretos del Ser, los cuales son custodiados en el lenguaje. El ser humano, desfondado respecto de su posición de primacía hegemónica respecto de lo existente, mantiene aún una situación de privilegio, en tanto defensor del Ser, protección que se ejerce al recordarlo, dejando que continúe con su inacabable apertura. Nos dice Vattimo en su *Despedida de Turín*:

---

<sup>741</sup> *Claro* que a su vez es, y al mismo tiempo *oscuro*, recuérdese que la *Lichtung* heideggeriana es el claro del despejamiento donde se dan a la vez la luz y la sombra: lo develado y lo velado de la *a-létheia*.

<sup>742</sup> Sin embargo, la historicidad del *Das Ereignis* entendido como Acontecer (Ex)Propiador, lo sitúa no ya *dentro de las fases de* la Historia del Ser; sino inmanente a la historicidad del *Das Ereignis*. Cfr. HEIDEGGER, M.: “Protocolo de un seminario sobre la conferencia «Tiempo y Ser»”, en *Tiempo Y Ser*, op. cit., p. 55-89. Sobre esta cuestión es imprescindible el texto de Teresa Oñate: “Heidegger hó Skoteinós (El Oscuro)”, en AAVV: *El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 aniversario de Tiempo y Ser*, op. cit. p. 15-90.

“Si nos fijamos en la historia del ser como se ha dado y se nos da a nosotros los occidentales (los ciudadanos del Abenland, de la tierra del ocaso) la lectura más razonable que podemos hacer es la propuesta por Nietzsche con su idea del nihilismo; es aquella historia en el curso de la cual, como Heidegger resume: al final, del ser como tal, no queda ya nada. Precisamente del ser como tal: el ón he ón de Aristóteles, el ser como estructura estable que está más allá de cada contingencia y garantiza la verdad inmutable de cada verdad, tiene el «destino» de caminar indefinidamente hacia el no-ser-más «el ser como tal»<sup>743</sup>.

El Ser en la ontología *transmetafísica* vattimiana es visto como acontecimiento histórico, como un paradigma epocalmente cualificado en donde los existentes nos encontramos arrojados. Ahora bien, es imprescindible dejar patente que el ritmo del sobrevenir del Ser tiene como cualidad más propia el apartarse para a su vez *dejar ser*:

“Recuérdese el ensayo sobre la sentencia de Anaximandro. El ritmo de la alternancia de los paradigmas, las aperturas, los acontecimientos del ser que se dejan el lugar los unos a los otros”<sup>744</sup>.

Tal era uno de los significados más hermosos de la *Verwindung* leída en términos nihilistas<sup>745</sup>: *reparar/ajustar el desacuerdo que permite el ciclo/la transición entre lo existente y lo por-existir*, de modo tal que nada pueda aferrarse indefinidamente al Ser; dicho con nuestras palabras, *la Verwindung disloca todos los rasgos perentorios o absolutos, volviendo al Ser mortal o caduco*<sup>746</sup>.

Las consecuencias epistemológicas que acarrea la ontología débil facultan a la hermenéutica a constituirse como la *koiné* de la filosofía actual. Aunque es cierto que Vattimo sostiene una perspectiva nihilista o *an-árquica* de la misma y no la *mainstream*, que bajo ciertas acepciones confía en que el conocimiento puede encontrar un sentido oculto último, una Verdad, si es capaz de descifrar adecuadamente el código en el que se expresa la realidad. Ante un Ser que acaece, que *sucede* y no *es*, parece evidente que el saber no puede pretender ser entendido como aquella actividad apta para

---

<sup>743</sup> Ibid, p. 24.

<sup>744</sup> Ibid, p. 32.

<sup>745</sup> Cfr. Supra Capítulo 4, epígrafe 3.2.1.2

<sup>746</sup> Como insistía ya el Primer Vattimo en señalar por ejemplo de modo muy elocuente en su *El Sujeto y la máscara* cuando acertaba a expresar que de acuerdo con la hermenéutica trágica de Nietzsche “el ser se muere”.

re-presentar aquello que está-ahí fuera. *La hermenéutica nihilista, en cambio, siempre se sitúa dentro, localizada en un contexto/paradigma que cualifica toda actividad teórica, condicionándola ya que sirve como un elemento de mediación ante el cual es imposible sustraerse.* Es en este sentido que la hermenéutica defiende que *todo saber es interpretación.* Dice Vattimo,

*“La difusión de la hermenéutica también la ha fatalmente diluido, como he observado en libros y artículos de los años Noventa. Y, sin embargo, tal diluirse [...] no es nada de lo que debemos preocuparnos, pues no se trata de oponerse, con ninguna acentuación más dura, al inevitable resultado nihilista de la hermenéutica tomada en serio. En efecto, el que cada experiencia de verdad sea interpretación ni es ni conlleva ninguna tesis descriptivo-metafísica; se trata de una interpretación a su vez, que no se legitima pretendiendo mostrar «las cosas como son»; más bien es al revés: que no se puede pensar para nada que las cosas, el ser «estén» o «sean» de algún modo fijo; sino que «interpretación, cosas y ser», son parte del mismo acaecer histórico. También la estabilidad de los conceptos matemáticos o las verdades científicas son acaecimiento; se verifican o falsan proposiciones e hipótesis siempre y solamente dentro de paradigmas que no son a su vez eternos, sino epocalmente cualificados”<sup>747</sup>.*

Y a continuación,

*“He aquí pues el sentido del «resultado nihilista de la hermenéutica». Que no significa no tener ya criterios de verdad, sino únicamente que estos criterios son históricos y no metafísicos; ciertamente no ligados a la «demostración», sino más bien orientados a la persuasión; a la verdad como asunto de retórica, de aceptación compartida”<sup>748</sup>.*

Pero el significado quizá más importante de la hermenéutica nihilista, ya intuido en la última sentencia del fragmento recién citado, es la insubordinación y reprensión, uno de los significados más importantes de nuestra *Verwindung*, del carácter autoritario de la noción de conocimiento metafísica. *El vínculo que se producía en ésta entre Saber y Poder queda anulado al asumirse que en último término no existe una verdad definitiva que describa objetivamente la realidad y que, por tanto, tenga que ser*

---

<sup>747</sup> Ibid, p. 24.

<sup>748</sup> Ibid. p. 26.

*aceptada necesariamente.* La interpretación, la verdad fundante/desfundante, hermenéutica obliga a posicionarse bajo una actitud más laxa, menos prepotente, más abierta a la comunicación, el encuentro, al enlace comunitario, donde lo “verdadero” no se impone, sino que se conviene<sup>749</sup>.

*“Desde la perspectiva de una «lógica» heideggeriana no se puede pensar la verdad sino como resultado del diálogo. Pero no como un «nos ponemos de acuerdo porque hemos descubierto (allá fuera) la verdad» sino que: decimos haber encontrado la verdad cuando nos ponemos de acuerdo [...] Pues en la base de la verdad como acontecimiento hay ya una pluralidad de intérpretes y, por lo tanto, hay acuerdo y hay desacuerdo”*<sup>750</sup>.

La racionalidad hermenéutica se opone radicalmente a los discursos de las verdades, a las praxis realistas que imponen su perspectiva como si fuese un dato indiscutible que no cabe sino aceptar. Las morales y las políticas naturalistas y/o descriptivas son, por tanto, enérgicamente cuestionadas por la filosofía del litigio, aquella que inquebrantablemente rechaza aceptar un orden estable y tecnocrático que neutralice la capacidad del ser humano para conversar, para contrastar opiniones, más allá de lo que dicten las afirmaciones que se autoproclaman certezas incontestables. Consideramos por ello a *la hermenéutica nihilista la filosofía de la democracia radical*, el pensamiento que permite sustraerse de la política de las certidumbres, aquellas que ocultan la vocación por imponer un determinado sistema de cosas. Tal sería la vocación fundamental de lo que se ha denominado un comunismo hermenéutico.

*“La institución de un horizonte de argumentatividad, al menos por ahora, y tenemos que subrayarlo, contra cada irracionalismo metafísico o de principio, implica una lucha, un conflicto”*<sup>751</sup>.

El nihilismo postmoderno en el contexto contemporáneo no puede sino situarse con todas aquellas personas, colectivos o movimientos, que exigen que su voz sea escuchada y reconocida, que embarcados en el repudio de la distribución social

---

<sup>749</sup> Cuestión en la que se insiste en el libro de autoría colectiva *Crítica y Crisis de Occidente. Al Encuentro de las Interpretaciones*. Madrid, Dykinson, 2013 [editado por T. Oñate, D. Cáceres, P. O. Zubía, Á. Sierra, Y. Romero y V. Muñoz Reja], el último de los volúmenes producidos por la Cátedra de Hermenéutica Crítica HERCRITIA.

<sup>750</sup> Ibid, p. 26.

<sup>751</sup> Ibid, p. 32.

dominante –y de la naturalizada asignación de identidades dirigida a perpetuar unos determinados intereses- exigen una repartición diferente de lo sensible. *La diferencia ontológica es retomada en este marco como la lucha por la diferencia social, por la pelea de quiénes difieren por expresar su manera de interpretar el mundo, lo cual supone la dislocación –una Verwindung- de los modos convencionales y asentados de producir y generar bienes y herramientas, de entender las relaciones sociales, la propia identidad o la comunidad; una manera distinta, en definitiva, de habitar la tierra.*

Teniendo en cuenta lo señalado, parece evidente que el nihilismo postmoderno se encuentre alejado de quiénes defienden que el único modelo de desarrollo económico posible –allí donde culmina la Historia- es el neoliberalismo capitalista. De hecho, el pensamiento débil se compromete<sup>752</sup> con la alternativa que toma partido por un modelo *diferente*, donde, en primer término el ser humano no es concebido como un sujeto que todo lo dispone, capaz de alterar a su antojo el mundo que lo rodea, mientras que, en un segundo momento, discrepa profundamente de la ideología que entiende que el principal motivo del producir humano es la competencia por ser más eficiente y rentable, entendiendo éstos calificativos de un modo economicista, es decir, en tanto que formas capaces de extraer plusvalía medida en términos monetarios.

Por el contrario, a pesar de que Vattimo defiende un modelo económico y social sustentado en el eslogan enunciado por Lenin “*poder soviético más electrificación*”<sup>753</sup>, tal “electrificación” no puede ser entendida, como se hacía en el contexto del comunismo soviético, como una apelación a un modelo de desarrollo tecnológico e industrial que compita con el capitalista a nivel de producción y consumo, sólo que atemperado por el control democrático de la producción y la distribución equitativa de los recursos. Vattimo, en cambio, siendo bien consciente de la culminación del paradigma del desarrollismo desafortunado –sustentado en el concepto capitalista nuclear de “crecimiento”- defiende otro que lo distorsione, otro en el que el límite ecológico se

---

<sup>752</sup> En efecto, el nihilismo postmoderno tiene el deber de comprometerse, pues el hecho de encontrarnos instalados en el mundo, de “estar dentro”, supone la obligatoriedad de tomar partido contra las fuerzas que pretenden imponer una estructura estable, ajustada además a determinados (sus) intereses. Sostiene Vattimo, “*Hoy la amenaza son las fuerzas neutralizadoras de la globalización en que el dominio se esconde bajo la máscara de la racionalidad económica y la ciencia-técnica vista como esperanza de «progreso» y «paz» [...] tratar de recordar el ser no quiere decir otra cosa, hoy para nosotros, que oponerse a la neutralización, tomar partido*”. Ibid, p. 33.

<sup>753</sup> LENIN, V. I.: “Conferencia del PC(b)R de la Provincia de Moscú” (20-22 noviembre 1920), Obras Completas, t.34, p.124.

muestra como un confín irrebalsable que ya no se puede desatender y al que hay que poner freno con claridad y determinación. Es de modo tal que consideramos, si bien dándonos cuenta de los múltiples matices que diferencian sus posiciones, que Vattimo coincide con la crítica al capitalismo que realizan los críticos del Valor del grupo Krisis así como con las tesis de los decrecentistas, para quienes *el neoliberalismo es un modelo económico depredador y autodestructivo ante el que no hay más salida posible que su alteración debilitada*.

*“No se puede hablar de política sin (pretender) hablar de desarrollo, crecimiento, aumento del PIB (Producto Interior Bruto). Pero precisamente estos valores son los que hoy despiertan más dudas: la devastación del planeta mediante la sobreexplotación de sus recursos naturales, acompañada por una racionalización cada vez más intensa de las relaciones sociales, y que podría llevar muy pronto a una militarización universal (piénsese por ejemplo en el problema de la custodia de los residuos radioactivos, una vez que se desarrollen centrales atómicas) es una muestra de que la “dialéctica del iluminismo” de la que hablaron Adorno y Horkheimer hace ya tantos años ha adquirido hoy manifestaciones tan evidentes que hacen imposible una proyectualidad humana que quiera seguir siendo “positiva”, productiva, «desarrollista» podríamos decir”<sup>754</sup>.*

La salida decrecentista, si bien solamente sugerida en el marco del pensamiento vattimiano, no intenta devolver a la humanidad a una premodernidad mitológica, anticientífica, mística y supersticiosa, en la cual un pueblo *redimido* recupera su relación más íntima con la naturaleza madre/patria que debe defender. La perspectiva del decrecimiento más bien nos hace conscientes de la imposibilidad de seguir manteniendo un nivel de extracción de recursos, bienes y energías, un ciclo de producción y consumo, potencialmente infinito en un planeta cuyos recursos no lo son. Ello unido a la alteración de los ritmos biológicos dado el cambio climático, al nivel de contaminación, y a la incapacidad para absorber y eliminar los desechos generados en los distintos procesos productivos, hace prácticamente obligada la necesidad de repensar nuestro modo de habitar la tierra guiada por la conciencia de los límites de lo posible y lo factible. El proceso de debilitamiento al cual nos llama Vattimo en el plano

---

<sup>754</sup> VATTIMO, G.: “Religión y emancipación”. Conferencia inédita leída en Buenos Aires el 14 marzo de 2015 en el marco del Foro Internacional por la Emancipación y la Igualdad. Le agradecemos a Teresa Oñate el habernos hecho llegar el citado texto.

ontológico, epistemológico y práctico, puede ayudarnos a reclamar un modelo existencial en el cual el ser humano deforma los discursos y las prácticas asumidas como normales dado el esquema existencial occidental -en síntesis: educarse para trabajar/producir, trabajar para ganar un salario, ganar un salario para consumir, consumir para ser feliz- para aligerar su tremenda potencia destructiva. Evidentemente, la transformación *debolista* exige una alteración simultánea de los sistemas de valores a través de los cuales definimos nuestras existencias –requiere una *transvaloración de los valores*, retomando el *dictum* nietzscheano-, a la vez que nos conmina a la gran tarea de alterarnos a nosotros mismos: para tener éxito en el proyecto de *reducción* que plantea la ontología del declinar, ese disminuir debe aplicarse al mismo tiempo sobre el propio ser humano, esto es, en el marco de la filosofía occidental, sobre el sujeto.

La paradigmática situación que plantea Vattimo sostiene que el ser humano sólo puede cumplir su tarea –perviviendo de un modo comunitario aunque litigioso, y respetuoso con la diferencia (no sólo la alteridad humana sino asimismo la biológica)- si asume los movimientos de deconstrucción de su identidad que conllevan, finalmente, su disolución. El sujeto “fuerte”, unitario, integrado, racional, eficiente, coherente y responsable, debe dar paso a otra subjetualidad más exigente pero de otro modo: fragmentada, tan emocional y sensible como razonable, persuasiva e irónica, que “no se toma demasiado en serio a sí misma” (de tal forma que no se cree amo y señor de nada), optimista, juguetona y dispuesta a asumir sin traumas que “el otro también puede tener razón” y que a veces es necesario cambiarse también a uno mismo. *Sólo un ser humano nuevo – ¿Un Übermensch?- está capacitado para habitar un mundo nuevo*<sup>755</sup>. *Un mundo diferente.*

La dislocación de la estructura vigente, violenta y destructiva, requiere finalmente de la recuperación de las racionalidades “superadas” por la imposición de la científica, técnica e instrumental. La hermenéutica postmoderna y nihilista rehabilitar los discursos que habían sido marginados al no adaptarse a la metodología de investigación matematizante, calculística y experimental, predominantes en la praxis científica asentada en Occidente. *Una vez que se asume la sentencia nietzscheana según*

---

<sup>755</sup> Un ser humano tranquilo, reposado y sereno (que se comporta de acuerdo a la *Gelassenheit* heideggeriana) capaz de habitar en el entorno siendo respetuoso para con éste. Actitud a la cual el propio Heidegger nos remite en el precioso texto “Construir, Habitar, Pensar” (en HEIDEGGER, M.: *Conferencias y artículos*, op. cit. p. 127-142).



*la cual “el mundo verdadero ha devenido una fábula” –no existe una verdad pura u objetiva- pueden ser retomados las creaciones del espíritu obsoletas según el canon positivista, fundamentalmente, la religión y el arte. Ahora bien, y con esta advertencia nos referimos sobre todo a la primera, éstas racionalidades –la religiosa y la estética- no pueden retornar en el mundo postmoderno como discursos que pretendan describir objetivamente la realidad, conformando un sistema de dogmas que necesariamente se deben de asumir, violentando, además, a quién no las acepta. El retorno de lo marginado, una vez que ha sido atravesado por la Verwindung nihilista, sólo tiene cabida en la babel postmoderna si se reconoce como una elaboración “humana, demasiada, humana”, estando dispuesta a entrar en conversación con el resto de alocuciones heterogéneas que dotan de significado a nuestro mundo.*

Es cierto que, a juicio de Vattimo, la religión cristiana posee una marca decisiva que la vincula específicamente con el pensamiento débil y con sus resultados: el acaecimiento decisivo de la *kénosis*, el abajamiento de Dios dirigido a aceptar su condición mortal, y la secularización de las estructuras eternas de Ser que se desprende de tal suceso. Este rasgo nihilista del cristianismo lleva a que, para el filósofo italiano, la hermenéutica deba reconocerse en deuda con éste, estando estrechamente ligada al proceso de desfondamiento por el que el propio cristianismo pierde las marcas que lo convirtieron históricamente en una religión *fuerte*, esto es, autoritaria, colonial, dogmática y represiva. La capacidad de liberación que Vattimo observa en el cristianismo en tanto religión desfondada lo lleva a confiar en que puede ser el catalizador subversivo que reúna las distintas prácticas que engloban el movimiento anticapitalista contemporáneo. Apenas unos días antes de ser escritas estas páginas Vattimo afirmaba en su conferencia impartida en el Foro Internacional por la Emancipación y la Igualdad lo siguiente:

*“Pero ¿por qué tendría que ser necesaria hoy la existencia de algo parecido a una internacional comunista? Para empezar porque existe la globalización, o lo que Carl Schmitt nos ha enseñado a llamar “la guerra civil mundial” (Weltbuergerkrieg). La lucha contra el terrorismo internacional, que es la consigna del imperialismo norteamericano actual, es, en efecto, la guerra que el gobierno supranacional de las grandes corporaciones lleva a cabo contra los pobres del mundo. Más que de guerra civil mundial cabría hablar de lucha de clases mundial, donde entran aún elementos*

«nacionales» más propios de las guerras del pasado, pero sólo porque los ejércitos y los armamentos siguen dependiendo, por lo menos oficialmente, de los gobiernos de los estados nacionales. Pero la lucha contra el terrorismo es, en realidad, la guerra de la OTAN, dominada por los Estados Unidos, contra la revuelta de los pobres del mundo en sus diversas configuraciones. Esta lucha de los pobres no tiene hoy un punto de referencia central, ningún Comintern que la unifique y la dirija. Y por lo tanto es impotente e incapaz de hacerse valer. Pero es quizás la misma mundialización lo que impide que exista una internacional comunista de tipo tradicional. Precisamente por estas razones pensamos que, a día de hoy, la única Internacional posible es la Iglesia católica. En la actual situación de guerra de clases mundial la única posibilidad de construir un contrapoder que ofrezca alguna esperanza es una posibilidad de tipo «religioso»<sup>756</sup>.

Como puede apreciarse en el fragmento seleccionado, Vattimo considera que la crítica a la Mundialización, como paradigma que regula la economía, la política y la legalidad internacionales, sometida a los intereses de las élites dirigentes<sup>757</sup>, requiere de un núcleo que galvanice las resistencias a tal poder omnívoro y omnipresente, el cual es situado por el filósofo de Turín en la religión, en concreto en la Iglesia católica de los pobres. A pesar de que nosotros no compartimos la conclusión del argumento —el énfasis puesto en la positividad revolucionaria de la Iglesia católica izquierdista—, sí estamos de acuerdo con Vattimo en el diagnóstico que realiza de *la situación social, política y económica, contemporánea, la cual, a nuestro juicio requiere de la (re)aparición, de la toma de voz, de las distintas minorías sepultadas en la historia, heterogéneas, ricas, plurales y diversas*, las cuales muy difícilmente pueden ser englobables en la Institución católica (si bien reconocemos que la labor que logre ejercer ésta como agente de desfundamentación y, por tanto, de apertura de lo silenciado, pueda ser de una gran valía para la reivindicación de los derechos —aun por constituir- de los nuevos agentes sociales —aún por aparecer-).

---

<sup>756</sup> Ibidem.

<sup>757</sup> Precisamente sobre este hecho versaba la última de las conferencias impartidas hasta la fecha por Vattimo, “L’ermeneutica come critica della globalizzazione”, en el marco del Congreso internacional “La filosofia e le sfide della globalizzazione. Cultura, politica, economia”, celebrado en el Rectorado de LA Universidad de Turín los días 23, 24 y 25 de marzo del 2015, organizado por la cátedra de Hermenéutica crítica HERCRITIA y coordinado por los Profesores Gaetano Chiurazzi (U. Torino) y Teresa Oñate (UNED). Véase [www.catedradehermeneutica.com](http://www.catedradehermeneutica.com)

Para finalizar, no se puede rematar la enunciación de las conclusiones que plantea la presente tesis sin referir al papel dislocador que ejerce la actividad artística en el contexto del nihilismo hermenéutico. Más allá del rol secundario, representativo y sistémico que se le ha otorgado al arte a lo largo de la historia y aún más hoy en día en el contexto contemporáneo –al haber sido domesticado, transformado en espectáculo banal y superfluo, sometido al reino del fetichismo de la mercancía, y al haberse convertido en una de las herramientas más útiles para manipular y convencer, como un dispositivo narcótico que aplaca, distrae y ofusca, a la ciudadanía de las decisiones verdaderamente importantes- el arte posee al menos dos cualidades fundamentales para reconfigurar el presente estado de cosas. Por una parte, *la auténtica experiencia artística nos sacude y zarandea respecto de la posición de estabilidad en la que nos encontrábamos*, ejerciendo un efecto de *shock* capaz de agitarlos y conmovernos de modo tal que todas las creencias, convicciones y certidumbres previas quedan irremediablemente alteradas. *Ante el arte nadie queda indemne*. Por otra parte, según el conocido *dictum* heideggeriano, el arte “pone en obra la verdad”, lo cual no quiere decir que se limite a mostrar la “realidad” de un modo distinto al que estamos habituados a percibir, sino que el arte posee un alcance ontológico: *el Ser queda desvelado (y velado) a través del arte; gracias a él (en él) el Ser acaece, nace, surge como un origen ya no concebido como una estructura eterna, sino como un paradigma histórico que tolera el aparecer/desaparecer, el ser/dejar ser, el nacer/morir, enlazados y diferenciales, que constituyen el mundo*.

“Lo que constituye la base de la fuerza inaugural de la obra de arte [...] es el hecho de que ella mantiene abierto el conflicto entre mundo y tierra”<sup>758</sup>.

De acuerdo a lo dicho, la actividad artística se redimensiona hacia una vertiente que va más allá de lo ontológico, alcanzando el corazón de la esfera práctica: al dejar patente la ficción de una realidad concebida como un orden estable, permanente e inmutable, desestabilizándola permitiendo la quiebra por la que *el Ser se da*: así *el arte y la estética re-configuran el mundo, estando legitimados a exigir otra repartición de lo sensible, pacífica e igualitaria, capaz de fracturar la distribución de la realidad asentada y asumida, jerárquica, autoritaria e ilimitada*. La estética vattimiana (aupada por los resultados de los análisis realizados sobre este tema por Benjamin y Heidegger)

---

<sup>758</sup> Ibid, p. 31.

pone en juego las posibilidades libertarias y subversivas del arte, las cuáles, además, deben ser extensibles a la gran actividad productiva de nuestra época: la técnica. Sólo una racionalidad instrumental dislocada/debilitada (marcada por la *Verwindung* nihilista) puede resistir al sentido autoritario e indiferentista con el medio ambiente al que la encarrila el economicismo neoliberal. Sólo una técnica *aligerada* puede hacerse cargo de los límites del planeta y de la propia actividad creativa y productiva humana sin dejar de valorar la riqueza ontológica que se oculta en su seno, redirigiéndola hacia un horizonte ya no más definido por la escatología metafísica, sino por un más amable y más respetuoso debilitamiento.

¿Epílogo?

A lo largo de estas páginas esperamos haber argumentado con fiabilidad que para escapar de la metafísica, para reducir su violencia coercitiva y disciplinaria, es razonable desestabilizar lo estable, desordenar el orden o desfundamentar el fundamento para establecer lo abierto habitable sobre otro suelo que ya está desfundamentado en el mismo momento en que fundamenta. En nuestro recorrido hemos intentado elaborar un pensamiento del *an-arkhé*, el único capaz de fundar una sociedad desfondada, respetuosa con la alteridad, con la diferencia, con nuestros otros: los demás seres humanos y sus culturas, con la naturaleza que nos acoge, y con lo divino/sagrado indisponible. Esta procura de una sociedad menos violenta, más “pacífica”, nos ha llevado a defender que, paradójicamente, para anular la violencia es necesario fomentar el conflicto, dado que la apelación continua al diálogo y al consenso solo suponen la aceptación tácita al pensamiento único, el dominante y hegemónico, que se hace pasar por el objetivo o el del sentido común, escondiendo los argumentos propios de las élites que desean mantener intacta su posición de privilegio. Para ello nos hemos apoyado en el pensamiento de Gianni Vattimo; Vattimo, siempre combativo, quién aún hoy nos reclama a la defensa de una hermenéutica crítica inconformista con la cultura dominante, apelando a que ésta se guíe ya no más por el primado del consenso, de la búsqueda de acuerdos permanentes que aseguren un determinado estado de cosas, sino por el litigio, la quiebra del espíritu que bajo el manto de la defensa de la paz y la seguridad intenta, más bien, amaestrar, dirigir, manipular y someter. Conductas ante las cuales, simplemente, es un imperativo sublevarse.

En estas coordenadas se inscribe en nuestros días la aportación de la filosofía de Gianni Vattimo, pertinente y necesaria para dotarnos de las herramientas suficientes que permiten resistir al dominio voraz de los Absolutos, de los Fundamentos, de las Verdades incuestionables, las grandes potencias de la Globalización, las Corporaciones Multinacionales, las Entidades Financieras, los Mercados, las instituciones del Capitalismo Mundial Integrado, que pretenden establecer que su relato parcial e interesado es la Historia. El *debolismo* abre la vía a la rehabilitación de los desheredados del mundo, a los vencidos, a los pobres y a los sometidos, a todos aquellos cuya voz es un grito de rebeldía, una exigencia a reprender la distribución de lo sensible asentada para intentar cambiar el mundo. En fin, como nos dice Vattimo,

*“Como se ve, este discurso es todo lo contrario de una despedida [...] Todavía hay un montón de trabajo, no sólo teórico, por hacer. Así pues, más bien digamos un «hasta luego» y quizás sigamos en otros lugares, pero siempre con la misma inoportuna pasión proyectiva”*<sup>759</sup>.

---

<sup>759</sup> VATTIMO, G.: “Del diálogo al conflicto”, en OÑATE, T., LEIRO, D., NÚÑEZ, A. y CUBO, Ó. (eds.): *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*, op. cit., p. 33.



## 10. Bibliografía

1. Fuentes primarias:

1.1. Libros de Gianni Vattimo:

*Il concetto di fare in Aristotele*. Torino, Giappichelli, 1961.

*Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Torino, Edizione di filosofia, 1963.

*Estetica ed ermeneutica in H. G. Gadamer*. Padua, Tip. Poligrafica Moderna, 1963.

*Il problema estetico* (con L. Pareyson). Roma, Ave, 1966.

*Arte e verità nel pensiero di M. Heidegger*. Torino, Giappichelli, 1966.

*Introduzione all'ermeneutica di Schleiermacher*. Torino, Giappichelli, 1967.

*Ipotesi su Nietzsche*. Torino, Giappichelli, 1967.

*Poesia e ontologia*. Milano, Mursia, 1967.

*Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Milano, Mursia, 1968.

*Nietzsche e la filosofia come esercizio ontologico*. Torino, Edizioni di filosofia, 1969.

*Introduzione all'estetica di Hegel*. Torino, Giappichelli, 1970.

*Corso di estetica*. Torino, Litografia Artigiana M. & S., 1972.

*Introduzione a Heidegger*. Roma-Bari, Laterza, 1971.

*Arte e utopia*. Torino, Litografia Artigiana M. & S., 1972.

*Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano, Fabbri-Bompiani, 1974.

*Estetica moderna*. Bologna, Il Mulino, 1977.

*Al di là del soggetto: Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Milano, Feltrinelli, 1981.

*Il pensiero debole* (con P. A. Rovatti eds.). Milano, Feltrinelli, 1983.

*Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari, Laterza, 1984.

*La fine della modernità: nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*. Milano, Garzanti, 1985.

*Filosofia '86*. Roma-Bari, Laterza, 1987.

*Filosofia '87*. Roma-Bari, Laterza, 1988.

*La mezza verità*. Torino, La Stampa, Terza pagina, 1988.

*Le statut de l'esthétique et la vérité de l'art, Arcanes de l'art: Entre esthétique et philosophie* editado por G. Hottois. Bruxelles, Editions de l'Université de Bruxelles, 1988.

*La sécularisation de la pensée*. Paris, Seuil, 1988.

*Que peut faire la philosophie de son histoire?* Paris, Seuil, 1989.

*Etica dell'interpretazione*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1989.

*Filosofia '88*. Roma-Bari, Laterza, 1989.

*La società trasparente*. Milano, Garzanti, 1989.

*Filosofia '89*. Roma-Bari, Laterza, 1990.

*Filosofia al presente: conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P. A. Rovatti, E. Severino, C. Sini*. Milano, Garzanti, 1990.

*Filosofia, Strumenti di studio: guide bibliografiche*. Milano, Garzanti, 1990.

*Filosofia '90*. Roma-Bari, Laterza, 1991.

*Filosofia '91*. Roma-Bari, Laterza, 1992.

*Filosofia '92*. Roma-Bari, Laterza, 1993.

*Filosofia '93*. Roma-Bari, Laterza, 1994.



*Oltre l'interpretazione: il significato dell'ermeneutica per la filosofia.* Roma-Bari, Laterza, 1994.

*La sinistra nell'età del karaoke* (con N. Bobbio y G. Bosetti). Milano, Reset, 1994.

*Filosofia '94.* Roma-Bari, Laterza, 1995.

*La Religione: Annuario Filosofico Europeo* (con J. Derrida, eds). Roma-Bari, Laterza, 1995.

*Métaphysique de la violence.* Parigi, Arch. Phyllos, 1995.

*Psiconalisi ed ermeneutica* (Debate con R.R. Holt y M. Kaechele). Chieti, Metis, 1995.

*Credere di credere.* Milano, Garzanti, 1996.

*Filosofia '95.* Roma-Bari, Laterza, 1996.

*Il consumatore consumato.* Jesi, Centro studi P. Calamandrei, 1996.

*L'Ungheria e l'Europa* (con G. Cavaglià, K. Roggero e P. Sarkozy). Roma, Bulzoni, 1996.

*Tecnica ed esistenza. Una mappa filosofico del Novecento* (con L. Bagetto, ed.). Torino, Paravia-Scriptorium, 1997.

*Diritto, giustizia e interpretazione: Annuario filosofico europeo* (con J. Derrida, eds.). Roma-Bari, Laterza, 1998.

*Medien-Welten-Wirklichkeiten* (con W. Welsch eds.). Munich, Fink, 1998.

*Parmigiani* (con V. Castellani eds.). Torino, Umberto Allemandi Editorie, 1998.

*Pensar el siglo* (con M. Cruz eds.). Madrid, Taurus, 1998.

*Interrogazioni sul cristianesimo* (con P. Sequeri y G. Ruggeri). Roma, Ed. del Lavoro, 1999.

*Progetti per l'Europa. Riflessioni sull'identità piemontese* (con G. Iannantuono). Torino, Consiglio regionale del Piemonte, 2000.

- Atlante del novecento* (con L. Gallino y M. Salvatori eds.). Turín, UTET, 2000.
- Vocazione e responsabilità del filosofo* (con F. D. Agostini, ed.). Genova, Il Melangolo, 2000.
- Dialogo con Nietzsche: saggi 1961-2000*. Milano, Garzanti, 2001.
- Italia America, America Italy* (con J. Price e A. Ramella). Cavallermaggiore, Gribaudo, 2001.
- Dopo la cristianità: Per un cristianesimo non religioso*. Milano, Garzanti, 2002.
- Vero e falso universalismo cristiano*. Río de Janeiro, EDUCAM-Editora universitaria Candido Mendes y Academia de Latinidade, 2002.
- La postmodernidad a debate* (con E. Dussel y G. Hoyos). Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2002.
- La Filosofia e il Tramonto dell'Occidente*. Rio de Janeiro, Academie de la Latinité, 2002.
- Ermeneutica* (con G. Bertolotti, S. Natoli, C. Sini y V. Vitiello). Milano, Raffaello Cortina Editore, 2003.
- Il futuro della religione. Solidarità, carità, ironia* (con R. Rorty, editado por S. Zabala). Milano, Garzanti, 2004.
- Christentum im Zeitalter der Interpretation* (con R. Schröder y U. Engel). Viena, Passagen, 2004.
- Che cos'è la religione oggi?* (con G. Filoramo y E. Gentile). Pisa, ETS, 2005.
- La vita dell'altro: Bioetica senza metafisica*. Lungro di Cosenza, Marco Editore, 2006.
- Nihilismo ed emancipazione: Etica, politica e diritto* (con S. Zabala, ed.). Milano, Garzanti, 2003.
- Il socialismo ossia l'Europa*. Torino, Trauben, 2004.

*Il Futuro della Religione* (con R. Rorty, editado por S. Zabala). Milano, Garzanti, 2005.

*Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo* (con R. Girard, editado por P. Antonello). Massa, Transeuropa Edizioni, 2006.

*Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani* (con P. Paterlini). Reggio Emilia, Aliberti editore, 2006.

*La cultura del Novecento*. Caserta, Saletta dell'Uva, 2007.

*Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Roma, Fazi, 2007

*After the Death of God* (con J. D. Caputo). New York, Columbia University Press, 2007.

*Ragione filosofica e fede religiosa* (con D. Antiseri). Roma, Rubbettino, 2008.

*Dio: la possibilità buona* (con C. Dotolo, editado por G. Giorgio). Roma, Rubbettino, 2009.

*Addio alla Verità*. Roma, Meltemi, 2009.

*Introduzione all'estetica*. Pisa, Edizioni ETS, Pisa 2010.

*Magnificat. Un'idea di montagna*. Torino, Vivalda, 2011.

*Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx* (con S. Zabala). New York, Columbia University Press, 2011.

*Della realtà*. Milano, Garzanti, 2012.

1.2. Artículos de Gianni Vattimo:

“Friedrich Schleiermacher” en AA.VV., *Grande Antologia Filosofica* (vol. 17). Milano, Marzorati, 1969, p. 341-430.

“Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia” en AA.VV., *Il caso Nietzsche*. Cremona, Libreria del Convegno, 1973, p. 119-36.

“Estetica come ontologia dell'arte” en *Situazione dell'estetica in Italia. Una ipotesi sullo sviluppo dell'estetica italiana contemporanea* editado por L. Rossi. Torino, Paravia, 1976, p. 208-20.

“L'esistenzialismo di Jean-Paul Sartre” en *La filosofia dal '45 ad oggi* editado por V. Verra. Torino, ERI, 1976, p. 125-351.

“Il problema estetico” en *La filosofia dal '45 ad oggi*, editado por V. Verra. Torino, ERI, 1976, p. 388-403.

“La volontà di potenza come arte” (appendice) en F. Nietzsche, *Il libro del filosofo*. Roma, Savelli, 1978, p. 167-94.

“An-denken. Denken und Grund” en AA.VV., *Nachdenken über Heidegger. Eine Bestandsaufnahme* editado por U. Guzzoni. Hildesheim, Gerstenberg, 1980, p. 287-302.

"Apel, Karl Otto", "Aristotele", "Bloch, Ernst", "Estetica", "Etica", "Filosofia", "Interpretazione", "Nietzsche, Friedrich Wilhelm" en AA.VV., *Enciclopedia Garzanti di Filosofia*. Milano, Garzanti, 1981.

“Risposta alla questione: che cosa fanno oggi i filosofi?” en AA.VV., *Che cosa fanno oggi i filosofi?* Milano, Fabbri-Bompiani, 1982.

“La crisi dell'umanismo” en AA.VV., *Antropologia e filosofia della religione* editado por Albino Babolin. Perugia, Editrice Benucci, 1982, p. 143-156.

“Nietzsche e il testo della metafisica (sulle recenti interpretazioni di Nietzsche in Francia)” en AA.VV., *Amicizia stellare. Studi su Nietzsche* editado por A. Marini. Milano, Unicopli, 1982, p. 283-326.

“La "parte maledetta". Sinistra e nichilismo” en AA.VV., *Il concetto di sinistra*. Milano, Bompiani, 1982, p. 77-86.

“Il tempo della filosofia nel Novecento” en AA.VV., *Il Mondo Contemporaneo* (vol. X, 2) editado por N. Tranfaglia. Firenze, La Nuova Italia, 1983, p. 881-895.

“La riscoperta delle filosofie in crisi” en AA.VV., *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*. Cuneo, Istituto Storico della Resistenza in Cuneo e Provincia, 1983, p. 185-197.

“Filosofia e scienze umane nella cultura\_europea” en AA.VV., *Enciclopedia Europea Garzanti*. Milano, Garzanti, 1984.

“Testo” en AA.VV., *Cosa fanno i filosofi oggi?* Milano, Bompiani 1984.

“Destino della metafisica e destino dell'identità - Il sacro e le vie mitiche dell'identificazione - Dissoluzione o risoluzione dell'identità” en *Gruppo di ricerca in Scienze Umane, Atti del seminario - I percorsi dell'identità: il nome, il sesso, il ruolo: dal mito alla storia*. Torino, 1984.

“Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica” en *Linguaggio, persuasione, verità. Atti del XXVIII Congresso nazionale di filosofia* editado por P. Rossi. Padova, Cedam, 1984, p. 145-57.

“Dall'essere come futuro alla verità come monumento” en *Interpretazione e cambiamento. Atti del VI Colloquio sull'interpretazione* editado por G. Galli. Torino, Marietti, 1985, p. 31-46.

“Estetica ed ermeneutica” en G. Vattimo, *Poesia e antologia (2a ed.)*. Milano, Mursia, 1985, p. 185-202.

“Il disincanto e il dileguarsi”, en *Micromega*, n°1, 1986.

“Nietzsche and Contemporary Hermeneutics” en AA.VV., *Nietzsche as Affirmative Thinker* editado por Y. Yovel. Dordrecht, Martinus Nijhoff, 1986, p. 58-68.

“Metafisica, violenza, secolarizzazione” en *Filosofia '86*. Roma-Bari, Laterza, 1987, p. 71-94.

“Postmodernità e fine della storia” en AA.VV., *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale* editado por G. Mari. Milano, Feltrinelli, 1987, p. 98-108.

“Heidegger e Nietzsche” en AA.VV., *Eredità di Heidegger* editado por M. L. Martini. Ancona-Bologna, Transeuropa, 1988, p. 12-23.

“L'impossible oubli” en AA.VV., *Usages de l'oubli*. Paris, Seuil, 1988, p. 77-89.

“La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger” en AA.VV., *La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo* editado por A. Bruno. Milano, Franco Angeli, 1988, p. 57-76.

“Ontologia dell'attualità” en *Filosofia '87* editado por G. Vattimo. Roma-Bari, Laterza, 1988, p. 201-23.

“Psicanalisi, scienza, ermeneutica” en *La trasmissione della psicanalisi. Atti del convegno Torino, 7-8 febbraio 1987* editado por Rosa Elena Manzetti. Torino, Il quadrante edizioni, 1988, p. 148-62.

“Ideologie oder Ethik: Von Marx zum schwachen Denken”, en *Information Philosophie*, 7, 1988, 5-13.

- “Ermeneutica e teoria dell'agire comunicativo” en AA.VV., *Il soggetto dell'azione* editado por L. Sciolla e L. Ricolfi. Milano, F. Angeli, 1989, p. 233-45.
- “La verità dell'ermeneutica”, en *Filosofia '88*. Roma-Bari, Laterza, 1989, p. 227-49.
- “Nihilism: Reactive and Active” en AA.VV., *Nietzsche and the rhetoric of nihilism. Essays on interpretation, language and politics* editado por T. Darby, B. Eged, B. Jones. Ottawa, Carleton University Press, 1989, p. 15-21.
- “Derrida e l'oltrepassamento della metafisica” en J. Derrida, *La scrittura e la differenza*. Torino, Einaudi, 1990.
- “Individuo e istituzione: una prospettiva ermeneutica” en AA. VV, *La dimensione etica nelle società contemporanee*. Torino, Fondazione Agnelli, 1990, p. 81-112.
- “Postmodern criticism: Postmodern critique” en AA.VV., *Writing the future* editado por D. Wood. London, Routledge, 1990, p. 57-66.
- “La realtà consumata” en AA.VV., *Che cos'è la conoscenza?* editado por M. Ceruti e L. Preta. Roma-Bari, Laterza, 1990, p. 55-66.
- “L'etica della continuità” en *Scienza ed etica. Quali limiti?* editado por J. Jacobelli. Roma-Bari, Laterza, 1990.
- “Scienza, ontologia, etica” en *Valori, scienza e trascendenza*. Torino, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, 1990, p. 84-89.
- “Il fondamento secolarizzato” en AA.VV., *Il problema del fondamento e la filosofia italiana del novecento* editado por P. Ciaravolo. Roma, Centro Studi sulla filosofia italiana, 1992.
- “Oltre la soglia (dialogo con G. Paolini)” en *Che cosa sia la bellezza non so* editado por M. Buonomo e E. Cicelyn. Milano, Leonardo, 1992.
- “Ricostruzione della razionalità” en *Filosofia 91*. Bari-Roma, Laterza 1992, p. 89-103.
- “Heideggers Verwindung der Moderne” en AA.VV., *Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik. Symposium aus Anlass seines 100. Geburtstags* editado por F. V. Veauthier. Heidelberg, Carl Winter Universitaetsverlag, 1992, p. 49-66.
- “La filosofia del Novecento e la società industriale. Oltre il pensiero negativo” en M. Firpo e N. Tranfaglia, *La storia - Vol. VI*. Torino, Utet, 1992, p. 575-91.
- “Diritto all'argomentazione” en *Filosofia 92*. Roma Bari, Laterza, 1993, p. 59-70.

“La verdad de la hermeneutica” en *Modernidad Postmodernidad. Una discusion* editado por S. Pappé M. Rivero. Mexico, Univ. Autonoma Metropolitana, 1993, p. 109-36.

“L'Occidente o la cristianità” en AA.VV., *Cristianesimo ed Europa* editado por A. Giordano e F. Tomatis. Roma, Città Nuova, 1993, p. 91-105.

“Postmodern, Technology, Ontology” en AA. VV., *Technology in the Western Political Tradition* editado por A. M. Melzer, J. Weinberger, M. R. Zinman. London e Ithaca, Cornell University Press, 1993.

“Ricostruzione della razionalità” en AA.VV., *Ritorno da Mosca. Omaggio a Jacques Derrida, con testi di Ferraris, Resta, Rovatti, Sini, Vattimo, Vitiello* editado por V. Vitiello. Napoli, Guerini e associati, 1993, p. 95-114.

“Il paradigma e l'arcano” en *Filosofia '93*. Roma-Bar, Laterza, 1994, p. 231-250.

*La sinistra nell'era del karaoke. Conversazione fra N. Bobbio, G. Bosetti e G. Vattimo*. Milano, Donzelli editore, 1994.

“Lo spirito come futuro della ragione” en AA.VV., *Voce di molte acque. Miscellanea in onore di E. Corsini*. Torino, Zamorani, 1994.

“Hermenéutica, Democracia, Emancipación” en AA.VV., *El trabajo filosofico de hoy en el Continente. Memorias del XIII Congreso interamericano de filosofia* editado por Carlos B. Gutierrez. Bogotá, Editorial ABC, 1995.

“Fine del secolo, fine della secolarizzazione?” en AA.VV., *Trascendenza. Trascendentale Esperienza. Studi in onore di Vittorio Mathieu*, Padova, 1995.

“La trace de la trace” en AA.VV., *La religion* editado por G. Vattimo e J. Derrida. Paris, Seuil/Laterza, 1996, p. 87-104.

“Pareyson e l'ermeneutica contemporanea” en *Luigi Pareyson filosofo della libertà* editado por A. Di Chiara. Napoli, La Città del Sole (Istituto di Studi Filosofici), 1996.

“La reconstrucción de la racionalidad herméutica” en AA.VV., *El final de los grandes proyectos* editado por H. R. Fischer, A. Retzer e J. Schweizer. Barcelona, Gedisa, 1997, p. 57-70.

“Etica della provenienza”, en *Micromega*, Almanaco di filosofia, 1997, 73-80.

“Fare giustizia del diritto” en AA.VV., *Diritto, Giustizia e Interpretazione (Annuario filosofico europeo)* editado por G. Vattimo e J. Derrida. Roma-Bari, Laterza, 1998, p. 275-291.

“Morte o trasfigurazione della religione nella modernità” en *Fine millennio. L'Occidente di fronte al sacro*. Brescia, Grafo, 1998.

“La veritat d'occident” en AA.VV., *Valors i diversitat cultural a les societats d'Europa e del Magreb* editado por M.-A. Roque. Barcelona: Institut Català de la Mediterrània d'Estudis i Cooperaciò, 1998, p. 78-83.

“Muerte o transfiguraciòn de la religiòn”, en AA.VV., *Topografias del mundo contemporaneo*, Madrid, Encuentro, 1998.

“Die Grenzen der Wirklichkeitaufloesung” en G. Vattimo, W. Welsch, *Medien-Welten Wirklichkeiten*. Muenchen, Fink, 1998, p. 15-27.

“Lo strutturalismo e il destino della critica” en AA.VV., *Quando eravamo strutturalisti* editado por Gian Luigi Beccaria. Torino, Edizioni dell'Orso, 1999, p. 107-13.

“El diseño y el arte de Babel (Design and the art of Babel)”, en AA.VV., *Diseño: Estética del siglo XX* editado por Rosa María Ravera e Ricardo Blanco. Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 1999, p. 87-95.

“Avvertivo una profonda unità fra religione e politica” en AA.VV., *Noi cominciammo così. 120 esponenti della vita politica di Torino raccontano le radici della loro scelta a sinistra* editado por D. Sanlorenzo. Torino, The C', 1999, p. 117-19.

“La tentación del realismo”, en ÁLVAREZ, L. (ed.): *Hermenéutica y acción. Crisis de la modernidad y nuevos caminos de la metafísica*. Valladolid, Junta de Castilla-León, 1999, p. 9-20.

“Gadamer zum Hundertsten” en AA.VV., *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer* editado por G. Figal. Stuttgart, Reclam, 2000, p. 77-86.

“La société de communication généralisée” en AA.VV., *Les clés du XXIe siècle* editado por J. Bindé. Paris, Unesco/Seuil, 2000, p. 308-12.

“Dialektik, Differenz, schwaches Denken” en AA.VV., *Ethik des Denkens. Perspektiven von Ulrich Beck, Paul Ricoeur, Manfred Riedel, Gianni Vattimo, Wolfgang Welsch* editado por H.-M. Schoenherr. Muenchen, Wilhelm Fink, 2000, p. 79-98.

“Soffusi e deboli, così li preferisco” en AA.VV., *Attualità dell'illuminismo* editado por Eugenio Scalfari. Roma-Bari, Laterza, 2001.



- “La filosofía del fin del milenio, entre religión y ciencia” en AA. VV., *Universidad de la República*. Montevideo, Universidad de la República, 2001, p. 221-233.
- “Metafísica y violencia, cuestión de método” en AA.VV., *Caminos del pensamiento: hacia nuevos lenguajes* editado por Eduardo Portella. Paris, Ediciones UNESCO, 2001, p. 23-46.
- “Os mé. Zur Haltung des "als ob nicht" bei Paulus und Heidegger” en AA.VV., *Zwischen Verzueckung und Verzweiflung* editado por Florian Uhl e Artur R. Boelderl. Duesseldorf, Paperga, 2001, p. 169-182.
- “Das Europa der Saekularisationen” en AA.VV., *Europas neue Einheit?* editado por A. Przylebski, L. Romani e A. Speer. Poznan, Verlag der Stiftung Humaniora, 2001, p. 121-123.
- “Heidegger und Girard - Ansätze eines Dialogs” en AA.VV., *Das Opfer - aktuelle Kontroversen* editado por B. Dieckmann. Muenster, LIT Verlag, 2001, p. 251-60.
- “Fine della storia” come liberazione” en *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà* editado por Mauro Mantovani. Roma, LAS, 2002, p. 229-51.
- “Les raisons que la raison ne connait pas” en AA. VV., *Christianisme. Héritages et destins*. Paris, Les Livres de Poche, 2002.
- “Intelepciunea Supraomului” en AA.VV., *Nietzsche. Un precursor al secolului XX*, Bucuresti, Secolul 21, 2002, p. 79-91.
- “La sinistra e l'Europa” en AA. VV., *Non siamo in vendita. Voci contro il regime*. Roma, Arcana Libri, 2002, p. 55-58.
- “The Age of Interpretation” en AA.VV., *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics* editado por A. Wiercinski. Toronto, The Hermeneutic Press, 2002, p. 24-29.
- “Method, Hermeneutics, Truth” en AA.VV., *Japanese Hermeneutics. Current Debates on Aesthetics and Interpretation* editado por M. Marra. Honolulu, University of Hawai'i Press, 2002, p. 9-16.
- “Tentaciones del realismo” en G. Vattimo, E. Dussel, G. Hoyos, *La postmodernidad a debate* editado por Leonardo Tovar. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2002, p. 23-33.

“Muerte o transfiguración de la religión” en G. Vattimo, E. Dussel, G. Hoyos, *La postmodernidad a debate* editado Leonardo Tovar. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2002, p. 269-76.

“Postmodernidad, democracia y multiculturalismo” en G. Vattimo, E. Dussel e G. Hoyos, *La posmodernidad a debate* editado por Leonardo Tovar. Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2002, p. 441-47.

“Il Novecento filosofico nella scuola: spunti e motivazioni” en AA.VV., *Fare e insegnare filosofia* editado por C. Bonelli, F. Piazzzi, E. Rosso. Bologna, Miur-Irre, 2002, p. 34-40.

“El pensamiento filosòfico después del fin de la metafísica: de la verdad a la caridad” en AA.VV., *Seminario de Cultura Contemporànea* editado por Rosa María Ravera. Buenos Aires, Academia Nacional de Bellas Artes, 2002, p. 19-35.

“Società della conoscenza o società del gioco?” contido en AA.VV., *Politica e cultura. L'Europa e la società dell'informazione* editado por Giuseppe Iannantuono. Torino, Trauben/Gruppo parlamentare del Partito del socialismo europeo del Parlamento europeo, 2002, p. 41-50.

“Die christliche Botschaft und die Aufloesung der Metaphysi” en AA.VV., *Religion, Moderne, Postmoderne* editado por K. Dethloff, L. Nagl, F. Wolfram. Berlin, Parerga, 2002, p. 219-28.

“Saekularisierung der Philosophie” en *Beitraege zur Hermeneutik aus Italien* editado por F. Bianco. Freiburg-Muenchen, 2002.

“Comprender el mundo-transformar el mundo” contido en AA.VV., *“El ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid, Editorial Sîntesis, 2003, p. 59-70.

“L'esperienza postmoderna del mito” en *Il mito e la filosofia* editado por Leonardo Lotito. Milano, Bruno Mondadori, 2003, p. 90-93.

“Die Staerken des Schwachen Denkens. Ein Gespraech mit Gianni Vattimo” en Martin G. WEISS, *Gianni Vattimo. Einfuehrung*. Wien, Passagen Verlag, 2003, p. 171-82.

“Regime, Justiz. Gespraech mit Gianni Vattimo” en AA.VV., *Ueber Berlusconi* editado por René Scheu e Massimo Pillera. Zuerich, Verlag, Turia+Kant, 2003.

“Per un cristianesimo religioso” junto con Pierluigi Onorato en AA.VV., *Pace e giustizia*, Località San Domenico (FI), Fondazione Ernesto Balducci, 2003, p. 51-78.

“European Thought and Religious Experience after Metaphysics: from Truth to Charity” en AA.VV., *Creation Creativity Reproductions*. St. Petersburg, Eidos / Unesco, 2003, p. 17-24.

“Geleitwort” en *Friedrich Nietzsche. Von Wille und Macht* editado por Stephan Guenzel. Frankfurt am Main, Insel Verlag, 2004, p. 240-42.

“Conversazione con Gianni Vattimo”, en *Conversazioni cooperative*. Carpi, Cesvip, 2004.

“La democrazia verso l'asfissia” en AA.VV., *Brandelli d'Italia*. Taranto, Chimienti, 2005.

“¿Adiós a la verdad?” en *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*, editado por T. Oñate y S. Royo. Madrid, UNED, 2006, p. 71-81.

“Il museo e l'esperienza dell'arte nella postmodernità” en *Dopo il museo* editado por F. Luisetti, G. Maragliano. Torino, Trauben, 2006, p. 13-21.

“Il "bene supremo"” en *Dopo il museo* editado por F. Luisetti, G. Maragliano. Torino, Trauben, 2006, p. 187-97.

“Historicidad y diferencia, en torno al mesianismo de Jacques Derrida”, en *Solar*, n°2, 2006, p. 123-137.

“La devaluación de la política” en *Revista Anthropos, N° 217*, Barcelona, 2007, p. 42-47.

“Habitar la biblioteca” en *Revista Anthropos, N° 217*, Barcelona, 2007, p. 48-56.

“Ricette per la sinistra che non c'è” en Roberto M. Unger, *Democrazia ad alta energia. Manifesto per la sinistra del XXI secolo*, Roma, Fazi, 2007, p. 141-151.

“Metaphysics and Violence” en *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo* editado por S. Zabala. Montréal and Kingston: McGill-Queen's University Press, 2007, p. 400-421.

“Giustizia e pena di morte” en *Volammo davvero. Un dialogo ininterrotto con Fabrizio De André*, editado por Fondazione Fabrizio De André Onlus. Valdin E. Milano, BUR, 2007, p. 207-209.

“El mito del uno”, en *El mito del uno. Horizontes de latinidad*, editado por G. Vattimo, T. Oñate, A. Núñez y F. Arenas. Madrid, Dykinson, 2008, 43-50.

“El final de la filosofía en la edad de la democracia” en *Ontología del declinar*, editado por C. Muñoz, D. Mariano Leiro y V. Samuel Rivera. Buenos Aires, Biblos, 2009, p. 255-262.

“Del dialogo al conflicto”, en *El compromiso del espíritu actual*, editado por T. Oñate, D. Leiro, A. Núñez y Ó. Cubo. Cuenca, Aldebarán, 2010, p. 23-33.

### 1.3. Entrevistas a Gianni Vattimo:

“Gianni Vattimo, Nietzsche, e i «nuovi filosofi» del PCI (por A. Santacrose)”. *Mondoperaio*, nº 10, 1978, 104-107.

“Oltre l’ideologie, tra ermeneutica e nichilismo. Intervista a Gianni Vattimo (por F. Mastrofini)”. *Religione e scuola*, nº 14, 1985, 69-72.

“Gianni Vattimo, filósofo de la secularización (por J.M. Herrera y José Lasaga)”. *Revista de occidente*, nº 104, 1988, 115-132.

“Entrevista a Gianni Vattimo: ¿Nietzsche después de Heidegger? (por T. Oñate)”. *Revista Anthropos*, nº 10, 1988.

“Dues perspectives sobre Heidegger: Entrevista a Felipe Martínez Marzoa y Gianni Vattimo (por C. Fernández). *Grial*, nº103, 1989, 392-404.

“Gibt es eine europäische Kultur? Gespräch mit Gianni Vattimo (por H. Janowski). *Evangelische Kommentare*, 1990, 467-471.

“Interview de Vattimo du 29 mars à Turin (por A. Staquet”, en STAQUET, A.: *La pensée Faible de Vattimo et Rovatti: Une pensée-Faible*. Paris, L’Harmattan 1996, 173-185.

“Entrevista a Gianni Vattimo: Ontología y nihilismo (por T. Oñate)”, en *Revista Éndoxa*, series filosóficas, nº 12, vol. 2. Madrid, UNED, 1999.

“Come fare giustizia del diritto? Per una filosofia del diritto d’impianto nichilistico. Intervista a Gianni Vattimo (por S. Zabala)”. *Iride*, nº 32, 2001, p. 123-136.

“De la justice du Droit au droit à la justice: entretien a Gianni Vattimo (por S. Zabala)”. *Le magazine littéraire*, nº 402, 2001, 98-102.

“Diálogo con Vattimo: cómo hacer justicia del derecho” (por S. Zabala)”. *Claves de la razón práctica*, nº 114, 2001, p. 44-52.

“Gianni Vattimo, Dossier: analitici e continentali. Intervista a Gianni Vattimo”. *Chora*, nº 2, 2001, p. 16-21.

“Interpretation and Nihilism as the depletion of Being: A discussion with Gianni Vattimo about the consequences of hermeneutics (por S. Gurciullo)”. *Theory & Event* 5, nº 2, 2001.

“«Weak thought» and the reduction of violence (por S. Zabala). *Common knowledge*, 3, 2002, p. 452-463.

“Die Stärken des schwachen Denkens: Ein Gespräch mit Gianni Vattimo”. WEISS, M.: *Gianni Vattimo: Einführung*. Viena, Passagen Verlag, 2003, p. 171-182.

“Gianni Vattimo, Intervista, diciembre 2002”. *Laicità: domande e risposte in 38 interviste (1988-2003)*. Editado por el Comitato Torinese per la Laicità della Scuola, Turín, Claudiana, 2003, 211-216.

“Entrevista a Gianni Vattimo: Hermenéutica y pacifismo radical (por T. Oñate)”. Salamanca, 2003.

“Die Religion: Erinnerung einer Geschichte” (por M. Thurner)”. *Aufgang: Jahrbuch f Denken, Dichten, Musik 1*. Stuttgart, Verlag Kohlhammer, 2004, p. 85-99.

“Le conseguenze della differenza ontologica (por S. Zabala)”. *Teoria: rivista di Filosofia* 2, 2004, p. 169-177.

“Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista (por L. Savarino y F. Vercellone)”. Traducido por G. Fernández Villarón y M. Á. Quintana Paz, *Anthropos*, nº 217, 2007, p. 19-41.

“Diálogo con Vattimo: el destino de Europa (por T. Oñate)”. OÑATE, T. y ROYO, S.: *Ética de las verdades. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED, 2006, p. 25-69.

“La democracia no es posible con verdades absolutas sobre la convivencia”. Metrópolis, Barcelona, 2011.

#### 1.4. Libros editados en castellano:

*Introducción a Heidegger*. Traducción de Alberto Báez, Barcelona, Gedisa, 1986.

*Las aventuras de la diferencia: Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Traducción de Juan Carlos Gentile. Barcelona, Península, 1986.

*El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura postmoderna*. Traducción de Alberto Bixio. Barcelona, Gedisa, 1986.

*Introducción a Nietzsche*. Traducción de Jorge Binaghi, Barcelona, Península, 1987.

*El Sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación.* Traducción de Jorge Binaghi. Barcelona, Península, 1989.

*Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.* Traducción de Juan Carlos Gentile. Barcelona, Paidós, 1989.

“Postmodernidad: ¿una sociedad transparente?” en AA.VV., *En torno a la postmodernidad.* Barcelona, Anthropos, 1990.

*La sociedad transparente.* Traducción de Teresa Oñate. Barcelona, Paidós, 1990.

*El pensamiento débil* (con P. A. Rovatti). Traducción de Luis de Santiago. Madrid, Cátedra, 1990.

*Ética de la interpretación.* Traducción de Teresa Oñate. Barcelona, Paidós, 1991.

*La secularización de la filosofía.* Traducción de Juan Carlos Cattroppi y Margarita Mizraj. Barcelona, Gedisa, 1992.

*Más allá de la interpretación.* Traducción de Pedro Aragón Rico. Barcelona, Paidós, 1995.

*Filosofía, política, religión: más allá del pensamiento débil.* Traducción de Lluís Xabel Álvarez. Valladolid, Nobel, 1996.

“Poesía y ontología” en AA.VV., *Estética & crítica.* Traducción de Antonio Cabrera. València, Universitat, 1996.

*Crear que se cree.* Traducción de Carmen Revilla. Barcelona, Paidós, 1998.

*Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad.* Traducción de Filosofía '95 por Víctor Magno Boyé. Barcelona, Gedisa, 1999.

*Las aventuras de la diferencia.* Traducción de Juan Carlos Gentile. Barcelona, Altaya, 1999.

*Diálogo con Nietzsche: ensayos 1961-2000.* Traducción de Carmen Revilla Guzmán. Barcelona, Paidós, 2001.

*Diálogo con Nietzsche: Ensayos 1961-2000.* Traducción de Carmen Revilla Guzmán. Barcelona, Paidós, 2001.

*Después de la cristiandad: por un cristianismo no religioso.* Traducción de Carmen Revilla Guzmán. Barcelona, Paidós, 2003.

*En torno a la posmodernidad.* Barcelona, Anthropos, 2003.

*Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho.* Traducción de Carmen Revilla Guzmán. Barcelona, Paidós, 2004.

*El futuro de la religión* con Richard Rorty. Traducido por Teresa Oñate. Barcelona, Paidós, 2005.

*El sentido de la existencia: posmodernidad y nihilismo*, con A. Ortiz-Osés y S. Zabala. Bilbao, Universidad de Deusto, 2007.

*No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*, con P. Paterlini. Traducción de Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda. Barcelona, Paidós, 2008.

*Ecce Comu. Cómo se llega a ser lo que se es*. Traducción de Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda. Barcelona, Paidós, 2009.

*Adiós a la verdad*. Traducción de María Teresa d' Meza. Barcelona, Gedisa, 2010.

*El socialismo, o sea Europa*. Traducción de Juan Vivanco Gefaell. Barcelona, Bellaterra, 2011.

*Comunismo hermenéutico: de Heidegger a Marx* (con S. Zabala). Traducción de Miguel Salazar. Barcelona, Herder, 2012.

*De la realidad: fines de la filosofía*. Traducción de Antonio Martínez Riu. Barcelona, Herder, 2013.

#### 1.5. Artículos editados en castellano:

“Verdad, retórica, hermenéutica. Observaciones sobre H. G. Gadamer”, en *Revista de Estética*, 2. Traducido por E. Traficante, 1984, p. 27-35.

“La hermenéutica como koiné”, en *Revista de Occidente*, 80. Traducido por C. Vásquez de Parga, 1988, p. 101-112.

“Muerte y trasfiguración de la metafísica” en *Revista de Occidente*, 102. Traducido por C. Vásquez de Parga, 1989, p. 59-74.

“Ontología de la actualidad” en *Letra Internacional*, 26. Traducido por J.P. Sánchez, 1992, p. 34-40.

“Hermenéutica, ciencias humanas y sociedad de la comunicación” en *Revista de Occidente*. Traducido por T. Martínez García, 1997, p. 74-79 e 176-90.

“Es una red sin centro, pero nos da un premio: la libertad” en *Débats*, 69. Traducido por J. Carles Láinez, 2000, p. 18-21.

“Una vida dedicada a la hermenéutica” (con S. Zabala), en OÑATE, T., GARCÍA SANTOS, C. y QUINTANA PAZ, M. Á. (eds.): *Hans Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Traducido por T. Oñate. Madrid, Dykinson, 2005.

“Historia de una una coma. Gadamer y el sentido del ser”, en OÑATE, T., GARCÍA SANTOS, C. y QUINTANA PAZ, M. Á. (eds.): *Hans Georg Gadamer: ontología estética y hermenéutica*. Traducido por M. Á. Quintana Paz. Madrid, Dykinson, 2005.

“¿Adiós a la verdad?”, en OÑATE, T., ROYO, S. (eds.): *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Traducido por T. Oñate. Madrid, UNED, 2005.

“El mito del Uno”, en VATTIMO, G, OÑATE, T., NÚÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds.): *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*. Traducido por T. Oñate. Madrid, Dykinson, 2008.

“El final de la filosofía en la edad de la democracia”, en MUÑOZ, GUTIÉRREZ, C., MARIANO LEIRO, D., SAMUEL RIVERA, V. (eds.): *Ontología del declinar*. Traducido por T. Oñate. Buenos Aires, Biblos, 2009.

“Del diálogo al conflicto”, en OÑATE, T., LEIRO, D., NÚÑEZ, A. y CUBO, Ó.: *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Madrid, Aldebarán, 2010.

“El futuro de la hermenéutica”, en *Crítica y crisis de Occidente: al encuentro de las interpretaciones. Los hijos de Nietzsche en la posmodernidad V* (con David L. Cáceres, A. Sierra González, Y. Romero Morales, V. Muñoz Reja, y P. Oñate Zubía (eds.)). Madrid, Dykinson, 2014.

#### 1.6. Material audiovisual.

##### *Il pensiero filosofico:*

. *Lez. 1: La fine della epoque. Tramonto dell'Occidente e sprito dell'a avanguardia.*

. *Lez 2: La polemica contro il positivismo. Bergson, Dilthey, Croce.*

. *Lez 3: L'essenzialismo e la ricerca dell'a autenticità.*

. *Lez 4: La scuola del sospetto: da Marx a Lukács.*

. *Lez 5: La scuola del sospetto. Da Nietzsche a Freud.*

. *Lez. 6: La scienza come modello.*



. *Lez 7: La critica della racionallizzazione: da Weber alla Scuola di Francoforte.*

. *Lez 8: Nichillismo.*

. *Lez 9: Linguaggio, struttura, storia.*

. *Lez 10: L'uomo dialogico.*

. *Lez 11: Postmodernità.*

. *Lez 12: L'arte e la sua verità.*

. *Lez 13: L'etica I.*

. *Lez 14: L'etica II.*

. *Lez 15: La filosofía (della) religione.*

*Festival della filosofia: Il futuro della religione.*

*Viralvideo. Berlusconi Dossier:*

. *L'anomalia dell'informazione. L'ò stile fascista. L'opposizione vacante.*

. *Berlusconi, anomalia tollerata.*

. *Berlusconi ed il Programma. Il conflitto di interessi. Il movimienti di Piazza.*

. *Inmunità parlamentari italiana-europea.*

*Nichilismo e religione* junto con Federico Orlando y Santiago Zabala, LiberaMente - la tv off line, 2005.

*Il caffè filosofico Volume 12: "Heidegger e la filosofia della crisi"*. Gruppo La Repubblica-L'espresso, 2009.

1.7. Material radiofónico.

*Alle otto della sera*: “Il caso Nietzsche”. RAI TV. Editado y dirigido por Vittorio Attamante. Transmitido por RAI 2 del 8 de octubre al 2 de noviembre de 2001.

2. Bibliografía secundaria.

2.1. Obras sobre el pensamiento de Gianni Vattimo:

ANTISERI, D.: *Le ragioni del pensiero debole. Domande a Gianni Vattimo*. Roma, Borla, 1993.

(AA.VV) Número da revista *A Parte Rei* (Madrid), v. 54, dedicado a Vattimo (disponible en internet), 2007.

(AA.VV) Revista *Anthropos* nº 217, *Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. 2007.

BAGETTO, L.(ed.): *L'apertura del presente. Sull'ontologia ermeneutica di Gianni Vattimo, Tropos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*, anno I, numero speciale. 2008.

BERCIANO, M.: “Heidegger, Vattimo y la deconstrucción”, en *Anuario filosófico*. Universidad de Navarra, 1993, 9-45.

CARCHIA, G. y FERRARIS, M. (eds.): *Interpretazione ed emancipazione: Studi in onore di Gianni Vattimo*. Turín, Cortina, 1996.

CHIURAZZI, G.(editor): *Pensare l'attualità, cambiare il mondo*. Milano, Bruno Mondadori, 2008.

DOTOLO, C.: *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di Gianni Vattimo*. Roma, LAS, 1999.

DUSSEL, D.: *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo*. México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1998.

*Postmodernidad y transmodernidad: diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. Puebla, Universidad Iberoamericana, Plantel Laguna, 1999.

FRASCHATI-LOCHHEAD, M.: *Kenosis and feminist Theology: the challenge of Gianni Vattimo*. Albany, State university of New York Press, 1998.

GIORGIO, G.: *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione della metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano, Franco Angeli, 2006.

- HAUSER, T.: *Outro xeito de ser. Unha introducción ao pensamento de Gianni Vattimo*. Santiago de Compostela, Estaleiro, 2010.
- LOZANO, J.: *El Amor es el límite. Reflexiones sobre el cristianismo hermenéutico de Gianni Vattimo y sus consecuencias teológico-políticas*. Madrid, Dykinson, 2015.
- MAIERON, C.: “Gianni Vattimo’s Denken der Schwäche”. Viena, University Diploma Thesis, 1992.
- MARZANO, S.: *Levinas, Jaspers e il pensiero della differenza: confronti con Derrida, Vattimo, Lyotard*. Turín, Silvio Zamorini editori, 2001.
- MATTIA, D.: *Gianni Vattimo: L’etica dell’interpretazione*. Florencia, Oxenford Universale Atheneum, 2002.
- MOSER, W.: *Gianni’s Vattimo «Pensiero Debole» or Avoiding the Traps of Modernity*. Minneapolis, Center of humanistic studies, 1987.
- MÓNACO, D.: *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, Pisa, ETS, 2006.
- MUÑOZ GUTIÉRREZ, C., MARIANO LEIRO, D. y SAMUEL RIVERA, V.: *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires, Biblos, 2009.
- NAGL, L. (ed.): *Essays zu Jacques Derrida and Gianni Vattimo, Religion*. Frankfurt, Peter Lang, 2001.
- OÑATE, T.: *El retorno griego de lo divino en la posmodernidad: una discusión con la hermeneútica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid, Aldebarán, 2000.
- «Los hijos de Nietzsche y la ontología hermenéutica de Gianni Vattimo», en VATTIMO, G.: *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona, Paidós, 2002.
- “La contribución de Gianni Vattimo a la hermenéutica del siglo XX”, en *Azafea. Revista de filosofía* 5. Salamanca, Universidad de Salamanca, 2003, p. 99-134.
- “Introducción”, en VATTIMO, G.: *La sociedad transparente*. Barcelona, Paidós, 1990, 9-55.
- “Mi querido Doctor Vattimo ¡Feliz 70 cumpleaños!”. *Revista Solar*, nº 2, Universidad de Lima, Perú. Septiembre 2006, p. 71-114.
- “Aristóteles y Vattimo: el conflicto de las racionalidades y la tradición del Debolismo”, en *Trópos. Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica*. “Dialogo e conflitto”. Anno II. Roma, Aracne, 2009, p. 49-68.

- OÑATE, T. y HERNÁNDEZ ROYO, S.: *Ética de las verdades hoy: homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid, UNED, 2006.
- OÑATE, T., VATTIMO, G., NUÑEZ, A. y ARENAS, F. (eds): *El mito del Uno. Horizontes de latinidad*. Madrid, Dykinson, 2008.
- PECORARO, R.: *Nihilismo e (pós)modernidade: introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo*, São Paulo, PUC-Loyola ed. 2005.
- "Dossier Vattimo", IN: "Alceu" Rivista del DIP. di Comunicazione della Pontificia Università Cattolica di Rio di Janeiro.
- POSENTI, V.: *Il nichilismo teoretico e la morte della metafisica*. Roma, Armando, 1995.
- QUINTANA PAZ, M. A.: "Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty", en *Laguna*, nº extr., 1998, p. 193-204.
- "Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar). Acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa posmoderna", en *Azafea*, nº5, 2003, p. 237-259.
- "Gianni Vattimo", en ORTIZ-OSÉS y LANCEROS, P.: *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. 2004, Bilbao, Universidad de Deusto, p. 543-545.
- "De las reglas hacia la X. Racionalidad, posmetafísica y retórica entre Wittgenstein y Vattimo". *Thémata*, nº32, 2004, 135-137.
- "Gianni Vattimo ante Jacques Derrida: la debilidad por la diferencia". *Solar*, nº2, 2006, p. 109-121.
- "Entre el espíritu de los tiempos y el Espíritu Santo. Hermenéutica nihilista y religiosidad posmoderna al hilo del pensamiento de Gianni Vattimo", en QUINTANA PAZ, M. A. (ed.): *Europa, siglo XXI. Secularización y estados laicos*. Madrid, Ministerio de Justicia, 2006, p. 233-268.
- PREVE, C.: "Un comunista postmoderno? en *Comunismo e comunità*, numero 0, Gennaio-aprile 2008, p. 107-121.
- REDAELLI, E.: *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo, Vitiello, Sini*. Pisa, ETS, 2008.
- SANTIAGO GUERVÓS, L. E.: "G. Vattimo: el fin de la metafísica y la modernidad", en *Estudios filosóficos*, vol. 36, nº 103, 1987.
- SCOPINHO, S.C.: *Filosofia e sociedade pós-moderna: crítica filosófica de G. Vattimo ao pensamento moderno*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2004.

SEGURA ANAYA, A.: *Heidegger en el contexto del pensamiento “debole” de Vattimo*. Granada, Universidad de Granada, 1996.

STAQUET, A.: *Le pensée faible de Vattimo et Rovatti: Une pensée faible*. Paris, L’Harmattan, 1996.

SÜTZL, W.: *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona, Icaria, 2007.

TEIXEIRA, E.: *A fragilidade da razão: pensiero debole e nihilismo hermenéutico em Gianni Vattimo*, Porto Alegre, EDIPUCRS, 2005.

TOVAR, L.: *La postmodernidad a debate: Gianni Vattimo, Enrique Dussel y Guillermo Hoyos*. Santafé de Bogotá, Universidad Santo Tomás, 2001.

VIANO, A.: *Va, pensiero*. Torino, Einaudi, 1985.

WEISS, M.G.: “Hermeneutik der Postmoderne. Metaphysikkritik und Interpretation bei Gianni Vattimo. Viena, University dissertation, 2002.

*Gianni Vattimo. Einfuehrung*. Vienna. Passagen 2006.

ZABALA, S.(editor): *Weakening Philosophy. Essays in Honour of Gianni Vattimo*. Montreal, McGill-Queen's University Press, 2007.

3. Obras consultadas:

ADORNO, T. W.: *Epistemología y ciencias sociales*. Trad. cast. de V. Gómez. Madrid, Cátedra, 2001.

*Dialéctica negativa en Obras completas 6*. Trad. cast. de A. Brotons Muñoz. Madrid, Akal, 2005.

*Teoría estética*. Trad. cast. de F. Riaza. Orbis, Buenos Aires, 1983.

AGAMBEN, G.: *Homo sacer*. Trad. cast. de A. Gimeno, Cuspinera. Madrid, Pre-textos, 1998.

*Estado de excepción*. Trad. cast. de A. Gimeno, Cuspinera. Madrid, Pre-textos, 2010.

*Medios sin fin*. Trad. cast. de A. Gimeno, Cuspinera. Madrid, Pre-textos, 2010.

ÁLVAREZ TARDÍO, M.: *Política y secularización en la Europa contemporánea*. Madrid, Instituto Universitario Ortega y Gasset, 1998.

AMORÓS, C.: *Tiempo de feminismo: sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid, Cátedra, 1997.

ANDERSON, P.: *Los orígenes de la postmodernidad*. Trad. cast. de L. A. Bredlow Wenda. Barcelona, Anagrama, 2001.

ARISTÓTELES: *Poética*. Trad. cast. de J. Alsina Clota. Barcelona, Icaria, 2000.

APEL, K. O.: *La transformación de la filosofía* (2 vols). Trad. cast. de A. Cortina. Madrid, Taurus, 1985.

*Teoría de la verdad y ética del discurso*. Trad. cast. de N. Smilj. Barcelona, Paidós, 1995.

BACEIREDO, R.: *O suxeito posmoderno. Entre a estética e o consumo*. Santiago de Compostela, Galaxia, 2006.

BATAILLE, G.: *La experiencia interior*. Trad. cast. de F. Savater. Barcelona, Taurus, 1997.

*Lo imposible*. Trad. cast. de E. Tibloux Y D. Jeleni'c. Madrid, Arena, 2001.

*El erotismo*. Trad. cast. de A. Vicens Loren y M. E. Sarazin. Barcelona, Tusquets, 2007.

BAUMAN, Z.: *Modernidad líquida*. Trad. cast. de M. Rosenberg. México D. F., F.C.E., 2003.

*La globalización. Consecuencias humanas*. Trad. cast. E. Zadunasky. México D.F., F.C.E., 1999.

BAYER, R.: *Historia de la estética*. Trad. cast. de J. Reuter. Buenos Aires, F. C. E., 1993.

BENHABIB, S.: *El ser y el otro en la ética contemporánea: Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Trad. cast. de G. Zadunaivski. Barcelona, Gedisa, 2006.

BENJAMIN, W.: *Angelus novus*. Trad. cast. de H. A. Murena. Granda, Comares, 2012.

*La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica.* Trad. cast. de A. E. Weikert. Ítaca, México D.F., 2003.

*Conceptos de filosofía de la historia.* Buenos Aires, Agebe, 2011.

*Crítica de la violencia.* Trad. cast. de E. Maura Zorita. Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.

*Escritos políticos.* Trad. cast. de A. Brotons Muñoz y J. Navarro Pérez. Madrid, Abada, 2012.

BENSAÏD, D.: *Marx intempestivo.* Trad. cast. de A. del Moral Tejada. Herramienta, Buenos Aires, 2003.

*Elogio de la política profana.* Trad. cast. de S. Rodríguez Vía. Península, Barcelona, 2009.

*La sonrisa del fantasma.* Trad. cast. de J.M. Carbonero Martínez. Madrid, Sequitur, 2012.

BLOCH, E.: *Obra completa* (3 vol.). Trad. cast. de F. Serra Giménez y F. González Vicén. Madrid, Trotta, 2004.

BRECHT, B: *Ascenso y caída de la ciudad de Mahagonny.* Trad. cast. de F. Ferosa. Madrid, Teatro Español, 2009.

*Vida de Galileo; Madre coraje y sus hijos.* Trad. cast. de M. Sáez. Madrid, Alianza, 2012.

*Schweyk en la segunda guerra mundial; El círculo de tiza caucasiense.* Trad. cast. de M. Sáez. Madrid, Alianza, 2005.

*ABC de la guerra.* Trad. cast. de V. Romano García. Madrid, Talleres de escritura creativa, 2003.

BURY, J.: *La idea de progreso.* Trad. cast. de E. Díaz García y J. Rodríguez Aramberri. Madrid, Alianza, 2008.

CALLINICOS, A.: *Contra el postmodernismo.* Edición digital en <http://lahaine.org/amauta/b2-img/Callinicos.pdf>

*Contra o posmodernismo*. Trad. al gallego de E. Tato Fontaiña, Estrella y A. Tato Fontaiña. Santiago de Compostela, Laidvento, 1995.

CARMONA MATO, E.: *Manifiestos, proclamas, panfletos y textos doctrinales: las vanguardias artísticas en España, 1910-1936*. Madrid, Cátedra, 1972.

CASANOVA RUIZ, J.: *Genealogías de la secularización*. Barcelona, Anthopos, 2012.

CASTORIADIS, C.: *El avance de la insignificancia*. Trad. cast. de A. Pignano. Buenos Aires, Eudeba, 1997.

“Contra el posmodernismo, el reino del conformismo generalizado”, Zona Erógena. Nº 15. 1993.

“La cuestión de la democracia. Posibilidades de una sociedad autónoma”, 1993.  
<http://cursounneherasfadycc.files.wordpress.com/2011/11/1993castoriadis-la-cuestion-de-la-democracia-conferencia.pdf>.

*La institución imaginaria de la sociedad*. Trad. cast. de A. Vicens y M. A. Galmarini. Barcelona, Tusquets, 2013.

CIRLOT, L.: *Las claves de las vanguardias artísticas en el siglo XX*. Barcelona, Planeta, 1991.

DEBORD, G.: *La sociedad del espectáculo*. Trad. cast. de J. L. Pardo. Madrid, Pre-textos, 2012.

DE LANDA, M.: *A Thousand Years of Nonlinear History*. New York, Zone books, 1997.

DE MILLE, C. B.: *Las vanguardias artísticas del siglo XX*. Trad. cast. de Á. Sánchez Gijón. Madrid, Alianza, 2001.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F.: *El anti-Edipo: Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. cast. de F. Monge. Barcelona, Paidós, 1985.

*Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. cast de J. Vázquez Pérez. Valencia, Pre-textos, 2006.

DERRIDA, J.: *El otro cabo; La democracia para otro día*. Trad. cast. de P. Peñalver. Barcelona, Serbal, 1992.



*Cosmopolitas de todos los países. Un esfuerzo más.* Trad. cast. de J. Mateo Ballorca. Valladolid, Cuatro ediciones, 1996.

*Fuerza de ley: el fundamento místico de la autoridad.* Trad. cast. de P. Peñalver. Madrid, Tecnos, 1997.

*Márgenes de la filosofía.* Trad. cast. de C. González Marín. Madrid, Cátedra, 1998.

*Políticas de la amistad.* Trad. cast. de P. Peñalver y P. Vidarte. Madrid, Trotta, 1998.

*Limited Inc.* Paris, Galilée, 1990.

*Espectros de Marx.* Trad. cast. de José Miguel Alarcón y C. de Peretti. Madrid, Trotta, 1995.

*Decir el acontecimiento, ¿es posible?* Trad. cast. de G. Soussana, A. Nouss y J. Santos Guerrero. Madrid, Arena, 2007.

*Canallas.* Trad. cast. de C. de Peretti. Madrid, Trotta, 2005.

DESCARTES, D.: *Discurso del método. Meditaciones metafísicas.* Trad. cast. de M. García Morente. Madrid, Espasa, 2003.

*Los principios de la filosofía.* Trad. cast. de G. Quintás. Madrid, Alianza, 1995.

*Reglas para la dirección del espíritu.* Trad. cast. de J. M. Navarro Cordón. Madrid, Alianza, 2010.

*El tratado del hombre.* Trad. cast. de G. Quintás. Madrid, Alianza, 1990.

DILTHEY, W.: *Introducción a las ciencias del espíritu.* Trad. cast. de J. Marías. Madrid, Alianza, 1986.

*Crítica de la razón histórica.* Trad. cast. de C. Moya Espí. Barcelona, Ediciones 62, 1986.

*Teoría de las concepciones del mundo.* Madrid, Alianza, 1988.

DORFMAN, A. y MATTELART, A.: *Para leer al Pato Donald.* S. XXI, Madrid, 1972

DUFRENNE, M.: *Fenomenología de la experiencia estética. El objeto estético.* Trad. cast. de R. de la Calle. Valencia, Fernando Torres, 1992.

*Arte y lenguaje.* Trad. cast. de C. Senabre Llabata. Valencia, Universidad de Valencia, 1979.

DUQUE, F.: *En torno al humanismo: Heidegger, Gadamer, Sloterdijk.* Madrid, Tecnos, 2002.

EAGLETON, T.: *The illusions of postmodernism.* Oxford, Blackwell, 1996.

“The politics of postmodernism”, en ZADWORNA-FJLLESTAD, D. y BJÖRK, L. (eds.): *Criticism in the Twilight zone: postmodern perspectives on literature and politics*. Almqvist & Wiksell, Stockholm, 1990, p. 21-33.

ESCÁRZAGA, Á.: *Claves secretas de las vanguardias artísticas*. Madrid, Nuer, 1998.

ESPOSITO, R.: *Communitas*. Trad. cast. de C. R. Molinari Marotto. Madrid, Amorrortu, 2003.

*Immunitas*. Trad. cast. de L. Padilla López. Madrid, Amorrortu, 2006.

*Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires, Grama ediciones, 2006.

FAZIO FERNÁNDEZ, M.: *Historia de las ideas contemporánea: una lectura del proceso de secularización*. Madrid, Rialp, 2007

FERRARIS, M.: *Historia de la hermenéutica*. Trad. cast. de J. Pérez de Tudela. Madrid, Akal, 2000.

*Manifiesto for New realism*, 2011. <http://labont.it/wordpress/wp-content/uploads/2010/11/1107-New-Realism-Ing.pdf>

FOUCAUL, M.: *Saber y verdad*. Trad. cast. de J. Varela. Buenos Aires, La piqueta, 1991.

*Microfísica del poder*. Trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez-Uría. Madrid, La piqueta, 1992.

*Vigilar y castigar*. Trad. cast. de A. Garzón del Camino. Madrid, Siglo XXI, 1998.

*Estrategias de poder*. Trad. cast. de J. Varela y F. Álvarez-Uría. Barcelona, Paidós, 1999.

*Historia de la locura en la época clásica*. Trad. cast. de J. J. Utrilla. Madrid, FCE, 2000.

*El nacimiento de la biopolítica*. Trad. cast. de H. Pons. Buenos Aires, F.C.E., 2007.

*El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*. Trad. cast. de F. Perujo Álvarez. Madrid, Siglo XXI, 2007.

*Tecnologías del yo*. Trad. cast. de M. Allendesalazar. Madrid, Paidós, 2010.

*Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber.* Barcelona, Biblioteca Nueva, 2012.

FREUD, S.: *Tótem y tabú.* Trad. cast. de L. López-Ballesteros y de Torres. Madrid, RBA, 2002.

*Obras completas* (10 vols). Trad. cast. de L. López Ballesteros. Barcelona, RBA, 2006.

FUKUYAMA, F.: *El fin de la historia y el último hombre.* Trad. cast. de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992.

GADAMER, H. G.: *La dialéctica de Hegel.* Trad. cast. de M. Garrido. Madrid, Cátedra, 1988.

*Verdad y método I.* Trad. cast. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito. Salamanca, Sígueme, 2004.

*Verdad y método II.* Trad. cast. de M. Olasagasti. Salamanca, Sígueme, 2005.

*Estética y hermenéutica.* Trad. cast. de A Gómez Ramos. Barcelona, Paidós, 2006.

*El giro hermenéutico.* Trad. cast. de A. Parada. Madrid, Cátedra, 2007.

*Mito y razón.* Trad. cast de J. F. Zúñiga García. Barcelona, Paidós, 2007.

*La actualidad de lo bello: el arte como juego, símbolo y fiesta.* Trad. cast. de A. Gómez Ramos. Barcelona, Paidós, 2010.

*Antología: hermenéutica, estética e historia.* Trad. cast. de C. Ruíz Garrido-Cortés y M. Onasagasti Gaztelumendi. Salamanca, Sígueme, 2013.

GAY, J.: [\[\[Free Software, Free Society: Selected Essays of Richard M. Stallman\]\]](#). Boston, GNU Press, 2002.

GLOVER, C. W.: *Kairos and Composition: Modern Perspectives on an Ancient Idea.* Louisville: University of Lousville Press, 1990.

GIRARD, R.: *Des choses cachées depuis la fondation du monde.* Paris, LQF, 1983.

*Literatura, mimesis y antropología.* A. L. Bixio. Barcelona, Gedisa, 1984.

*El chivo expiatorio*. Trad. cast. de J. Jordá. Barcelona, Anagrama, 2002.

*Le sacrifice*. Paris, Bibliothèque nationale de France, 2003.

[\*Los orígenes de la cultura: conversaciones con Pierpaolo Antonello y João Cezar de Castro Rocha\*](#). Trad. cast. de J. L. San Miguel de Pablos. Barcelona, Trotta, 2006.

*La violencia y lo sagrado*. Trad. cast. de J. Jordá. Barcelona, Anagrama, 2012.

GRONDIN, J.: *Hans-Georg Gadamer: una biografía*. Trad. cast. de Á. Ackermann Pilári, Angela, R. Heraldo Bernet y E. Martín-Mora. Barcelona, Herder, 2000.

*Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. cast. de A. Ackermann Pilári. Barcelona, Herder, 2002.

*Introducción a Gadamer*. Trad. cast. de C. Ruiz-Garrido Cortés. Barcelona, Herder, 2003.

GRUPO KRISIS: *Manifiesto contra el trabajo*. Trad. cast de M. María Fernández. Barcelona, Virus, 2002.

GUATTARI, F.: *Las tres ecologías*. Trad. cast. de J. Vázquez Pérez y U. Larraceleta. Valencia, Pre-Textos, 1996.

GUATTARI, F. y ROLNIK, S.: *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Trad. cast. de F. Gómez. Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

HABERMAS, J.: *Perfiles filosófico-políticos*. Trad. cast. de M.J. Redondo. Madrid, Taurus, 1988.

*El pensamiento postmetafísico*. Trad. cast. de M. Giménez Redondo. Madrid, Taurus, 1990.

*El discurso filosófico de la modernidad*. Trad. cast. de M. Jiménez Redondo. Madrid, Taurus, 1991.

*Aclaraciones a la ética del discurso*. Trad. cast. de J.C. Mardomingo Sierra. Madrid, Trotta, 2000.

*Conciencia moral y acción comunicativa.* Trad. cast. de R. Cotarelo. Barcelona, Trotta, 2008.

*Lógica de las ciencias sociales.* Trad. cast. de M. J. Redondo. Madrid, Tecnos, 2007.

HARAWAY, D.: *Manifiesto para cyborgs.* Trad. cast. de M. TALENS. Valencia, Episteme, 1995.

*Ciencia, cyborgs y mujeres.* Trad. cast. de M. Talens. Madrid, Cátedra, 1995.

“Las promesas de los monstruos”, en *Política y sociedad*, n° 30. Trad. cast. de E. Casado. Madrid, UCM, 1999, p. 121-164.

HARVEY, D.: *The Condition of Postmodernity. An enquiry into the origins of cultural change.* Cambridge, Blackwell publisher, 1989.

HEGEL, G.W. F.: *La fenomenología del Espíritu.* Trad. cast. de A. Llanos. Buenos Aires, F. C. E., 1983.

*Estética. La forma del Arte simbólico.* Trad. cast. de A. Llanos. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.

*Estética. La forma del Arte romántico.* Trad. cast. de A. Llanos. Buenos Aires, Siglo Veinte, 1983.

*De lo bello y sus formas.* Trad. cast. de M. Granell, Madrid, Espasa-Calpe, 1985.

*Introducción a la estética.* Trad. cast. de R. Mazo. Barcelona, Península, 1997.

HEIDEGGER, M.: *Kant y el problema de la metafísica.* Trad. cast. de G. I. Roth. México, F.C.E., 1973.

*De camino al habla.* Trad. cast. de Yves Zimmermann, Serbal, Barcelona, 1990.

*Arte y Poesía.* Trad. cast. S. Ramos. Buenos Aires, F.C.E, 1992.

*Conferencias y artículos.* Trad. cast. de E. Barjau. Barcelona, Serbal, 1994.

*Nietzsche (2 vols.).* Trad. cast. de J. L. Vermal. Barcelona, Destino, 2000.

*Hitos.* Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2000.

*Introducción a la metafísica*. Trad. cast. de A. Ackermann Pilári. Barcelona, Gedisa, 2001.

*Ser y tiempo*. Trad. cast. de J. E. Rivera. Madrid, Trotta, 2003.

*Caminos de bosque*. Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Madrid, Alianza, 2010.

*Tiempo y ser*. Trad. cast. de M. Garrido, J. L. Molinuevo y F. Duque. Madrid, Tecnos, 2011.

“Der Sprach der Anaximander”, *Gesamtausgabe I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 5, Holzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1977.

“Überwindung der Metataphysik”, *Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976. Band 7: Vorträge und Aufsätze*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2000.

“Der sätz der Identität”, *Gesamtausgabe, I Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976, Band 11, Identität und Differenz*, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2006.

HÖLDERLIN, F.: *Hölderlin: obra poética*. Trad. cast. de F. Gorbea. Barcelona, Ediciones 29, 1992.

HUME, D.: *Tratado de la naturaleza humana. Tomo III: De la moral*. Trad. cast. de F. Duque. Buenos Aires, Ediciones Orbis. 1984.

HUNGTINTON, S. P.: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Trad. cast. de J. P. Tosaus Abadía. Barcelona, Paidós, 2005.

HUSSERL, E.: *Meditaciones Cartesianas*. Trad. CAST. de M. A. Presas. Madrid, Ediciones Paulinas, 1979.

JAMESON, F.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*. Trad. cast. de J. L. Pardo. Barcelona, Paidós, 1991.

*El postmodernismo revisado*. Trad. cast. de D. Sánchez Usanos. Madrid, Abada, 2012.

JAPPE, A.: *Crédito a muerte: la descomposición del capitalismo y sus críticos*. Trad. cast. de D. L. Sanromán Peña. Logroño, Pepitas de calabaza, 2012.

JAPPE, A., KURZ, R. y ORTLIEB, C.L.: *El absurdo mercado de los hombres sin cualidades. Ensayos sobre el fetichismo de la mercancía*. Trad. cast. de L. A. Bredlow y E. Izaola. Logroño, Pepitas de calabaza, 2009.

KANT, I.: *Crítica de la razón pura*. Trad. cast. de P. Ribas. Madrid, Alfaguara, 1998.

*Crítica de la razón práctica*. Trad. cast. de E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente. Salamanca, Sígueme, 1998.

*Crítica del juicio*. Trad. cast. de M. García Morente. Madrid, Tecnos, 2011.

LACAN, J.: *Los cuatro principios fundamentales del psicoanálisis*. Trad. cast. de F. Monge. Barcelona, Barral, 1997.

*Obras escogidas. Biblioteca de psicoanálisis I. Volumen 3*. Trad. cast. de T. Segovia. Barcelona, RBA, 2006.

*Escritos I y II*. Trad. cast. de T. Segovia. Madrid, Biblioteca Nueva, 2013

LATOUCHE, S.: *La apuesta por el decrecimiento: ¿cómo salir del imaginario dominante?* Trad. cast. de P. Astorga, Pérez. Barcelona, Icaria, 2009.

*Pequeño tratado de decrecimiento sereno*. Trad. cast. de J. Largo. Barcelona, Icaria, 2009.

*Decrecimiento y posdesarrollo: el pensamiento creativo contra la economía del absurdo*. Trad. cast. de A. Andrés Casas. Barcelona, Icaria, 2009.

*Salir de la sociedad de consumo: Voces y vías del decrecimiento*. Trad. cast. de M. Sirera Manchado. Barcelona, Octaedro, 2012.

LATOUCHE, S. y HARPAGÈS, D.: *La hora del decrecimiento*. Trad. cast. de R. Beltrán Alcacer. Barcelona, Octaedro, 2011.

LAZZARATTO, M.: *Por una política menor*. Trad. cast. de P. E. Rodríguez. Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

*Políticas del acontecimiento*. Trad. cast. de P. E. Rodríguez. Madrid, Traficantes de sueños, 2006.

*La fabrique de l'homme endetté*. Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

LÉVINAS, E.: *Ética e infinito*. Trad. cast. de J. M. Ayuso. Madrid, Antonio Machado Libros, 1991.

*Entre nosotros: ensayos para pensar en otro*. J. L. Pardo Torío. Valencia, Pre-Textos, 1993.

*De otro modo que ser o más allá de la esencia*. Trad. cast. de A. Pintor Ramos. Salamanca, Sígueme, 1995.

*Descubriendo la existencia*. Trad. cast. de M. E. Vázquez García. Madrid, Síntesis, 2005.

- De la existencia al existente.* Trad. cast. de P. Peñalver. Madrid, Arena libros, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *Tristes Trópicos.* Trad. cast. de N. Bastard. Barcelona, Paidós, 2011.
- LÖWITZ, K.: *El hombre en el centro de la historia : balance filosófico del siglo XX.* Trad. cast. de A. Kovacsics Meszaros. Madrid, Herder, 1998.
- Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia.* Trad. cast. de N. Espinosa. Madrid, Katz, 2006.
- Max Weber y Karl Marx.* Trad. cast. de C. Abdó Férrez. Barcelona, Gedisa, 2007.
- De Hegel a Nietzsche.* Trad. cast. de E. Estiú. Madrid, Katz, 2008.
- LÖWY, M.: *Ecosocialismo: la alternativa racial a la catástrofe ecológica capitalista.* Trad. cast. de M<sup>a</sup> L. Veuthey Martínez. Madrid, Biblioteca Nueva, 2012
- LUKÁCS, G.: *Estética* (4 tomos). Trad. cast. de M. Sacristán Luzón. Madrid, Grijalbo, 1971.
- Historia y conciencia de clase.* Trad. cast. de M. Sacristán Luzón. Madrid, Orbis, 1985.
- LYOTARD, J. F.: *La condición postmoderna.* Trad. cast. de M. Antolín Rato. Madrid, Cátedra, 1991.
- La postmodernidad explicada a los niños.* Trad. cast. de E. Lynch. Barcelona, Gedisa, 1995.
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional.* Trad. cast. de A. Elorza. Barcelona, Seix Barral, 1968.
- Eros y civilización.* Trad. cast. de J. G. Ponce. Barcelona, Seix Barral, 1972.
- Razón y revolución.* Trad. cast. de F. Rubio Llorente y J. Fombona de Sucre. Madrid, Alianza, 2003.
- La dimensión estética: crítica de la ortodoxia marxista.* Trad. cast. de J. F. Ivars, Madrid, Biblioteca nueva, 2007.
- MARRAMAIO, G.: *Poder y secularización.* Trad. cast. de J. R. Capella. Barcelona, Península, 1989.
- Cielo y tierra. Genealogía de la secularización.* Trad. cast. de P. M. García Fraile. Barcelona, Paidós, 1998
- MARX, K.: *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (3 vol.). Trad. cast. de P. Scaron. Madrid, s. XXI, 1976.



*Manuscritos de economía y filosofía.* Trad .cast. de M. Rubio Llorente. Madrid, Alianza, 1995.

*El capital*, en *Obra completa* (Tomos 44, 45 y 46). Trad. cast. de J. M. Figueroa. Barcelona, Folio, 1997.

*Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel.* Trad. cast de J. M. Ripalda. Madrid, Biblioteca nueva, 2002.

*El 18 brumario de Luis Bonaparte.* Trad. cast. de Grupo de traductores de la fundación Federico Engels. Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels, 2003.

*Crítica del programa de Gotha. Crítica del programa de Erfurt.* Trad. cast. de Grupo de traductores de la fundación Federico Engels. Madrid, Fundación de Estudios Socialistas Federico Engels. 2003.

MARX, K. y ENGELS, F.: *El manifiesto comunista: once tesis sobre Feuerbach.* Trad. cast. de A. San Juan. Madrid, Pearson Alhambra, 1992.

MOUFFE, C.: *El retorno de lo político.* Trad. cast. de M.A. Galmarini. Paidós, Barcelona, 1999.

MOUFFE, C. y LACLAU, E.: *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia.* Madrid, Siglo XXI, 1987.

NAREDO, J. M.: “Economía y sostenibilidad. La economía ecológica en perspectiva” en *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, volumen 1, número 2, Chile, Universidad Bolivariana, 2001.

“Configuración y crisis del mito del trabajo” en *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Universidad de Barcelona, vol. VI, nº 119 (2), 2002.

NAVARRO, V. y TORRES LÓPEZ, J. A.: *Los amos del mundo. Las armas del terrorismo financiero*, Madrid, Espasa 2012.

NIETZSCHE, F.: *Crepúsculo de los ídolos.* Trad. cast. A.S. Pascual. Madrid, Alianza, 1973.

*El anticristo.* Trad. cast. de A. S. Pascual. Madrid, Alianza, 1973.

*La voluntad de poderío.* Trad. cast. de A. Froufe. Madrid, Edaf, 1981.

*Humano, demasiado humano.* Trad. cast. de C. Vergara. Madrid, Edaf, 1984.

*Más allá del bien y del mal.* Trad. cast. de A.S. Pascual. Madrid, Alianza, 1984.

*Ecce homo.* Trad. cast. de F. J. Carretero Moreno. Madrid, PPP, 1984.

*La genealogía de la moral*. Trad. cast. de A.S. Pascual. Madrid, Alianza, 1990.

*Así habló Zarathustra*. Trad. cast. de J.C. García Borrón. Barcelona, Planeta de Agostini, 1992.

*Aurora*. Trad. cast. de E. L. Castellón. Madrid, M.E. Editores, 1994.

*El viajero y su sombra*. Trad. cast. de C. Vergara. Madrid, Edaf, 1999.

*La gaya ciencia*. Trad. cast. de A.S. Pascual. Madrid, Alba, 1999.

*Consideraciones intempestivas II, Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. Córdoba, Alción, 1998.

*Fragmentos póstumos sobre política*. Trad. cast. de J. E. Esteban Enguita. Madrid, Trotta, 2004.

*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Trad. cast. de L.M. Valdés Villanueva. Madrid, Tecnos, 2006.

*El nacimiento de la tragedia o Helenismo y pesimismo*. Trad. cast. de G. Cano. Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

*Consideraciones intempestivas 1. David Strauss: el confesor, y el escritor (y fragmentos póstumos)*. Trad. cast. de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 2009.

NISBET, R. A.: *Historia de la idea de progreso*. Trad. cast. de E. Hegewicz, Barcelona, Gedisa, 1981.

NÚÑEZ, A: “Los pliegues del tiempo: Krónos, Aión y Kairós”, en *Paperback. Publicación sobre arte, diseño y educación*, nº 4, 2007.

OÑATE, T: “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger”, en *Anales del seminario de Historia de la filosofía*. Madrid, Universidad Complutense, 1985.

“Al final de la modernidad”, en *Cuadernos del norte*, 43, 1987, p. 40-46.

“Tu n’as rien vu à Hiroshima (Postmodernidad /Modernidad)”, en *La boca del otro*, 1, 1996, p. 31-39.

*Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI*. Madrid, Dykinson, 2001.

*El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente* (con C. García Santos, eds.). Madrid, Dykinson, 2004.

*Hans-Georg Gadamer: El Lógos de la era hermenéutica*, (con M. Á, Quintana Paz y C. García Santos, eds). Madrid, Endoxa-UNED, nº 20, 2005.

*Hans Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica* (con C. García Santos y M. A. Quintana Paz, eds.). Madrid, Dykinson, 2005.

*10 palabras clave en hermenéutica filosófica* (con M. Beuchot y F. Arenas). Pamplona, Verbo divino, 2006.

“Gadamer y Aristóteles: la Actualidad de la Hermenéutica”, en Aguilar, M. y González M. A. (eds.): *Gadamer y las humanidades I*. Ciudad de México, Facultad de Filosofía de la UNAM, 2007, p. 13-108.

“De camino al Ser”, en J. Aguirre: *La aporía en Aristóteles. Libros B y K 1-2 de la Metafísica*. Madrid, Dykinson, 2007.

*El mito del Uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I* (con G. Vattimo, A. Núñez y F. Arenas, eds.). Madrid, Dykinson, 2008.

*Politeísmo y Encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II* (con G. Vattimo, A. Núñez y F. Arenas, eds.). Madrid, Dykinson, 2008.

“Nietzsche y los Griegos: genealogías de la Hermenéutica y la postmodernidad hasta nosotros”, en *Estudios Nietzsche: revista de la sociedad Española de Estudios sobre Friedrich Nietzsche*, nº 29, 2009, p. 91-104.

“La revelación de Mazatlán I.”, en M. Oliva, M. y M. Aguilar (eds.): *Actas del XIV Congreso Internacional de Filosofía: Identidad y diferencia*. Ciudad de México, Publicaciones de la Facultad de Filosofía de la UNAM, 2009.

*Materiales de Ontología, Estética y Hermenéutica. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad I*. Madrid, Dykinson, 2009.

*El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II* (con P. Oñate Zubía, ed.). Madrid, Dykinson, 2010.

*El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín* (con D. Leiro, A. Núñez y Ó. Cubo, eds.). Aldebarán, Cuenca, 2010.

“Hermenéutica y Diferencia Ontológica: la ley del ser del lenguaje”, en *Hiperbórea. Revista de Hermenéutica jurídica y Filosófica*. México D.F., 2010, p. 17-48.

*Pensar la realidad*. Madrid, F.C.E., 2011.

“Por la vía noética del espacio ontológico”, en L. Arenas y U. Fogué (eds.): *Planos de intersección. Diálogos entre Filosofía y literatura*. Madrid, Lampreave, 2011.

*El Segundo Heidegger. Ecología. Arte. Teología. En el 50 Aniversario de Tiempo y Ser. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III* (con Ó. Cubo, A. Núñez y P. Oñate Zubía, eds.). Madrid, Dykinson, 2012.

*Acontecer y Comprender. La Hermenéutica Crítica tras diez años sin Gadamer. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad IV* (con David L. Cáceres y P. Oñate Zubía (eds.)). Madrid, Dykinson, 2012.

*Crítica y crisis de Occidente: al encuentro de las interpretaciones. Los hijos de Nietzsche en la posmodernidad V* (con David L. Cáceres, A. Sierra González, Y. Romero Morales, V. Muñoz Reja, y P. Oñate Zubía (eds.)). Madrid, Dykinson, 2014.

PAREYSON, L.: *Esistenza e persona*. Torino, Taylor, 1950.

*Estetica. Teoria de la formatività*. Torino, Edizione di Filosofia, 1954.

*Il pensiero etico di Dostoevskij*. Torino, Einaudi, 1967.

*Conversaciones de estética*. Trad. cast. de Z. González. Madrid, Visor, 1988.

*Dostoievski, filosofía, novela y experiencia religiosa*. Trad. cast. de C. Giménez Salinas. Madrid, Encuentro, 2008.

Plataforma Auditoria Ciudadana de la Deuda (PACD) “No debemos, No pagamos” (coord.): *¿Por qué no debemos pagar la deuda? Razones y alternativas*. Madrid, Asaco, 2013.

PLATÓN: *La República o el Estado*. Trad. cast. de C. García Gual. Madrid, Edaf, 1990.

PIKETTY, T.: *Le Capital au XXIe siècle*. Paris, Seuil, 2013.

POPPER, K.: *Lógica de la investigación científica*. Trad. cast. de V. Sánchez de Zavala. Madrid, Tecnos, 1980.

POTESTÀ, G. L.: *El tiempo del Apocalipsis. Vida de Joaquín de Fiore*. Trad. cast. de D. Guiseras. Madrid, Trotta, 2010.

RÁBADE ROMEO, S.: *Teoría del conocimiento*. Barcelona, Akal, 1995.

RANCIÈRE, J.: *El desacuerdo*. Trad. cast. de H. Pons. Buenos Aires, Buena Visión, 1996.

*La división de lo sensible. Estética y política*. Trad. cast. de A. Fernández Lera. Salamanca, Centro de de Arte de Salamanca, 2002.

*Aux bords du polithique*. Paris, Gallimard, 2004.

*El odio a la democracia*. Trad. cast. de I. Agoff. Madrid, Amorrortu, 2006.

*La palabra muda*. Trad. cast. de C. González. Buenos Aires, Eterna cadencia, 2009.

*El espectador emancipado*. Trad. cast. de A. Dillon. Castellón, Ellago Ediciones, 2010.

*Momentos políticos*. Trad. cast. de G. Villalba. Madrid, Clave intelectual, 2011.

- El tiempo de la política. Ensayos sobre política y estética.* Trad. cast. de J. Bassas Vila. Barcelona, Herder, 2011.
- RIECHMAN, J.: *El socialismo puede llegar sólo en bicicleta.* Madrid, Catarata, 2012.
- RIPALDA, J. M.: *De Angelis. Filosofía, mercado y postmodernidad.* Madrid, Trotta, 1996.
- RODRÍGUEZ, R.: *Lenguaje y categorías en la hermenéutica filosófica.* Madrid, Biblioteca Nueva, 2012.
- RORTY, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza.* Trad. cast. de J. Fernández Zulaica. Madrid, Cátedra, 1989.
- Contingencia, ironía y solidaridad.* Trad. cast. de A. E. Sinnot. Barcelona, Paidós, 1996.
- RUBÍN, A.: *Acontecimiento y diferencia. Desplazamientos ontológicos y repercusiones políticas.* Madrid, UNED, 2011.
- SANTIAGO GUERVÓS, L. E. de, *Tradición, Lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer.* Málaga, SPICUM, 1987.
- Gadamer.* Madrid, Ediciones del Orto, 1997.
- SARTRE, J.P.: *Crítica de la razón dialéctica* (2 vols.). Buenos Aires, Losada, 2004.
- SCHELLING, F.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados.* Trad. cast. de H. Cortés y A. Leyte. Barcelona, Anthropos, 2000.
- Las edades del mundo. Textos de 1811 a 1815.* Trad. cast. de J. Navarro Pérez. Madrid, Akal, 2002.
- Filosofía del arte.* Trad. cast. de V. E. López Domínguez. Barcelona, Tecnos, 2006.
- SCHLEIERMACHER, F.: *Sobre la religión: discursos a sus menospreciados cultivados.* Trad. cast. de . Ginzo Fernández. Madrid, Tecnos, 1990.
- Monólogos.* Trad. cast. de A. Poca. Barcelona, Anthropos, 1991.
- Sobre los diferentes métodos de traducir.* Trad. cast. de V. García Yebra. Madrid, Gredos, 2000.

*Estética*. Trad. cast. de A. Lastra Meliá y E. González de la Aleja Barberán. Madrid, Verbum, 2004.

SCHÜRMAN, R.: *Le Principe d'anarchie, Heidegger et la question de l'agir* - Paris, Seuil, 1982.

SEARLE, J.: *La construcción de la realidad social*. Trad. cast. de A. Domémech. Paidós, Barcelona, 1997.

*Mente, lenguaje y sociedad: la filosofía en el mundo real*. Trad. cast. de J. Alborés Rey. Madrid, Alianza, 2004.

*Lenguaje y ciencias sociales. Diálogo entre John Searle y CREA*. Trad. cast. de M. Castro Sandúa. Barcelona, El Roure, 2004.

*Libertad y neurobiología. Reflexiones sobre el libre albedrío, el lenguaje y el poder político*. Trad. cast. de M. Candel. Barceona, Paidós, 2013.

SERRALER, M.: *¿Por qué pagas más impuestos que Apple?* Madrid, Conecta, 2014.

SHAXSON, N.: *Las islas del tesoro*. Madrid, F.C.E., 2014

STALLMAN, R.: *GNU Emacs Manual: Sixteenth edition for GNU Emacs Version 21*. Boston, GNU Press, 2002.

TAIBO, C.: *En defensa del decrecimiento*. Madrid, Catarata, 2009.

*El decrecimiento explicado con sencillez*. Madrid, Catarata, 2011.

TAINÉ, H.: *Filosofía del arte*. Trad. cast. de F. Arce. Madrid, Iberia, 1960.

TOUSSAINT, E.: *La bolsa o la vida: las finanzas contra los pueblos*. Trad. cast. de A Nadal. Bilbao, Tercera prensa, 2002.

*Banco del sur y Nueva crisis internacional*. Trad. cast. de R. Quiroz. Barcelona, Viejo Topo, 2007.

*Banco mundial: el golpe de estado permanente*. Trad. cast. de R. Quiroz. Barcelona, Viejo Topo, 2007.

Una mirada al retrovisor. *El neoliberalismo desde sus orígenes hasta la actualidad*. G. Quiñera u R. Quiroz. Barcelona, Icaria, 2010.

TOYNBEE, J. A.: *Estudio de la historia*. Madrid, Planeta Agostini, 1985.

VAUCHEZ, A.: "Contestazioni ed eresie nella Chiesa latina" en *Storia del cristianesimo*, vol. VI. *Un tempo di prove (1274-1449)*. Borla-Città Nuova, Roma 1998.

VICO, G.: *Obra completa (2 Vols.)*. Trad. cast. de J.M. Bermudo Ávila. Madrid, Orbis, 1985.

VIDAL CALATAYUD, J.: *Nietzsche contra Heidegger. Ontología estética*. Madrid, Dykinson, 2008.

WINQUIST, CH. E.: *Encyclopedia of postmodernism*. Routledge, London, 2001.

WITTGENSTEIN, L.: *Tractatus logico-philosophicus*. Trad cast. de J. Muñoz e I. Reguera. Madrid, Alianza, 2001.

WHITE, E. C.: *Kaironomia: On the Will-To-Inven*. Nueva York: Cornell University Pres., 1987.

ZIZEK, S.: "You May!" en *London review of Books*, Vol. 21, Nº 6.

"Welcome to the desert of the Real", en *Lacanian ink*, nº 16.

#### 4. Referencias web

[http://www.mercaba.org/Filosofia/PostM/historia\\_del\\_termino.htm](http://www.mercaba.org/Filosofia/PostM/historia_del_termino.htm)

<http://www.datosmacro.com/pib>

<http://datos.bancomundial.org/indicador/NY.GDP.PCAP.CD>

[http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2013\\_es\\_complete.pdf](http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr2013_es_complete.pdf)

<http://observatoriorsc.org/la-responsabilidad-social-corporativa-en-las-memorias-anuales-de-las-empresas-del-ibex-35/>

<http://todoproductosfinancieros.com/coeficiente-de-gini>

<http://prodavinci.com/2013/08/29/desarrollo/infografia-la-desigualdad-economica-en-el-mundo/>

<http://aquevedo.wordpress.com/2011/06/25/vattimo-la-construccion-de-la-verdad-entre-la-realidad-y-el-autoengano/>

<http://www.oxfamintermon.org/es/sala-de-prensa/nota-de-prensa/miles-de-millones-de-dinero-privado-escondidos-en-paraisos-fiscales-po>

<http://www.theeconomyjournal.com/es/notices/2014/01/la-economia-sumergida-en-espana-67031.php>

<http://www.iiss.org/en/about%20us/press%20room/press%20releases/press%20releases/archive/2014-dd03/february-0abc/military-balance-2014-press-statement-52d7>

<http://www.gnu.org/philosophy/free-sw.es.html>

<http://www.decrecimiento.info/>

<http://www.vnavarro.org/?p=10413>

<http://www.kaosenlared.net/territorios/t2/estadoespanol/item/80279-antonio-turiel-contesta-a-vicen%C3%A7-navarro-sobre-el-decrecimiento.html>

[http://www.vnavarro.org/?p=11148-](http://www.vnavarro.org/?p=11148)

[www.catedradehermeneutica.com](http://www.catedradehermeneutica.com)