



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**Contradicciones del *pensiero debole*. Hacia la
superación del pensamiento postmoderno de Gianni
Vattimo**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Doctor en Filosofía

AUTOR

Julio Martín Toribio GARRO SÁNCHEZ

ASESOR

Dr. Roberto Juan KATAYAMA OMURA

Lima, Perú

2020



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Garro, M. (2020). *Contradicciones del pensiero debole. Hacia la superación del pensamiento postmoderno de Gianni Vattimo*. Tesis para optar el grado de Doctor en Filosofía. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

Información complementaria

Código ORCID del autor	0000-0002-0503-6753
DNI o pasaporte del autor	06620456
Código ORCID del asesor	0000-0002-4788-1162
DNI o pasaporte del asesor	10585353
Grupo de investigación	“—”
Agencia financiadora	“—”
Ubicación geográfica donde se desarrolló la investigación	Lugar: Lima, Perú. Coordenadas geográficas: Latitud: -12.0917, Longitud: -77.0669 12° 5' 30" Sur, 77° 4' 1" Oeste
Año o rango de años que la investigación abarcó.	2010-2019

UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE DOCTOR

Siendo los veinticuatro días del mes de julio del dos mil veinte, a las 11.00 vía Skype se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Zenón Depaz Toledo (Presidente), Dr. Roberto Katayama Omura (Asesor), Dr. Miguel Ángel Polo Santillán (Informante), Dr. Alan Martín Pisconte Quispe (Informante) y Dr. Jaime Villanueva Barreto (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **CONTRADICCIONES DEL PENSIERO DEBOLE. HACIA LA SUPERACIÓN DEL PENSAMIENTO POSTMODERNO DE GIANNI VATTIMO**, presentada por el señor Julio Martín Toribio Garro Sánchez, magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía, para optar el Grado de **Doctor en Filosofía**.

Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado.

BUENO (16)

Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Doctor en Filosofía al magíster **Julio Martín Toribio Garro Sánchez**.

El acto académico de sustentación concluyó a las 13:00 horas.



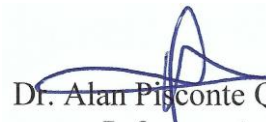
Dr. Zenón Depaz Toledo
Presidente
Profesor Principal T.C.



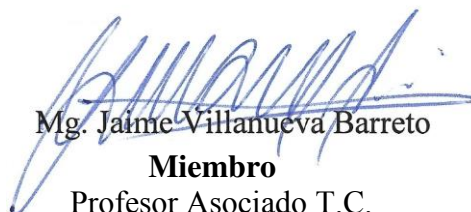
Dr. Roberto Katayama Omura
Asesor
Profesor Principal T.C.



Dr. Miguel Ángel Polo Santillán
Informante
Profesor Principal T.C.



Dr. Alan Pisconte Quispe
Informante
Profesor Asociado T.C.



Mg. Jaime Villanueva Barreto
Miembro
Profesor Asociado T.C.

DEDICATORIA

Al Dr. David Sobrevilla Alcázar (1938-2014)

Tuve la fortuna de reencontrarte luego de muchos años. A pesar de la enfermedad que te afligía me permitiste gozar de tu erudición y sabiduría, así como de compartir tu amor por el diálogo filosófico. La última vez que nos vimos me dejaste planteada una aguda interrogante: sé que ya no podré responderte. A cambio de eso espero poder responder a tu misión de repensar la tradición filosófica y llevarla aún más allá.

Al Dr. Antonio Peña Cabrera

Tuviste la paciencia y la bondad de aceptar mi proyecto de tesis (habiendo sido ya mi asesor en las de Licenciatura y Maestría). Situaciones desafortunadas hicieron imposible que terminemos juntos el presente trabajo. Te expreso mis imperecederas gracias, ilustre maestro sanmarquino.

ÍNDICE

	Pág.
RESUMEN	v
ABREVIATURAS	vi
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I AÑOS DE FORMACIÓN ACADÉMICA. HASTA 1972.	19
CAPÍTULO II FRENTE A LOS DIALÉCTICOS REVOLUCIONARIOS. DE 1973 A 1980.	94
CAPÍTULO III PENSAMIENTO DÉBIL Y CONDICIÓN POSMODERNA. DE 1981 A 1994.	152
CAPÍTULO IV DERIVAS EN EL PENSAMIENTO DESDE 1995.	230
4.1 - Sobre religión. El “cato-comunismo” (1995-2013).	233
4.2 - Sobre ética y política. El “comunismo hermenéutico” (1995-2017).	276
4.3 - Sobre ontología y hermenéutica. La “ontología débil” (1998-2018).	325
CONCLUSIONES	359
NOTAS	364
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	377

ÍNDICE DE TABLAS

	Pág.
Tabla 1 Lista de abreviaturas de obras en italiano.	vi
Tabla 2 Lista de abreviaturas de obras en castellano.	vii
Tabla 3 Lista de abreviaturas de obras en inglés.	vii

RESUMEN

El presente trabajo busca examinar la producción filosófica de Gianni Vattimo, desde sus inicios hasta la actualidad, con el fin de comprender tanto la relación con sus fuentes así como la magnitud y el sentido de sus aportes al debate filosófico contemporáneo. De modo específico, estudio uno de sus aportes más reconocidos: el *pensiero debole* (*pensamiento débil*), de modo que se pueda entender cómo se relaciona dicho aporte con la tradición filosófica contemporánea, en sus debates y contradicciones, y cómo dicho aporte tuvo un correlato o conexión con la práctica ética y religiosa que él propugnó.

Palabras claves: Vattimo, Hermenéutica, Ontología. Heidegger, Nietzsche, Pensamiento débil.

Abstract

The present work seeks to examine the philosophical production of Gianni Vattimo, from its beginnings to the present, in order to understand both the relationship with its sources as well the magnitude and meaning of its contributions to the contemporary philosophical debate. Specifically, I study one of his most recognized contributions: *pensiero debole* (*Weak Thought*), so that one can understand how this contribution relates to contemporary philosophical tradition, in its debates and contradictions, and how that contribution had a correlation or connection with the ethical and religious practice that he advocated.

Keywords: Vattimo, Hermeneutics, Ontology, Heidegger; Nietzsche; Weak Thought.

ABREVIATURAS

Casi la tercera parte de los libros publicados por Vattimo aún no han sido traducidos al castellano razón por la cual fue necesario citarlo en su idioma original (en italiano, pero también en inglés y alemán). Por otro lado, dada la profusión de sus obras, las citaré mediante abreviaturas, como se muestra a continuación.

Las obras en castellano se identificarán fácilmente puesto que luego de la sigla propuesta se añadirá un asterisco (como este: *). Las obras publicadas en inglés se identificarán por las siglas seguidas por un asterisco doble (como este: **). Advertimos que no todas las obras citadas tendrán abreviatura (sólo se aplicará a las más recurrentes).

Tabla 1.- Lista de abreviaturas de obras en italiano.

Abreviatura	Obras, fecha de publicación, ciudad y editorial
CDFÁ	<i>Il concetto di fare in Aristotele.</i> (1961). Torino: Giappichelli.
ESLH	<i>Essere, storia e linguaggio in Heidegger.</i> (1963). Torino: Filosofia.
ISN	<i>Ipotesi su Nietzsche.</i> (1967). Torino: Giappichelli.
PO1	<i>Poesia e ontologia.</i> (1968); Milano: Mursia. [1ra. ed.]
SFI	<i>Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione.</i> (1968). Milano: Mursia.
IH	<i>Introduzione a Heidegger.</i> (1971). Roma-Bari: Laterza.
SM	<i>Il soggetto e la maschera.</i> (1974: 1a.ed.; 1979: 2a.ed.). Milano: Bompiani.
ADD	<i>Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger.</i> (1980). Milano: Garzanti.
ADS	<i>Al di là del soggetto.</i> (1981). Milano: Feltrinelli.
PD	<i>Il pensiero debole.</i> (1983). Milano: Feltrinelli.
IN	<i>Introduzione a Nietzsche.</i> (1985). Roma-Bari: Laterza.
FDM	<i>La fine della modernità.</i> (1985). Milano: Garzanti.
EDI	<i>Etica dell'interpretazione.</i> (1989). Torino: Rosenberg & Sellier.
ST	<i>La società trasparente.</i> (1989). Milano: Garzanti.
FAP	<i>Filosofia al presente.</i> (1990). Milano: Garzanti.
OI	<i>Oltre l'interpretazione.</i> (1994). Roma-Bari: Laterza.
CDC	<i>Crede di credere.</i> (1996). Milano: Garzanti.
VRF	<i>Vocazione e responsabilità del filosofo.</i> (2000). Genova: Il Melangolo.
DN	<i>Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000.</i> (2001). Milano: Garzanti.
DC	<i>Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso.</i> (2002). Milano: Garzanti.
NE	<i>Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto.</i> (2003). Milano: Garzanti.
FR	<i>Il Futuro della Religione.</i> (2005). Milano: Garzanti.

Abreviatura	Obras, fecha de publicación, ciudad y editorial
VFD	<i>Verità o fede debole. Dialogo su cristianesimo e relativismo.</i> (2006). Massa: Transeuropa.
NED	<i>Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani.</i> (2006). Reggio Emilia: Aliberti.
EC	<i>Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era.</i> (2007). Roma: Fazi.
OC1	<i>Opere complete, vol. I, tomo 1.</i> (2007). Roma: Meltemi.
OC2	<i>Opere complete, vol. I, tomo 2.</i> (2008). Roma: Meltemi.
RF	<i>Ragione filosofica e fede religiosa nell'era postmoderna.</i> (2008). Catanzaro: Rubbettino.
AV	<i>Addio alla verità.</i> (2009). Roma: Meltemi.
DR	<i>Della realtà.</i> (2012). Milano: Garzanti.
ED	<i>Essere e dintorni.</i> (2018). Milano: La nave di Teseo.

Elaboración propia.

Tabla 2.- Lista de abreviaturas de obras en castellano.

Abreviatura	Obras, fecha de publicación, ciudad y editorial
PO2*	<i>Poesía y Ontología.</i> (1986). [en base a la 2a.ed. de 1985]
IH*	<i>Introducción a Heidegger.</i> (1971). Barcelona: Gedisa.
SM*	<i>El sujeto y la máscara.</i> (1974). Barcelona: Península.
AD*	<i>Las aventuras de la diferencia. Qué significa pensar luego de Nietzsche y Heidegger.</i> (1980). Barcelona: Península.
MAS*	<i>Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.</i> (1981). Barcelona: Paidós.
PD*	<i>El pensamiento débil.</i> (1983). Madrid: Cátedra.
IN*	<i>Introducción a Nietzsche.</i> (1985). Barcelona: Península.
FDM*	<i>El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.</i> (2004). Barcelona: Planeta-Agostini.
EI*	<i>Ética de la interpretación.</i> (1991). Barcelona: Paidós.
SF*	<i>La secularización de la filosofía.</i> (1989). Barcelona: Gedisa.
ST*	<i>La sociedad transparente.</i> (1989). Barcelona: Paidós.
MAI*	<i>Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía.</i> (1994). Barcelona: Paidós.
CC*	<i>Creer que se cree.</i> (1996). Barcelona: Paidós.
VRF*	<i>Vocación y responsabilidad del filósofo.</i> (2000). Barcelona: Herder.
DN*	<i>Diálogo con Nietzsche (1961-2000).</i> (2001). Barcelona: Paidós.
DC*	<i>Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso.</i> (2002). Barcelona: Paidós.
NE*	<i>Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho.</i> (2003). Barcelona: Paidós.
FR*	<i>El futuro de la religión.</i> (2005). Barcelona: Paidós.
VFD*	<i>¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo.</i> (2006). Barcelona: Paidós.
NSD*	<i>No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos.</i> (2008). Barcelona: Paidós.
EC*	<i>Ecce comu. Cómo se vuelve a ser lo que se era.</i> (2010). Barcelona: Paidós.
DMD*	<i>Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura.</i> (2008). Barcelona: Paidós.
AV*	<i>Adiós a la verdad.</i> (2009). Barcelona: Gedisa.
CH*	<i>Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx.</i> (2012). Barcelona: Herder.
DR*	<i>De la realidad. Fines de la Filosofía.</i> (2012). Barcelona: Herder.
DEC*	<i>Dios es comunista.</i> (2013). Buenos Aires: FEDUN.
HCE*	<i>Heidegger y la cuestión ecológica.</i> (2015).

Elaboración propia.

Tabla 3.- Listado de abreviaturas de obras en inglés.

Abreviatura	Obras, fecha de publicación, ciudad y editorial
R**	<i>Religion</i> . (1998). California: Standford University Press.
ADG**	<i>After the Death of God</i> . (2007). New York: Columbia University Press.
HC**	<i>Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx</i> . (2011). New York: Columbia University Press.
MCH**	<i>Making Communism Hermeneutical</i> . (2017). New York: Springer.

Elaboración propia.

Para mayores detalles: solicito recurrir a las *Referencias Bibliográficas*.

INTRODUCCIÓN

Mi recuerdo más lejano de Vattimo se remonta al año 1996. Recuerdo haber visto su nombre (y una imagen de su rostro) en un afiche colocado en alguna pared del patio de la Facultad de Letras en la Ciudad Universitaria de San Marcos. Se anunciaba un seminario o un ciclo de conferencias sobre la posmodernidad. Ese atisbo, respecto a la posmodernidad, acabó retornando a mis cavilaciones mientras desarrollaba la tesis de Licenciatura sobre Nietzsche (titulada: *Los círculos del destino. “Eterno retorno” y “amor fati” en Friedrich Nietzsche*) allá por el año 2002 a 2003. Para concluir dicha tesis tomé la decisión de dejar de lado -temporalmente- a muchos de los pensadores posmodernos dedicados al autor de mi predilección. No sabía exactamente la magnitud o el alcance de los posmodernos, pero era claro que en ellos había una gran veta por explorar. Así fue que, luego del 2003, empecé a cobrar conciencia de la amplia gama de pensadores contemporáneos (Foucault, Habermas, Derrida, Gadamer, Vattimo, Rorty etcétera) que habían abordado a Nietzsche, o que el propio Heidegger tenía una ingente producción alrededor de Nietzsche. En la práctica, desde el año 2005, empecé a acercarme seriamente a la obra de Vattimo y a la de los posmodernos: aunque no fue por interés directo en ellos sino como resultado de comprobar que también ellos se habían preocupado por el pensamiento de Nietzsche (incluso desde los años 30, como en el caso de Bataille).

En cuanto a mi contacto directo con la obra de Vattimo, recuerdo que el primer libro que obtuve fue *El fin de la modernidad* (publicado en 1985, y que ya tenía traducción en 1986). Dicho libro era como la segunda “partida de nacimiento” de la posmodernidad, corriente filosófica que, luego aprendí, no había nacido ni con Vattimo ni tampoco con Lyotard (autor del famoso librito de 1979). Pero lo interesante con Vattimo era que, si uno empezaba a retroceder en el tiempo, se daba de lleno con algo que causaba enorme intriga: el denominado *pensiero debole* o *pensamiento débil*. Ahora bien, lo curioso era que *El pensamiento débil* era el título de un libro colectivo aparecido apenas en 1983, es decir, sólo un par de años antes del anterior. Parecía, entonces, que la raíz de la posmodernidad de Vattimo se encontraba no propiamente en su conexión con los pensadores usualmente identificados con dicho movimiento (Lyotard, Deleuze, Derrida, Rorty) sino que él tenía una versión propia de la posmodernidad (aunque apareciera bajo ese título genérico de *pensador posmoderno*, como ocurre hasta ahora en enciclopedias o historias de Filosofía contemporánea). Al menos esa etiqueta era parte de su fama en los años 90 y a principios del siglo XXI. Pero ¿era realmente un pensador posmoderno?

Luego conseguí *La sociedad transparente*, de 1989, traducida sólo un año después. Parecía que era accesible la posibilidad de conseguir su bibliografía. Incluso tenía una página web (www.giannivattimo.it) que contenía una meticulosa relación de sus obras (de 1958 hasta 2006) y permitía el acceso a muchos documentos (artículos académicos y periodísticos). Así, encontrar sus obras parecía que iba a resultar una labor relativamente sencilla, sobre todo porque Vattimo compilaba sus artículos

periódicamente¹. Pero si fue fácil con las más actuales, fue muy difícil con las más antiguas (y no traducidas).

El hecho que terminó por convencerme de estudiar a Vattimo se produjo cuando descubrí que, en 1996, había publicado un libro de título muy singular: *Creer que se cree*. En dicho libro, así como en diversas entrevistas periodísticas, Vattimo daba a conocer sus razones para retornar al cristianismo. Por esos años yo no estaba enterado de su pasado católico pero ese giro llamó mi atención sobre él puesto que asumía que los posmodernos no eran precisamente religiosos: ¡qué mayor metarrelato que la religión! Entonces, algo tenía que haber pasado en Vattimo para que introduzca sendas *contradicciones* en el *pensiero debole* (y de ahí es de donde proviene el título del presente trabajo).

Ahora bien, si ya el cambio de siglo (marcado por el nefasto atentado a las *Torres Gemelas* de setiembre del 2001) daba señales del fin de la posmodernidad y la llegada de un *New World Order* (con G.W. Bush entre sus líderes), aún a inicios del siglo XXI los pensadores posmodernos seguían siendo muy llamativos: Vattimo viajaba por el mundo dando conferencias y recibiendo premios. Incluso había estado en el Perú en los años 2002 y 2004 (y repetiría la visita en 2007 y 2010). En base a tales consideraciones decidí realizar mi tesis doctoral sobre Vattimo y su producción filosófica, desde sus primeras obras hasta las más recientes. Mi interrogante inicial era su pertenencia, o no, a la posmodernidad y sí, realmente, había introducido contradicciones en sus propuestas filosóficas. ¿Por qué consideraba que había contradicciones? Mi razonamiento fue el siguiente: si su aporte más valioso era el *pensamiento débil*, y ese aporte estaba en la línea

¹ Ver Nota 1.

de la posmodernidad (a lo Lyotard, Deleuze, etcétera), entonces su giro hacia lo religioso (que ya era muy explícito desde 1996) era un abandono o bien de la posmodernidad o bien del *pensamiento débil* (o bien de ambos). Esto era algo que resultaba interesante de estudiar.

*

A continuación abordaré aspectos que tienen que ver con el planteamiento del proyecto (de investigación), así como con aspectos metodológicos. En el planteamiento original del proyecto de tesis la motivación más personal era polemizar abiertamente con Vattimo respecto al giro religioso que estaba mostrando su pensamiento, específicamente, desde la aparición de su *Creer que se cree*. Desde mi punto de vista inicial, esa introducción de lo religioso en el pensamiento posmoderno (o en el *pensamiento débil*, pues no necesariamente eran sinónimos) era el equivalente a un abandono total de las premisas posmodernas. Un pensador “posmo” que abandona las premisas posmodernas ¿qué es? Ahora bien, polemizar con Vattimo respecto a la posmodernidad implicaba asumir que él era o había sido posmoderno. Me interesaba mostrar el giro religioso y tratar de encontrarle una razón (que no reposara exclusivamente en cuestiones personales o en explicaciones culturales tales como me lo señaló un profesor universitario argentino en conversación privada: «es que los italianos son así, son capaces de ser católicos y comunistas a la vez»).

En ese sentido, el objetivo de fondo de este trabajo era conocer el derrotero de Vattimo, es decir, responder a la pregunta ¿qué hizo, sobre qué fuentes, en qué consiste su obra filosófica, tuvo fases o períodos? Es decir, un objetivo básicamente descriptivo.

Pero, no quería limitarme al “qué” sino también abordar el “cómo” (métodos) y el “para qué” (finalidades). Y, si fuera posible, añadir elementos de crítica (y superación) de las propuestas filosóficas de Vattimo y de la posmodernidad.

Mi propuesta empezaría con una revisión de toda la producción filosófica de Vattimo, buscando encontrar las grandes líneas de su pensamiento, captándolas en su devenir de vida y de obra (haciendo un análisis *sincrónico*). Estuve tentado de adicionar un abordaje más temático (es decir, hacer un análisis *diacrónico*) pero la enormidad de la primera tarea puso fin a la segunda (que reservo para otros trabajos futuros). Las inquietudes respecto al “cómo” las he tratado de responder al inicio de cada capítulo mientras que las referentes al “para qué” son presentadas en las conclusiones parciales de cada capítulo.

Otro interés, bastante más modesto, consistió en contribuir a difundir las obras y el pensamiento de Vattimo puesto que, si bien estar ahora cercano a las últimas obras del pensador italiano es relativamente sencillo, no lo es con respecto a sus obras primigenias, o al detalle de su desarrollo (y así poder entender cómo Vattimo pasó de ser un pensador católico, a uno maoísta, y luego a un pensador débil, o ser un posmoderno, para luego acabar siendo comunista-hermenéutico o cato-comunista, etcétera).

A mi entender, Vattimo, al rescatar el tema de la religión, estaba introduciendo contenidos metafísicos dentro de sus propuestas “débiles”, puesto que toda religión implica una metafísica, un conjunto de dogmas y creencias, una moral, etcétera. Me preguntaba, entonces, si Vattimo era consciente de la contradicción sembrada por él mismo en su *pensiero debole* al introducir a la religión, o si, en su intento por defender

tal intromisión, sigue siendo fiel a las premisas “débiles” y postmetafísicas defendidas por él mismo años atrás. Además, me interesa saber si este giro religioso en Vattimo representa un motivo para revalorar la importancia del pensamiento postmoderno, y si aún se pueden rescatarse elementos valiosos de la postmodernidad de Vattimo.

Otro aspecto por considerar es la justificación (teórica y práctica) del presente trabajo, es decir, si tiene relevancia y significación, sea como texto en sí o como texto para otros. Gianni Vattimo, con su *pensamiento débil*, se constituye en uno de los últimos y brillantes exponentes de la filosofía occidental. Fallecidos ya los grandes pensadores occidentales como Gadamer, Derrida, Foucault y Rorty, él es, junto con Habermas, una referencia en la Filosofía de estas primeras décadas del siglo XXI. Pero ¿cuál es el origen (filosófico) de Vattimo? Se trata básicamente de un seguidor de Nietzsche, de Heidegger y de Gadamer. Por eso le queda claro que la *muerte de Dios* se aplica a todos los grandes discursos, a todo el pensamiento fuerte, metafísico. Según esto, lo que deben prevalecer son las perspectivas, las interpretaciones, asumiendo que, como decía Nietzsche «no hay hechos, sólo interpretaciones»² (siendo esta afirmación, a su vez, también una interpretación). En ese sentido, el *pensiero debole* de Vattimo, surgió en un contexto cultural, por lo cual expresa parte del nihilismo de la cultura actual (aunque propiamente habría que decir: de la cultura europea actual). Esa realidad, en la mayoría de los casos, es una realidad distante y distinta a la que nos acoge a nosotros. Sin embargo, nosotros también estamos inmersos en esta ola nihilista occidental.

Pero, como ya nos advirtió Nietzsche hace más de 100 años, el nihilismo tiene dos

² Nietzsche, F. (2016). *Fragments póstumos. Volumen IV (1885-1889)*. Madrid: Tecnos. La frase pertenece al fragmento 7 [60], de 1886.

caras: una negativa y otra positiva. El nihilismo negativo o reactivo, tiene que ver con el cinismo en las relaciones humanas, pero también con el escepticismo de los que dicen que creen. Ambos aspectos han desembocado en un mundo atosigado de guerras (políticas, raciales, religiosas) e injusticias atroces, un mundo colmado de desigualdades donde lo que importa es el éxito medido en función a la adquisición de bienes materiales, pero con una inmensa pobreza en capacidad creativa pues, como también lo señalara Nietzsche, la gente hace y repite el patrón de comportamiento (la lógica del capital: maximizar ganancias y minimizar costos) que la sociedad impone, sin pizca siquiera de auténtica capacidad de creación autónoma de valores.

Frente a esta situación está el nihilismo *positivo*, que reniega de los valores vigentes, pero no para quedarse en la nada, sino para atreverse a crear nuevos valores (individuales). Esto es, como el mismo Vattimo acepta, parte del proceso de secularización que condujo al pensamiento moderno, pensamiento que en la actualidad se encuentra agotado pues sucumbió también a la metafísica. Entonces, es momento de continuar con esta secularización, pero de tal manera que a la metafísica no se le oponga otra metafísica (la cual se suponga “mejor” a las anteriores). Por el contrario, lo que queda por hacer es avenirse al *pensiero debole*.

Mostrar las contradicciones del pensamiento *débil* y/o posmoderno de Vattimo es una misión importante (y he ahí parte de la justificación) pues si bien su *pensiero debole* propone una continuidad con los grandes legados anti-metafísicos de Nietzsche, Heidegger y Gadamer es necesario aclarar que la introducción de discusiones religiosas no se condice bien con el propio *pensiero debole* (aunque para Vattimo esa no sea una contradicción), y que para que el pensamiento posmoderno no pierda su coherencia y

perspectiva futura, debe de rechazar cualquier discurso fuerte (como los que provienen de la verdad, la historia, la religión, la ciencia, etcétera) que se pretenda introducir en sus ámbitos. En otras palabras, creo que es necesario “rescatar” al pensamiento de Vattimo de las desviaciones religiosas propuestas por él mismo. Propongo que un rescate del *pensiero debole* pero sin intromisiones religiosas, que sirva como un claro ejemplo de nihilismo “positivo” que lucha contra la metafísica y defiende la interpretación, la perspectiva, la tolerancia (sea en el arte, la política, etcétera).

Además, dentro del ámbito de la justificación de la investigación, debemos considerar que, en nuestro presente, destacan dos hechos adicionales importantes. Por un lado, la ausencia en nuestro país de investigaciones sobre el pensamiento filosófico actual, en especial sobre la posmodernidad: prácticamente (aunque quizá exagere en mi juicio) seguimos desconectados de los progresos actuales en Filosofía. Es decir, hay muy pocos antecedentes de investigaciones a nivel nacional que enfrenten el tema de la posmodernidad y el aporte del Vattimo a la filosofía. Por otro lado, no hay antecedentes filosóficos a nivel nacional que puedan ser considerados posmodernos y que participen del debate filosófico mundial actual. En ese sentido, este trabajo recoge en parte las iniciativas de David Sobrevilla acerca de la misión de *repensar la tradición occidental* pero procurando ir un poco más allá (en amplitud y actualidad).

De ahí que los objetivos de la investigación sean los siguientes:

1. Describir las ideas y conceptos principales del pensamiento postmoderno de Vattimo, en su derrotero y en su conexión con las tradiciones filosóficas, en especial con Nietzsche, Heidegger y Gadamer y otros pensadores occidentales

(Marcuse, Derrida, Foucault, etcétera).

2. Comprender cómo se fueron enlazando sus ideas hasta convertirse en una propuesta lógicamente sostenible, y de qué herramientas metodológicas se valió en ese proceso y qué elementos fueron quedando al margen y por qué.
3. Comprender cuáles fueron los fines y las metas que impulsaron tanto el derrotero filosófico así como el arribo a una propuesta consolidada y su posterior defensa y/o modificación.
4. Mostrar algunas contradicciones en las propuestas débiles y/o postmodernas de Vattimo, de modo especial, luego de las intromisiones religiosas (y por ende: metafísicas) que introdujo el autor.
5. Intentar proponer alternativas críticas a las contradicciones sembradas por Vattimo de tal modo que pueda recuperar diversos elementos positivos de las propuestas débiles y/o postmodernas.
6. Ayudar a divulgar, en nuestro país, el pensamiento filosófico posmoderno, así como los aportes de Gianni Vattimo.

Por otro lado, debemos admitir que abordo la obra de Vattimo con algunas premisas o hipótesis de trabajo, como las siguientes:

- El razonamiento inicial sostenido por Vattimo sobre la superación de la metafísica, hizo que el *pensiero debole* fuera anti-metafísico, entonces el *pensiero debole* no debe plantear ningún elemento metafísico (por ejemplo, evitar y rechazar aceptar un sentido unitario y progresivo de la Historia).
- El razonamiento propuesto por Vattimo (de 1996 en adelante) sobre la introducción de la religión (específicamente: del cristianismo) en el *pensiero*

debole es contradictorio con sus premisas, puesto que, si el *pensiero debole* es anti-metafísico, mientras que la religión es metafísica, entonces el *pensiero debole* no puede admitir a la religión. Sin embargo, Vattimo la admite, insertando una contradicción en su pensamiento (salvo está que encuentre la manera de sostener que alguna religión no es metafísica).

- Armado de diversos argumentos ontológicos y hermenéuticos (por ejemplo, *diferencia ontológica*, la epocalidad del ser, el nihilismo, la secularización, la superación-torsión -*Verwindung*- de la metafísica, etcétera), Vattimo construye una religión a su medida (el *cato-comunismo*), aunque retomando, en su opinión, las raíces de la prédica cristiana y evitando el catolicismo. De esa manera fuerza que su *pensamiento débil* pueda seguir siendo anti-metafísico.
- El recurso de Vattimo (señalado en el punto anterior) no evita la contradicción introducida: la inclusión de la religión (por más secularizada que esté) sí afecta la posición anti-metafísica del pensamiento postmoderno en general.

Finalmente, hay que aclarar que la discusión sobre los fundamentos y aportes de la posmodernidad de Vattimo no se puede limitar a una mera exposición teórica y conceptual, es decir, meramente demostrativa, pues implica una toma de posición acerca de la posibilidad de existencia de la verdad, la religión, la historia o de la metafísica en general. La investigación exige, por lo tanto, algunos referentes teóricos, en mi caso:

- La filosofía nihilista positiva. Aunque el nombre es amplio y ambiguo, consideramos a Nietzsche (y en parte a Heidegger) como referentes obligatorios en vista a sus aportes a la lucha contra la metafísica y los discursos fuertes.
- La filosofía hermenéutica. Los aportes de Gadamer son especialmente

importantes como reafirmación de la importancia de la interpretación para la vida.

Consideramos que estas filosofías se enfocan especialmente en la lucha contra los grandes discursos, los discursos fuertes y metafísicos. De ahí que la presente investigación se apropie y beneficie de dos enfoques: textualista (hermenéutico) y contextualista. *Textualista*, en cuanto se analizarán los textos principales de Vattimo (en italiano y en sus traducciones), sobre todo en lo referente a la formación y proyección del *pensiero debole*: se analizarán todos los pasos previos llevados a cabo por Vattimo para llegar al concepto de *pensiero debole*, así como su continuación y defensa. *Contextualista*, en cuanto se tomará en cuenta las condiciones de vida de Vattimo, desde su juventud hasta los años actuales, de modo que podamos ubicar a Vattimo en su contexto histórico, económico, político y social, a fin de conocer los diversos impactos e interacciones entre el filósofo y su época.

*

Respecto al contenido de los 4 capítulos que componen el presente trabajo. Los capítulos cubren el análisis genético o evolutivo de su producción filosófica de Vattimo. Cada capítulo empieza con un breve resumen y contexto (personal e histórico). Luego se analizan las obras. Aquí debo aclarar que la versión final de la tesis sobrepasó las 600 páginas, razón por la cual tuve que tomar la decisión de prescindir de mucho textos “menores” para concentrarme en los textos más significativos en el derrotero de Vattimo: esto, obviamente, representa una interpretación personal de aquello que puede significar textos “mayores” o más significativos.

Encuentro que en la producción de Vattimo hay períodos marcados por bruscos cambios. He encontrado 4 períodos en la obra de Vattimo. Cada paso de un período a otro estuvo marcado por una “torsión” (una *Verwindung*, como diría él mismo apelando a nociones heideggerianas). Este esquema podría ser de ayuda:

Primer período	→	Primera torsión (*)	→	Segundo período	→	Segunda torsión (**)	→	Tercer período	→	Tercera torsión (***)	→	Cuarto período
----------------	---	---------------------	---	-----------------	---	----------------------	---	----------------	---	-----------------------	---	----------------

Nota. - (*) de cristiano a maoísta/revolucionario; (**) de revolucionario a posmoderno; (***) de posmoderno a cato-comunista hermenéutico.

El primer período tiene que ver con sus puntos de partida: una formación clásica, orientada por el cristianismo católico (aunque con tintes “revolucionarios” por parte de un joven Vattimo que se convirtió también en un activista que apoyaba las protestas sindicales). Cronológicamente abarca hasta 1972. Esto será abordado en el capítulo I.

Luego encontramos una primera torsión cuando, alrededor de 1968, nuestro pensador decide hacer un cambio radical en su vida. Dicho cambio está representado por la frase «y desperté maoísta un día» (marzo de 1968). Anotemos la cercanía del *Mayo francés*.

Dicho cambio (segundo período) también se corrobora en sus intentos de escribir libros “emancipadores”, revolucionarios, para la izquierda, etcétera, y que se concretizó con su *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* (1ra. ed. en 1974). Por esa época Vattimo pensaba que, gracias a ese libro, sería muy reconocido como un

“revolucionario”. Sin embargo, desde inicio de los 70, surgió en Italia un movimiento de ultraizquierda, de tinte terrorista. Se trataba de las *Brigate Rosse (Brigadas Rojas)*, las cuales atacaron con bastante insania al orden establecido (atentados con bombas, asesinatos selectivos, mutilaciones como escarnio, etcétera). Incluso Vattimo, que ya era Decano de la Facultad de Letras, fue amenazado.

El tema es que los brigadistas no eran revolucionarios “de escritorio” o “estéticos”: eran hombres capaces de llevar a cabo acciones muy crueles (y un gran derramamiento de sangre en Italia, sobre todo entre 1975 y 1978). Una de sus acciones más inhumanas y recordadas fue el secuestro y asesinato de Aldo Moro, en 1978, máximo dirigente de la *Democracia Cristiana*. Luego de eso empezó su declive (1979) en un año muy turbulento para Italia pero que dio pie a que los brigadistas fueran finalmente vencidos.

¿Qué tuvo esto que ver con Vattimo, con un profesor universitario de *Estética* de la Universidad de Turín? Pues que, como docente universitario, Vattimo tuvo que polemizar en las aulas con jóvenes que eran simpatizantes de las *Brigadas* (o que posiblemente, ya eran parte de ese movimiento). Es decir, ya no era tan simple hablar de liberación (como bien decía el subtítulo de su libro de 1974) ni era fácil hablar de revolución frente a gente que estaba “en armas”. Tampoco era tan sencillo hablar del *ultrahombre* (el *Übermensch* de Nietzsche) sin evitar la confusión o el error de interpretarlo como un sujeto revolucionario o como un brigadista tal como aquellos que estaban ahí, en ese momento, actuando a favor de renovar (al menos así seguramente lo creían) una sociedad caduca y capitalista. Frente a este tema Vattimo escribe dos textos de “respuesta” a los revolucionarios: *La aventura de la diferencia. Qué significa pensar*

luego de Nietzsche y Heidegger (1980), que en verdad es un compendio de artículos aparecidos entre 1972-1979, y *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (1981). Con esto su posición de “revolucionario” se ve claramente modificada. Entonces, lo que pasa luego de la primera torsión (de cristiano a revolucionario), es decir, entre 1973 y 1980, marcará el contenido del capítulo II.

Pero, precisamente, a finales de los 70 se venía fraguando la llegada de la posmodernidad a la filosofía. El término resurgió de la mano de los arquitectos norteamericanos (puesto que la posmodernidad, como tal, ya había sido proclamada en la poesía latinoamericana a inicios del siglo XIX). Vattimo conocía de las polémicas posmodernas entre los arquitectos antes de que el tema apareciera en el libro del francés J.-F. Lyotard (por cierto, un amigo de Vattimo). Lyotard tomaría fama mundial por introducir el tema de la “condición posmoderna” entre los filósofos. Lo cierto es que se trataba de un librito bastante extraño, escrito por un filósofo marxista en respuesta a un pedido privado sobre cuál era la “situación del saber”, es decir, de la ciencia, en la actualidad. Era una especie de prospectiva de la ciencia (cuestión en la cual él no era precisamente un especialista) y de la sociedad. A pesar de tales limitaciones, su propuesta del “fin de los metarrelatos” caló muy fácil y profundo en la comunidad filosófica y, a partir de ahí, se desbordó hacia otras áreas de la cultura. Muchos tratadistas asumen que el año 1979 (fecha de publicación de *La condición posmoderna*) marcó el inicio de la posmodernidad filosófica.

Mi propuesta es que la asimilación de Vattimo a la corriente posmoderna marca su segunda torsión: de revolucionario a posmoderno. Quizá más acertado sea decir “acercamiento” en vez de “asimilación”. Pienso que, si bien Vattimo no fue totalmente

posmoderno (a diferencia de un Deleuze o Derrida), la posmodernidad filosófica sí le brindó una “puerta de escape” para salir del embrollo revolucionario en el que estaba metido. Es que una cosa es ser revolucionario desde la cátedra y otra serlo a la manera de los brigadistas. En todo caso: a partir de aquellos años (entre 1980 y 1983), Vattimo gastará sus energías en intentar buscar una respuesta innovadora al problema de la liberación.

Ya dentro del tercer período, en 1985 Vattimo publicó *El fin de la modernidad* (con artículos que corren paralelos a la segunda edición de *El sujeto y la máscara*, así como a la coyuntura política suscitada por las *Brigadas Rojas*). Con dicho libro Vattimo se hizo famoso y pasó a ser considerado dentro de las filas de los posmodernos. Aun ahora, más de 30 años después, es difícil no encontrar alguna definición o clasificación de la filosofía contemporánea en la que no se le ubique como pensador posmoderno. No se hizo famoso por el *pensamiento débil* de 1983 (que más bien le ganó muchos ataques arteros dentro de Italia). Creo que la denominación de posmoderno no es la más precisa para él.

En efecto, algunos años antes de 1983 (incluso desde finales de 1979) se venía fraguando una nueva idea en Vattimo. Se llamará *pensiero debole* (*pensamiento débil*). Ese mismo fue el título de una obra colectiva (coordinada por él y por Aldo Rovatti) que apareció en 1983. Se mezcló, entonces, una perspectiva posmoderna con una *debolista* (del italiano: *debole*; en castellano: *débil*). Nació, entonces, una nueva forma de criticar a la sociedad capitalista contemporánea (es decir, posmoderna) pero sobre una plataforma ontológica construida para tal crítica (para lo cual Vattimo tuvo que repensar a Heidegger y convertirlo en un “pensador de izquierda”, cuestión que sigue siendo difícil de sostener).

Sin embargo, el peso de la crítica y las nuevas realidades políticas, económicas y sociales, condujo a que, ya para 1993, luego de 10 años de *pensiero debole*, Vattimo comience a dudar de su propio “*pensiero*”, es decir, empiece a dar señales de un nuevo cambio (como anticipo de una nueva torsión). Entonces, lo que pasó luego de la segunda torsión (de revolucionario a posmoderno), es decir, entre 1980 y 1994, marcará el contenido del capítulo III.

Esta segunda torsión hubiera sido la última si no hubiera empezado a surgir una nueva temática en sus escritos filosóficos. O, mejor dicho, si no hubiera empezado a surgir nuevamente su vieja formación religiosa. Así, alrededor de 1995, aunque con algunos destellos previos, Vattimo comienza a introducir, cada vez con mayor empeño, el tema de la importancia de la religión cristiana para el proceso de secularización del Occidente. Esa secularización la conecta con un debilitamiento ontológico que, para él, habría empezado con la llegada de Jesucristo. La historia occidental sería, para él, la historia del debilitamiento (algo muy similar a lo que la Modernidad entendería como la secularización, pero mucho más abarcador y radical). Basado entonces en este debilitamiento ontológico es que Vattimo decide retomar ciertas premisas del mensaje cristiano originario (es decir, previo a la institucionalización del mensaje cristiano iniciado por parte de Pablo de Tarso y continuado luego por la iglesia católica). Retomar, entonces, el mensaje que proclama la caridad, la piedad, la amistad, etcétera, como valores básicos, marcará su tercera torsión (de posmoderno a cato-comunista hermenéutico).

Esta tercera y (por ahora) última torsión dio apertura al cuarto período. Este período está caracterizado por ser un triple camino paralelo, el cual debemos señalarlo

con vistas a su exposición en el presente trabajo. Por un lado, tenemos toda la línea que tiene que ver más directamente con las propuestas y las discusiones que giran en torno a la religión (en el mundo actual). En este sentido, lo que pasó luego de la tercera torsión se especifica aquí como: de posmoderno a cato-comunista. Abarca entre 1995 y casi hasta el presente (2013), y marcará el contenido del capítulo IV, sección 4.1.

Por otro lado, tenemos toda la línea que tiene que ver más directamente con las propuestas y las discusiones que giran en torno a temas éticos y políticos (y a toda una gama de temas nuevos como, por ejemplo, la bioética, la ecología, etcétera). Como en el caso anterior, lo que pasó luego de la tercera torsión se especifica aquí como: de posmoderno a “comunista-hermenéutico”. Abarca entre 1995 y casi hasta el presente (2017), y marcará el contenido del capítulo IV, sección 4.2.

Finalmente, tenemos la línea de la reflexión sobre aspectos ontológicos y hermenéuticos. Pero aquí pareciera que se mantiene la posición ya lograda respecto a la *hermenéutica débil* o también denominada *ontología hermenéutica* u *ontología del declinar*, etcétera. Abarca entre 1998 y hasta el presente (2018), y marcará el contenido del capítulo IV, sección 4.3.

*

No quiero acabar la presente *Introducción* sin reiterar mi agradecimiento póstumo al Dr. David Sobrevilla Alcázar (1938-2014) pues tuvo la paciencia de discutir conmigo (sobre todo entre los años 2012 y 2014) algunos aspectos planteados en el presente trabajo, así como otros temas colaterales (como el papel de Heidegger en la política, así

como su significación para la Filosofía, etcétera.). Gozar de la oportunidad de dialogar y discutir con él siempre me pareció un privilegio inigualable. Siempre percibí que su erudición y su sabiduría venían rodeadas de una gran paciencia y de un sincero amor por el diálogo filosófico. Desgraciadamente el 18 de agosto del 2014 el Dr. Sobrevilla nos dejó definitivamente. Debo lamentar que ya no podré responder a alguna de las últimas preguntas que me hizo, aquel sábado 26 de julio, respecto a la dedicación que yo le ponía a Vattimo y a su pensamiento. Quiero dejar asentado aquí mi perenne gratitud a nuestro gran maestro sanmarquino.

A la vez quiero agradecer al Dr. Roberto Katayama Omura por su generosidad en aceptar este proyecto que, desde el 2014, había quedado huérfano de asesoría.

También quiero agradecer al generoso y constante apoyo de mi hermana María del Carmen quién durante muchos años fue mi “puente bibliográfico” con Europa: ella me ayudó a conseguir muchos textos de Vattimo (así como de Pareyson y otros) y, además, fue mi acicate para concluir el presente trabajo. Inmensas gracias por tu paciencia y apoyo.

Finalmente, agradecer el gran apoyo de Raquel Villaseca por comprender que finalizar este trabajo requería de muchas horas y sacrificios. Sin su apoyo no habría podido terminar este trabajo. Gracias.

Lima, Magdalena del Mar, noviembre del 2019.

CAPÍTULO I

AÑOS DE FORMACIÓN ACADÉMICA. HASTA 1972

Si hoy conocemos muchos aspectos de la vida y del desarrollo intelectual de Vattimo (1936-) es gracias a que, en el año 2006, él publicó, en trabajo colaborativo de Pier Giorgio Paterlini, su autobiografía *No ser dios. Biografía a cuatro manos*. Por aquel entonces eran los recuerdos de un pensador al borde de cumplir los 70 años, poseedor de una fama mundial, ex eurodiputado, y ya próximo a jubilarse como docente universitario. Ese texto (y otros semejantes) no sólo permiten conocer aspectos de la vida de Vattimo sino también del entorno filosófico (y político) pues abarca desde los años 50 hasta ya entrado el siglo XXI: casi 50 años de participación en el quehacer intelectual vistos desde adentro.

Vattimo, junto con Habermas (1929-) y Tugendhat (1930-), es uno de los últimos representantes vivos de aquella generación de filósofos³ marcados por la *Segunda Guerra Mundial* (1939-1945) y sus consecuencias: la postguerra (1945-1947), la *Guerra Fría* (1948-1989), y el “fin del comunismo” (1989-1991, es decir, desde el derrumbe del *Muro de Berlín* y el golpe de Estado en la URSS, con el cual se selló tal fin).

³ Entre los que se encuentran: Hans-Georg Gadamer (1900-2002); Emmanuel Lévinas (1906-1995); Paul Ricoeur (1913-2005); Karl-Otto Apel (1922-2017); Jean-François Lyotard (1924-1998); Gilles Deleuze (1925-1995); Michel Foucault (1926-1984); Jacques Derrida (1930-2004); Richard Rorty (1931-2007).

Vattimo nació en Turín el 4 de enero de 1936. Su padre, originario del sur de Italia (Calabria), fue miembro de la policía. Lamentablemente, falleció en 1938 cuando Gianni era aún muy niño. Un tiempo después la familia se vio afectada por el inicio de la *Segunda Guerra Mundial*. Los más antiguos recuerdos que narra Vattimo en su autobiografía pertenecen a su infancia en Turín, en una ciudad que estaba siendo víctima de bombardeos aéreos en medio de la *Guerra*: «una noche no me dejé la piel con toda mi familia de milagro. Por casualidad estábamos en el refugio que se encontraba al lado del nuestro. Por la mañana salimos y nuestra casa había sido arrasada, totalmente destruida. Como todo el barrio, por otra parte» (NSD*, 25). No olvidemos que Turín era un enclave industrial y, al ser Italia parte del *Eje*, fue un objetivo del bombardeo de los aliados británicos.

A consecuencia de los intensos bombardeos (que empezaron en 1940), toda su familia tuvo que irse a vivir al sur: «nuestros parientes de allí nos escribían y nos decían que se vivía mejor, tenían corral y huerto, en definitiva, había comida» (NSD*, 25-26). Por lo tanto, Vattimo pasó parte de su infancia y formación escolar inicial en un ambiente campesino. Fue en el sur en donde Vattimo retomó la *scuola elementare* y la siguió, con algunos inconvenientes: «tendría que haber ido a la clase segunda elemental pero iba adelantado y me había puesto en la tercera», por consiguiente, tampoco estaba preparado para el grado superior, de ahí que diga: «no sabía lo suficiente, no era capaz de hacer las divisiones y me ganaba grandes baquetazos en los dedos». A pesar de estos recuerdos amargos, dirá que «desde siempre fui el primero de clase, quería ser escritor y ya me las daba de intelectual» (NSD*, 26).

Con el fin de la *Guerra* pudo volver a Turín (septiembre de 1945). Al regresar, luego de años en el sur; fue objeto de algunas agresiones de sus compañeros de escuela pues -a pesar de haber nacido en la ciudad- se expresaba siguiendo el dialecto calabrés (cuestión muy mal vista por los italianos del norte): «los compañeros me golpearon por eso, porque era un pueblerino del sur» (NSD*, 27).

Prontamente se adaptó nuevamente a su ciudad natal continuando la escuela elemental. Y luego la *scuola media*. Habiendo sido siempre un buen estudiante, pasó luego al *liceo classico* o bachillerato, que debió darse entre 1950 y 1954, es decir, entre los 14 hasta los 18 años. Estos rangos de años son aproximados (siguiendo la estructura escolar italiana de aquellos años) pues no figuran así de claros en la autobiografía mencionada. En todo caso: debió seguir el derrotero de todo estudiante que buscaba alcanzar los estudios universitarios: hacer los cuatro años de bachillerato.

Algo que Vattimo resalta de esos años fue su gran cercanía al monseñor Pietro Caramello: «yo tenía mi maestro particular fuera de la escuela. Tomista, ultra-tomista [...] Era un filósofo. Filósofo y maestro. Pero también director espiritual y amigo» (NSD*, 29). Vattimo guarda inmensa gratitud por él: «quizá la persona que más me ha hecho crecer, que me ha querido inmensamente y a la que he querido, asimismo, inmensamente» (NSD*, 29-30). Sin embargo, esa extensa amistad, que lo llevó a que «desde el bachillerato hasta terminar la universidad» fuera a confesarse «con él dos veces por semana» (NSD*, 30), no estuvo alejadas de sendas discusiones intelectuales: «fueron años intensos y de encendidas discusiones filosóficas». Vattimo recuerda el origen de las discrepancias: «ya entonces, no podía aceptar la idea de un “orden natural” inmutable (del que, por otra parte, debería resultar excluido)». Además, a Vattimo se «sublevaba contra

la idea de la “teología natural” que conducía a la iglesia directamente en brazos de la derecha mientras que yo era de izquierdas. Católico, pero de izquierdas» (NSD*, 30).

El catolicismo fue un factor clave en su niñez y juventud. De hecho, en Turín participó en la *Azione Cattolica Italiana* (*Acción católica italiana*), en donde empezó a sobresalir. Sin embargo, si bien el joven Vattimo destacó rápidamente en la *Azione* (sobre todo en 1954, año de ingreso a la Universidad de Turín), así también fue velozmente expulsado de dicho movimiento:

en 1954, terminado el bachillerato, ya era delegado diocesano de los estudiantes. [...] Después de que nos expulsarán también de Acción católica, en 1955 [...] fundamos el grupo Mounier. En aquel contexto comencé a leer al autor francés. Emmanuel Mounier había creado el Movimiento de Comunidad, un comunitarismo que era un modo de multiplicar los cuerpos intermedios de la sociedad. (NSD*, 67)

¿Qué encontró el joven Vattimo en Mounier? En Italia ya existían grupos que intentaba seguir a Mounier: «el grupo de *Terza Generazione* que vivía entre Moncalieri y Turín fundó cooperativas de consumo inspirado en el comunitarismo de Mounier» (NSD*, 68). Pero además de ese ejemplo palpable: los comunitaristas publicaban una revista: «tomé de aquella revista algunas ideas para mi tema de la *maturità*, siempre el mismo discurso; por una parte, el comunismo soviético, por otra, el liberalismo capitalista. Nosotros éramos otra cosa» (NSD*, 68). Entonces, ser “católico, pero de izquierda” tenía ese rasgo de “ni soviético ni capitalista”.

Al acabar (en 1954) el bachillerato, Vattimo tomó el *esame di maturità* (*examen de madurez*), que era necesario para proseguir estudios superiores (y ya vimos de dónde tomó ideas para dicho examen). Entonces, ya estaba listo para empezar en la Universidad (de Turín). Aspiraba y tenía las condiciones para hacer los estudios universitarios, pero

ese tránsito no fue tan sencillo pues su madre era costurera de oficio y la situación económica en el hogar no era muy holgada. Ahora sabemos que estudiar Filosofía no fue su aspiración inicial -ni ideal- pues, de hecho, ambicionaba estudiar Medicina⁴. Pensando retrospectivamente en su origen humilde, Vattimo considera que fue una barrera invisible por la cual los intelectuales de renombre (y los editores y políticos de la clase alta italiana) lo trataran siempre con indiferencia. Vattimo atribuye a su situación económica el haber tenido que ser un «proletario de la filosofía», esto es, haber tenido que trabajar desde joven para mantenerse. De hecho, cumplió varios oficios remunerados en su juventud. Encontrar la manera de solventar sus estudios en la Universidad fue siempre un tema álgido para él: «desde los dieciocho años [1954] siempre había trabajado como un loco. Debo con toda seguridad a esta razón tan proletaria -así como a la homosexualidad tal como la había vivido hasta entonces- la úlcera que me ha perseguido durante algunos años» (NSD*, 54).

Vattimo recuerda cómo fueron aquellos años en los que empezaba sus estudios universitarios: «siempre necesité trabajar, ya lo he dicho. Estudiaba y trabajaba. Para mantenerme, no por ideología, no conocía aún el Libro Rojo de Mao» (NSD*, 71). Incluso, en 1954, estuvo «a punto de ir a trabajar a *Assicurazioni Generali*⁵». Por fortuna la RAI (*Radio Televisión Italiana*), que recién empezaba, buscaba jóvenes: «Filiberto Guala comenzó a pasearse por las acciones católicas buscando quién diablos podía ayudarle. Llegó a Turín donde le sugirieron los nombres de Umberto Eco, Furio Colombo

⁴ Muchos años después, en el 2013, Vattimo recordará haberle confesado a Pareyson que él no ingresó a estudiar Medicina simplemente porque no podía pagarse una carrera tan costosa. Al respecto: Pareyson, L. (2014). *Estética. Teoría de la formatividad*. Madrid: Ediciones Xorki. Ver el *Prólogo* de Vattimo a la traducción del libro de Pareyson.

⁵. *Assicurazioni Generali* (*Seguros Generales*) es una gran compañía de seguros en Italia y de las mayores de Europa. Franz Kafka trabajó durante unos meses (noviembre de 1907 a julio de 1908) en la *Assicurazioni Generali* de Praga. Vattimo ironiza con lo que pudo haber sido un destino común con el escritor checo.

y el mío». Entonces, antes de ingresar a la Universidad, obtuvo su primer trabajo formal, en una empresa dedicada a la comunicación de masas. Los tres amigos se capacitaron de septiembre a diciembre en Milán. Luego del curso, Vattimo regresó a Turín: «quería volver a casa [...], me había matriculado en la Universidad [¿setiembre 1954?], quería estudiar más que trabajar» (NSD*, 73). A inicios de 1955 empezó a trabajar en la RAI. Empezaba su educación superior universitaria, en camino al *diploma de licenziatura* que en Italia tomaba 4 años para carreras como Filosofía. Seguramente fue una experiencia inusitada trabajar durante un par de años en una empresa dedicada a los medios de comunicación. Era un joven que empezaba en la Universidad, y que debía combinar estudio y trabajo: «mientras tanto tenía que estudiar, preparar el examen sobre la *Crítica del juicio* de Kant, pero no entendía absolutamente nada, ni siquiera las comas, un sufrimiento total» (NSD*, 74).

En 1957 dejó el trabajo en la RAI y el monseñor Caramello le encontró un puesto de profesor (en la *Casa di Carità Arti e Mestieri*). En dicha «escuela interempresarial» sólo duró algo más de un año en dicho trabajo y fue retirado por «subversivo peligroso»⁶.

Desde 1958, estando en la Universidad, aparece claramente en la vida de Vattimo la presencia de su maestro Luigi Pareyson (1918-1991), a la sazón con 40 años y catedrático de *Estética* desde 1952 (y fundador en 1954 de la *Rivista di Estetica*). A mediados de los años 50, Pareyson⁷ ya era un docente connotado y reconocido por su dedicación a la *Estética*, así como a la labor de difusión en Italia del existencialismo

⁶ Ver Nota 2.

⁷ Su obra más relevante fue *Estetica. Teoria della formatività (Estética. Teoría de la formatividad)* de 1954. Cuando Vattimo ingresó a la Universidad, Pareyson ya tenía importantes obras dedicadas al existencialismo (*La filosofia dell'esistenza e Karl Jaspers; Studi sull'esistenzialismo; Esistenza e persona*) y a la Estética (*L'estetica dell'idealismo tedesco; Estetica. Teoria della formatività*).

alemán (personificado, en aquellos años, por Karl Barth, Karl Jaspers y Martin Heidegger). Además, estaba rodeado por la aureola de haber sido partisano durante la guerra. Pareyson está presente tanto en la primera obra publicada de Vattimo (una versión de su tesis), como en las más recientes (cuando, por ejemplo, lo cita para aclarar el significado de la hermenéutica).

Vattimo establecerá con Pareyson importantes vínculos profesionales y amicales, e incluso, de alguna manera, políticos y religiosos, los que se mantendrán hasta el final de la vida del maestro⁸: «mi gran maestro en la universidad fue Luigi Pareyson». La Universidad le brindó un ambiente rico en influencias académicas, pero no por eso dejó su lado político: «en los años de la universidad no sabía muy bien qué pensar. Me demoraba en el tomismo de Caramello y en la filosofía de Pareyson, leía a Emmanuel Mounier y a Jacques Maritain» (NSD*, 33). Esta mención a Mounier y a Maritain⁹ resulta muy interesante por su sentido político. Nos lo aclara así: «los leía, como muchos católicos de izquierda de aquellos años, en búsqueda de un camino que me liberase de la mordaza entre el liberalismo capitalista y el comunismo burocratizado de la Unión Soviética». Esa búsqueda de una tercera opción era una necesidad apremiante: «no quería que me confundieran con un liberal ni con un marxista. Y -como Maritain- me interesaba, eso sí, criticar los dogmas de la modernidad». Sobre estos años de lecturas e influencias, tómese muy en cuenta la frase final: «me interesaba [...] criticar los dogmas de la modernidad». Vattimo irá luego descubriendo exactamente en qué consiste tal modernidad y sobre cómo sería posible perfilar una crítica de la misma (crítica que se acabaría plasmando en el postmodernismo de los años 80).

⁸ En 1964 Vattimo tomó la cátedra de *Estética* (dejada por Pareyson, que tomó la de *Filosofía teórica*). En 1982 tomó la cátedra de *Filosofía teórica* (por jubilación de Pareyson), y la tuvo hasta el 2008.

⁹ Ver Nota 3.

En 1958 comienzan a aparecer las primeras publicaciones de Vattimo. Empezó haciendo reseñas (todas ellas referidas a la *Estética*) las cuales aparecieron en la *Rivista di Estetica* dirigida por Pareyson. En dicha revista siguió publicando con diversa regularidad hasta 1994. Dejó, al menos, 33 aportes de distintos tipos: reseñas, traducciones, artículos. También en este año, y al poco tiempo de haber concluido con la Universidad, empezó la elaboración de su *tesis de licenciatura*, la cual llevará por título *Il concetto di fare in Aristotele (El concepto de hacer en Aristóteles)*, tesis dirigida por Pareyson. La tesis fue presentada en 1959 (a los 23 años), el mismo año de la huelga y del encierro que lo valió el reconocimiento del PCI.

Para 1959, Vattimo ya había sido expulsado de su puesto de maestro de escuela, estaba fuera de la universidad, tenía 23 años, y había obtenido algo de notoriedad política. Pero necesitaba trabajar. Vattimo pasó a laborar en otra escuela secundaria: «me fui a enseñar al [Instituto] Rosmini, a los niños de la escuela secundaria donde no podía causar daño. Sólo tenía que explicar las reglas del latín, historia, italiano y geografía» (NSD*, 78). Ahí estuvo trabajando por 3 años. La tesis se siguió corrigiendo (para publicación) entre 1959 y 1961. Fueron años muy duros para Vattimo: mucho trabajo e ingresos modestos. Un trabajo como catedrático universitario le daría los ingresos y estabilidad deseada. Pero para lograrlo tenía que destacarse aún más. Tenía que publicar libros.

La tesis se publicó en 1961 en Turín, como parte de la “pubblicazione della Facoltà di Lettere e Filosofia”: «a los veintitrés años, en 1959, me licencié con una tesis sobre el “concepto de ‘hacer’ en Aristóteles”, tesis que publicaría dos años más tarde, revisada y corregida» (NSD*, 33). El esfuerzo por lograr la publicación se vio recompensado con la

oportunidad de ir a estudiar a Alemania durante un par de años.

En esta época, de 1958 a 1960, la lectura de Nietzsche y de Heidegger no era aún habitual en Vattimo (salvo, como comentará luego, por una primera lectura de la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger). Seguramente la *Carta* lo impresionó¹⁰, pero no pudo entenderla plenamente pues le faltaba el contexto del pensamiento heideggeriano (aunque algo ya sabía por los libros de Pareyson). La lectura de Heidegger le produjo un hondo impacto: «una iluminación, una auténtica conversión. El giro -mejor dicho, el doble giro, junto con el descubrimiento de Nietzsche- más importante de mi experiencia especulativa. Con toda seguridad el origen de todo». Muchas cosas importantes se dicen en dicha *Carta* que, como señala Vattimo, no se escribió “contra” Sartre sino que era un manifiesto que iba mucho más allá de la mera polémica¹¹. Vattimo rememora aspectos del encuentro: «Heidegger escribió: no estamos en un plano donde existe sólo el hombre, sino en el que existe en primer lugar y principalmente el Ser». Esa “historia del ser” lo intrigó puesto que «parecía poder recoger mi herencia religiosa y, además, veía allí -no de modo tan evidente de forma inmediata, pero es ciertamente aquello lo que ya me cautivó- una perspectiva filosófica, pero asimismo existencial y política, de libertad, de liberación» (NSD*, 34-35).

Como Vattimo recuerda, fue Pareyson quien dirigió su interés hacia Nietzsche, desanimándolo de estudiar a Adorno: «fui a hablar con mi maestro Pareyson y le dije:

¹⁰ Cómo no recordar esas frases iniciales: «lo que ante todo “es” es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta 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». Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza editorial.

¹¹ Ver Nota 4.

“Quisiera estudiar a Adorno”. Había leído los *Minima Moralia*, de los que había comprendido sólo una décima parte, quede claro» (NSD*, 33). Vattimo recuerda la sorprendente respuesta, «Pareyson me contestó: “pero Adorno..., lee algo más actual. Estudia a Nietzsche”» (NSD*, 34). Vattimo decidió hacerle caso a su maestro.

Posiblemente en 1960 (a los 24 años) Vattimo enfrenta por primera vez a Nietzsche, y lo hace empezando con la *Segunda consideración intempestiva*, aquella que habla sobre la *enfermedad histórica*. Vattimo recuerda el momento con extremo agrado: luego de la licenciatura «me fui solo a la montaña [...] llevando conmigo la traducción francesa de las *Consideraciones intempestivas* de Nietzsche, en particular la titulada *Sobre la utilidad y el daño de los estudios históricos para la vida*, es decir, de la historia, de la historiografía» (NSD*, 34). El encuentro fue glorioso: «¡Un verano épico!». Vattimo recuerda que descubrió «la crítica de Nietzsche al historicismo, sus reflexiones contra la modernidad y una imagen que resultará fundamental para mí: el hombre moderno se mueve en el jardín de la historia como en un almacén de máscaras teatrales cogiendo ésta y aquélla» (NSD*, 34).

Otro momento épico tendrá ocasión poco tiempo después (sin duda posterior a junio de 1961 que es el mes y año que señala Heidegger en el prefacio de su libro *Nietzsche*). Recordemos que, en los años 60, Heidegger aún estaba activo y que, si bien la enseñanza universitaria ya no era su actividad principal, aún solía dictar seminarios y reunir a sus estudiantes más selectos en su famosa cabaña en la *Selva Negra*.

Vattimo recuerda: «mientras estudiaba a Nietzsche aparecieron dos grandes volúmenes de Heidegger sobre Nietzsche». Esta lectura no sólo le ayudó a profundizar

en el estudio de Nietzsche sino también ampliar lo que ya conocía de Heidegger. La publicación del *Nietzsche* de Heidegger fue todo un suceso en 1961¹². Vattimo hizo un giro en sus lecturas: «me enfrasqué con Heidegger. Y ésta fue la segunda aventura erótico-filosófica de mi vida. Leí a Heidegger en alemán, tomando notas, registrándolo todo» (NSD*, 34).

Ahora bien, el *Nietzsche* de Heidegger, y hay que resaltar el “de”, era una nueva interpretación de aquellos aspectos sobre los cuales Heidegger ya había emitido sentencia (por ejemplo, en *Kant y el problema de la metafísica*: que toda la filosofía, luego de los presocráticos hasta el presente, no había sido más que fruto de la metafísica). Sin embargo, lo que importa aquí es que Vattimo se encandiló con la propuesta heideggeriana. De hecho, el segundo libro publicado por Vattimo, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, fue preparado entre 1961 y 1963 (y publicado el mismo 1963), y ahí figura, como primer capítulo, una reformulación del artículo *Chi è il Nietzsche di Heidegger* (¿Quién es el Nietzsche de Heidegger?) publicado en una revista el mismo año 1963.

Luego de la Universidad (1954-56), y habiendo ya superado el tema de la tesis, Vattimo pudo ir a estudiar becado a Alemania durante los años 1962 al 1964. Allí tuvo la oportunidad de estudiar con Karl Löwith (estudioso de Nietzsche, y enemigo de Heidegger), así como de estudiar, conocer y hacer amistad con H.-G. Gadamer (1900-2002), quien había cobrado rápida notoriedad con su libro *Verdad y método* (recién publicado en 1960, y que sería traducido al italiano por Vattimo algunos años después).

¹² Se trataban de lecciones dadas entre 1936-1940, más otros trabajos del 1941-1946. Dichas lecciones, de 25 años atrás, eran documentos imposibles de encontrar (salvo, quizá, para los discípulos). Prácticamente nadie sabía de su existencia así como del grado de dedicación puesto por Heidegger al estudio de Nietzsche. Nadie sabía la razón de tal dedicación precisamente en los años de la guerra.

El estudio con Gadamer marcó el inicio de su vinculación con la hermenéutica más reciente. No es que desconociera del tema (pues no en vano era discípulo de Pareyson), pero avanzó hacia la hermenéutica ontológica (en conexión con Heidegger y Gadamer).

Al poco tiempo de publicar su tesis sobre Aristóteles (1961) Vattimo publicó su primer libro sobre Heidegger titulado *Essere, storia e linguaggio in Heidegger (Ser, historia y lenguaje en Heidegger)*. Se publicó en 1963 y le ayudó a conseguir la *habilitación docente*. Con dicha habilitación, lograda a los 27 años, comenzó a dictar sus primeros cursos en la Universidad de Turín. Fueron años de mucho involucramiento con el trabajo, el estudio y las publicaciones. En 1964, además de lograr su *habilitación docente*, Pareyson le dejó la cátedra de *Estética*. En 1968 tuvo un episodio grave respecto a una úlcera que lo condujo al hospital y del cual salió, como recuerda en su autobiografía, convertido en maoísta. De alguna manera estos son los años de sus primeros giros ideológicos: pasó de ser un partícipe activo de los movimientos católicos y de las marchas sindicales a volverse comunista. Aunque claro está, comunista de un tipo muy particular.

En paralelo, siguió preparando y publicando trabajos sobre Nietzsche (*Hipótesis sobre Nietzsche*, 1967). El arribo de la hermenéutica a su visión de la *Estética* ya se percibe en *Poesía y ontología*, del mismo año. De modo algo acelerado, Vattimo desarrolló y publicó su *Schleiermacher, filósofo de la interpretación* en 1968, justo a tiempo para que el 1969 se presente y gane la tan esperada plaza de docente nombrado en la Universidad. Lograr la estabilidad laboral fue un gran paso para Vattimo. Pero fueron años convulsionados: tanto por la emergencia del *Mayo francés* (1968) como por una serie de presiones que se arremolinaron sobre él al punto que su salud se vio resquebrajada nuevamente.

Ahora bien, el final de los 60 y los años 70, fueron años muy marcados por los filósofos franceses. Foucault¹³, Deleuze¹⁴ y Derrida¹⁵ habían, prácticamente, logrado opacar la notable influencia de Sartre y del existencialismo¹⁶. Es posible que esta nueva ola de influencia francesa opacara también a otros desarrollos filosóficos del momento. Por otro lado, en ese ambiente intelectual europeo aún no se presentía la emergencia de la postmodernidad tal como se venía elucubrando en los Estados Unidos de Norteamérica (USA) especialmente entre sus teóricos literarios y sus arquitectos¹⁷. Es en este contexto dentro del cual Vattimo trata de sacarle algún rasgo político a su conocimiento de Nietzsche y de Heidegger, primero bajo una forma “académica” pero luego bajo una forma más “política” con *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación* de 1974. Precisamente, considero que dicho libro representa un punto de inflexión, razón por la cual lo abordamos con atención el final de este capítulo.

* * *

Aunque sustentada en 1959, la *Tesi di Laurea* de Vattimo, titulada *Il concetto di fare in Aristotele*¹⁸ (*El concepto de producir [hacer] en Aristóteles*), pasó por un proceso de dos años de revisión con vistas a su publicación. La tesis consta de 9 capítulos. Lo primero que llama la atención en este trabajo es que no se empieza a estudiar el tema de la τέχνη (téchnē, arte) valiéndose de la *Metafísica* (Libro I, capítulo 1) sino de la *Ética*

¹³ Obras de la época: *Las palabras y las cosas* (1966); *Vigilar y castigar* (1975).

¹⁴ Obras de la época: *Nietzsche* (1965); *Diferencia y repetición* (1968).

¹⁵ Obras de la época: *De la gramatología* (1967); *La escritura y la diferencia* (1967); *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (1976).

¹⁶ Ver Nota 5.

¹⁷ Ver Nota 6.

¹⁸ Vattimo, G. (1961). *Il concetto di fare in Aristotele*. Torino: Giappichelli. La *Tesi di Laurea* (modificada para su publicación) se encuentra actualmente en: OC1, pág. 21-180. No tiene traducción al castellano.

Nicomáquea (en especial el capítulo VI). Y que tampoco se hace una distinción entre τέχνη como arte de hacer productivo, y como arte “estético” (que, digamos, es la acepción “moderna” de arte que viene del Romanticismo). Vattimo emplea τέχνη directamente como “arte”, pero no aclara que “arte” aquí no se refiere al “arte del artista”, sino más bien a la “técnica” como “disposición productiva”, como dijo Aristóteles, como «un modo de ser productivo acompañado de razón verdadera» (*Ética Nicomáquea*, 274, [1140b19-20]). Sin embargo, esto lo iré aclarando según avance la exposición¹⁹.

A su vez, empezar por la *Ética a Nicómaco*, y no por la *Poética*, implica una posición. El arte, entonces, tiene un lugar muy acotado entre las actividades humanas (las vinculadas al hacer, a la producción). Y está subordinado a la prudencia: «Il fare si rivela così, nella vita dell’anima come nella vita della città, un momento non autonomo, non finalizzato in se stesso, distinto ma dipendente dal fine generale della vita umana che è la virtù e la felicità»²⁰ (OC1, 23).

Varios aspectos de la definición Aristóteles de τέχνη pasan a ser señalados por Vattimo. El primero tiene que ver con el significado de “disposición productiva” o “modo de ser productivo” (que traducen ambos el ἔξις, el hábito). El segundo aborda el tema del arte y la génesis (como producción de productos artificiales, lo cual abre camino para una discusión ontológica sobre lo producido) pues, como plantea Aristóteles: «todo arte versa sobre la génesis [γένεσις], y practicar un arte es considerar cómo puede producirse algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en quien lo

¹⁹ Ver Nota 7.

²⁰ «El hacer se revela así, en la vida del alma como en la vida de la ciudad, [como] un momento no autónomo, no dirigido hacia sí mismo, distinto pero dependiente del fin general de la vida humana que es la virtud y la felicidad». Traducción personal.

produce y no en lo producido» (*Ética Nicomáquea*, 274, [1140a10-14]). Al respecto

Vattimo considera que el proceso productivo:

non va considerato come un puro movimento accidentale, come un mutamento isolato di un singolo carattere di una certa realtà, ma come vera e propria produzione di sostanza; con tutto quello che ciò implica di complessità del processo, soprattutto se si tiene conto che γένεσις è anche, anzi a pieno titolo e prima di tutto, la generazione degli animali e della natura organica.²¹ (OC1, 26)

Pero, a raíz de la afirmación aristotélica sobre que el principio de lo producido «está en quien lo produce» se añaden las siguientes preguntas: “principio” ¿entendido como ἀρχή (arkhḗ)?, y “quien lo produce” es ¿el ἀρχή entendido como causa eficiente?

Con esto se abre la discusión sobre la consistencia sustancial, del producto artificial:

il problema della consistenza sostanziale, ontologica, del prodotto artificiale non va disgiunto dalla questione del fine della produzione. Il fare [...] si distingue dall'agire in quanto questo ha il suo fine in se stesso, mentre chi fa si propone come fine qualcosa di diverso dall'azione stessa: parrebbe così che il fine della produzione dovesse considerarsi l'oggetto da produrre. Ma d'altro lato sappiamo anche che tutto il lavoro dell'arte non ha un valor autonomo, che esso produce strumenti per la vita, e che quindi il suo fine non sono tanto gli oggetti, quanto gli usi a cui questi devono servire, la loro utilità in vista della felicità.²² (OC1, 26)

Como añade Vattimo al final del primer capítulo: «estos problemas, con sus referencias cruzadas a cuestiones más específicas y particulares, constituyen el objeto de esta investigación». En este sentido dedicará el capítulo 2 para aclarar la relación del arte (τέχνη) con la génesis [γένεσις] o con el devenir (movimiento) παρα φύσιν [*contra natura*], y con la indefinición de este último aspecto.

²¹ «no debe considerarse como un puro movimiento accidental, como un cambio aislado de un solo carácter de una cierta realidad, pero [sí] como verdadera y propia producción de sustancia; con todo lo que ello implica de complejidad del proceso, especialmente si se tiene en cuenta que γένεσις es también, incluso con pleno derecho y antes de todo, la generación de animales y de la naturaleza orgánica». Traducción personal.

²² «El problema de la consistencia sustancial, ontológica, del producto artificial no debe desligarse de la cuestión del fin de la producción. El hacer [...] se distingue del actuar en cuanto éste tiene su fin en sí mismo, mientras que quien hace se propone como fin algo distinto a la acción misma: parecería que el fin de la producción debería considerarse como el objeto del producir. Pero por otro lado también sabemos que todo el trabajo del arte no tiene un valor autónomo, que genera instrumentos para la vida, y que por eso su fin no son tanto los objetos como los usos a que éstos deben servir, su utilidad en vista de la felicidad». Traducción personal.

El capítulo 3 abre el tema de la imitación, es decir, de la similitud entre arte y naturaleza. Para esto Vattimo recurre a la *Física* de Aristóteles y no, como es lo usual, a la *Poética*: «sia logico partire piuttosto cercando se l'imitazione non sia un fatto più generale, che investe l'arte come τέχνη in senso aristotelico, e solo dopo vederne le applicazioni al campo dell'arte bella»²³ (OC1, 39). Para Vattimo examinar conceptos estéticos partiendo de una obra estética (como la *Poética*) es una limitación de entrada:

Ma poiché si parte sempre del concetto di imitazione della *Poetica* e alla luce di esso si interpretano gli altri testi, tutta l'esegesi di questo concetto è in funzione estetica, e si rischia di capirlo male quando sia applicato ad altre arti, come la cucina, per esempio. Per noi si tratta di vedere piuttosto l'imitazione della *Poetica* alla luce del generale concetto di imitazione e non viceversa.²⁴

El concepto de μίμησις (mimesis, imitación) que se emplea es el de la *Física*, y será clave para entenderla desde un punto de vista general (y no específico, como en la *Poética*). Imitar como lo hacen las artes reproductivas tiene el sentido de reproducir objetos y procesos naturales que sean útiles para los hombres: «Μίμησις è detto propriamente dell'arte riproduttiva, che riproduce oggetti e processi naturali, e questo fa per l'utilità dell'uomo»²⁵ (OC1, 55). Por lo tanto, en Aristóteles hay un concepto más amplio de la relación de similitud entre el arte y naturaleza. Así lo anota Vattimo: este concepto más amplio se perfila «come fondato sul fatto che l'arte, come la natura, produce sostanze composte di materia e forma; che produce in vista di un fine e quindi secondo un certo ordine; che producendo impone una forma unitaria a una materia di per sé

²³ «es más lógico partir dilucidando si la imitación no es un hecho más general, que considere el arte como τέχνη en sentido aristotélico, y sólo después vea las aplicaciones en el campo de las bellas artes». Traducción personal.

²⁴ «Pero ya que se parta siempre del concepto de imitación de la *Poética*, y a la luz de ésta se interpretan los otros textos, toda la exégesis de este concepto estará en función estética, y se corre el riesgo de entenderlo mal cuando sea aplicado a otras artes, como la cocina, por ejemplo. Para nosotros se trata de ver más la imitación de la *Poética* a la luz del concepto general de imitación y no viceversa». Traducción personal.

²⁵ «La μίμησις [mimesis] considera propiamente a las artes reproductivas, que reproducen objetos y procesos naturales, y lo hacen para la utilidad del humano». Traducción personal.

molteplice»²⁶ (OC1, 55). Se concluye que la relación de similitud entre arte y naturaleza tiene, al menos, dos aspectos distintos a considerar: «o el arte hace lo que hace también la naturaleza, o el arte hace lo que la naturaleza por sí misma no haría nunca» (OC1, 55).

El capítulo 4 está dedicado al mismo concepto de imitación, pero desde el punto de vista de la *Poética*. Aquí ya intervienen otros aspectos, como la relación de la poesía y del placer de la imitación, de la tragedia y la imitación de una acción definida, y de la relación de la tragedia con la doctrina de la catarsis, y de cómo el placer y la catarsis fundamentan las reglas poéticas. Del capítulo 5 al 9 hay una serie de aclaraciones o respuestas a las “hipótesis de trabajo” diversas. Por ejemplo, en el capítulo 5 discute sobre la forma [εἶδος] del producto artificial, y se discute también sobre el εἶδος [forma] de la felicidad puesto que el hacer está vinculado al fin para el cual están hechos los productos. Como sabemos aquí Aristóteles se separará abiertamente de Platón sobre la relación entre la forma [εἶδος] del producto artificial que es siempre una sustancia particular. En el capítulo 6 se retoma el tema de τέχνη [arte] como ἔξις [disposición, costumbre], todo esto en el contexto del lenguaje aristotélico: movimiento, potencia, acto, virtudes dianoéticas (las que provienen de la enseñanza) y virtudes éticas (las que provienen de la costumbre): «C'è differenza tra possedere una disposizione e non usarla attualmente e il non possederla. Avere una ἔξις è come possedere una ricchezza che è reale anche se sul momento non la si usa. L'uso (χρησις) della disposizione è come l'atto di una potenza»²⁷(OC1, 92). Esto da ocasión a la discusión acerca de la diferencia entre τέχνη como ἔξις

²⁶ «como basado en el hecho que el arte, como la naturaleza, produce sustancias compuestas de materia y forma; que produce en vista a un fin y por lo tanto según un cierto orden; que produciendo impone una forma unitaria a una materia de por sí múltiple». Traducción personal.

²⁷ «Existe diferencia entre poseer una disposición y no utilizarla actualmente y el no poseerla. Tener una ἔξις [disposición, costumbre, hábito] es como poseer una riqueza que es real, aunque en el momento no se use. El uso (χρησις) de la disposición es como el acto de una potencia». Traducción personal.

(hábito) y τέχνη como δύναμις [dínamis, potencia]: «si può dire che l'arte come disposizione è δύναμις solo in quanto questo termine indica anche potenza como capacita di agire su un altro essere, di muoverlo in quanto altro»²⁸ (OC1, 93). Sin embargo, en las criaturas racionales «τέχνη como ἔξις e τέχνη como δύναμις si distinguono pero un altro motivo fondamentale»²⁹. ¿Cuál es ese motivo?

Le δύναμις degli esseri razionali sono sempre potenze di produrre gli opposti, mentre la τέχνη como ἔξις è disposizione a produrre rettamente, cioè uno solo degli opposti: non distinguiamo infatti tra l'arte di produrre case e l'arte di produrre buone case, poiché l'arte è una sola, in questo caso l'architettura.³⁰ (OC1, 93)

En este capítulo 6 también aparece la discusión sobre el “silogismo productivo” y el problema de la verdad del arte, “verdad” que se relaciona precisamente con dicho silogismo (que tiene el valor de recaer en sólo lo probable: riguroso desde el punto de vista lógico, pero no necesario desde el punto de vista metafísico por su contingencia de hecho). Además, si se recuerda la vinculación establecida por Aristóteles entre δόξα (dóxa, opinión) y lo particular y contingente, y siendo la τέχνη precisamente contingente, esto conducirá nuevamente al problema de la virtud (sea dianoética o ética, estando dentro de ésta última el arte y la prudencia). La conclusión es que la solución de Aristóteles tendrá que pasar por el examen o el estudio de la relación entre la necesidad hipotética (o finalista) y la necesidad material (o mecánica).

Precisamente, el capítulo 7 partirá del tema de la necesidad, la contingencia y la finalidad: en el arte y en la naturaleza, es decir, abordará el tema de la relación del hacer

²⁸ «se puede decir que el arte como disposición es δύναμις sólo en cuanto este término indica también potencia como capacidad de actuar en otro ser, de moverlo en cuanto otro.». Traducción personal.

²⁹ «τέχνη como ἔξις y τέχνη como δύναμις se distinguen por otro motivo fundamental.». Traducción personal.

³⁰ «La δύναμις de los seres racionales son siempre potencia para producir los opuestos, mientras que la τέχνη como ἔξις es disposición a producir rectamente, es decir, uno solo de los opuestos: no distinguimos, en efecto, entre el arte de producir casas y el arte de producir buenas casas, porque el arte es uno solo, en este caso la arquitectura.». Traducción personal.

(del producto del arte) con la necesidad hipotética y la necesidad material. Los capítulos finales tratarán sobre el proceso productivo y sobre el producto como organismo. También hay una leve introducción a la posibilidad de un ámbito para la interpretación (hermenéutica).

De los primeros artículos que Vattimo logró publicar fuera del ámbito de la *Rivista* de Pareyson está *Nichilismo e il problema del tempo in Nietzsche*³¹ (*El nihilismo y el problema de la temporalidad en Nietzsche*). El texto tiene siete acápites. El primero es introductorio. Vattimo señala que hay cierta oscuridad en la interpretación del *eterno retorno* de Nietzsche. Hay múltiples lecturas que él considera, siguiendo a Löwith, podrían resumirse en dos significados: uno cosmológico y otro moral. En todo caso, quizá la confusión partía del propio Nietzsche, razón por la cual se propone analizar qué problemas se pretendían resolver con la propuesta del *eterno retorno*. Para lograrlo se propone hacer un seguimiento a la forma en que Nietzsche fue formulando el problema de la temporalidad.

Vattimo empieza este análisis, en los dos acápites siguientes, examinando la primera obra que leyó de Nietzsche: la *Segunda consideración intempestiva: Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874). Con esto su análisis retrocede hasta el joven Nietzsche, más atrás de donde había partido Heidegger en su lección de 1937 titulada *El eterno retorno de lo mismo*. Ahí, el filósofo alemán había indicado que, para hacer un seguimiento a la “doctrina” del *eterno retorno*, había que emplear

³¹ El artículo *Nichilismo e problema del tempo in Nietzsche*, apareció originalmente en: *Archivio di filosofia*, 3 (1962). Se encuentra actualmente en: DN*, *Hipótesis sobre Nietzsche*, capítulo 1 [*El nihilismo y el problema de la temporalidad*], pág. 31-62.

básicamente tres fuentes: *La gaya ciencia*; *Así habló Zaratustra*; *Más allá del bien y del mal*. Sin embargo, Vattimo retrocede a la *Intempestiva* como punto de partida. Los acápites 2 y 3 son breves resúmenes de la *Intempestiva*. En dicho texto las preocupaciones del joven Nietzsche iban por el lado de la crítica a su época, a la que reprochaba el estar envuelta en una *enfermedad histórica*. Siguiendo un poco la línea de lo apolíneo y lo dionisiaco que ya había explorado el propio Nietzsche algunos años antes, en la *Intempestiva* su preocupación apunta acerca de cómo -o de qué manera- una época envuelta en tal enfermedad puede acabar ahogando (por un excesivo servilismo hacia el pasado) a los innovadores, a los que proponen valores nuevos, a los que, necesariamente, acaban o tienen que acabar siendo no-históricos. De ahí su propia interrogante sobre cuál sería una correcta relación con el pasado. Nietzsche señalaba tres tipos de historiografías: la monumental, la anticuaria y la crítica. Como bien remarca Vattimo, para Nietzsche la clave de la «actitud correcta frente al pasado» está en otorgar prioridad al «elemento no-histórico sobre el histórico». Esa consideración sería necesaria para que al final la propia civilización no acabe matando su “fuerza plástica” (la misma que se muestra en ciertos individuos privilegiados).

Es claro que esta *Intempestiva* estaba compuesta sobre bases trágicas: una mezcla de Schopenhauer (la voluntad que empuja a todas las formas vivas), con Wagner (culto al héroe o al genio), y con una visión idealizada del mundo griego, del papel del arte y de la religión como “fuerzas eternizantes”. Entonces, frente a todo esto, Vattimo considera que no hay una respuesta clara sobre el tema de la eternidad, del devenir, es decir, una posición clara respecto al problema del tiempo. Tampoco encuentra una solución clara sobre cómo sería o debería ser la «relación auténtica con el pasado» por lo que considera que en esta *Intempestiva* Nietzsche aún no tiene una solución, la cual sólo se encontrará

«al salir a la luz la idea del eterno retorno» (DCN*, 46).

El siguiente paso en esta génesis ya nos coloca frente al Nietzsche “maduro” (acápite 4). Los discursos sobre la *decadencia* ceden paso al *nihilismo*. Aquí ya Vattimo se concentra en textos como *La gaya ciencia*, *Aurora* y *La voluntad de poder*. La conexión entre nihilismo e historicismo (es decir, la *enfermedad histórica*) gira ahora sobre la primera. Se plantea ahora que la civilización se mueve, digamos, bajo dos fuerzas: un *nihilismo negativo*, pesimista³², y un *nihilismo positivo*, creativo³³. Se aprecia que ambas posiciones afirman la nada (*nihil*), buscan la nada, pero de maneras totalmente antagónicas. La apuesta de Nietzsche será por el *nihilismo positivo*. La *enfermedad histórica* pasa a ser, entonces, un caso particular de «el problema mismo del hombre y de su existencia en el mundo, que Nietzsche propone resolver construyendo el superhombre» (DCN*, 50) y, en este sentido, ahora le queda claro a Nietzsche que toda «época histórica» ha sido nihilista (con lo cual va separándose, finalmente, de esa visión ideal que tenía de los griegos).

El quinto acápite está reservado para el *Zarathustra*, un texto escrito de manera poética, enigmática, misteriosa. Sin embargo, lo que se consigue es representar, en la visión del *superhombre*, cómo sería la correcta relación con el pasado, con el presente y con el futuro, es decir, cómo abordar positivamente el problema de la temporalidad. Se hace mucho énfasis también en que son ciertas personas las que están enfermas o, mejor dicho, que llevan auestas un *instinto de venganza* frente a los innovadores (los que fundan valores nuevos).

³² Cuyo lema podría ser, dicho en mis palabras: “no hay nada por lo cual luchar”.

³³ Cuyo lema podría ser, dicho en mis palabras: “hay que destruir todo, hacerlo nada, para volver a construir”.

En el penúltimo acápite se abordan textos finales de Nietzsche: *El Anticristo*, y *La voluntad de poder* (conjunto de notas y borradores de un proyecto de 1888 que no fue terminado). Heidegger le había otorgado muchísimo peso a la *Voluntad de poder*, pero bajo el supuesto radical de que aquello “no dicho” (es decir, que se mantenía “dentro de lo pensado”) tenía más valor que lo expresado y comunicado. Al respecto, hay que notar cierta influencia de Heidegger en Vattimo por cuanto repite la idea que la *Voluntad de poder* «se puede considerar como expresión “definitiva” de su pensamiento» (DCN*, 53), aunque coloca entre comillas esto de “definitiva”.

La *Voluntad de poder* es citada porque contiene un proyecto: liberarse del cristianismo, liberarse de la moral, liberarse de la “verdad” y, una vez lograda esa triple liberación: liberarse del nihilismo (es decir, del *nihilismo negativo*, el que emerge como consecuencia del *instinto de venganza*). Contra todos esos atavismos «debe liberarse [la voluntad] si quiere ser creadora» (DCN*, 55). Esa es la lucha que le compete al superhombre y que, en su conquista, le permite acceder a una nueva forma de relacionarse con la temporalidad, relación que ya no se da bajo la «mentalidad común, en la que el tiempo se presenta como una serie irreversible de instantes de los que cada uno es hijo del otro» (DCN*, 57) sino que más bien le permite ver con libertad (y alegría) la posibilidad del “querer hacia atrás”, y que es la base de la doctrina del *eterno retorno*.

En el último acápite se concluye que la solución dada por el *eterno retorno* al problema de la temporalidad se basa en una inversión del «modo banal de ver el tiempo» o «inversión de la visión común del tiempo, que lo concibe como línea recta formada por una sucesión irreversible de instantes. Esta visión del tiempo es aquella sobre la que se

funda la imposibilidad de derribar la piedra del pasado, de querer hacia atrás» y es lo opuesto a la visión del tiempo como «un círculo». Pero, además, tenemos que considerar que «en esta estructura circular del tiempo, el instante, esto es, el momento presente, el tiempo de la decisión, representa el punto en el que el círculo del pasado y el futuro se suelda» (DC*, 59). A esta visión de la “estructura circular del tiempo” se le agregan dos consecuencias. En primer lugar, que «el futuro no deja de influir en el pasado, lo determina en la misma medida en que es determinado por él» (DC*, 60), y, en segundo lugar, que el instante ejerce una función sumamente especial: «la recíproca determinación entre pasado y futuro se hace posible sólo desde el presente como momento de decisión». Dicho de otro modo: «el instante lleva consigo todo el pasado y todo el futuro». Con esto llega Vattimo a la conclusión que «partiendo del problema de la temporalidad, se puede llegar a una comprensión de la *ewige Wiederkehr* [eterno retorno de lo mismo] que evite la unilateralidad de las interpretaciones físico-cosmológica y moral» (DC*, 61).

Dentro del marco de aproximación a los filósofos alemanes (Löwith, Gadamer, Heidegger, Nietzsche) que le permitió su estancia de estudio en Heidelberg, aparece en 1963 el artículo *Estetica ed ermeneutica in H.-G. Gadamer*³⁴ (*Estética y hermenéutica en H.G. Gadamer*). El texto, que tiene 5 acápites, es una exposición fiel a los aportes hermenéuticos (aplicados a la *Estética*) tal como se podrían colegir de la lectura de *Verdad y método* (1960). En el primer acápite se explica cómo entró en crisis el

³⁴ El artículo *Estetica ed ermeneutica in H.-G. Gadamer*, apareció originalmente en: *Rivista di Estetica*, 8 (1963). [pág. 117-130]. Actualmente se encuentra en: PO2*, Capítulo 8, pág. 173-187. También se encuentra en OC2, pág. 164-179. En ambas publicaciones se utilizó la segunda edición de *Poesía y ontología*. La primera edición (1967) constaba de 8 capítulos. Para su segunda edición (1985) Vattimo adicionó el capítulo 9 (que a su vez fue un artículo publicado en 1979). Este libro está muy cerca de ser también una compilación (aunque no la hemos considerado así) puesto que, de sus 9 capítulos 4 ya habían sido publicados previamente como artículos.

“absolutismo hegeliano” aplicado al arte y como Gadamer, siguiendo a Heidegger, abandona tal posición convirtiendo el problema de la interpretación de la obra de arte en una “situación hermenéutica”, es decir, donde entra en juego la finitud, el acontecimiento histórico, etcétera. En el segundo acápite, y siguiendo la revisión que hace Gadamer del concepto de “conciencia histórica”, se ilustra la situación en la cual había quedado la *Estética* luego de la orfandad ontológica en la cual la había dejado Kant. Se discute también los problemas de las visiones románticas sobre el arte (como “iluminación instantánea”) y el artista (como “genio”). Para esta crítica de la “conciencia estética” Gadamer se apoyará tanto en Kierkegaard como en Heidegger.

Pero, además de estas críticas, Gadamer hará luego un «análisis más preciso del *status* ontológico de la obra de arte» (PO2*, 178). A dicho tema Vattimo le dedicó el tercer acápite. Ahí se explica el uso de los términos *Spiel* (*juego, ejecución*), *Darstellung* (*representación*) y, algo que era ya bastante cercano a Vattimo: en qué sentido se debe retomar el concepto de *mimesis* propuesto por Aristóteles (y que la visión romántica del genio y la “mentalidad científica” habían abandonado). En general, todas son ideas de Gadamer que le conducen a decir: «la infinitud de la obra consiste precisamente en su historicidad y eventualidad, por la cual el autor que la produce la introduce en un juego que él mismo no puede prever y controlar, y en el cual la obra cobra vida propia» (PO2*, 181).

En el acápite 4, Vattimo sigue explicando cómo plantea Gadamer la relación entre “experiencia estética” y “situación hermenéutica”. Advierte que se parte de una concepción amplia de hermenéutica o, al menos, no tradicional. Esto se completa en el quinto acápite en donde llega a un punto que será clave no sólo para Gadamer sino

también para Vattimo en el futuro: la ontología hermenéutica, es decir, esta concepción, que viene directamente de Heidegger, según la cual «el lenguaje [...] se revela como horizonte de esta ontología hermenéutica» o cómo «objeto de la interpretación y proceso interpretativo [...] son ambos hechos lingüísticos» (PO2*, 185). Es decir, en todo esto se trata de la visión heideggeriana: la relación del Ser con el lenguaje, pero también la del intérprete que «está ya “arrojado” en el lenguaje antes incluso de que decida usarlo para interpretar».

En 1964, en el artículo *Verità, comunicazione, espressione*³⁵ (*Verdad, comunicación, expresión*), Vattimo afirmó que la discusión filosófica sobre el problema de la comunicación (como transmisión de contenidos de conciencia de un sujeto a otro) está levantado sobre un equívoco, que es la concepción de verdad de la cual se parte. Además, en una época como la presente, se observa una paradoja: hay mayores medios para facilitar la comunicación entre sujetos, pero, a su vez, se reportan problemas de “incomunicabilidad” (que van desde el arte contemporánea hasta aspectos nuevos surgidos en la “sociedad de masas”). Se han ensayado múltiples respuestas, pero todas caen en una visión problemática puesto que se asume que “más comunicación” es sinónimo de “mejor comunicación” o de “comunicación auténtica”. Pero el caso es nadie puede “contar todo” como se podría decirse coloquialmente entre amigos: ni los mejores amigos se podrían contar todo. Entonces lo que hay es una interpretación banal de la comunicación: “decir la verdad y toda la verdad”, es decir, asumir que la comunicación es la transmisión “completa y veraz” de contenidos de conciencia. Por el contrario:

³⁵ El artículo de Vattimo *Verità, comunicazione, espressione*, apareció originalmente en: AA.VV. (1964). *Il problema della comunicazione*. Padova: Gregoriana. [pág. 260-266]. Actualmente se encuentra en: OC1, Saggi 2, pág. 203-210. No tiene traducción al castellano.

también hay “zonas de silencio”, de error, de interpretación (consigo mismo y con los otros). No es posible tal comunicación mecánica (completa y veraz). Por eso que Vattimo considera que de fondo hay, en esa visión banal, una concepción de la verdad como conformidad.

La ponencia *L'opera d'arte come messa in opera della verità e il concetto di fruizione estetica*³⁶ (*La obra de arte como puesta en obra de la verdad y el concepto de fruición estética*) fue incorporada íntegramente al libro *Poesía y ontología* (1967). De hecho, se parte de un texto heideggeriano (*El origen de la obra de arte*). Pero aquí lo que le interesa examinar a Vattimo es el tema de la “fruición estética”, es decir, aquel sentimiento de goce o de placer que experimentamos cuando contemplamos una obra de arte. Como bien advierte Vattimo, si bien Heidegger desarrolló la concepción de la obra de arte como “puesta-en-obra de la verdad”, no hizo «una aclaración de la fruición estética» (PO2*, 125). En este sentido, si la obra de arte abre una nueva época del ser, tal apertura se relaciona con el *Stoss* (*choque, remecimiento*) que la obra de arte le produce al “lector”. En la segunda parte, Vattimo deslinda con las dos corrientes usuales de explicación acerca del «encuentro con la obra de arte» (PO2*, 127). Así, ni el *contenidismo* ni el *formalismo* aportarán respuestas claras, antes bien, lo que hacen es aportar «insuficiencias y contradicciones» (PO2*, 130) las mismas que nacen de su vinculación con el pensamiento metafísico y de su concepción de la verdad. La tercera y cuarta parte es una declaración de la superioridad de la ontología heideggeriana y de su

³⁶ La ponencia de Vattimo *L'opera d'arte come messa in opera della verità e il concetto di fruizione estetica* fue presentada en 1964, pero recién se publicó cuatro años después en: AA.VV., *Proceedings of the Fifth International Congress of Aesthetics - Amsterdam 1964*. (1968). The Hague: Mouton. [pág. 352-355]. Actualmente se encuentra en: PO2*, Capítulo 5, pág. 125-135.

concepción de la obra como puesta-en-obra de la verdad al punto que afirma que logra responder positivamente a las limitaciones del *contenidismo* y del *formalismo*, aunque, para hacerlo, debe partir de una nueva concepción de la verdad.

El siguiente texto es la ponencia que presentó Vattimo en el *Colloque de Royaumont*³⁷ de 1964. Este coloquio internacional congregó a filósofos y especialistas dedicados a Nietzsche. Vattimo presentó su *Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique*³⁸ (*Nietzsche y la filosofía como ejercicio ontológico*). Nótese que ya, desde 1964, Vattimo estuvo en contacto con filósofos importantes como Foucault y Deleuze, que eran algo mayores que él. Lo que quiere identificar Vattimo en su ponencia es cuál es la concepción nietzscheana de la filosofía. Indica que se le suele atribuir al pensador alemán el papel central de “desmitificador”. Se tiene, además, la propuesta de Heidegger -que él afirma suscribir: Nietzsche como pensador ontológico-, pero que considera a Nietzsche como el cumplimiento de la metafísica occidental. Sin embargo, sostiene que, al menos respecto al tema de su concepción de qué es el filosofar, Nietzsche estaría fuera de la clasificación heideggeriana. Vattimo argumenta: si a la desmitificación se le opone el mito en la misma medida que a la verdad se le opone la falsedad, esto quiere decir entonces que en la base está el «criterio de verdad». Frente a esto ¿cuál es el aporte radical de Nietzsche? Consiste en afirmar que la “creencia en la verdad” es también un mito. Aclara Vattimo que, en este aspecto, Heidegger se equivoca respecto a Nietzsche al afirmar que éste sigue basándose en la “verdad como adecuación”. Vattimo argumenta

³⁷ Ver Nota 8.

³⁸ La ponencia de Vattimo tuvo tres publicaciones. Primero apareció en: *Filosofía*, 17 (1966). [pág. 287-317]. Luego apareció en las *Actas del coloquio* (recién en 1967). Finalmente apareció en *Hipótesis sobre Nietzsche*, capítulo 4 (1967). Actualmente se encuentra en: DCN*, *Hipótesis sobre Nietzsche*, Capítulo 4, pág. 109-125.

que, si bien Nietzsche considera la verdad bajo ese criterio, su propuesta es más radical: que esa concepción de la verdad (o cualquier otra) no tienen cabida en su “sistema”, añadiendo que ni sus propias afirmaciones al respecto pueden considerarse “verdaderas”. Luego de esto, Vattimo emplea una referencia al *Crepúsculo de los ídolos* (respecto a cómo el “mundo verdadero” se acabó convirtiendo en fábula) que pasará a ser una idea que repetirá reiteradas veces acerca de la imposibilidad de distinguir entre verdadero y falso.

Esta idea conectará fuertemente con lo que Vattimo propondrá luego en el ámbito de la interpretación, pero que también es de origen nietzscheano: que «una interpretación [...] no puede ostentar más que otras construcciones la pretensión de objetividad» (DCN*, 115). Se concluye este primer acápite repitiendo la situación paradójica del “desmitificador”: que al haber abandonado el criterio de verdad/falsedad para juzgar un mito, y puesto que la verdad también es un mito, se queda sin «punto estable en el que apoyarse». Esto lleva al reconocimiento que se requiere de «alguna “razón”» o que «el desmitificador se haya constituido una posición fuera del mito que quiere criticar» (DCN*, 117). Esto abre el tercer acápite (*El filósofo como creador de valores*).

Entonces, no es que la tarea del filósofo sea la del “desmitificador”, sino que por encima de esa tarea se encuentra la del creador de valores. Ese es un punto bastante conocido en Nietzsche, pero se le suele ignorar: que la creación de valores no es un asunto arbitrario. No se trata de un trabajo «titánico de la voluntad» puesto que «el discurso del filósofo fundador de valores es todo menos arbitrario o casual» (DCN*, 121). Este punto conduce necesariamente a que, para evitar la arbitrariedad (del sujeto), se debe «reconocer en la libertad del pensamiento una necesidad superior».

En el cuarto y último acápite (*El arraigo ontológico como posibilidad del filosofar*) Vattimo mantiene una posición doble -y compleja- con Heidegger. En primer lugar, siguiéndolo, afirma que el esfuerzo de Nietzsche de «instituir nuevas tablas de valores» es propiamente una «auténtica fundación de la historia como novedad». Esto hace de Nietzsche un pensador ontológico, tal como lo planteaba Heidegger (con todas las implicancias que eso conlleva como, por ejemplo, que Nietzsche sigue en el ámbito de la metafísica). Sin embargo, alega Vattimo, el silencio y la lejanía a la cual se remite Nietzsche cuando postula al filósofo creador «no es el descubrir y sacar a la luz de la autoconciencia el fondo escondido de las cosas» (DCN*, 124), es más bien un movimiento en el que «lo originario, en el filósofo, pero también en el pensamiento humano en general, en su función creativa, hace acontecer nuevos mundos, instituye siempre nuevas aperturas». Con lo cual concluye: «de este modo Nietzsche se sitúa auténticamente fuera de la tradición “metafísica”, en sentido heideggeriano».

El artículo *Metodi critici ed ermeneutica filosofica*³⁹ (*Método crítico y hermenéutica filosófica*) se trasladó como capítulo 4 al libro *Poesía y ontología* (1967). Consta de 5 acápite. El primer acápite parte de una advertencia: que sus «observaciones sobre el problema hermenéutico se mueven dentro del planteamiento general el problema de la interpretación dada por Luigi Pareyson [y por] Gadamer» (PO2*, 107). Aclara que hay una marcada tendencia a considerar, siguiendo a Hegel, la “muerte del arte”. Por otro lado, que nos encontramos en una situación en la que parece que «el crítico es siempre

³⁹ El artículo de Vattimo *Metodi critici ed ermeneutica filosofica*, apareció originalmente en: Sigma, 6 (1965). Pasó directamente a ser el Capítulo 4 de *Poesía y ontología*. Actualmente se encuentra en: PO2*, Capítulo 4, pág. 107-123.

más sabio que el poeta». Se pregunta Vattimo si tal “muerte” no se da más precisamente en el ámbito de la crítica, sea en el caso de la crítica que hace excesivo énfasis en examinar los “factores externos” al arte, o sea en el caso de los que inciden en el «carácter “desmitificador”» que parece que muchos críticos conllevan implícitamente. Precisamente este último punto es el que resalta Vattimo: que la insistencia del crítico en ser “riguroso”, es decir, en «no considerar la lectura y la interpretación como un expresar impresiones puramente personales» dejan entrever que detrás de eso hay un “ideal” que «queda siempre, en esencia, como una completa y comprehensiva desmitificación» (PO2*, 109), en el sentido que este término, de manera amplia, «indica un descubrimiento de las estructuras racionales del fenómeno, su explicación, la indicación de su “razón suficiente”, de su *Grund* [*fundamento*]» (PO2*, 109). Se deja entrever, por parte de Vattimo, una crítica que vendrá por el lado del concepto de verdad que manejan los críticos, así como de su visión de interpretación.

El segundo acápite conecta nuevamente con el *Formalismo* y el *Contenidismo*. En este caso, acusa directamente a la crítica marxista del arte por su *formalismo* y, al final, por su enmascaramiento de la obra de arte (es decir, que como producto de la superestructura la obra es vista como un producto que sirvió para algo). Pero también acusa a la crítica estilística por su *contenidismo*, es decir, por su búsqueda de explicación ya no tanto por «sus antecedentes histórico-sociales, económicos o psicológicos sino técnicos-lingüísticos» (PO2*, 112). Además, en ambas hay una característica “hegeliana” común: el considerar a la obra artística como algo “inactual”, es decir, «como un acontecimiento del pasado» (PO2*, 113).

El tercer acápite aclara que, frente a esas dos posiciones, tampoco cabe una “crítica

de la crítica” que reclame un retorno a la inmediatez (como en los Románticos) o a «recuperar en la experiencia estética la actitud inmediata». Para Vattimo la «cuestión clave» está en «encontrar una forma de leer la obra de arte y una crítica» que «no destruya su propio objeto [...] en el acto mismo en el que se ejercita» ni que considere a la obra de arte como «documento o expresión del pasado» (PO2*, 114). El siguiente paso será apelar a Heidegger. Por eso que la pregunta «¿es posible una hermenéutica (ya que el pensamiento es siempre intérprete, en cuanto que responde [...] a una llamada) que se ponga realmente a disposición de un objeto sin reducirlo totalmente a sí?» acaba siendo respondida mencionando los aportes heideggerianos: «la obra de arte no tiene origen en el mundo, sino más bien origina un mundo dentro del cual está el lector, perteneciendo a él [...] porque la obra de arte es el acontecimiento constituyente de ese mundo histórico» (PO2*, 116). En este sentido, el cuarto acápite es una aclaración sobre «el concepto de pertenencia del lector a la obra».

El quinto y último acápite está dedicado a reflexionar sobre un “modelo” para pensar la «relación del intérprete con la obra de arte». El modelo es el de la Biblia lo que da pie a afirmaciones tales como que, «en el caso de la Biblia», estamos ante una civilización «que se constituye y se despliega como exégesis de un libro; la historia de Occidente es, al menos en su desenvolvimiento esencial, la historia de la interpretación de la Biblia. Pertenecer a esta civilización significa pertenecer a este texto» (PO2*, 120). Finalmente conecta la interpretación anagógica (es decir, de los textos sagrados) con el carácter escatológico de la «apertura al futuro» de la obra de arte.

En 1967 Vattimo publica su tercer libro importante: *Ipotesi su Nietzsche*⁴⁰ (*Hipótesis sobre Nietzsche*). No se trata, en sentido estricto, de un compendio, aunque 2 de sus 4 capítulos ya habían sido publicados previamente. Aquí examinamos los capítulos nuevos. El capítulo 2 (*La visión del mundo de Nietzsche*) está compuesto de 6 breves acápites. El primer acápite empieza, curiosamente, citando la misma referencia a los escritos juveniles de Nietzsche (de 1863) que ya Heidegger había empleado al inicio de sus lecciones de 1937 (*El eterno retorno de lo mismo*) publicadas en 1961. Pero Vattimo aumenta, a fin de hacer un contraste, la cita de la última carta de Nietzsche a Burckhardt (de 1889, una de las consideradas como “cartas de la locura”). Este inicio apunta a descubrir cuál era su “visión del mundo” (en alemán: *Weltanschauung*) y, específicamente, la de “mundo”, puesto que en ambas referencias aparecen dos términos comunes: mundo y dios. Además, lo que media entre ambas referencias es que, en la primera, apunta hacia sus propias experiencias personales mientras que, en la segunda, al final de su trayectoria filosófica, Nietzsche ya habla a nombre de toda la civilización europea (la misma que considera envuelta en la *enfermedad histórica* y en el *nihilismo negativo* como balance final). Vattimo concluye que, en ambos casos, la respuesta nietzscheana se mueve siempre dentro de un ámbito metafísico (es decir, no sólo psicológico o moral).

El acápite 2 aborda el tema del “balance final” de Nietzsche el cual es el nihilismo. Aquí Vattimo cita de modo amplio el ya mencionado párrafo del *Crepúsculo de los ídolos*: “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” (es decir, el derrotero desde Platón hasta Zaratustra-Nietzsche). De fondo está la discusión sobre el

⁴⁰ Vattimo, G. (1967). *Ipotesi su Nietzsche*. Torino: Giappichelli. Se incluyó en el compendio *Diálogo con Nietzsche 1967-2000*. Actualmente se encuentra en: DN*, pág. 31-125.

problema de la verdad. Para entenderlo, se pone en juego otro texto juvenil de Nietzsche: *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (1873). Vattimo afirma que en dicho texto «Nietzsche define las líneas fundamentales de su crítica al concepto de verdad como evidencia» (DN*, 68). Ahora bien (según acápite 3), el punto es que Nietzsche no cae en el relativismo de la verdad. Para esta aclaración Vattimo recurre nuevamente a la *Segunda consideración intempestiva*. La conclusión a la que se llega, nuevamente, es que «la vida [...] necesita para desarrollarse [de] una zona oscura, un horizonte de no-conciencia histórica dentro del cual sea posible todavía creer en las propias decisiones y en el alcance de lo que se hace» (DN*, 72). Además, la conclusión provisional de la *Intempestiva* será reforzada con otros textos (*Aurora; La gaya ciencia; Zaratustra*) en los cuales se enlaza la explicación de la *enfermedad histórica* con la del nihilismo (negativo). Luego de esto (acápites 4), Vattimo repite el enlace con el papel de Nietzsche como “desmitificador”: ¿acaso el desmitificador parte de un mito “más verdadero” para fundamentar su crítica?

El penúltimo acápite sí añade una novedad en los argumentos de Vattimo: incorpora algunos elementos del “nihilista perfecto” (como se solía autodefinir Nietzsche) y lo conecta con el *eterno retorno* y la “muerte de dios” en el sentido que, quien imponga nuevos valores, recibe «una llamada a la responsabilidad y a la asunción de responsabilidad» (DN*, 77). Además, sostiene Vattimo, esa «promulgación de nuevas tablas» no es un acto de autoritarismo puesto que es una invitación «a todos los hombres» aunque esto, al final, no sea un llamado ni una tarea para todos puesto que «para fundar valores, para hacer algo significativo en la historia, hay que estar preparado». Lo cual abre la incógnita sobre en qué consiste tal “preparación”, a lo que Vattimo -muy heideggerianamente- responde: esa «predestinación sólo quiere decir que la posibilidad para el hombre de hacer algo significativo en la historia nace de un arraigo remoto, de

una relación originaria». En este sentido (acápite 6), Vattimo responde a la pregunta «¿qué es esta relación, y con qué?» afirmando que «la única respuesta posible, que Nietzsche no dio explícitamente», pero que sería su hipótesis, es que «esta relación que funda y constituye originariamente la decisión [...] sea la relación con la totalidad del ser» (DN*, 80).

El capítulo 3 (*El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad*) también está compuesto de 6 acápites. El primer acápite parte de esclarecer un error frecuente al considerar a Nietzsche, por su crítica de la «noción tradicional de la verdad como adecuación al dato» como un pensador irracionalista o vitalista. El punto es que, si bien en su juventud se vio bastante influenciado por Schopenhauer, él se fue independizando mediante el ejercicio de la profesión de filólogo. Pero Nietzsche no partía de una definición usual de la filología: por el contrario, su meta buscaba establecer la correcta relación con el pasado. Por este motivo, tampoco se le puede considerar como relacionado con el Romanticismo (o con el prerromanticismo alemán). Las visiones románticas, por ejemplo, miraban el pasado (griego) como imagen de lo clásico irrepetible y, a su vez, con la nostalgia propia de quien lo considera como irrecuperable. De ahí las preocupaciones “filológicas” de Nietzsche de «interpretar y concebir el significado de la civilización clásica» (DN*, 85) de un modo “no epigonal”. En este sentido, Vattimo descubre que su pasado filológico (por ejemplo, de los años de *El nacimiento de la tragedia*) condujo a Nietzsche a salirse del enfoque tradicional de la profesión y ahondar en el tema del modo correcto de relacionarse con el pasado.

En el segundo acápite retoma las críticas que Nietzsche dirigiera (en la *Primera* y en la *Segunda* de las *Consideraciones intempestivas*) a los filólogos profesionales.

Nietzsche acusará a sus antiguos compañeros de profesión de eruditos incapaces de conectarse con la «infinitud del hecho histórico», entre otros argumentos que emplea para burlarse de la falta de conexión que tienen con la vida (que es, por el contrario, el mérito que le otorga a los griegos clásicos).

El tercer acápite sigue la crítica en un sentido similar. En estos debates el joven Nietzsche irá aclarando sus ideas respecto a: la historiografía, al “estilo” como horizonte de la vida y, sobre todo, al conocimiento histórico y al criterio de verdad tradicional. Siguiendo con la crítica (cuarto acápite), Vattimo nos recordará que, en una de las *Consideraciones intempestivas* que no se publicó en vida (*Nosotros los filólogos*) y en otro escrito de juventud, Nietzsche también se manifestó en contra de los filólogos en cuanto se esmeraban en callar acerca de los aspectos irracionales que también estaban presentes en la cultura y civilización clásica: es parte de su insistencia en incorporar la “vida” a dichos estudios. Como concluye Vattimo: «el reconocimiento de la irracionalidad [...] de la historia es la condición para que ante ella tomemos una posición viva» (DN*, 99).

Siguiendo el recorrido crítico de Nietzsche (quinto acápite), ahora Vattimo aborda el texto *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Se resalta de este texto la propuesta, que aún era un atisbo inicial, de que «no hay distinción esencial» entre «conocimientos de los asuntos humanos» y «conocimiento de la naturaleza», es decir, que ya el joven Nietzsche comenzaba aquí a plantear que «el carácter de conocimiento interpretativo se extiende también a las *Naturwissenschaften* [*ciencias naturales*]» lo cual acabará teniendo, según Vattimo «consecuencias mucho más amplias y complejas en el plano ontológico, y no sólo ya gnoseológico» (DN*, 103).

Para finalizar (sexto acápite), Vattimo hace un par de precisiones muy interesantes: en primer lugar, que «la problemática nietzscheana de la verdad se debe buscar en su experiencia de filólogo y en su reflexión sobre la conciencia histórica y, sobre la historicidad». Esta no es una aclaración leve: está queriendo decir que esa problemática no le viene de su relación con Schopenhauer (puesto que si así fuera habría elementos para identificarlo como pensador irracionalista y vitalista). En segundo lugar, que es cierto que «la conexión del problema de la verdad con el conocimiento histórico» no fue sólo una iniciativa de Nietzsche: varios otros filósofos estaban en ese camino (como parte de un cuestionamiento a varias fuentes filosóficas que pasan por Kant y por Hegel). Además, Vattimo hace aquí una conexión con el último Schelling, para lo cual recurre a los estudios de Pareyson al respecto. Finalmente, dilucida también el tema de la «noción nietzscheana de genealogía», lo que da pie para aclarar que esa no fue su posición final (respecto a la verdad). También se resalta aquí una referencia a un reciente texto de Deleuze. Se concluye afirmando que lo que se va fraguando progresivamente en Nietzsche en su concepto de «interpretación» como «respuesta viva a un hecho de la vida» (DC*, 107).

El cuarto libro de Vattimo fue *Poesia e ontologia*⁴¹ (*Poesía y ontología*). Los capítulos 4, 5, 6 y 8 ya habían sido previamente publicados, por lo que nos interesan los capítulos 1, 2, 3 y 7. El capítulo 9 (de 1979) se añadió en la segunda edición (de 1985).

⁴¹ Vattimo, G. (1967). *Poesia e ontologia*. Milano: Mursia. Actualmente se encuentra en: OC2, pág. 19-198. También hay edición en castellano (*Poesía y ontología*) del año 1993, que es la que emplearemos aquí. La traducción al inglés tuvo un título distinto: *Art's claim to truth* (2008), edición al cuidado de Santiago Zabala.

En el capítulo 1 (*Hacia una estética ontológica*), Vattimo parte de indicar su meta: aclarar cuál es «el nexo entre la poesía (o, en general, el arte) y la ontología» (PO2*, 25) o, dicho de otra manera, aclarar «¿qué significa plantearse ontológicamente el problema del arte?» (PO2*, 27). Para esto parte de la *diferencia ontológica* de Heidegger. También le interesa mostrar «cómo los métodos y los resultados de las principales orientaciones de la estética contemporánea están todavía comprometidos con lo que, en lenguaje heideggeriano, llamamos la metafísica». En ese largo paréntesis de la metafísica caerán tanto los aportes antiguos como los más recientes: de los kantianos, hegelianos, fenomenólogos y neokantianos. Ahora bien, Vattimo es consciente que la *diferencia ontológica* y el “carácter epocal del ser” de Heidegger podrían cerrar el acceso a las «indagaciones filosóficas específicas», es decir, cerrar la «posibilidad misma de la estética filosófica». Frente a esta «epocalidad del ser [...] concebida como una relación negativa entre ser y entes» (PO2*, 38), Vattimo va a proponer una relación positiva. Así lo explica: «la diferencia ontológica no significa sólo, de forma negativa, que el ser no es el ente, sino, positivamente, que la verdad del ente se da en su relación con otro, en su apertura hacia lo radicalmente otro de sí» (PO2*, 39). Este enfoque es novedoso, y Vattimo lo reafirma así:

Que esta segunda formulación de la diferencia ontológica sea, al menos en cierto sentido, positiva, quiere decir simplemente que si la verdad del ente consiste en la apertura hacia lo radicalmente otro, tal apertura pertenece, sin embargo, al ente. Aun cuando la filosofía adquiere un carácter fundamentalmente apofático [negativo], el estudio de la estructura del ente no es algo irrelevante: la estructura misma del ente no está cerrada sobre sí impidiendo que la proximidad al ser sea algo que tenga que ver con el conocimiento de tal estructura. (PO2*, 39)

No sólo es novedoso: es retador (respecto a la ontología heideggeriana). De ahí que afirme que «únicamente en esta acentuación de la positividad de la época del ser se puede encontrar el camino para desarrollar de forma auténtica el discurso iniciado por Heidegger», no sólo, para la *Estética*, sino también para la filosofía en general. El cierre

del capítulo está dedicado a definir algunas características de lo que sería tal “estética ontológica”.

En el capítulo 2 (*Vocación ontológica de las poéticas del siglo XX*) se repasa o recorre la historia de los grandes movimientos artísticos del siglo XX (impresionismo, expresionismo, cubismo, futurismo, surrealismo, etcétera) pero también las filosofías del arte (por ejemplo, la de Pareyson) que han acompañado (teorizando o criticando) a tales movimientos. Le interesa cuestionar cuáles han sido los fundamentos de tales teorías, historias y críticas.

El capítulo 3 (*De la fenomenología estética a la ontología del arte*) es un recuento, apuntando al fin que ya se ha propuesto Vattimo, de ubicar cuál es el “horizonte” de la posición filosófica (respecto al arte). Claramente afirma que él está del lado del “existencialismo ontológico” de Heidegger y de sus seguidores (que, asumo, se refiere a Gadamer). Vattimo hace un breve recuento acerca de cómo ha ido variando el tema de la «fundamentación ontológica del arte», empezando con Aristóteles (para lo cual hace una referencia a su propia tesis) y llegando hasta Kant. Con Kant hay una negación de tal «enraizamiento ontológico del arte» (PO2*, 87) el cual fue aún más olvidado por los desarrollos posteriores de la filosofía: la positivista y la hegeliana. Sólo con la “filosofía de la existencia” (establecida por Heidegger) es que se lograr recolocar o volver a establecer la «fundación ontológica del arte». Además, en esta “historia”, Vattimo también deja un espacio para Pareyson: a él y a su “teoría de la formatividad” le dedica varias páginas aunque se concluye, nuevamente, que el máximo aporte (en la dirección de la estética ontológica) fue el de Heidegger.

Finalmente, en el capítulo 7 (*Arte, sentimiento y originariedad en la estética de Heidegger*) se aclara que no hubo una fractura entre el antes y el después de la *Kehre* heideggeriana. Este argumento apunta no sólo a negar tal fractura, sino a que el tema estético siempre estuvo presente en Heidegger, aunque con diferentes matices. Así, por ejemplo, Vattimo destaca que, en *Sein und Zeit*, se abordan temas importantes como los de *afectividad, mundo, obra de arte como puesta-en-obra de la verdad, angustia, etcétera*.

Antes de continuar con el año 1968⁴², quiero mostrar la intercalación entre la gran obra de estos años (*El sujeto y la máscara*) y las cinco publicaciones que corrieron en paralelo. Preparar *El sujeto y la máscara* implicó varios años de trabajo (1968-1972), y se publicó recién en 1974. Ahora bien, dentro del período señalado, Vattimo concluyó:

- Presentación a la traducción de *Introducción a la metafísica* de Heidegger (1968).
- Publicación (1970) de *El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad*, aunque fue una versión del capítulo 3 de *Hipótesis sobre Nietzsche*.
- Publicación (1971) de su libro *Introducción a Heidegger*.
- Traducción (de 1969 a 1971) e *Introducción* a la versión italiana de *Verdad y método* de Gadamer (publicada en 1972)

⁴² No olvidemos que 1968 fue un año de gran agitación social, y por una serie de problemas personales, Vattimo acabó siendo hospitalizado con un serio problema de úlcera estomacal. Lo anecdótico es que, luego de salir del impase de salud, proclamó que se había convertido al maoísmo. Veremos luego que esta exaltación del pensamiento revolucionario se volverá difícil de sostener en Italia cuando empezaron a actuar las *Brigadas Rojas*, en especial desde 1972, y más fuertemente desde 1974 hasta 1978-1979.

- Publicación (1972) del artículo *Déclin du sujet et problème du témoignage*⁴³.

Antes de empezar con *El sujeto y la máscara*, abordaremos los dos últimos textos mencionados. En 1969 Vattimo emprendió la traducción de la obra cumbre de Gadamer *Verdad y método* (*Verità e metodo*⁴⁴). Dicha traducción, que tomó algo más de 2 años y que fue constantemente consultada y debatida con Gadamer, contenía una introducción titulada *L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea* (*La ontología hermenéutica en la filosofía contemporánea*). La *Introducción* (de 29 páginas numeradas en romanos) tiene siete partes o acápites. Se empieza mencionando las dificultades a las que se enfrentó la hermenéutica de Gadamer, básicamente: el tema de la verdad en el arte y en las “ciencias humanas”. Vattimo narra el consabido papel del positivismo y su intento de imposición de la verdad y del método típico de las ciencias naturales, imposición que esconde una concepción de la verdad como correspondencia así como de un papel preponderante del sujeto (separado del objeto) que, armado de la verdad de la ciencia y de su método, avanza sin cuestionar el tema del fundamento del conocimiento científico. Esa una herencia moderna que empieza en Descartes y llega hasta Hegel. Así lo menciona Vattimo:

Il problema della filosofia contemporanea si definisce quindi, secondo Gadamer, come quello di prendere sul serio il concetto hegeliano dello spirito oggettivo tenendo insieme conto della scoperta, che si può chiamare, nel senso più vasto e generico, esistenzialistica (da Kierkegaard a Marx a Heidegger), della non definitività dell'istanza della coscienza, e cioè della finitezza dell'uomo.⁴⁵ (pág. III)

⁴³ Traducido como *El ocaso del sujeto y el problema del testimonio*, aunque más apropiado sería emplear *El crepúsculo del sujeto*, que es el mismo título de un capítulo de *El sujeto y la máscara*, lo cual avala la idea de la conexión entre estas obras escritas en paralelo.

⁴⁴ Gadamer, H.-G. (1972). *Verità e metodo*. Milano: Fabbri. Traduzione e introduzione [*L'ontologia ermeneutica nella filosofia contemporanea*] di Gianni Vattimo. Afortunadamente pude conseguir un ejemplar de esta antigua obra pero en la edición que incluye el *Postfacio* de 1983. Sin traducción al castellano.

⁴⁵ «El problema de la filosofía contemporánea se define entonces, según Gadamer, como la necesidad de tomarse en serio el concepto hegeliano de espíritu objetivo, teniendo en cuenta al mismo tiempo el descubrimiento -dicho en sentido más vasto y general posible- existencialista (desde Kierkegaard hasta Heidegger, pasando por Marx), del carácter no-definitivo de la instancia de la conciencia, es decir, del carácter finito del hombre». Traducción personal.

En este debate (con el positivismo y el historicismo), Gadamer considera que debe rescatar de Hegel su concepción de “espíritu objetivo”, pero dejando de lado lo relativo al “espíritu absoluto”. Y debe rescatarlo porque «questo problema, che i punti di vista interpretativi proposti dal pensiero posthegeliano non risolvono autenticamente, può essere avviato a soluzione, secondo Gadamer, solo riscoprendo [...] la centralità della nozione di linguaggio»⁴⁶ (pág. III). Pero esa concepción de la verdad de la ciencia natural comienza a ser continuamente debatida y combatida, hasta llevar el debate a fondo y descubrir que tal “verdad” es sólo un matiz o “una” concepción de la verdad. Esto es lo que aborda Vattimo en la segunda parte. Las discusiones hermenéuticas desde distintos flancos acaban descubriendo el papel del lenguaje. Ya Nietzsche había abierto el camino a la duda acerca de aquella noción de verdad, discutiendo su relación con el poder y, sobre todo, con el lenguaje. Con esto también entra en cuestión el tema de la relación entre sujeto y objeto y si es que, realmente, pueden estar separados y opuestos. Gadamer, por el contrario, insistirá en esta nueva visión de cómo sujeto y objeto se penetran mutuamente.

Pero sería Heidegger (y esto se aborda en la tercera parte de la *Introducción*) quien allanaría el camino para una nueva, mayor y más profunda comprensión del papel de la verdad (bajo un fondo ontológico de nuevo cuño). Son las nociones de *Evento* y de “apertura”, abordadas por el Heidegger posterior a la *Kehre*, las que muestran el camino y que vuelven a discutir, bajo una nueva óptica, la relación del arte con la verdad (desde un enfoque completamente nuevo). Pero Gadamer no sólo repite a Heidegger: le da una

⁴⁶ «Este problema, que los puntos de vista interpretativos propuestos por el pensamiento posthegeliano no resuelven auténticamente, puede resolverse, según Gadamer, solamente redescubriendo [...] la centralidad de la noción de lenguaje». Traducción personal.

visión más amplia en su reflexión al abordar el “problema de la integración”, que será clave para su hermenéutica.

En la cuarta parte de la *Introducción*⁴⁷ se aborda el tema de la conciencia histórica y el “círculo hermenéutico”. Para sustentar el tema de la integración, Gadamer se apoya en un renovado entendimiento (logrado por Heidegger) de la antigua concepción del “círculo hermenéutico” (tan afín a Schleiermacher, autor al que Vattimo dedicó un libro) que ahora se reviste de un alcance ontológico. Es por esto que Vattimo, al igual que Gadamer, repetirá: «ogni comprensione, dice Heidegger, articola una precomprensione di cui l'interprete già sempre dispone»⁴⁸ (pág. XVII). Gadamer ahonda, gracias a Heidegger, en el tema de la *pre-comprensión*, remitiéndose a *Ser y tiempo* (parágrafo §32, que lleva por título *El comprender y la interpretación*), cuya importancia es tan grande que el propio Gadamer lo cita (en extenso) casi al inicio del capítulo 9 (*La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico*) de *Verdad y método*. En dicho capítulo, Gadamer retoma tres conceptos claves de Heidegger: *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*, cuya traducción es muy compleja, tanto en italiano⁴⁹ como en castellano⁵⁰. Vattimo repetirá la cita completa hecha por Gadamer y, aunque no buscó profundizar en dicha referencia, sí señalará su importancia para lo que sigue: «è importante però vedere come essa apra la via a una seconda, più radicale ragione del fatto che la circolarità della comprensione non significa chiusura del «soggetto» nei propri pregiudizi o nelle proprie fantasie»⁵¹ (pág.

⁴⁷ La cuarta y la quinta parte de la *Introducción* de Vattimo están enfocadas en el segundo capítulo (*Fundamentos para una teoría de la experiencia hermenéutica*) de la segunda parte (*Expansión de la cuestión de la verdad a la comprensión en las ciencias del espíritu*) de *Verdad y método*.

⁴⁸ «Todo comprensión, dice Heidegger, articula una pre-comprensión que el intérprete ya siempre tiene». Traducción personal.

⁴⁹ En la versión de Chiodi de *Ser y tiempo* que empleó Vattimo, *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff* se tradujo, respectivamente, como *pre-disponibilità, pre-veggenza, pre-cognizione*.

⁵⁰ Ver Nota 9.

⁵¹ «es importante, sin embargo, ver cómo abre el camino a una segunda razón más radical para el hecho de que la circularidad de la comprensión no significa cerrar el “sujeto” en sus prejuicios o en sus propios

XVIII). El camino abierto es el siguiente, como bien lo destaca Vattimo: «L'interprete, in realtà, non è mai un soggetto chiuso che possa avere pregiudizi o fantasie del tutto remote e distaccate dall'oggetto del suo comprendere»⁵² (pág. XVIII).

Es claro, entonces, que las propuestas “científicas” que establecen una relación de completa alteridad entre sujeto y objeto no hacen más que partir de una posición ingenua: «La possibilità che il pregiudizio e la precomprensione con cui l'interprete affronta il suo oggetto non rappresentino un limite e una chiusura invalicabile sta nel fatto che all'inizio di questo processo non c'è una vera estraneità fra l'interprete e la cosa»⁵³ (pág. XVIII), tal como se lo imaginan las «teorías que contraponen rígidamente el sujeto al objeto».

Cabe entonces concluir la importancia y el aporte de Gadamer para incorporar algunas premisas dialécticas hegelianas previamente depuradas y robustecidas por el análisis heideggeriano (respecto a la ontología y al lenguaje). De este modo, Vattimo considera que el análisis gadameriano de la “experiencia hermenéutica” de la segunda parte de *Verdad y método* está enfocado a mostrar que, si se toma en serio su historicidad constitutiva, «como emerge del reconocimiento del círculo hermenéutico», entonces «non si può non concludere col riconoscere il carattere aperto dell'esperienza ermeneutica, la sua struttura dialettica e il suo peculiare rimando a una nozione ontologica del linguaggio»⁵⁴ (pág. XIX). En tal sentido, Vattimo resalta que a Gadamer le interesa rescatar los «aspectos positivos de la herencia hegeliana» pero haciendo las respectivas

fantasías». Traducción personal.

⁵² «El intérprete, en realidad, nunca es un sujeto cerrado que pueda tener prejuicios o fantasías completamente remotos y separados del objeto de su comprensión». Traducción personal.

⁵³ «La posibilidad de que el prejuicio y la precomprensión con que el intérprete enfrenta su objeto no represente un límite y un cierre insuperable reside en el hecho de que al comienzo de este proceso no hay una extrañeza real entre el intérprete y la cosa». Traducción personal.

⁵⁴ «no se puede dejar de concluir reconociendo el carácter abierto de la experiencia hermenéutica, su estructura dialéctica y su referencia peculiar a una noción ontológica del lenguaje». Traducción personal.

depuraciones. Hay que prestar atención en que Gadamer criticó tanto al positivismo como al historicismo de raíz diltheyana. En este sentido, a Gadamer le parece que la reflexión hegeliana sobre el “espíritu objetivo” (esto es: la cultura, las instituciones, etcétera) es insuperable y debe ser tomada en cuenta. Y, respecto al pensamiento histórico, que deberá hacer un ajuste para definir correctamente cuál es su “objeto”. Para aclarar esto último, Vattimo señala que Gadamer se valdrá del concepto de *Wirkungsgeschichte* (*historia efectual* o *historia de los efectos*) puesto que la integración propuesta por la hermenéutica es *sui generis* dado que no puede apropiarse del objeto (puesto que no es un “objeto”, algo “puesto al frente”, separado). La apropiación es una co-pertenencia entre intérprete y cosa. Dicha co-pertenencia es la *Wirkungsgeschichte*: «un evento storico non è qualcosa che si possa contrapporre alle sue conseguenze e quindi anche, quando si tratti di un’opera, alle interpretazione di cui si è caricato nel corso del tempo»⁵⁵ (pág. XXI). Curiosamente, a continuación de la cita mencionada, Vattimo “ilustra” lo que es la *Wirkungsgeschichte* mediante una cita de Habermas⁵⁶, aquella en la que éste afirma que «la *Wirkungsgeschichte* è soltanto la catena delle interpretazione passate, attraverso cui la precomprensione dell’interprete è obiettivamente, e anche, a sua insaputa, mediata con il suo oggetto»⁵⁷ (pág. XXI).

Precisamente, esta observación a la «cadena de interpretaciones pasadas» dará ocasión para que Vattimo esclarezca que lo que busca Gadamer, mediante su concepto de comprensión, no es reconstruir la génesis de un hecho pasado puesto que la comprensión

⁵⁵ «un evento histórico no es algo que pueda oponerse a sus consecuencias y, por lo tanto también, cuando se trata de una obra, a la interpretación que se le ha cargado [montado encima o que ha ido asumiendo] en el curso del tiempo». Traducción personal.

⁵⁶ Ver Nota 10.

⁵⁷ «Pues la historia de la influencia y efectos de un texto [*Wirkungsgeschichte*] es sólo la cadena de interpretaciones pasadas a través de la cual la precomprensión del intérprete viene mediada objetivamente con su objeto, aunque ello acaezca a sus espaldas». La cita procede de: Habermas, J. (2009). *La lógica de las Ciencias Sociales*. Madrid: Tecnos. [pág. 240]

no busca “reconstruir” sino “producir”. Para aclarar esto Gadamer introduce el concepto de *wirkungsgeschitliches Bewusstsein* (*conciencia de la historia efectual*)⁵⁸. Si, como afirma el propio Gadamer, comprender es un proceso de historia efectual, dicha historicidad incluye no sólo al sujeto (que comprende) y al objeto (comprendido) sino también al propio proceso de comprensión. Y la comprensión también tiene su historia. Es por eso que, como bien menciona Vattimo, se debe distinguir entre *historisches Bewusstsein* (*conciencia histórica*) y *wirkungsgeschichtliches Bewusstsein* (*conciencia de la historia efectual* o *conciencia de la determinación histórica*, como prefiere traducirlo Vattimo).

En la quinta parte, Vattimo resalta la importancia del concepto de *wirkungsgeschitliches Bewusstsein* puesto que sobre él se «condensa la riflessione di Gadamer sul carattere aperto dell’interpretazione, sulla sua struttura dialettica e sul suo rimando a un’ontologia del linguaggio»⁵⁹ (páginas XXI-XXII). Vattimo afirma que *wirkungsgeschitliches Bewusstsein* es el concepto clave que sirve para definir toda una serie de aspectos de la historicidad de la interpretación: desde los aspectos relacionados con la conexión entre intérprete y cosa interpretada, el carácter ilimitado (abierto y no exhaustivo) de la interpretación, su estructura dialéctica y la «referencia a una ontología del lenguaje». En otras palabras, un hecho histórico (o una obra de arte) no difiere de los significados que históricamente ha ido asumiendo (o “cargando” encima); es decir, que la obra se identifica con la historia de sus significados (historia a la que el propio

⁵⁸ Aunque debemos aclarar que Vattimo traduce *wirkungsgeschitliches Bewusstsein* como “coscienza della determinazione storica” (*conciencia de la determinación histórica*) la cual, por la carga del término “determinación”, no es una traducción exacta. Por esa razón Vattimo concluye la cuarta parte de su *Introducción* indicando cómo se debe entender esto de la “determinación”.

⁵⁹ «condensa la reflexión de Gadamer sobre el carácter abierto de la interpretación, sobre su estructura dialéctica y sobre su referencia a una ontología del lenguaje». Traducción personal.

intérprete pertenece). El «carácter abierto de la interpretación», a su vez, remitirá a otro concepto clave en Gadamer: la *Horizontverschmelzung* (*fusión de horizontes*). Vattimo aclara al respecto que dicho concepto alude al hecho que, «sulla base di una fondamentale familiarità e penetrabilità, la cosa da interpretare presenta una straneità che l'atto ermeneutico deve superare»⁶⁰ (pág. XXII). Esto significa que «la precomprensione che l'interprete già sempre possiede e che guida l'interpretazione si articola in una serie di ipotesi che sono vere e proprie domande poste al testo. Su questa base, la logica ermeneutica si configura come logica di domanda e risposta»⁶¹.

Esta «lógica de preguntas y respuestas» no hace más que remitir, como el propio Gadamer recalcará, al diálogo platónico (o “dialéctica dialógica”) y, por ende, al lenguaje. Sólo que la profundización en tal “lógica” (¿quién pregunta?, ¿quién responde?, ¿cuál es la relación entre preguntar y saber?, ¿qué significa “saber preguntar” ?, ¿el texto plantea preguntas al intérprete?, etcétera) puede llevarnos a terrenos muy complejos. Es por esto que Gadamer, en la tercera parte de *Verdad y método*, enfocará, según Vattimo, «la sua polemica contro la riduzione del linguaggio all'enunciazione e per recuperare il senso ontologico»⁶² (pág. XXIII).

La sexta parte (páginas XXIII-XVII) empieza recalando las diferencias, señaladas por Gadamer, entre “dialéctica dialógica” y la dialéctica hegeliana habida cuenta que, como mencionamos, sí hay elementos hegelianos que fueron asumidos por

⁶⁰ «sobre la base de una familiaridad y penetrabilidad fundamentales, lo que debe interpretarse representa algo ajeno [extraño] que el acto hermenéutico debe superar [asumir, en sentido hegeliano]». Traducción personal.

⁶¹ «la precomprensión que el intérprete ya posee y que guía la interpretación se articula en una serie de hipótesis que son preguntas verdaderas y adecuadas que se plantean al texto. Sobre esta base, la lógica hermenéutica se configura como una lógica de preguntas y respuestas». Traducción personal.

⁶² «su polémica contra la reducción del lenguaje a la enunciación, y por la recuperación de su sentido ontológico». Traducción personal.

Gadamer: por ejemplo, la premisa de la “integración hermenéutica” y su relación con la noción de totalidad hegeliana. Pero, por el contrario, en Gadamer hay una sustitución del “espíritu absoluto” hegeliano por el lenguaje. Ya con esto tenemos elementos para anticipar que la dialéctica de la que habla Gadamer tiene poco que ver con la dialéctica hegeliana. En este sentido, aclara Vattimo:

tutti i caratteri dell’esperienza ermeneutica via via evidenziati si danno solo entro il linguaggio. Il «mezzo» (non come strumento, ma come elemento reggente) in cui l’esperienza ermeneutica avviene è il linguaggio. Quella totalità a cui ogni atto di specifica integrazione ermeneutica non può non fare riferimento è il linguaggio.⁶³ (pág. XIV)

Sin embargo, dice Vattimo siguiendo a Gadamer, hay que aclarar que «cada integración hermenéutica particular», «cada mediación parcial», «implica y requiere una mediación total». Y en esto sí se descubren las diferencias entre Gadamer y Hegel. Por eso, Vattimo aclara oportunamente que, para Gadamer, dicha mediación «non può essere pensata né come un appropriarsi della cosa da parte dell’interprete (l’autotrasparenza completa dello spirito assoluto hegeliano) né come una subordinazione teleologica della coscienza soggettiva a un ordine stabilmente dato dell’essere (come nella metafisica tradizionale)»⁶⁴ (pág. XXIV). Ninguna de esas dos maneras de considerar la “mediación total”, como añade Vattimo, haría «justicia al carácter abierto y finito de la experiencia». Por eso que Gadamer hablará de “ontología hermenéutica” para desarrollar su propuesta acerca del lenguaje. Como añade Vattimo, «l’ontologie, alla fine, non è altro che meditazione sul linguaggio»⁶⁵ y, en este mismo sentido, «il linguaggio costituisce quell’assoluta mediazione di coscienza soggettiva e spirito oggettivo che Gadamer

⁶³ «todas las características de la experiencia hermenéutica que se evidencian gradualmente se dan solo dentro del lenguaje. El “medio” (no como instrumento, sino como elemento regente) en el que tiene lugar la experiencia hermenéutica es el lenguaje. Esa totalidad a la que no puede sino referirse cada acto de integración hermenéutica específica es el lenguaje». Traducción personal.

⁶⁴ «no puede ser pensada como una apropiación de la cosa por parte del intérprete (completa transparencia del espíritu hegeliano absoluto) ni como una subordinación teleológica de la conciencia subjetiva a un orden del ser dado permanentemente (como en la metafísica tradicional)». Traducción personal.

⁶⁵ «la ontología, al final, no es más que meditación sobre el lenguaje». Traducción personal.

andava cercando»⁶⁶ (pág. XXV).

Finalmente, ante la célebre “formula” de Gadamer, que Vattimo cita en alemán («*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*»⁶⁷), se añaden dos importantes reflexiones sobre la manera en que puede ser entendida. En primer lugar, «ciò che è oggetto di comprensione -opera d’arte, documento del passato, discorso che l’altro ci rivolge- è sempre linguaggio»⁶⁸. Pero, en segundo lugar, «ogni incontro con il mondo, anche con le cose nella loro cosiddetta immediatezza, si rivela un incontro linguistico»⁶⁹ (pág. XXV). Para llegar a estas conclusiones Gadamer se apoyará constantemente en Heidegger.

En la última parte (páginas XVII-XXIX) de la *Introducción*, Vattimo hará un balance del significado de la propuesta de Gadamer en el contexto de la filosofía contemporánea (es decir, de inicios de los años 70 del siglo XX). Basta señalar la complejidad de las herencias filosóficas que combina Gadamer: pensamiento griego, Kant, Hegel, Heidegger. Pero también es un estudioso de la hermenéutica antigua y contemporánea: combina tanto a Schleiermacher y a Dilthey como a Bultmann y Betti. En todo caso, un gran aporte fue “sacar” a la hermenéutica de la posición en la que se encontraba (como teoría y técnica específica de interpretación de textos) para llevarla, con una nueva base ontológica, hacia una «rinnovata meditazione sul linguaggio come

⁶⁶ «el lenguaje constituye aquella mediación absoluta de la conciencia subjetiva y el espíritu objetivo que Gadamer estaba buscando». Traducción personal.

⁶⁷ «El ser que, puede ser comprendido, es lenguaje». Hay que tomar atención sobre estas reflexiones puesto que fueron motivo de discusión constante en el desarrollo del pensamiento de Vattimo. Hasta el año 2000 seguirá insistiendo sobre el sentido de dicha frase (que varía según se empleen las comas o no).

⁶⁸ «lo que es objeto de la comprensión (obra de arte, documento del pasado, discurso que los demás nos dirigen) es siempre lenguaje». Traducción personal.

⁶⁹ «cada encuentro con el mundo, incluso con las cosas en su inmediatez, se revela como un encuentro lingüístico». Traducción personal.

filo conduttore di ogni possibile ontologia»⁷⁰ (pág. XXVIII). A esto añade Vattimo que podría ser sumamente provechoso contrastar el pensamiento de Gadamer con el de otros pensadores que «también han desarrollado un discurso ontológico sobre el lenguaje», por ejemplo, con Ricoeur y con Pareyson, sin dejar de lado la mención al “último Wittgenstein”, a la filosofía analítica y también a cierta «tendencia ontológica en el estructuralismo francés» y sin olvidar, finalmente, a la relación polémica con Adorno.

El siguiente artículo repite casi igual el título del tercer capítulo de la tercera parte de *El sujeto y la máscara* (el cual lleva por nombre: *Crepúsculo del sujeto*). Pero el artículo añade una segunda idea: *Déclin du sujet et problème du témoignage*⁷¹ (*El ocaso del sujeto y el problema del testimonio*). La segunda parte del título invoca una temática nueva (aunque mantendrá la presencia de Nietzsche y Heidegger). Para Vattimo, “testimonio” es un término de raíces filosóficas y teológicas. Del lado filosófico su último uso, si cabe expresarlo así, fue en el existencialismo. Pero esa corriente ya estaría un poco venida a menos (a inicios de los 70). En todo caso, lo que Vattimo entiende por testimonio evoca «el pathos [de] la irreplicable existencia de lo singular, su peculiar e individualísima relación con la verdad, relación en la cual la persona está totalmente, y sólo ella en el fondo, comprometida» (AD*, 43). “Compromiso personal con la verdad” que no se condice con lo que Vattimo denomina «oleada de “impersonalismo”». Entonces, para hablar de testimonio, hay que ubicarse en el contexto del «ocaso de existencialismo» y de la «crisis de la misma noción de sujeto». Pero ¿quiénes están en la «raíz de la actual

⁷⁰ «renovada meditación sobre el lenguaje como hilo conductor de cada posible ontología». Traducción personal.

⁷¹ El artículo de Vattimo *Déclin du sujet et problème du témoignage* se publicó originalmente en: AA.VV., *Le Témoignage*. [Report of Rome Colloquium on philosophy of religion] (1972). Paris: Aubier. [pág. 125-39]. Se encuentra actualmente en: AD*, Capítulo 2, pág. 43-59.

oleada “impersonalista”»? Pues, nada menos, que Nietzsche y Heidegger dado que ellos fueron los que sometieron a una «crítica radical [...] la noción de sujeto según se ha constituido y consolidado a partir de Descartes». A tal sujeto se le puede llamar (sin traicionar a Nietzsche y a Heidegger, según Vattimo) «sujeto burgués-cristiano» (AD*, 44).

Para el primer caso (es decir, el compromiso con la verdad), Vattimo nos recuerda el tema de la evidencia (el cartesiano “claro y distinto”) como criterio de la verdad (aspecto tan criticado por Nietzsche desde la *Segunda consideración intempestiva* hasta la *Voluntad de poder*). Nietzsche argumenta que ni en el caso del “martirio” cristiano, como llamado a la subjetividad como criterio de demostración de la verdad, ni en el caso de la supuesta objetividad científica positiva, deja de haber interés por detrás de ambas. No hay verdad que esté libre de intereses personales, sociales, o históricos, puesto que la misma evidencia tiene un «“vicio” de base» dado que, por más que reclame su independencia (de factores externos) siempre está condicionada: «en el hecho que una proposición aparezca como evidente juegan una serie de premisas históricas, de predisposiciones del sujeto a aceptar o rechazar, predisposiciones que están guiadas por el interés por la conservación y el desarrollo de una determinada forma de vida» (AD*, 45-46).

Junto a la crítica de la verdad aparece, también, la crítica a la conciencia en cuanto supuesto mecanismo por el cual se pretende hablar de un sujeto y de un objeto como estancos separados. Por eso, «cuando yo declaro que algo es cierto [...] mi conciencia habla de verdadero y falso, se cree desinteresada y objetiva (la verdad científica)» (AD*, 47), pero, realmente, «no hace más que cultivar y favorecer la afirmación de los intereses

propios y del grupo al cual pertenece (época, clase social, etc.), de los cuales es inconsciente portadora». Esta “pasión por la verdad”, que envuelve a la civilización europea moderna, acaba en una paradoja, según Nietzsche: «la conciencia, en su búsqueda de la verdad, se ha puesto en crisis a sí misma: ha descubierto, justamente, que es sólo una pasión como las otras, llegada a la hegemonía por circunstancias más o menos casuales». Pero esa hegemonía (de una pasión sobre las otras) no es más que un dominio provisional y, como en una relación del tipo amo-esclavo, las otras pasiones acabarán rebelándose y vengando su condición «imponiendo su propia lógica, retorcida y degenerada, a la misma conciencia que cree dirigirlas» (AD*, 48). Entonces, la propia “pasión por la verdad”, aplicada sobre sí misma, acabará mostrando su inconsistencia y conduciendo, en esa comprobación de su «supremacía ficticia», al nihilismo.

El segundo autor al cual se referirá ampliamente Vattimo es Heidegger. Retomando ideas de trabajos anteriores, aquí también se referirá a las obras cercanas a la *Kehre*. Y como en los casos anteriores, Vattimo argumentará que no hay una fractura en Heidegger, sino una continuidad. Es que, asociado a *Sein und Zeit*, el tema del testimonio se podría enlazar con el de *autenticidad* (a pesar de la «crítica de la noción de sujeto»). Incluso a pesar de que, luego de la *Kehre*, los mismos típicos conceptos de *angustia*, *autenticidad*, *decisión*, *proyecto*, etcétera, desaparecen. En general: todo cambió puesto que, en vez del análisis del *Dasein*, lo que apareció fue el análisis ontológico⁷². Frente a esto, Vattimo argumentará que, aunque desaparezca el uso de ciertos conceptos en Heidegger (por lo cual algunos, como Löwith, argumentaba que ya hay un alejamiento de la crítica del sujeto), lo que viene luego es aún más radical, es una «acentuación de su

⁷² Vattimo mencionará, luego, que el error de las críticas marxistas, como la de Lukács, radicarán en haberse centrado exclusivamente en *Sein und Zeit*, y no haber analizado el giro ontológico de Heidegger (que lo hizo un pensador aún más radical que sus propios críticos).

crítica a la noción burgués-cristiana del sujeto» (AD*, 51). En este sentido, Vattimo indica que, en Heidegger, al profundizar en sus «tesis sobre la metafísica como destino del pensamiento occidental», lo que hay es una superación de la distinción autenticidad-inautenticidad la cual «ya no pasa por el interior del individuo existente, sino que es una vicisitud que concierne al ser mismo y a sus “estructuras”. La inautenticidad es la no verdad que necesariamente que necesariamente acompaña y “funda” la verdad como apertura». Para Vattimo, entonces, la propuesta del “segundo Heidegger” es aún más radical que la manifestada antes (al hablar de *autenticidad*) puesto que «no es saliendo - con una personal asunción de responsabilidad- del mundo del *man* [del “*se*”, de lo impersonal], que nos volvemos auténticos» (AD*, 52) sino que «sólo con la modificación de este mundo, con la mutación de la época del ser se puede eventualmente (¿pero es posible?) entrar en una esfera de existencia auténtica, la que no olvida al ser en favor de los entes»⁷³. Entonces, lo que hay que notar es que, en este “segundo Heidegger” ya no se trata de intenciones individuales por acercarse y lograr la autenticidad: ahora ese movimiento es, diríamos, más universal, radical, ontológico. En ese sentido, «el punto que nos interesa poner de relieve es que la teorización de la metafísica como destino del ser se resuelve en el descubrimiento del carácter constitutivo e imprescindible que tiene para el individuo la pertenencia a un mundo histórico» (AD*, 52). Por lo tanto, «no hay una autenticidad del individuo en un mundo inauténtico; sólo con el cambio total de este mundo, con la inauguración de una diversa “época del ser”, puede operarse el pasaje a la autenticidad».

A continuación, y tómesese en cuenta que se trata de un texto escrito en 1972,

⁷³ No pasemos por alto esa interrogación intercalada por Vattimo dado que una similar quedará indicada unas páginas más adelante cuando pregunte «¿pero cómo?».

Vattimo realiza una defensa contra un tipo de interpretación errónea de Heidegger. Parte afirmando que existe la interpretación “interna” (es decir, la que sustenta la continuidad en la obra de Heidegger), pero también una de «tipo biográfico-político, que liga el abandono (considerado muy claro, en este caso) de las posiciones de *Sein und Zeit* a la “adhesión” de Heidegger al nazismo» (es decir, que fractura se produjo por su compromiso político). Vattimo defenderá la primera interpretación. Y respecto a la segunda, empezará adelantando que, la relación de Heidegger con el nazismo fue breve: «será útil recordar que desde 1934, después del período del rectorado al cual dimitió, Heidegger dejó de ocuparse de la política y no publicó casi nada hasta el fin de la guerra» (AD*, 53). Añade Vattimo que «es muy significativo, además, que los años que van del 35 al 43 hayan estado ocupados, sobre todo, por la elaboración de una interpretación de Nietzsche totalmente opuesta a la que acreditaba el nazismo en su propaganda»⁷⁴. Vattimo vuelve a confrontarse con Löwith (y ahora, además, con Lukács y con Adorno) respecto a la adhesión de Heidegger al nazismo. Para Löwith, el «hecho biográfico» sería la explicación. Vattimo menciona dicho argumento, pero sin darle mayor relevancia. En cambio, resalta la interpretación «más “teorética”» de Lukács y de Adorno puesto que ellos, desde ángulos distintos (Lukács conecta «*Sein und Zeit* al nazismo», mientras Adorno vincula el «cambio ontológico a la sociedad tecnocrática actual»), juzgan «por razones intrínsecas y estructurales», el pensamiento de Heidegger como «cobertura ideológica del fascismo de los años treinta o del fascismo neocapitalista de hoy» (AD*, 54). Vattimo alegará que Lukács se fija demasiado en el concepto de *autenticidad*, que fue superado por el propio Heidegger, mientras que Löwith y Adorno le reclaman el

⁷⁴ La afirmación de que la cercanía de Heidegger al nazismo fue mínima, de apenas un año, no es cierta, como se confirmó años después. Si bien la polémica de su vinculación con el nazismo provenía de la postguerra (y Löwith, Marcuse y otros se lo increparon), ésta reapareció en 1989 cuando Farías publicó su *Heidegger y el nazismo*, y otra vez en 2005 cuando Faye publicó su *Heidegger: la introducción del nazismo en la filosofía* (en el cual aborda los seminarios inéditos de 1933-1935).

«haber teorizado el ocaso del sujeto frente a poderes más grandes que él: el destino histórico o, sin más, el ser». Frente a tales cuestionamientos, Vattimo dirá que «es sobre esta base que tales objeciones e interpretaciones polémicas pueden ser invertidas no en cuanto a su contenido, sino en cuanto a su valor», lo cual significa, dentro de la interpretación “interna” que él defiende, que «el verdadero sentido del cambio ontológico del pensamiento heideggeriano posterior a *Sein und Zeit* es el reconocimiento de la insuficiencia de la noción burgués-cristiana de sujeto para interpretar la experiencia histórica del hombre actual». A continuación, Vattimo dejará sentada nuevamente su opinión respecto a la relación de Heidegger con el nazismo:

Desde este punto de vista, la unión histórica de la ontología heideggeriana con el nazismo no es negada, sino que se interpreta de manera más radical: Heidegger no es para nada un apologista del nazismo; solamente, en la época de formación de los grandes Estados “integrados” (sociedades fascistas europeas, Rusia estalinista, Estados Unidos monopólicos, etc.), él se da cuenta claramente del poder que las estructuras supra personales tienen sobre el individuo, y se da cuenta de modo más radical que cualquier otro, quizás incluso más que los mismos pensadores marxistas. (AD*, 54-55)

Esta radicalidad, incluso mayor a la de los marxistas, se basaría en que, por debajo de la “superestructura” marxista, Heidegger situaría el lenguaje, por lo cual él iría aún más a la raíz⁷⁵. Así, insistiendo en sus argumentos sobre Heidegger, Vattimo dirá que, desde el punto de vista de tal radicalidad (como la que se mostraba en *Einführung in die Metaphysik*), se pueden leer los escritos de la época del rectorado (1933-1934), «poniendo de relieve que la posición con respecto al nazismo como “destino”, con toda su equivocidad, tal vez sólo sea el reconocimiento de esta *necesaria* prevalencia de las dimensiones socio-políticas sobre las individuales en la experiencia del hombre» (AD*, 55). ¿Cabría entender al “segundo Heidegger” como elaborador de una crítica más radical del porqué de la Historia y del papel del hombre en tal “destino”? Vattimo considera que es un paso adelante que «no se oponga a estos “poderes” supra personales en nombre de

⁷⁵ En sentido etimológico, “radical” significa “lo que tiene que ver con la raíz”.

exigencias y valores “existencialistas”, es decir, en nombre del individuo kierkegaardiano», y que eso «no constituye un límite, sino, por el contrario, el verdadero elemento positivo y “profético” de su pensamiento, que se abre a la comprensión de las nuevas y aún desconocidas dimensiones de la experiencia».

Con esto concluye Vattimo las referencias a Nietzsche y a Heidegger, en el sentido de que ambos representan las «dos dimensiones decisivas de la crisis del sujeto burgués-cristiano», es decir: «el ocaso del rol hegemónico de la conciencia (ante todo entendida como conocimiento)» tanto a nivel de la persona como a nivel de los «“poderes históricos”». Con lo cual se abre la interrogante final: ¿qué pasará luego de la «crisis de la noción de sujeto»? y si, bajo esta situación, tiene sentido «un discurso sobre el testimonio». Entonces, si el «problema del testimonio [...] se resume en el nexo persona-verdad» (AD*, 57) y, a la vez, se asumen las críticas nietzscheanas y heideggerianas, lo que queda es aclarar «el problema del sentido de la acción y la elección histórica». Las elecciones individuales (o, mejor dicho, el supuesto «rol hegemónico de la conciencia») no son independientes ni de la historia, ni del lenguaje. Incluso, siguiendo a Nietzsche, la conciencia «es una forma de vida exigida por ciertas relaciones históricas de dominio», con lo cual se llega a un punto sumamente interesante respecto a la “construcción” del superhombre, que «no puede ser sólo, o principalmente, la elaboración de un método hermenéutico⁷⁶ que nos permita poner en descubierto nuestros móviles inconscientes». ¿Por qué no puede sólo eso? Porque dicha «“solución” del problema estaría aún totalmente comprendida en el horizonte del sujeto burgués-cristiano y de la hegemonía del conocimiento». En otras palabras, «construir al superhombre, en el Zaratustra,

⁷⁶ Vattimo alude, específicamente, al estructuralismo francés (y, seguramente, al psicoanálisis), y no a la hermenéutica ontológica de Gadamer o Heidegger.

significa ante todo construir *su mundo*». Con lo cual se insiste en la diferencia entre *Freigeist* (*espíritu libre*) y *superhombre*: «el superhombre no es posible como simple individuo excepcional (en todo caso éste sería, quizás, el *Freigeist*)». El superhombre sólo existe «en cuanto que tiene un mundo; y, por otra parte, no nace de una decisión individual⁷⁷, de un cambio radical del individuo, requiere una preparación de generaciones» (AD*, 56-57). Vattimo argumenta acerca del error, de la confusión, incluso del fracaso de basarse en la «decisión individual» para pensar al superhombre. Por eso apela a Heidegger nuevamente: «el mismo significado, creo, tiene la insistencia de Heidegger sobre el hecho de que la nueva época del ser no puede depender de una decisión nuestra; nosotros podemos a lo sumo esperarla y - ¿pero cómo? - prepararla» (AD*, 57). Esta nueva referencia a Heidegger reafirma la duda indicada arriba: ¿sólo queda esperar?, a la que ahora añade la cuestión del “¿cómo?” preparar la «nueva época del ser».

Que existía una discusión de fondo con el marxismo (y, por ende, con los “revolucionarios” del momento) se confirma cuando, luego del resumen que hace Vattimo de las propias conclusiones de Nietzsche y Heidegger, el texto deriva en una discusión respecto a las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx (aunque en tal discusión parece que Vattimo no se apoya tanto en Marx sino en los argumentos de Ernst Bloch⁷⁸). El resumen al cual me refiero es el siguiente:

[en Nietzsche y en Heidegger] se pueden reconocer dos elementos: a) la verdad no es una “proposición verdadera”, sino un orden general del mundo, una “estructura histórica”, forma de vida o época del ser; b) la determinación de esta nueva época no depende del individuo y de su decisión, porque el hombre capaz de una decisión semejante sólo podría nacer en este nuevo

⁷⁷ Esta diferencia entre *superhombre* y *Freigeist*: ¿fue un mensaje implícito para los revolucionarios que se estaban levantando en Italia por aquellos años? Vattimo, al menos desde 1968, se consideraba un maoísta, un revolucionario. ¿Les estaba diciendo a los *brigadistas* que su revolución era, desde su concepción, un fracaso?, ¿se consideraba Vattimo a sí mismo un revolucionario mucho más radical que ellos?

⁷⁸ Ver Nota 11.

mundo; o, al menos, las dos cosas solamente pueden nacer juntas. (AD*, 57)

A continuación, Vattimo conecta lo recién dicho con la tercera tesis de sobre Feuerbach (aquella en la que Marx habla sobre la antigua visión materialista acerca de la relación entre hombres y circunstancias). Ahí se resalta la relación, o mutuo condicionamiento, entre circunstancias e individuos. Pero añade que «Marx parece no captar la circularidad de este proceso (¿será ésta la verdadera, desmitificada forma del círculo hermenéutico?)». La crítica no acaba ahí, y debe referirse entonces a la primera tesis marxiana (sobre la praxis en la relación sujeto-objeto). ¿Qué añade Vattimo respecto a su crítica a la no captación marxiana de la circularidad? Él afirma que, si se compara la tercera tesis con la primera, se encuentra en Marx que «el ser que determina la conciencia individual no debe concebirse como el objeto contrapuesto al sujeto, puesto que, como destaca Ernst Bloch en su comentario, éste mismo es un producto histórico, pleno de connotaciones subjetivas y conscienciales» (AD*, 57). Tenemos, por lo tanto, que no habría tal separación entre sujeto y objeto dado que el objeto está atravesado por lo subjetivo. Entonces, ¿cómo resolver esto? Vattimo indica que «si el ser no es pensado como lo opuesto a la conciencia, como el *ob-jectum* puesto delante del sujeto, sino en una siempre-ya iniciada relación dialéctica con él», entonces «la solución del círculo puede ser, y es, la conclusión de la tercera tesis, la praxis revolucionaria, como “coincidencia de la variación de las circunstancias y la actividad humanas”» (AD*, 57 [la frase entre comillas es una cita de Marx hecha por Vattimo]).

Para concluir, Vattimo hace algunas precisiones. En primer lugar, que considera pertinente el pensamiento de Marx para «reencontrar el sentido del testimonio como sentido de la acción y de la elección histórica» (AD*, 58). Para esto esgrime dos razones:

«porque la posibilidad de una praxis revolucionaria está explícitamente ligada al rechazo de una concepción “objetivista” del ser». Esto le da ocasión para aclarar la posición de Heidegger: «que en la historia la iniciativa corresponda al ser y no al hombre [...], sólo se puede afirmar si aún se piensa en la relación hombre-ser en términos de contraposición sujeto-objeto». Sin embargo, y esta es la segunda razón, esa iniciativa es negada («en el ámbito de la ontología heideggeriana») al sujeto burgués-cristiano: «el pesimismo sobre la posibilidad de una acción histórica significativa por parte del hombre permanece en el interior del horizonte de este sujeto, en la medida en que hace coincidir su ocaso con el ocaso del hombre mismo». Esto equivale a «asumir que el modo de ser del sujeto sería el único modo de ser posible de la humanidad, de manera que, negado el sujeto, ya no existe el hombre» (AD*, 58). Esa específica “negación” a la «posibilidad de una acción histórica significativa» coincidiría, según juicio de Vattimo, con la visión marxista de la “praxis revolucionaria” en tanto que la «acción revolucionaria» no es, para Marx, «obra del individuo singular, sino de la clase». Dicho de otro modo: «Marx ha dejado bien en claro, en toda su obra, que los protagonistas de la historia no son los individuos singulares sino las clases». Ahora bien, que ese “protagonismo” no sea individual es algo que Vattimo asegura encontrar tanto en Nietzsche y, «al menos en cierto sentido», también en Heidegger puesto que «el pasaje de la inautenticidad a la autenticidad, o de la no verdad a la verdad» (AD*, 59), no es un «puro juego teórico de prestidigitadores, un hecho de conciencia», sino la «construcción histórica (y política) de un mundo» siendo que, en tal pasaje, «el individuo se mide concretamente con los otros, como aliados o adversarios, y en los dos sentidos descubre y mide la realidad de la clase». Para aclarar aquel «cierto sentido» que se encontraría también en Heidegger, Vattimo hace una mención directa a *El origen de la obra de arte* (1936) puesto que ahí se indica que una «nueva época del

ser» no sólo se delata en función a la poesía sino mediante diversos modos⁷⁹. La «acción que funda un Estado» es tomada por Vattimo como sinónimo de la acción o de la construcción o constitución política, reforzando así la idea de que en Heidegger tampoco hay una decisión a favor de la “iniciativa” del individuo o del sujeto burgués-cristiano. Finaliza Vattimo señalando que Marx debe ser reconsiderado (más allá de su particular terminología), y que la «noción de testimonio y, más en general, el significado de la acción histórica del hombre a la cual ella está ligada» (AD*, 59), a pesar de las críticas de Nietzsche y de Heidegger a la noción de sujeto, puede reencontrar «un sentido, después del ocaso del sujeto, sólo en la medida en que» cumpla con dos condiciones o exigencias: en primer lugar, que «consiga liberarse de cualquier residuo objetivista en la concepción del ser», y, paralelamente y en segundo lugar, que «renuncie a pensar en el individuo burgués-cristiano como único sujeto posible de la historia y centro de iniciativa». Estas «dos exigencias» se convertirán en elementos decisivos en el pensamiento posterior de Vattimo. Por tal motivo concluye afirmando que ambas son igualmente necesarias y deben ir juntas enfrentando toda tendencia «a reconocer sólo la segunda, y a poner la iniciativa de la historia sólo en el ser (en Heidegger) o en cualquier burocracia (en las tecnocracias neocapitalistas, en el comunismo soviético), ambos contrapuestos al sujeto, al igual que el arrogante poder del objeto». Esta conclusión vattimiana no sólo debe ser interpretada como palabras optimistas respecto al futuro sino también una clara condena de aquellos movimientos políticos que más bien parten de lo contrario (es decir, del objetivismo y de la consideración del individuo como sujeto de la historia).

⁷⁹ Ver Nota 12.

El libro central de este período fue *El sujeto y la máscara. Nietzsche y el problema de la liberación*. Es un texto que recorre toda la obra de Nietzsche en busca de entender e interpretar el significado del *eterno retorno* y cómo tal doctrina puede conducir a una nueva visión del *ultrahombre* y de la liberación. Es decir, se trata de rescatar el mensaje, muchas veces dejado de lado por los pensadores contemporáneos de Vattimo, del cambio en lo metafísico, moral y religioso que representa el *eterno retorno*. Asimismo, busca destacar la importancia del aporte nietzscheano para enfrentar temas tan álgidos como los de la revolución, el arte, la vanguardia, el papel del intelectual, etcétera. En su libro Vattimo muestra una constante tendencia a contrastar posiciones con toda su generación (incluso con Heidegger). Muestra también una crítica implícita a los movimientos “revolucionarios” que asolaban a Italia por aquellos años (es decir, las *Brigadas Rojas*).

Vattimo indica en su autobiografía que esta obra la trabajó durante cuatro años o algo más, pero que la redactó en un tiempo brevísimo: «entre 1968 y 1972 trabajé mucho a Nietzsche, estudiaba y tomaba notas. Luego, en veinte días de maravillosa locura, de nuevo en la montaña, en el verano de 1972, escribí *El sujeto y la máscara*» (NSD*, 97). Vattimo esperaba que dicho libro tuviera una gran repercusión entre los políticos del momento pero lo cierto es que, como él mismo lo reconoció luego, ninguno lo leyó. Pero entre la primera y la segunda edición sí se puede apreciar el debate con las posiciones metafísicas que alimentaban a las doctrinas violentistas del momento. Esta intención polémica también se trasluce en cuanto que Vattimo empieza abordando el problema de la “máscara” en Nietzsche pero acaba abrazando el tema de la liberación (como lo indicaba el subtítulo del libro), del *eterno retorno* (como “solución” al problema de la temporalidad) y a la discusión sobre los efectos revolucionarios de tal aporte (el *ultrahombre* que pueda enfrentar tal “solución”).

Formalmente, el libro *El sujeto y la máscara*, tiene tres partes. Las partes siguen el desarrollo de la vida y obra de Nietzsche según una clasificación convencional (tomada de Jaspers) que contempla tres etapas: obras de juventud (hasta 1876), obras intermedias⁸⁰ (desde *Humano, demasiado humano* hasta *La Gaya ciencia*), y obras de madurez (desde *Zaratustra* hasta el final). Además, es importante resaltar que Vattimo empleó (como lo hizo Heidegger) los *Fragmentos póstumos* de Nietzsche. Ahora bien, mucho de lo escrito en *El sujeto y la máscara* no es más que una extensión, muy bien documentada, de lo dicho en el artículo *El nihilismo y el problema de la temporalidad en Nietzsche* (1962), que hemos examinado antes. Por tal motivo, me fijaré en la tercera parte del libro.

La tercera parte (*Zaratustra, la máscara y la liberación*) está desarrollada sobre la base del *Así habló Zaratustra* (1883) así como de las obras finales de Nietzsche⁸¹. Un tema crítico en esta parte, y que es esencial para los propios planteamientos de Vattimo, es el del *eterno retorno*. La propuesta de Vattimo del *eterno retorno* y su relación con el *ultrahombre* serán claves para su entendimiento de la superación de la metafísica (una idea que también resonaba en Heidegger). Para recuperar el planteamiento del *eterno retorno* Vattimo se concentra en tres textos: *La gaya ciencia* (aforismo 341), el *Zaratustra* y *El crepúsculo de los ídolos*. Para Vattimo «el eterno retorno de lo igual no representa sólo un reconocimiento de la insensatez del devenir o sólo la reducción de toda la estructura del tiempo a la decisión, sino ambas cosas juntas» (SM*, 191) en continua

⁸⁰ Ver Nota 13.

⁸¹ De hecho es también un debate contra aquellos que, como Habermas, consideraban que las obras del tercer período no eran más que alegorías y subjetivismo. Tal discrepancia quedó registrada en la Nota 3 de la página 27: «Para Habermas el único terreno sobre el que hoy se puede releer con utilidad a Nietzsche es el de la crítica del conocimiento y del descubrimiento del nexo conocimiento-interés; las obras de la madurez, aquellas en las que Nietzsche esboza su propuesta de superación del nihilismo, proporcionan a Habermas solo manifestaciones de un exasperado subjetivismo [...]».

modificación recíproca. Ahora bien, el *eterno retorno*, «en cuanto es “instituido” con un acto de la voluntad⁸², no es ya la pura insensatez del devenir y de la ficción universal, sino la constitución de un mundo donde el significado ya no trasciende a la existencia». Además, «en tanto que la decisión queda a su vez comprendida otra vez en la vorágine del retorno de todas las cosas» entonces «la institución de este nuevo mundo de la coincidencia de existencia y significado» es, sobre todo, «la creación de un nuevo sujeto, capaz de querer el eterno repetirse de su presente». Ahora bien, al hablar de la “creación de un nuevo sujeto” se aborda el tránsito del *espíritu libre* hacia el *ultrahombre*. Ese tránsito no está exento de problemas y dificultades. De hecho, tiene enemigos: «el sujeto de la metafísica y la moral tradicionales, que no logra pensar tal coincidencia, sino con terror y disgusto, como falta de sentido (ya que no logra pensar el sentido más que como trascendente)» (SM*, 191). En todo caso, lo importante del *eterno retorno* radica en que «es legítimo pensar que [...] puede ser instituido por una decisión, y no sólo aceptado y reconocido como una estructura metafísica de lo real» (SM*, 189). En la decisión se «reivindica la importancia fundamental del instante en la constitución de ese círculo de pasado y futuro que es el eterno retorno» a la vez que es «el último acto del hombre metafísico y el primero del hombre nuevo». Pero no se trata sólo de una decisión ética: «la transformación de la noción de tiempo que da lugar al eterno retorno está condicionada [por la] transformación del “sujeto” que está en el tiempo» (SM*, 190). Por ende, «es necesaria una renovación radical del sujeto que se presenta sobre todo como una verdadera negación y disolución del mismo». Además, hay una preocupación central

⁸² Al final del aforismo 341 se pregunta: «Si aquel pensamiento llegara a tener poder sobre ti, así como eres, te transformaría y tal vez te trituraría; frente a todo y en cada caso, la pregunta: «¿quieres esto una vez más e innumerables veces más?», ¡recaería sobre tu acción como la mayor gravedad!». La respuesta que instituye el eterno retorno es la que dice: “¡Sí, yo quiero que sea así!”. La decisión se erige sobre ese “yo quiero”. Por eso Vattimo recalca la institución (es decir, la creación, la instauración) como un acto de voluntad.

en torno al papel de la conciencia en su vinculación al violento establecimiento de la metafísica y de las ideas fundadoras de la *ratio* socrática.

Para poder disipar algunas dudas acerca del *eterno retorno* hay que tomar en consideración que «nos hallamos frente a una hipótesis y a una propuesta que vale lo que cualquier otra. ¿Por qué habría de ser el tiempo más curvo que rectilíneo?» (SM*, 192). Frente a esto, «la insensatez de la historia como ficción universal y necesidad del error» no es aún «una razón de veras convincente para pensar el tiempo como curvo; es sólo una razón válida para pensarlo como no rectilíneo, como no dirigido a un lugar» (SM*, 192). Lo que está en juego es la combinación entre “decisión” y “devenir” que hace que el *eterno retorno* no sea sólo una fábula. En tal sentido, «la idea del tiempo curvo exige una nueva concepción de las relaciones entre sentido y acontecimiento, que no sea sólo la pura y simple negación del sentido, sino la positiva identificación del acontecimiento con el sentido». Pero, «para realizar esta positiva identificación de acontecimiento y sentido, la única que puede dar significado a la idea del eterno retorno y fundarla, es necesario proceder al desenmascaramiento del sujeto» (SM*, 192-193). El sujeto capaz de entender y vivir acorde al *eterno retorno* (visto como la aceptación de la repetición que no genera culpa o cadenas) no puede ser el típico sujeto moderno. El sujeto moderno, de la sociedad industrial, no sólo está imbuido y acostumbrado a la linealidad de la historia, sino que también a una serie de atavismos (metafísica, moral, religión, incluso: arte). Se requerirá, entonces, un nuevo sujeto que pueda entender (y vivir) el eterno retorno. No se trata de aceptar o no razones a favor o en contra del tiempo lineal o circular (curvo): esto va más allá del entendimiento («a nivel de una abstracta hipótesis») en cuanto implica una nueva forma de ser y de vivir.

No le parece casual a Vattimo que el libro 1 del *Zarathustra* empiece con la alegoría de las transformaciones: de camello a león y de león a niño. Es decir, el paso del sujeto moral-metafísico (el camello), al sujeto liberado (el león, el *espíritu libre*) y, finalmente, al niño que es “inocencia y olvido”. Esta idea de la transformación del sujeto no es ni casual ni mera alegoría moral: es la base del «desenmascaramiento del sujeto» (SM*, 194). El problema que implica esta transformación es descubrir cómo se produce el cambio o, dicho en otras palabras, cuál es «el camino para salir de esta situación [de nihilismo negativo] y pasar al nihilismo activo y positivo». La aclaración de la propuesta nietzscheana pasa por descubrir que la conciencia «no es en realidad la instancia suprema» (SM*, 195). Esto permite abrir la discusión sobre el papel del cuerpo y el de la conciencia o entre cuerpo y espíritu y el tema del «complejo sistema de influencias» que conduce a llevar a debatir (y a rebatir) el papel y la posición jerárquica con la que la conciencia juzga (como antagonista) al cuerpo. Entonces, el “desmontaje” del papel de la conciencia sería un elemento clave en la construcción del *ultrahombre* para Nietzsche, precisamente para derribarla de su papel hegemónico en su relación con la moral.

Vattimo indica que, respecto al papel preponderante de la conciencia, Nietzsche «enfrenta a uno de los nudos más decisivos de su esfuerzo de construcción del ultrahombre y de la elaboración de una respuesta al problema de la liberación» (SM*, 203). No olvidemos que «el imponerse de la conciencia como instancia suprema de la personalidad es, fundamentalmente, un acto de dominio». Ahora bien, yendo al libro 5 de *La Gaya ciencia* (aforismo 354), se encuentra la relación entre conciencia y necesidad de comunicación, o de conciencia con la creación de una “red de conexión” entre los sujetos (lo que también se vincula con la función de la palabra para la creación de tales conexiones. Entonces, para hablar del *ultrahombre* tendríamos que romper el ciclo de

“conciencia - lenguaje social - poder - violencia”. Esto conduce a la idea de que el lenguaje también es un medio de dominio. El lenguaje (compartido por el “rebaño”) no sólo sirve para la conexión: involucra también una jerarquía. De ahí que Vattimo, señale los tres puntos centrales en la reflexión nietzscheana acerca de la relación entre conciencia y sujeto: en primer lugar, «el surgir de la conciencia de la necesidad de comunicación en la empresa común de la lucha contra los peligros naturales» (SM*, 207); en segundo lugar, «la constitución, dentro de esta lucha, de una jerarquía entre quien manda y quien obedece» (es decir, que la conciencia está «comprometida, desde el principio, en una estructura social jerárquica, que sustituye la violencia de la naturaleza por relaciones coercitivas y de subordinación entre un hombre y otro»); y, en tercer lugar, la «íntima conexión lengua-conciencia, que vuelve importante todo lo concerniente a la lengua, no tanto los signos considerados individualmente, sino su modo de relacionarse y subordinarse». Estas tres características conducirán a la afirmación de Nietzsche de que los filósofos aún se encuentran a merced de la gramática (en *Más allá del bien y del mal*; De los prejuicios de los filósofos).

Entonces, en este punto (o de ¿cómo hacer posible la transformación de león a niño?), queda claro que la gran preocupación consiste en cómo romper la perspectiva de rebaño. La solución iría por la fractura de la relación entre “lenguaje - pensamiento - conciencia”. Pero, si la conciencia, así como el lenguaje, fuera también una necesidad social, ¿esto significaría que el *ultrahombre* quedaría incomunicado?, o que ¿tendría que construirse otro lenguaje? Frente a estas interrogantes la alternativa sería, usando la definición de Vattimo, la vía de la «liberación de lo simbólico» (SM*, 208) y la rotura de la relación entre “conciencia - dominio - lenguaje”, es decir, la «destrucción del sujeto» moderno. El *ultrahombre* es el que se ubica fuera del contexto en el cual hasta el lenguaje

oculta una relación “amo-esclavo” la cual, a la postre, es una relación que oculta la vinculación entre violencia y metafísica, y entre metafísica y moral. ¿Cómo conecta todo esto con el *eterno retorno*? Pues que el *eterno retorno* no es sólo una doctrina (es decir, algo para el entendimiento, o para la razón) sino que es «el acontecimiento de una renovación práctica del hombre» (SM*, 220). Entonces, el reto es «mostrar en qué sentido y hasta qué punto la estructura del tiempo lineal, estático-funcional, se identifica con la propia estructura del dominio» (SM*, 223). Vattimo discutirá largamente sobre los célebres acápites del *Zarathustra* titulados *De la redención* (libro 2) y *De la visión y el enigma* (libro 3, en el cual se habla explícitamente acerca del *eterno retorno*). Para Vattimo dicha «doctrina» es sumamente importante pues conllevaría, a la vez, «la doctrina de la liberación (o redención) y de la producción del ultrahombre». Lo referido a la “redención” lo examinara en seis aspectos complementarios, dentro de los cuales se destaca la importancia del establecimiento del tiempo lineal (pasado-presente-futuro) por el cual el pasado tiene un papel preponderante por su relación con el «pasado de la humanidad» de modo que «toda la sustancia del pasado de la humanidad se puede reducir al establecimiento del dominio, a la lucha contra el dominio, y a las formas “desviadas” que asume esa lucha, originando nuevas formas de violencia y supremacía» (SM*, 231). Con esto queda establecido que también hay una «identificación entre pasado y dominio». La ponderación del pasado queda vinculada al tema de la responsabilidad (moral) y, por ende, al tema del castigo y del «espíritu de venganza» que acaba afectando a todos (sean amos o esclavos). Como se puede ir entreviendo, lo que se propondrá será la liberación tanto de la historia como de la violencia. De ahí que un punto tratado por Vattimo sea la solución “anti” Schopenhauer («transformar el querer en no querer») que Nietzsche se ve obligado a proponer. El reto será claro: ¿qué tipo de voluntad se debe proponer de modo tal que permita la liberación de las sucesivas y terribles cadenas de la *ratio* socrática, de

la metafísica, de la moral, de la religión, del lenguaje, del tiempo lineal, del afán de dominio, del espíritu de venganza, etcétera? Se ha hecho una gran descripción de lo que “no debe ser”, pero ¿cómo debe ser? No puede ser al estilo de Schopenhauer: una voluntad cuya *única voluntad* acaba siendo el negarse a sí misma, (al estilo budista: la cesación del querer). El camino (para librarse de la «estructura de dominio») será el de la “voluntad creadora”. Es el resquicio presente en todo «acto revolucionario». Pero no hablamos de cualquier “acto revolucionario”: se habla de un acto que realmente libera⁸³. Ese es el acto de «plasmear formas, fuera de toda necesidad de lucha con la naturaleza o con los demás hombres» (SM*, 241). Es el dominio de la «voluntad artística». El poder del arte consistiría en guardar dentro de sí, como en un bastión irreductible, a ese elemento dionisiaco que siempre asegura una rebeldía creadora (y que es la que empuja hacia la superación, pero no al estilo hegeliano de la dialéctica amo-esclavo o del sentido único y lineal de la historia).

En los libros 3 y 4 del *Zarathustra* se examina la relación del *ultrahombre* con la humanidad. No se trata de una relación con (o contra) la humanidad en general, sino contra la versión actual de la humanidad (“rebaño” sometido y desfigurado por el dominio). De ahí que Vattimo hable de la *hybris* (*desmesura*) del *ultrahombre*, es decir, del impulso de transgresión de los límites. Esa *hybris* lo conduce a sustraerse de dos aspectos cruciales: la disciplina metafísica de la *ratio* (y su sistema de racionalidad), y la moral de rebaño (que Nietzsche identifica con la moral platónico-cristiana). Lo que busca el *ultrahombre* es liberarse de la estructura metafísica plasmada en la sociedad (en la relación de dominio y servidumbre -o de “amo-esclavo”-) y en la conciencia.

⁸³ ¿Era un mensaje implícito dirigido a los revolucionarios de las *Brigadas Rojas*?

El *ultrahombre* no es una versión repotenciada⁸⁴ del hombre actual (en clara discusión con las propuestas nazis): no es más feroz, ni más bello, ni más inteligente, etcétera. No se trata de potenciar uno o varios aspectos (del hombre actual) sino de negarse a permanecer encerrado bajo la estructura metafísica que predomina en la actualidad. Es un cambio que impulsa el “ser” sobre el “hacer”, es decir, que prefiere el “ser feliz” (identificándose, con el propio cuerpo -sin ser hedonista-, y evitando así seguir considerándolo como un obstáculo) sobre el “hacer” moral. Para Vattimo:

Este ultrahombre no es ya, en ningún sentido, un reactivo, y sólo desde el punto de vista del rebaño puede parecer malvado. Su felicidad es plena identificación con el significado, y por tanto también plena aceptación del propio cuerpo, que ya no se presenta como obstáculo en el esfuerzo ascético de alcanzar un más allá cualquiera. Su ambición de dominio y su egoísmo son sólo la exuberación de la libertad, que rechaza toda sumisión y servilismo. (SM*, 254)

Pero, más allá de la relación “amo-esclavo”, sea en la versión de “rebaño” o en la de «servidumbre del trabajo fabril» (SM*, 256), lo importante es propiciar la derrota del sistema de la *ratio*, y también vencer una visión habitual sobre el azar o la casualidad: «Zaratustra coloca en el centro de su nueva actitud de bendición y redención ante las cosas. [...] Liberar *el* azar y liberar *del* azar se presentan como dos rasgos igualmente esenciales del modo de ser del ultrahombre» (SM*, 257). «Liberar *el* azar» significa «la ruptura de la unidad rígidamente funcional, ignominiosa (como el trabajo de fábrica) del mundo de la *ratio*» (SM*, 258) puesto que esa racionalidad supone «el esclavizamiento del individuo a fines que se le escapan [...] en una racionalidad que lo trasciende. De esto es testimonio toda la metafísica y la moral tradicional». «Liberar *del* azar» es «un movimiento que se refiere al ámbito de los símbolos [...] una nueva disciplina del *símbolo*, un diverso modo de ser del hombre ante el símbolo [...] que nace una vez se

⁸⁴ De ahí que Vattimo no se use “super” (*superhombre*) sino “ultra” (*ultrahombre*).

reniega de toda trascendencia». ¿Cuál es la importancia de esta segunda liberación? Su importancia radica en que «el símbolo es una forma que tiene el hombre de apoderarse del mundo» (SM*, 259). En ese sentido: «la re-creación del mundo que el ultrahombre debe llevar a cabo, realizando de este modo en sí el eterno retorno como inversión del pasado, es una re-creación simbólica» pero que «exige antes una inversión histórica, la que lleva al hombre fuera del mundo de la *ratio*». Esta reapropiación del mundo de lo simbólico será, para Vattimo, de vital importancia puesto que es «la liberación de toda la actividad del hombre de todo sometimiento a autoridades divinas y humanas» (SM*, 260), lo cual es la clave para alcanzar la “transmutación de todos los valores” (que es el tema sobre el que gira la inconclusa obra: *La voluntad de poder*).

De lo anterior proviene la insistencia en el papel del ultrahombre como «*creador de símbolos*». En efecto, la posibilidad de crear símbolos nuevos es la base para crear un mundo nuevo. No es que los símbolos no existan: de hecho, están ahí constituyendo el mundo (donde se nos dice qué es verdad, y qué no lo es). En este mundo en que “la verdad se convirtió en fábula” (como explicaría Nietzsche en *Crepúsculo de los ídolos*), los símbolos se han anquilosado. Es por eso que Zaratustra se presenta como el “creador de sentidos” y el “descifrador de enigmas”. Pero “descifrar enigmas” no es sólo una habilidad “mental”: Nietzsche quiere ir más allá. Dicha alegoría está indicando la capacidad de enfrentar a la realidad como algo fragmentado (sin quebrarse ante la inseguridad que eso produciría) y, sobre eso, ser capaz de «trabajar creadoramente en el porvenir». Enfrentar a la inseguridad (sin pasmarse) y luego ser capaz de darle un sentido creador será clave para la construcción del *ultrahombre*. Como indica Vattimo: «no es sólo un modo de situarse del hombre ante las cosas, sino su misma actividad teórico-práctica de transformación del mundo» (SM*, 268). Ahora bien, frente al papel del

creador de símbolos, se presenta la interrogante: ¿es el *ultrahombre* un artista? Vattimo es claro en esto: «no debe inducir a engaño el hecho que Nietzsche tome con mayor frecuencia, como modelo de esta libre actividad simbólica, el arte [y la poesía]» (SM*, 269). Sin embargo, «esta ambigüedad de la actitud ante la poesía y los poetas refleja la ambigüedad que caracteriza toda la concepción nietzscheana del arte en relación con la liberación». Esto ocurre porque Nietzsche, a pesar de lo dicho sobre la relación entre metafísica, moral, religión y arte, nunca dejó de considerar que en el arte sobrevivía «cierta vitalidad de lo dionisiaco de modo que, aunque en la forma mixtificada en que se presenta hoy, tiene todavía tanta fuerza que puede constituir el principio de una nueva existencia trágica» (SM*, 270). De ahí que Vattimo afirme: «no es el arte de las obras de arte el modelo del nuevo modo de ser del ultrahombre ante lo simbólico» aunque dicho arte «ha sido en la sociedad de la *ratio* el representante de la libertad de lo simbólico». Es decir, que el arte «se convierta ahora en modelo de la nueva libertad dionisiaca del ultrahombre» no significa que el *ultrahombre* sea ideado «sobre el ejemplo del artista tradicional, sino que realiza finalmente de modo auténtico y pleno lo que en el arte y en el artista del mundo de la *ratio* se presentaba sólo como tensión, posibilidad, residuo de fuerza dionisiaca», residuo que estaba «cubierto y desfigurado por la funcionalización a las exigencias de la producción y de la disciplina social». En otras palabras, lo que se requiere es replantear el papel del arte: hay que liberar «su esencia dionisiaca, dejando de llevarla en sí como recuerdo y posibilidad remota». Vattimo dirá que, en esta etapa del *Zaratustra*, Nietzsche ya alcanza a arribar a una tercera (y final) etapa en su itinerario ante el arte: empezando con el descubrimiento de lo dionisiaco, pasando luego a entender el papel del arte en el mundo de la *ratio* (con sus aspectos positivos y negativos), hasta llegar, con la idea del eterno retorno, a separar «el rasgo positivo del arte [del] negativo» (SM*, 271). Pero, si bien ese sería el itinerario de Nietzsche, nosotros, como humanidad,

¿estamos aún lejos de liberar los aspectos positivos de un arte atada aun al mundo de la *ratio*? Vattimo dirá que «el arte que hemos conocido en la sociedad de la *ratio* está destinado a declinar» puesto que la libertad de los símbolos «ya no se da en el arte y en los artistas, sino en la propia existencia histórico-concreta del hombre: se convierte en arte», es decir, en «libre producción simbólica, toda la actividad del hombre en el mundo, y la existencia se caracteriza como trágica y dionisiaca» (SM*, 272).

El último punto que aborda Vattimo abre la puerta para una larga discusión sobre la interpretación y la doctrina del *ultrahombre* en contraposición a: la “ontología hermenéutica”, la fenomenología hegeliana, la «visión marxiana de un hombre desalienado» (de Marx y Lukács) y el estructuralismo francés contemporáneo. Esto surge porque «pensar este nuevo régimen de lo simbólico [...] consiste en establecer cómo hay que concebir el surgir y el renovarse de la actividad simbólica en el mundo donde hayan desaparecido la inseguridad, el temor» (SM*, 273). Así como se puede discutir sobre el “cómo” de la renovación simbólica, también se podría abordar el tema del «modo de existir del ultrahombre» (SM*, 291). Aquí desempeñan un papel muy bien pensado los animales siempre cercanos a Zaratustra en cuanto la relación que establece el ultrahombre con los diversos personajes con los que interactúa (incluso con los “hombres superiores”). Lo que se plantea es la renovación de la manera y forma de relacionarse del *ultrahombre* con la naturaleza (Zaratustra se relaciona con animales, montañas, mares, astros: no son “parte del decorado”, son actores). Al respecto, Vattimo nos indica que hay numerosos equívocos respecto a la relación del *ultrahombre* con la naturaleza y que esos equívocos provienen incluso del propio Nietzsche. Por un lado, queda confirmado que «no es una relación idílica, de reencuentro de una situación sustancialmente arcádica» (SM*, 291). Pero, frente a ello, está el polo opuesto: cuando Nietzsche habla de la crueldad, la maldad,

etcétera, parece que abonara a favor de un «retorno a la barbarie, a la lucha por la existencia y la supremacía llevada a cabo a la manera de los animales de presa, con todas las implicaciones -incluso políticas- que ello supone». Vattimo no tiene una solución precisa a esto por lo que considera que el concepto acuñado por Ernst Bloch de «sujeto natural» podría ayudar a entender tal relación (aunque tampoco hubo una intención nietzscheana en Bloch). Según Vattimo, para Bloch dicha noción (que es «poco clara» para él mismo) indica «una relación de libre diálogo con la naturaleza» (SM*, 293) contrapuesta «a las formas de la explotación técnica y de la reducción de la naturaleza a “objeto” de un conocimiento-manipulación fundado sobre esquemas puramente cuantitativos, como los de la ciencia moderna». Salta a la vista que la noción propuesta por Bloch tampoco acaba de clarificar la relación entre *ultrahombre* y naturaleza. De ahí que Vattimo insista en que «el sentido general de la renaturalización del ultrahombre de Nietzsche debe definirse partiendo una vez más de la noción de eterno retorno». Al respecto, Vattimo propone una lectura que no caiga en una interpretación trivial del *amor fati* como «pura aceptación de la necesidad y de la insensatez» (SM*, 294). En tal sentido, afirma que «la circularidad y el no devenir ínsitos en la idea del eterno retorno» significan sólo que «en el mundo liberado no hay ya devenir tal como el sujeto metafísico lo ha concebido hasta ahora, bajo el signo del temor y el resentimiento». La metafísica jugó el rol de brindarnos seguridad (mediante la ciencia y la técnica) ante una naturaleza en la que ocupábamos una posición de indefensión. El problema está en que a la ciencia (y a la técnica), como a todo instrumento, «se la puede poner al servicio de una actitud metafísico-inseguro-fetichizante o de una actitud de feliz valor y de libertad de lo simbólico» (SM*, 300). De ahí que Vattimo deba aclarar: «el tipo de ciencia en la que triunfa el ideal fetichista de la objetividad [...] se ha impuesto porque éste es el género de ciencia que *hasta ahora* ha querido y estimulado el estado» (SM*, 300-301). Pero, no

olvidemos, que también Nietzsche reconoce que en la ciencia hay elementos positivos. Entonces, ¿cómo queda establecida la relación entre ciencia, técnica y *ultrahombre*? Aclara Vattimo que: «el rechazo de la sociedad de la *ratio* [...] que guía su idea del eterno retorno y del ultrahombre, no es en rigor una polémica contra el curso de la historia pasada». En este sentido, «la polémica contra la *ratio* rechaza esta sociedad de violencia y del dominio metafísico del hombre sobre la naturaleza y del hombre sobre el hombre hoy, ya que semejante violencia no se necesita ahora» (SM*, 302). Por lo tanto, de lo que requiere liberarse el *ultrahombre* no es de la ciencia sin más, sino de su «uso capitalista» (SM*, 308), en frase de Vattimo que no es nietzscheana pero que expresa bien el fondo de la idea.

Para concluir, se aborda un libro que no fue ni terminado ni publicado por Nietzsche: *La voluntad de poder*. De hecho, no hay una definición «temática y rigurosa» (SM*, 311) de la “voluntad de poder”, variando entre «determinación de la actitud con que el ultrahombre se impone a la naturaleza o a sí mismo», y la «esencia misma de la decisión eternizante que [...] redime las cosas de la casualidad atribuyendo un sentido incluso al pasado, o que en general [...] confiere al devenir el carácter del ser». El tema detrás tiene que ver con el logro (y en eso tiene mucho que ver la educación) del *ultrahombre*. De ahí que Vattimo indique que «Nietzsche parece también consciente de lo que constituye la raíz extrema del fracaso de sus intentos por dar concreción histórica a sus propias enseñanzas» (SM*, 313). Como dice Vattimo: «Nietzsche no es el ultrahombre, y precisamente por esto no puede dar una interpretación coherente y equívoca de su propia visión profética» (SM*, 312). El proyecto como tal (es decir, ¿cómo procurar concretamente el surgimiento del *ultrahombre*?) acaba siendo un fracaso puesto que aquellas condiciones que requiere el *ultrahombre* para surgir no estaban al alcance

de Nietzsche. Entonces, tanto por la ambigüedad de la definición de la “voluntad de poder” como por la importancia de una interpretación que establezca la conexión con el *ultrahombre* y sus posibilidades futuras, Vattimo propone una discusión o un debate⁸⁵ con los «varios sentidos» de la voluntad de poder. El esfuerzo de Vattimo, en contra de variadas interpretaciones, girará en torno a establecer que «en el mundo del ultrahombre» (SM*, 322), la «fuerza, violencia, poder, tienen un sentido fundamentalmente *hermenéutico*». La hermenéutica, por tanto, acabará tomando un papel muy importante en el extenso diálogo que mantendrá Vattimo con la obra de Nietzsche.

* * *

Conclusiones parciales del Capítulo I

1. El estudio sobre el “hacer” en Aristóteles abrió la vía a Vattimo para el análisis de las formas, que fue el primer acercamiento, bastante intuitivo aún, a la idea de que, incluso, las formas (paltónicas) son el resultado de una imposición y, por ende, de una imposición metafísica.
2. El estudio sobre la obra de Nietzsche, realizado en el marco interpretativo de Heidegger, condujo a Vattimo al examen del *eterno retorno* como noción clave para poder ubicar al pensador alemán dentro de los grandes ontólogos de la historia de la filosofía occidental.
3. La noción del *eterno retorno*, junto a la identificación nietzscheana de la civilización sumergida en el nihilismo negativo, condujo a Vattimo a seguir el

⁸⁵ Un *Auseinandersetzung* (*debate*, dicho en términos heideggerianos) aunque en un sentido muy diferente puesto que Vattimo ve a Nietzsche como posibilidad y no sólo como cierre o realización de la metafísica.

proyecto del *ultrahombre* como vía de superación de la metafísica (en contra de la opinión de Heidegger).

4. El proyecto del *ultrahombre* permite ubicar a Nietzsche fuera de la metafísica (y de sus consecuencias morales, artísticas y ontológicas), sobre la base de la absoluta falta de credibilidad en la verdad y sin que esto conduzca a la proclamación de una nueva pues, por el contrario, lo que abre es el horizonte de la genealogía, la interpretación y la creación de valores.
5. Precisamente, el ámbito de la interpretación, de la hermenéutica contemporánea, es examinada y profundizada tanto en Nietzsche como en Gadamer y en Heidegger, de quienes adquiere nociones fundamentales: la interpretación como “respuesta viva a un hecho de vida”, el rescate del saber absoluto hegeliano dentro del saber objetivo (incluyendo a las instituciones), la epocalidad del ser y la obra de arte como apertura al futuro.
6. A diferencia de sus antecesores, Vattimo cree y actúa en función a un compromiso ético y político de transformación de las rígidas estructuras metafísicas (y sus consecuencias), así, la precomprensión, la historia efectual, el lenguaje y la ontología hermenéutica no son meras herramientas metodológicas: están orientadas, todas ellas, al compromiso de la liberación.

CAPÍTULO II

FRENTA A LOS DIALÉCTICOS REVOLUCIONARIOS. DE 1973 A 1980

Este capítulo ha sido acotado al período de 1973 a 1979 (aunque llega a 1980 sólo por la reedición de un texto). Son los años del accionar político de las *Brigadas Rojas*. La contraposición con este grupo alzado en armas fue fundamental para Vattimo puesto que lo empujó a redefinir aspectos críticos en su pensamiento, que van desde los ontológicos hasta los políticos. El punto clave de la discusión o debate con los “revolucionarios” fue el tema de la vinculación (o asimilación o equivalencia) entre el *ultrahombre* nietzscheano (tal como lo entendía Vattimo) y el revolucionario (tal como lo entendían los *brigadistas*). Aclaro que dicho debate no fue directo. Dicha contraposición se deduce en base a la lectura de los recuerdos de esos años tal como aparecen en su autobiografía (a más de 30 años de los hechos), así como de los libros y artículos de aquellos años, es decir, descubriendo que hubo un debate intelectual implícito -y a veces explícito- frente a las posiciones “dialécticas”⁸⁶.

Por otra parte, si nos ubicamos en el año 1975, Vattimo (con 39 años), ya había

⁸⁶ Aquí “dialéctica” hará alusión a la ideología hegeliano-marxista-maoísta de los miembros de la *Brigadas Rojas*. En cambio, “diferencia” hará alusión al pensamiento del último Heidegger (y, en parte, al de Derrida).

incrementado su notoriedad, no sólo en el plano intelectual sino también en lo personal (por ejemplo, con la difusión no consentida de su condición homosexual, que acabó teniendo un uso “político” puesto que fue postulado como candidato de las minorías homosexuales). Pero, más allá de esto, 1975 fue un año muy penoso para los italianos puesto que marcó el inicio de la acción militar de las *Brigadas Rojas* (con lo cual el panorama político cambió radicalmente). Desde 1975 hasta 1980 las *Brigadas* fueron muy activas y peligrosas y le tocó también a Vattimo ser objeto de sus amenazas (sobre todo cuando en 1977 pasó a presidir la Facultad de Letras).

En este convulsionado período (1975-1980) surgieron dos recopilaciones tituladas *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (artículos de 1972 a 1979, publicados en 1980), y *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica* (artículos de 1979 y 1980, publicados en 1981), a lo que habría que añadir varios textos dedicados a Nietzsche que fueron compendiados muchos años después en *Diálogo con Nietzsche* (2001). El período que cubre *Las aventuras de la diferencia* es sumamente interesante puesto que abarca el rango de años del conflicto propiciado por las *Brigadas Rojas*. El compendio *Más allá del sujeto* fue, en la práctica, una continuación del primero, aunque más bien ubicado cronológicamente hacia el final de la actividad terrorista de las *Brigadas*. Otro hecho a tomar en cuenta es la aparición, en 1979, de dos libros importantes: *La condición posmoderna* de Lyotard y *La filosofía y el espejo de la naturaleza* de Rorty. Ambos textos, sobre todo el primero, son considerados como los puntos de partida de la postmodernidad en la filosofía. Vattimo fue amigo cercano de ambos pensadores.

¿Qué mensaje intentaba dar Vattimo en medio de esta agitada situación?, ¿era

oportuno hablar sobre Nietzsche y Heidegger en esos momentos?, ¿pensaba Vattimo en hallar una forma de desalentar a algunos de sus estudiantes de incorporarse a las filas de las *Brigadas*? La discusión sobre el sujeto, el arte, la diferencia, etcétera, ¿eran buenos antídotos ante una situación de extrema violencia que tenía que ver con el «movimiento revolucionario del proletariado» pero muy poco con el *ultrahombre* que él esperaba alentar? (como lo expresó en 1979 en el prefacio a la segunda edición de *El sujeto y la máscara*). Veamos el desarrollo de sus obras.

* * *

En el año 1973 publica el artículo *Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia*⁸⁷ (*Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia*), dentro de un libro colectivo. Por la temática parece pertenecer a los años de preparación de *El sujeto y la máscara*. En efecto, en este artículo se prosigue la discrepancia con Lukács (y con Habermas) sobre cómo se ha entendido el término alemán *über*⁸⁸, específicamente en el concepto nietzscheano de *Übermensch* (*super o ultrahombre*). En todos los idiomas la preposición *über* tiene una traducción compleja. Pero este artículo no es una discusión filológica sobre el término: acaba siendo una discusión con pensadores contemporáneos sobre el papel del individuo moderno. Vattimo señala un resurgimiento en el interés por Nietzsche basado en la «madurez de una nueva situación hermenéutica» (DN*, 141), en las mejoras de las ediciones de sus escritos y, sobre todo, en «un amplio proceso de

⁸⁷ El artículo de Vattimo *Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia* se publicó originalmente en: AA.VV. (1973). *Il caso Nietzsche*. Cremona: Libreria del Convegno [pág. 119-136]. Se encuentra actualmente en: DN*, Capítulo 6, pág. 141-157.

⁸⁸ En castellano hay cuatro “prefijos intensivos” (2 positivos y 2 negativos). Los positivos pueden ser: superlativos (que expresan los rasgos o cualidades en grado absoluto o máximo), como “archi” y “ultra” (“oltre” en italiano), o aumentativos (que ponderan sin llegar al máximo), como “hiper”, “súper” (“super” en italiano), “sobre”, “supra”. Vemos que Vattimo eligió con suma precaución los términos que empleará luego: *oltreuomo* no equivale a *superuomo*.

maduración de la cultura y de la conciencia política». Todo esto «parece hacernos capaces por fin de captar una conexión entre el final de la metafísica, la revolución de las estructuras sociopolíticas y la construcción de una humanidad cualitativamente nueva». La confluencia de filosofía, psicología y pensamiento político de «los últimos cien años» se sintetizarían en «el ideal del superhombre nietzscheano». Para Vattimo «ya han madurado objetivamente las condiciones para una nueva comprensión del pensamiento de Nietzsche» aunque, sin embargo, admite que aún hay muchos obstáculos para su interpretación. Así, «con demasiada frecuencia, e incluso, en la gran mayoría de los casos», al superhombre nietzscheano se lo ha interpretado como «una pura y simple potenciación, explicitación, manifestación última, y por ello más esencial, de la naturaleza del hombre tal como se ha concebido siempre en la tradición» (DN*, 142). Para Vattimo no se tratará de potenciar a ese tipo de sujeto “burgués-cristiano”. Se tratará de otro tipo de humanidad.

También debatirá con otra crítica usual hecha a Nietzsche: que sólo es un crítico sin propuestas, que es un pensador «esencialmente crítico y negativo, siempre a mitad de camino entre la denuncia consciente, pero sin salida, de la crisis y el puro y simple síntoma de su más agudo punto de llegada». Inmediatamente Vattimo argumentará que tal afirmación esconde un prejuicio, el mismo que debe ser considerado como una «condición hermenéutica objetiva» (es decir, no como un «banal error de lectura y de valoración»). La posición de Habermas sobre Nietzsche es un claro ejemplo de tal prejuicio⁸⁹. Vattimo colisionará con dicha posición, a la que considera dentro de los defectos de la propia *Escuela de Frankfurt*: su «incapacidad de acoger positivamente la

⁸⁹ Ver Nota 14.

propuesta nietzscheana» (DN*, 144) revela la «dificultad de la misma “teoría crítica” francfortiana para formular modelos ético-sociales positivos, al permanecer, por el contrario, dentro de la situación como pura y simple mala conciencia de la misma». Para Vattimo la crítica habermasiana omite dar «el paso decisivo que supere una visión de Nietzsche como punto de llegada dentro aún de la tradición filosófica occidental». De ahí «el sentido de la conclusión subjetivista que Habermas ve en su filosofía». Además, es una posición que «peca de reduccionismo» puesto que «acoge sólo una parte del pensamiento del autor, mientras que lo más problemático y “chocante”, y probablemente por tanto más peculiar también, de lo que éste nos dice queda degradado a nivel de síntoma». Esta manera habermasiana de evitar muchos aspectos nietzscheanos álgidos (tildándolos como “irracionalismo” o «extremo subjetivismo») es algo que Vattimo considera poco serio de su parte y que no permite, por ejemplo, comprender el origen de la «utilización fascista y nazi de la filosofía de Nietzsche». Por tal motivo prefiere abordar la lectura de *El asalto a la razón*⁹⁰ de Lukács y, aunque no compartirá las conclusiones del pensador húngaro, si lo apreciará por tomar en cuenta a Nietzsche -con seriedad- dentro del ámbito filosófico y político.

Hay tres aspectos que Vattimo reconoce como positivos en el acercamiento de Lukács a la obra de Nietzsche: en primer lugar, considera que es «el pensador que saca a la luz la esencia escondida del hombre» (DN*, 147), lo cual también es útil para «tomar conciencia de que la utilización fascista de Nietzsche no es accidental ni marginal»; en segundo lugar, toma en serio la «pretensión de Nietzsche, absolutamente nada “literaria”, de servir de profeta de una humanidad que quiere ser históricamente real y, por lo tanto,

⁹⁰ Ver Nota 15.

forjar también nuevas relaciones sociales y nuevas estructuras políticas», lo cual quiere decir que Lukács sí ve en Nietzsche un compromiso político real y que el *Übermensch* (*ultrahombre*) no es sólo una creación literaria; en tercer lugar, Lukács cree que ese superhombre nietzscheano sólo es «el ideal desesperado de la conciencia pequeño-burguesa que, frustrada por el triunfo de la organización total capitalista [...] busca compensaciones en una visión trágica de la vida». Entonces, lo que se propone Vattimo es ahondar en la relación entre *Übermensch* y las propuestas de Lukács sobre la posibilidad, o no, de llegar -dentro del «contexto mismo del mundo burgués»- a una «contribución positiva a la renovación de los modelos de existencia individual y social del hombre» (DN*, 148-149). ¿Qué significa esto? Que la propuesta nietzscheana se conecte con un «ideal de hombre nuevo». Y esta situación sería posible puesto que, en el propio libro de Lukács, aparece esta «posibilidad de que desde los intelectuales no ligados orgánicamente al movimiento obrero, como ciertamente era el caso de Nietzsche, llegase alguna contribución a la instauración de estos nuevos modelos de existencia». Claro que, según Lukács, eso no será posible para Nietzsche (aunque, por el contrario, Vattimo sí crea en dicha posibilidad).

El caso de dichos intelectuales “no orgánicos” remitirá a la apreciación de Lukács (y a la de Vattimo) sobre la vanguardia artística o *Avant-Garde*. El problema de *El asalto a la razón*, para Vattimo, es que la condena a la filosofía de los siglos XIX y XX también «guía a Lukács en la lectura y valoración de la historia literaria y artística del siglo XX, especialmente en el juicio sobre el significado de las vanguardias históricas (expresionismo, surrealismo, futurismo, etc.)» (DN*, 149). Ahí radicaría el error de Lukács: juzgar que «el resultado de este esfuerzo de renovación» (DN*, 150) de las vanguardias fracasa «porque parece confirmar que, en general, la filosofía y el arte

burgués que, en los últimos cien años, se han presentado como renovadores y revolucionarios» eran sólo «síntomas neuróticos de la crisis de una cultura y no verdaderas aperturas hacia lo nuevo». Para Vattimo, lo que no logra ver Lukács, al estar enredado en una «posición historiográfica y teórica radicalmente ligada al estalinismo y a la época de la consolidación burocrática de la revolución soviética en Rusia», es la posibilidad de alcanzar «una nueva comprensión del significado positivo y superador de la filosofía nietzscheana». Frente a esto, Vattimo considera que, en su presente, ya han «madurado condiciones hermenéuticas nuevas» por las cuales ahora «el superhombre adquiere una posición totalmente central justamente en la medida en que el pensamiento de Nietzsche no se ve como mero síntoma de crisis y decadencia, sino como posible propuesta de superación» (DN*, 150-151). Si hasta ahora nadie ha sido capaz de captar dicha novedad nietzscheana, ello se debe a la «fractura entre los contenidos ético, individuales y sociales, desarrollados por la crítica burguesa en sus expresiones vanguardistas, y el movimiento revolucionario real del proletariado» (DN*, 151). Dicha fractura será el punto que le permita a Vattimo ahondar en el papel de Nietzsche y su valor para un socialismo futuro puesto que «puede ser considerada uno de los aspectos constitutivos de la historia, y de los fracasos también, del movimiento revolucionario de nuestro siglo». Al respecto Vattimo sostendrá que dicha fractura se encuentra, afortunadamente, en camino «a su recomposición». Las señales de dicho cambio las encuentra Vattimo en «la protesta estudiantil de 1968» así como en «las nuevas formas que asume el movimiento obrero y las discusiones teóricas que acompañan a estos hechos». Con esos hechos se mostraría «que el pensamiento y la praxis revolucionaria están maduros para recuperar íntegramente los contenidos éticos innovadores elaborados por la conciencia vanguardista de la burguesía». Superar esa fractura o, lo que sería lo mismo, reconstituir la unidad, sería provechoso tanto para la vanguardia (en cuanto la

protege de la «veleidad abstracta» e incluso del fascismo) como para el socialismo (evitando que asuma «modelos éticos de las ruinas de la moral burguesa»).

Ahora bien, si Nietzsche fue anterior al *Avant-Garde* ¿cómo es que ambos se conectan? La explicación es relativamente sencilla: la inspiración, tanto para la vanguardia literaria como para el surrealismo, fue Nietzsche. En este sentido, para Vattimo el libro *La suma ateológica*⁹¹ de Bataille⁹² es una buena «guía para una interpretación positiva del concepto de superhombre». En dicho libro se llega a la conclusión que «el superhombre de Nietzsche se ha de entender como el anuncio de una humanidad esencialmente distinta» (DN*, 152). Bajo esta óptica el *ultrahombre* «es el hombre capaz de no experimentar ya el valor como objeto separado», con lo cual supera la «oposición sujeto-valor» permitiendo la «recuperación del hombre total contra la fragmentación (y la división del trabajo), que subrayan más directamente la proximidad del superhombre nietzscheano al proyecto revolucionario marxista». Esto último es, precisamente, el punto de interés de Vattimo: ¿cómo conectar una nueva visión del *ultrahombre* nietzscheano con el «proyecto revolucionario marxista»? ¿será posible tal conexión? Como lo menciona Vattimo, en la posición de Bataille, como en la de los surrealistas, tal «proximidad no se explicita hasta el fondo» con lo cual no acaba siendo posible la «superación de la fractura entre el surrealismo como vanguardia histórica y el movimiento comunista». Vattimo indica que esta debilidad es compartida entre Bataille y Lukács en cuanto que ambos consideran a la obra nietzscheana más como una «indicación a desarrollar» que una «interpretación plenamente desarrollada». Frente a

⁹¹ La *Suma ateológica* es una edición posterior y reúne tres textos previamente publicados: *La experiencia interior* (1943); *El culpable – El aleluya* (1944-1947); *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte* (1945). Vattimo se refiere al último volumen.

⁹² Ver Nota 16.

esto, Vattimo sostiene que ahora, en su presente, ya han «madurado las condiciones para un reconocimiento de los vínculos profundos que unen la vanguardia artística y filosófica burguesa al movimiento revolucionario del proletariado». Pero ¿por qué le interesa tanto a Vattimo defender o proponer esa conexión?, y ¿en qué consiste ese «reconocimiento de los vínculos profundos»? Dicho reconocimiento, según Vattimo, es una “recuperación” por cuanto «en torno a la *Primera Guerra Mundial*, se daba una forma de unidad» entre ambas corrientes. En este sentido, las favorables «condiciones hermenéuticas» (DN*, 153, cursivas de Vattimo) del presente permitirían una nueva (y positiva) lectura del *ultrahombre* nietzscheano a fin de recuperar la «*unidad del espíritu de la vanguardia*». Tal recuperación, afirma Vattimo «se da ya, y en parte, hay que ayudar a su reconocimiento y desarrollo en todas sus virtualidades». Vattimo intentará aclarar en qué consiste tal «espíritu de la vanguardia» puesto que se dio, según él, tanto en la literatura, las artes y la filosofía pero, sobre todo, en el caso de la filosofía (específicamente, en las tempranas obras filosóficas de Lukács y de Heidegger, y en el último Husserl).

La referencia a la filosofía dará oportunidad para volver a introducir la obra de Ernst Bloch, específicamente, el *Geist der Utopie (Espíritu de la utopía, 1918)* y *Das Prinzip Hoffnung (El principio esperanza, 1954)*. Sobre dichas obras girará la reflexión final de Vattimo, y le dará ocasión para sostener nuevas ideas respecto al *ultrahombre*, a la relación sujeto-objeto, a la vanguardia, etcétera. Por ejemplo, de *El espíritu de la utopía*, retomará «dos indicaciones específicas que se pueden transferir sin ninguna modificación» (DN*, 155) a la interpretación del *ultrahombre*: en primer lugar, «la relación irónica del superhombre con el hombre superior de la tradición occidental», y, en segundo lugar, «la fundación de esta relación en una nueva unidad (utópica, no metafísico-esencial) del hombre con la naturaleza, que supere el esquema de la

contraposición tradicional sujeto-objeto (y, por lo tanto, probablemente también individuo-colectividad». Además, Vattimo dirá que esa «nueva relación entre el yo y el mundo» es la que Bloch elabora en *El principio esperanza* mediante la «noción de un “sujeto natural”» (DN*, 155-156) que «no difiere mucho de la visión dionisiaca nietzscheana del *Wille zur Macht* [*Voluntad de poder*] y de la *ewige Wiederkehr des Gleichen* [*eterno retorno de lo mismo*]» (DN*, 156). Finalizando, Vattimo resaltará la importancia de la polémica antiesteticista entre Bloch y la noción de lo trágico de Lukács, llegando a la conclusión que «remitirse a la lectura surrealista de Nietzsche y, en general, al espíritu de vanguardia» no significa que «se encierre el discurso sobre el superhombre en esa “esfera estética” de la que, antes de las vanguardias mismas, Nietzsche fue un crítico radical».

Finalizando su texto, Vattimo planteará una alternativa acerca de la importancia del *ultrahombre* nietzscheano para la revolución: «o el sueño del superhombre es sólo el producto de una fantasía morbosa, nacida de la conciencia pequeño-burguesa como consecuencia del fracaso de sus ideales humanistas» (DN*, 157) o bien, «justamente de la condición de “exclusión” que Nietzsche [...] vivió puede nacer un proyecto humano alternativo». Dicho proyecto, «en cuanto que está más atento a las dimensiones individuales, psicológicas e instintivas, de la existencia», puede ofrecer (al movimiento revolucionario del proletariado) «indicaciones válidas para la búsqueda de esos contenidos morales alternativos que éste, por razones históricas y por las condiciones mismas de explotación y opresión, no ha sido capaz de elaborar». En otras palabras, Vattimo quiere convocar a una nueva «síntesis entre estas dos dimensiones de la conciencia revolucionaria, la económico-política y la que llamaríamos ético-existencial», síntesis perdida luego de la revolución rusa pero que «hoy, sin embargo, justamente en el

contexto del pensamiento y del movimiento político revolucionario, la exigencia de esta síntesis se hace sentir de nuevo».

Pero ¿en qué movimiento político revolucionario estaba pensando Vattimo en 1973?, ¿quién o quiénes eran los destinatarios de sus reflexiones sobre Nietzsche, el *ultrahombre*, la “nueva síntesis”, etcétera? No olvidemos que en los años 1974 y 1975 se logró la captura de todos los líderes de las *Brigadas Rojas*, salvo Mario Moretti. Pero, no por eso, los *brigadistas* disminuyeron su ferocidad.

El artículo *Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di Nietzsche*⁹³ (*Arte e identidad. Sobre la actualidad de la estética de Nietzsche*) empieza con dos advertencias: en primer lugar que sólo busca «desarrollar algunas implicancias estéticas» que resultan de *El sujeto y la máscara* y, en segundo lugar, que discrepará con la visión heideggeriana respecto a que «la inversión nietzscheana del platonismo no es, como en el fondo quiere Heidegger, una inversión interna, que deja sin modificar las dicotomías y las oposiciones (sensible-inteligible, apariencia-realidad, etc.) establecidas por Platón» (DN*, 159). El artículo está dividido en 3 secciones. En la primera aborda el tema de la oposición o condena platónica a la poesía y al arte. Usualmente se oculta que «Platón es el primero en teorizar claramente, entre apariencia poética y artística y des-identificación, salida de sí, ruptura de la ordenada división de roles sociales» (DN*, 163), es decir, se soslaya el rol del éxtasis. En ese sentido, Vattimo afirma que «la tradición posterior [...] ha ocultado esta conexión: aislada de su poder des-identificador, la apariencia producida por la

⁹³ El artículo de Vattimo *Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di Nietzsche* se publicó originalmente en: *Revue Internationale de Philosophie*, 109 (1974) [pág. 353-90]. Se encuentra actualmente en: DN*, Capítulo 7, pág. 159-196.

imitación poética o artística se abrió a su justificación como instrumento auxiliar de conocimiento o de educación moral». Tal “poder des-identificador” fue soslayado hasta antes de Nietzsche (sólo Kierkegaard lo teorizará, pero para volver a negarlo).

La segunda sección empieza retomando la idea que en Nietzsche hay elementos (respecto al arte y a la metafísica) que lo hacen escapar o ponerse «fuera del espíritu de las tesis heideggerianas» (DN*, 163). Y retomando lo dicho en *El sujeto y la máscara* acerca del recorrido crítico de Nietzsche contra la metafísica platónica y la civilización (occidental) construida sobre ella, Vattimo hace notar que, a pesar de esa crítica demoledora, algo sobrevive: el arte. Pero ¿por qué sobrevive el arte en Nietzsche? Porque al menos ahí queda oculta la semilla de lo dionisiaco. El ataque de Nietzsche a Platón, respecto al arte, tendría su sustento en que el maestro griego parte de una visión del arte meramente “apolínea”, olvidando su núcleo oculto: lo dionisiaco. Ahora bien, el propio Nietzsche, se habría percatado que lo dicho sobre lo apolíneo y lo dionisiaco se podría - y se debería- aplicar a él mismo. Nietzsche se habría percatado que toda su producción intelectual inicial estuvo construida sobre los principios y el orden apolíneo. Es por esto que, según Vattimo, la comparación entre escritos de distintas épocas de Nietzsche es difícil porque sus escritos «presentan también la lucha entre Dionisos y Apolo desde un punto de vista ligado a una determinada fase de esta lucha» (DN*, 176), esto es, a «la fase en la que Nietzsche siente que está viviendo, una situación donde Apolo predomina, pero se anuncian ya signos de una posible inversión de las posiciones». Es en este sentido que la superación que logra Nietzsche respecto a su propia posición (asumida de alguna manera por su cercanía a Schopenhauer y a Wagner, es decir, de retornar a los orígenes griegos como mecanismo de superación de la decadencia del presente), es reconducida no hacia el pasado sino hacia el futuro. Y aquí es donde entra en juego la noción

nietzscheana de “exceso”. Pero Vattimo indica que «el exceso nietzscheano no es en modo alguno identificable con un proceso dialéctico» (DN*, 180). A esta frase le sigue una interesante nota al pie, que por sus múltiples referencias me interesa rescatar de modo amplio:

Tal vez, justamente en la noción de exceso, entendida de este modo, está la base de una posible aproximación de Nietzsche a Marx; pero esto implica reconocer que la función histórica que Marx atribuye al proletariado no es interpretable a la luz de nociones dialécticas, sino que, en sí misma es, ante todo, un movimiento de exceso -con todas las consecuencias teóricas y prácticas que esto comporta-. En esta dirección, como se sabe, se mueven todas las interpretaciones de Marx que han acogido el espíritu de las vanguardias artísticas, y no sólo artísticas, del siglo XX; ante todo el marxismo utópico de Ernst Bloch. (DN*, 180, nota 15)

Podría pensarse que, dado que muchos vanguardistas fueron, a su vez, marxistas y nietzscheanos, existió un elemento en común, aunque, como bien se sabe, nadie estuvo tan en las antípodas de Marx como el propio Nietzsche. Sin embargo, como aclara Vattimo más adelante: Nietzsche polemiza con el socialismo por ser la «última forma de la moral platónico-cristiana» y, además, le reprocha el «contar todavía con la tradición humanista, con el sujeto autoconsciente y, por lo tanto, implícitamente, con la rigidez del sistema de roles» (DN*, 185). Precisamente, esta discusión sobre aquello que Platón detestaba del arte (es decir, su invocación a lo incontrolado) es puesto en evidencia por Nietzsche al aclarar el tema de las tensiones existentes entre lo dionisíaco (la emergencia de los apetitos incontrolados, el desorden, expresado en la música o el baile) y lo apolíneo (el orden, la racionalidad, expresado en ciertas artes como la escultura, la arquitectura): la oposición del arte es meramente la oposición al desorden. Lo que en verdad criticaba Platón era esa fuente dionisíaca que, una vez liberada, causaba estragos en el orden social. Entonces, el auténtico motor del arte no es lo apolíneo sino lo dionisíaco. Y esa tensión está presente de muchas formas: en el papel asignado al sujeto autoconsciente pero también a la «rigidez del sistema de roles». Platón no combatía al arte: en verdad combatía a la raíz subversiva del arte, es decir, lo dionisíaco. El exceso, el rebasar los límites

impuestos (al propio sujeto, a los propios roles), es justamente el papel del arte. Por eso Vattimo se fija con especial atención en los artistas de la vanguardia: ellos fueron, precisamente, el último ejemplo de ese afán descontrolado, de ese instinto dionisiaco que aflora. Ese aspecto “visible” de exceso y ánimo de romper con los límites (del arte, de la sociedad) que caracterizó a los vanguardistas no fue otra cosa que una manifestación de lo dionisiaco. Es decir, lo dionisiaco no estaba muerto. Nunca lo estuvo. El intento de la vanguardia fue justamente una prueba de que las propuestas de Nietzsche sobre lo dionisiaco eran correctas. En este sentido, Vattimo indica que la lucha entre Dioniso y Apolo «es una lucha histórica en la que está en juego el principio de identidad como fijación social de las fronteras entre lo verdadero y lo falso, de la jerarquía de conceptos, de los límites de los conceptos, de los límites de los sujetos» (DN*, 185). El ataque platónico (bajo la figura del racionalista Sócrates, responsable de la muerte de la tragedia) al arte no cumplía sólo un interés “estético”: era la defensa contra todo lo que rompiera el orden establecido. Por eso tiene sentido afirmar que: «en la época en la que vivimos [...] de la *ratio* de la organización social, Dionisos se presenta como exceso, y el ámbito de este exceso es, principalmente, el arte» (DN*, 185-186). Ahora bien, el arte es uno de los ámbitos, aunque es el «lugar privilegiado del exceso porque en él, en realidad en nuestra tradición, el exceso se presenta en todo su alcance» (DN*, 186). Pero hay otros ámbitos: «en la moral, en la metafísica, en la ciencia». Dicho exceso es el que Nietzsche sintetizó en su célebre aserto: «Dios ha muerto».

En este sentido, la tercera y última sección busca confrontar estas conclusiones con aquellos puntos de vista de dos pensadores contemporáneos abocados también a la

Estética: Derrida y Adorno. Derrida (1930-2004) escribió en 1963 un artículo⁹⁴ abocado a criticar el libro de J. Rousset, sobre el fondo y el sentido de la crítica de arte desde un punto de vista estructuralista. La discusión que Vattimo rescata no gira tanto en torno a la crítica al *Estructuralismo*. De hecho reconoce el valor de Derrida de haber hecho tempranamente (en 1963, a dos años de la fecha de “nacimiento” del *Estructuralismo* con los trabajos de Claude Lévi-Strauss de 1961) una crítica abierta y contundente al *Estructuralismo* (y que será la semilla que acabará en la propuesta derridiana de la “deconstrucción”). Lo que más le interesa aquí a Vattimo son ciertas referencias explícitas a Nietzsche y, sobre todo, a la vinculación del arte con lo dionisiaco, es decir, aquello que posibilite rescatar «el alcance subversivo del arte de nuestro siglo [e] interpretar de otro modo el arte pasado también» (DN*, 187). En concreto: a Vattimo le parece que Derrida se equivoca cuando, dejándose llevar por Schelling y su aserto «todo es Dioniso», interpreta de forma incorrecta la tensión entre los impulsos dionisiacos y apolíneos que se dejan entrever en el arte. En términos de Derrida:

El litigio, la *diferencia* entre Dionisos y Apolo, entre el impulso y la estructura, no se borra en la historia, pues no está *en* la historia [...]. La diferencia no pertenece simplemente ni a la historia ni a la estructura [...] Dionisos [es] la fuerza pura, que está trabajado por la diferencia [y] se relaciona con lo que está fuera de él, con la forma visible, con la estructura, como con su muerte.⁹⁵

Vattimo considera que, en Derrida, la recepción de Nietzsche se produce «en un marco todavía sustancialmente metafísico» (DN*, 189) de modo que, o bien Derrida incluye a Nietzsche dentro de un «marco metafísico» o bien desarrolla «una nueva metafísica en torno a la diferencia». Además, en este error de interpretación, Derrida “arrastra” a otros pensadores (como Pautrat, Rey, Kofman). El juicio de Vattimo es

⁹⁴ Actualmente dicho artículo, titulado *Fuerza y significación*, y que fue publicado en la revista *Critique* 193-194, de junio-julio 1963, figura como primer capítulo del libro *La escritura y la diferencia* (1967), es decir, del segundo libro importante de Derrida y próximo al célebre *De la gramatología* (1967).

⁹⁵ Derrida, J. (2012). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos. La cita remite a la página 44 de la edición en castellano.

categorico: «no es posible no despertar la duda» de que el pensamiento derridiano «de la diferencia siga al estructuralismo -y todas sus implicaciones metafísicas- cambiando, simplemente, el contenido de la noción de estructura: la estructura como desplegarse de una totalidad orgánica [...] es sustituida por la archiestructura de la diferencia» (DN*, 191). En conclusión: en Derrida permanece «la noción metafísica de estructura no criticada a fondo», lo cual constituye un retorno «aunque encubierto, del fantasma metafísico de la autoconciencia y, por lo tanto, de la subjetividad» (DN*, 192).

Pero, si con Derrida se propone una «captación fundamentalmente contemplativa» de la obra de arte, con Adorno «se da un fenómeno simétricamente opuesto, pero con resultados análogos». Respecto a Adorno, enemigo declarado de la fenomenología husserliana y del propio Heidegger, Vattimo vuelve a estar en desacuerdo. Recordemos que estamos en el año 1974, a pocos años del fallecimiento de Adorno. Vattimo le objetará su poco entendimiento de los aportes ontológicos y estéticos de Nietzsche (y, también, del «carácter radical de la crítica heideggeriana a la metafísica»). Vattimo descubre en Adorno una «insuficiente crítica de la noción metafísica (hegeliana) de sujeto» (DN*, 192) lo cual, aplicado a la filosofía en general, lo conduce a la «restauración de la identidad del sujeto en un mundo en el que éste está amenazado por la masificación universal» y sin prevenir o tener algún reparo o «sospecha alguna respecto a la autoconciencia». En otras palabras, podríamos decir que, para Vattimo, Adorno sigue encerrado en el ámbito de la metafísica. Al final, lo que muestran, tanto Derrida como Adorno, son posiciones insuficientes, las cuales se revelan «no sólo en el plano teórico, sino, sobre todo, en comparación con las cuestiones del arte de nuestro siglo» (DN*, 196), es decir, en la forma de entender y valorar el papel de la vanguardia de inicios del siglo XX.

El siguiente artículo apareció en 1974 y fue luego compendiado en *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger* (1980). Fue parte de los artículos escritos en plena crisis terrorista en Italia. Nos referimos a *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica*⁹⁶ (*Más allá de la enfermedad histórica. Razón hermenéutica y razón dialéctica*). El título hace alusión a tres autores: Nietzsche (*enfermedad histórica*), Gadamer (*razón hermenéutica*) y Sartre (*razón dialéctica*).

En este artículo se va a contrastar a Nietzsche con Gadamer en torno a un punto: el tratamiento de la *enfermedad histórica* en la propuesta de la “ontología hermenéutica” a través de la manera cómo Gadamer aborda los temas de la “conciencia histórica” y del historicismo en general. La conclusión será que Gadamer aborda el tema nietzscheano pero no lo soluciona adecuadamente puesto que se enfoca más en las obras juveniles de Nietzsche. Vattimo, apelando a lo ya manifestado en *El sujeto y la máscara*, hará notar que la “solución” de Nietzsche al problema de la *enfermedad histórica* no se remite sólo a sus obras de juventud: por el contrario, tuvieron una evolución. En este sentido Vattimo dirá que, al no tener en cuenta dicha evolución, la propuesta de Gadamer no capta la respuesta final nietzscheana «al problema de la superación de la enfermedad histórica» siendo que, por el contrario, es Sartre, con su “razón dialéctica” quien más se aproxima a dicha respuesta final.

El inicio de la primera parte remite a lo dicho en *El sujeto y la máscara* sobre la

⁹⁶ El artículo de Vattimo *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica* se publicó originalmente en: *Archivio di filosofia*, 1 (1974) [pp. 205-225]. Se encuentra actualmente en: AD*, Capítulo 1, pp. 23-51. [Figura bajo un título abreviado: *Razón hermenéutica y razón dialéctica*]

Segunda consideración intempestiva de Nietzsche. Pero llama la atención una nota al pie: Vattimo aclara que lo dicho en 1962 sobre dicha *Intempestiva* (se refiere al artículo *Nihilismo y el problema de la temporalidad en Nietzsche*) difiere de lo escrito ahora. En 1962, su perspectiva aún estaba muy marcada por la influencia de Heidegger, y en esos años conocía el trabajo de Gadamer más no así las obras de Sartre. Posiblemente la solución no era completa, es decir, que ahora Vattimo acabará prefiriendo los planteamientos de la dialéctica sartreana. En ese sentido, el escrito de 1974 sería «profundamente distinto» al de 1962.

Vattimo admite que, «con cierta razón», la crítica nietzscheana de la *Segunda intempestiva* se puede asemejar a la crítica historiográfica (es decir, la que reclama como injusta la pretensión de aplicar el método de las Ciencias Naturales a la Historia). En ese sentido, Vattimo aceptaría que la hermenéutica de Gadamer se puede considerar como heredero de la crítica nietzscheana. Sin embargo, Vattimo no está convencido de esto: «el problema es ver si el discurso de Nietzsche se detiene aquí, o, mejor aún, si los desarrollos que se dan de este punto de partida por la ontología hermenéutica no se alejan radicalmente del desarrollo que Nietzsche da a su crítica del historicismo» (AD*, 26).

Otro aspecto que Vattimo indica que no ha sido debidamente tratado es el rol que Nietzsche asigna a la “inconsciencia” «como ambiente necesario para la creatividad y la vida». Al respecto señala que la dura crítica marxista (como la de Lukács) al irracionalismo de Nietzsche tiene como punto débil que, por un lado, el propio Lukács, en su juventud, sí valoraba este aspecto, mientras que, por otro lado, no basta con negar el problema de la “positividad” del irracionalismo, «incluso desde un punto de vista revolucionario». En todo caso: Vattimo prefiere el abordaje de Ernst Bloch más que la

condena del Lukács tardío. Un tercer aspecto que Vattimo pone de relieve es que la propuesta de Nietzsche, como lo indica el subtítulo de su *Intempestiva*, pasa por discernir «la utilidad y el perjuicio de la historiografía para la vida». La *enfermedad histórica* se “cura” restituyendo la «capacidad de crear nueva historia» y para eso, afirma Vattimo siguiendo a Nietzsche, hay que tomar en cuenta tanto lo “no-histórico” como lo “histórico”: sólo de esa manera se recupera la “salud” (de un individuo, pueblo o civilización). En este sentido, como diría Nietzsche: un «exceso de historia» reconduce a la enfermedad. La solución, por tanto, estaría en cierto «equilibrio entre inconsciencia y conciencia» (AD*, 28) y no simplemente en el simple «actuar ciego». Dicho balance, según recuerda Vattimo, se conjuga en la noción nietzscheana de “estilo” o, más precisamente, como la “unidad de estilo artístico”. Por eso Vattimo nos recuerda que «para Nietzsche lo opuesto a la enfermedad histórica es la unidad estilística como unidad entre interior y exterior» (AD*, 29). Sin embargo, esta solución nietzscheana de la *Segunda intempestiva* aparecerá como deudora, en cierta forma, de una dialéctica hegeliana, a la manera de un contraste permanente «entre conciencia y olvido, entre saber y hacer». Incluso la conclusión final de la *Intempestiva*, con su llamado a los “poderes eternizantes” (la religión, el arte), acaba resultando insatisfactoria (con su invocación a la acción antihistórica de modo que se pueda establecer un nuevo horizonte, etcétera). El punto importante aquí es que Vattimo resalta que la “solución” de la *Segunda intempestiva* no fue la propuesta final de Nietzsche. Precisamente, arte y religión serán exhaustivamente cuestionadas, por ejemplo, en *Humano, demasiado humano*. De ahí la advertencia de Vattimo de que, tanto «la polémica de *Humano, demasiado humano* contra el arte y la religión» (AD*, 32) como la recuperación «de una posición en sentido amplio “historicista”, son indicaciones que llaman a considerar con cautela las conclusiones de la segunda *Inactual* e imponen una atención específica en los aspectos problemáticos y

asimismo contradictorios de sus resultados» pues el desarrollo del pensamiento de Nietzsche no se detendrá ahí.

La segunda parte aborda el tema de la “ontología hermenéutica”. Se advierte que bajo la denominación de “hermenéutica” se pueden encontrar a muchos filósofos, no sólo a Gadamer o a Heidegger. En todo caso, para centrar la discusión, Vattimo dirá que para definir qué es “ontología hermenéutica” habría que considerar «tres elementos, todos reconducibles a la noción básica de *círculo hermenéutico*» (AD*, 34). Al respecto, se recuerdan los aportes de Schleiermacher, Nietzsche y Dilthey. Sin embargo, el aporte más destacado para el afianzamiento de la hermenéutica filosófica contemporánea proviene de Heidegger. Es recién con él que se esclarecen aspectos nuevos y fundamentales sobre el “círculo hermenéutico” (por ejemplo, el de la *pre-comprensión*). De manera esquemática, Vattimo señala que al *círculo hermenéutico* se pueden remitir los «tres elementos constitutivos» de lo que, en términos gadamerianos, se denominará “ontología hermenéutica”. En primer lugar, el «rechazo de la “objetividad” como ideal del conocimiento histórico (es decir, rechazo al modelo metódico de las ciencias positivas)» (AD*, 35); en segundo lugar, la «generalización del modelo hermenéutico a todo el conocimiento, histórico o no»; en tercer lugar, la «lingüística del ser». Justamente sobre este último elemento, Vattimo hará énfasis en que el aserto de Gadamer («*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*»), «se puede leer con dos comas después de *Sein* y después del *kann*, o sin ellas, pero el sentido es aquel que implican las comas, o sea, el que afirma la *lingüística y comprensibilidad de todo el ser*»⁹⁷.

⁹⁷ Vattimo mantendrá esta interpretación incluso 30 a 40 años después. Las cursivas son de Vattimo.

Sobre estos tres elementos, Vattimo dirá que también pueden ser leídos como «tres momentos sucesivos en la construcción de la ontología hermenéutica». En efecto, a continuación Vattimo repasará las dos primeras “premisas” en cuanto a su relación (y reinterpretación gadameriana) con sendos acápites de *Ser y tiempo*, por ejemplo, con el acápite 32 (para el primer momento) y con el 44 (para el segundo momento). Sin embargo, lo que más discutirá Vattimo será sobre el tercer momento, es decir, sobre esa «coherente conclusión de las dos tesis precedentes» (AD*, 39). A mi entender, aquí se aprecia un eco de las críticas de Habermas realizadas a Gadamer: parece que el propio Vattimo se siente llamado a criticar a Gadamer («Gadamer se remite a esta elaboración heideggeriana, pero también de alguna manera la reduce a sus elementos esquemáticos y la simplifica») por una interpretación basada sobre la «centralidad del lenguaje en la elaboración del problema ontológico» que limita o acorta el alcance propuesto por Heidegger. Así, Vattimo afirma que:

El principio en el que se resume la ontología hermenéutica de Gadamer, “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, configura, con estas implicaciones suyas, una visión de la historia como transmisión de mensajes, como diálogo de preguntas y respuestas, en la cual el lenguaje es el modo fundamental de acontecer del ser. [...] el ser no es algo más vasto y que anteceda al lenguaje. La pertenencia preliminar al ser es preliminar y originaria pertenencia al lenguaje: el ser es historia, e historia del lenguaje. (AD*, 40)

Las consecuencias de esa visión del ser y la historia conducirá a Gadamer, dirá Vattimo, a los temas de la dialéctica-dialógica y a la noción de “fusión de horizontes” así como a un «modelo del carácter de acontecimiento histórico (nuevo) del acto historiográfico» (AD*, 41), lo que dará pie a recordar aquellos conceptos gadamerianos que Vattimo ya había mencionado en su *Introducción a Verdad y método*: la *Wirkungsgeschichte* y la *wirkungsgeschitliches Bewusstsein*, es decir, que «la verdad objetiva del conocimiento histórico pasado no puede ser otra que la de que el acontecimiento ha sido y es, desde la primera vez que ocurrió hasta hoy», y a que «la

interpretación es un proceso in(de)finido en el cual cada respuesta [...] hace surgir nuevas preguntas».

La tercera parte de este artículo está dedicado a resolver si la ontología hermenéutica «supera verdaderamente la “enfermedad histórica” descrita y criticada por Nietzsche» (AD*, 42). La respuesta de Vattimo será que tal respuesta sólo resuelve parte de la preocupación nietzscheana, es decir, resuelve bien el tema del «objetivismo historiográfico» pero deja sin resolver el tema de los «intereses de la vida». En este segundo aspecto Vattimo dirá claramente que las propuestas de Heidegger son superiores, tanto en sus aspectos relacionados con la «existencia auténtica e inauténtica» (AD*, 44) como en sus análisis sobre el nexo «ser-lenguaje». Incluso, Vattimo dirá que «Heidegger no llega jamás a decir que *el ser es lenguaje*, como, por el contrario, hace Gadamer en la fórmula ya recordada». A lo dicho, Vattimo añadirá que:

El nexo ser-lenguaje, la lingüisticidad y, por tanto, también el carácter hermenéutico de la experiencia humana del mundo son para Heidegger altamente problemáticos; es más, se puede decir que ellos son el problema que nos constituye hoy como existentes en la época de la metafísica cumplida. En Gadamer y en la ontología hermenéutica todo esto se convierte en descripción del ser, teoría de la estructura de la condición humana, de la finitud de la existencia. (AD*, 44)

A continuación, Vattimo pasa a mencionar la crítica de Habermas a Gadamer. En el marco de esta crítica se observará que, por un lado, la hermenéutica (de Gadamer) «supone en realidad una situación de ruptura con la tradición» (AD*, 45), y que, por otro lado, con la afirmación de que «todo en la historia es transmisión de mensajes, dialéctica-dialógica de preguntas y respuestas, salta el problema causado por aquella describiendo el ser-lenguaje (la lingüística de la experiencia) como si la tradición fuera en realidad un *continuum*». La fórmula de Gadamer, al afirmar que «el ser es lenguaje» conduce a que «el lenguaje no es, en sí mismo, ante todo un puro instrumento de comunicación, sino a descifrar remontándose exhaustivamente a un objeto extralingüístico, sino un

acontecimiento del mismo ser». Tales problemas conducen a considerar que la solución gadameriana de la *enfermedad histórica* es incompleta. En conclusión, Vattimo planteará esta crucial interrogante:

el problema que la ontología hermenéutica deja sin discutir es el siguiente: ¿la infinitud de la interpretación, que ella piensa de modo sustancialmente inescindible de la finitud de la existencia, no implica también, necesariamente, una separación permanente de existencia y significado; de hacer y saber, por lo cual la infinitud de la interpretación no es otra cosa, en definitiva, que la vieja disociación hegeliana entre sí mismo y para sí mismo que pone en movimiento todo el proceso fenomenológico y la historia del espíritu? (AD*, 47-48)

Vattimo no encuentra, ni en Gadamer ni en su ontología hermenéutica, una auténtica y completa respuesta al problema planteado por Nietzsche respecto a la «superación de la conciencia histórica». Más bien, parece que Gadamer se quedó en los escritos de juventud de Nietzsche y no incorporó en su reflexión el propio desenvolvimiento que condujo a Nietzsche a su proposición final del *Übermensch* (*ultrahombre*) como «unidad de existencia y significado, de hacer y saber» (AD* 49), con la atingencia de que tal problema, en Nietzsche, no era sólo “teórico” sino una «cuestión teórico-práctica». La última parte del artículo es más bien breve y, como ya se mencionó, está enfocado en los aportes de Sartre. Específicamente Vattimo cita, por extenso, un pasaje del texto que antecede a la *Crítica de la razón dialéctica* del pensador francés: *Cuestiones de método*. Pero Vattimo dirá que la mención a Sartre «no está puesta aquí como conclusión, sino como una simple señal de dirección» (AD*, 50). Es que, siguiendo a Nietzsche, la *enfermedad histórica* no se “cura”, diríamos, sanando a los individuos, sino a la propia historia: «no se puede superar la enfermedad hasta que no se sienten las bases de una historia que no sea enfermedad, escisión de interior y exterior, ausencia de estilo». En este sentido, es que la última pregunta que se plantea Vattimo será: «¿es posible [...] una superación de la metafísica?» (AD*, 51), a lo que añadirá la «reflexión

sobre los límites de la ontología hermenéutica» conducen a un «nuevo punto de partida».

*

El artículo *Nietzsche e la differenza*⁹⁸ (*Nietzsche y la diferencia*) proviene de 1976. El texto busca explicar cómo el concepto de “diferencia” se enclava en el más amplio «pensamiento de la diferencia» y, por lo tanto, en Nietzsche. Pero, inmediatamente, indica que es Heidegger quien «determina de modo decisivo toda la lectura contemporánea de Nietzsche» (AD*, 79), y no sólo con su célebre texto de 1961, sino desde los artículos ya recogidos en obras publicadas en los años 50. Pero, aún antes, Vattimo retrotrae el origen del “pensamiento de la diferencia” a *Ser y tiempo*. A su modo de entender, fue ahí donde se perfiló el tema, al abordar el aspecto de la *diferencia ontológica* y, sobre todo, la gran interrogante heideggeriana acerca de «por qué la diferencia es olvidada» (AD*, 81).

Luego de la breve introducción a los temas heideggerianos mencionados, Vattimo se enfoca en el pensamiento francés sobre la diferencia (es decir, Derrida). Según Vattimo, la lectura francesa de Nietzsche y de Heidegger era incorrecta. Aquí repite (páginas 84 a 87) prácticamente lo mismo a lo ya expresado en la tercera parte del artículo *Arte e identidad. Sobre la actualidad de la estética de Nietzsche*. Nos referimos a la discusión sobre el papel de lo dionisiaco en el arte y en Nietzsche, así como a la propuesta de la “diferencia” según Derrida (y el uso que le dan sus discípulos: Pautrat, Rey, Kofman).

⁹⁸ El artículo de Vattimo *Nietzsche e la differenza* se publicó originalmente en: *Nuova Corrente*, 68-69 (1976) [pág. 681-702]. Se encuentra actualmente en: AD*, Capítulo 3, pág. 79-102.

Lo que seguirá será una exposición y discusión sobre los planteamientos derridianos acerca la diferencia y de la relación significado-significante en su uso o juzgamiento de la metáfora en la obra filosófico-poética de Nietzsche (es decir, en el *Zarathustra*). Vattimo contrastará dichos planteamientos con las propias interpretaciones nietzscheanas y heideggerianas acerca de la diferencia (que podríamos enfocar, respectivamente, en su uso en la metáfora y en la relación entre hecho e interpretación; y en la *diferencia ontológica* y el acontecimiento). En general, lo que juzgará Vattimo sobre la “diferencia” derridiana es que se trata de una versión existencialista «puesta al día, quizá, con los más modernos aportes de la lingüística estructural» (AD*, 92) y que se inspira demasiado en una lectura existencialista de Heidegger, así como de una lectura muy centrada en las obras juveniles de Nietzsche (siendo que, como sabemos, tales obras se plantearon bajo un enfoque demasiado deudor de Schopenhauer).

Finalmente, y ya saliendo del debate con Derrida, Vattimo irá cerrando el artículo con una interesante discusión que contrapone a Heidegger con Nietzsche dado el papel que el primero le había asignado al segundo como «último límite al que llega la mentalidad metafísica que identifica el ser con el ente» (AD*, 93). La discusión girará sobre las dificultades que presenta el heideggeriano «pensamiento rememorativo» (*Andenken*) así como del papel que, repetimos, Heidegger asigna a Nietzsche. Para Vattimo, no había claridad en tales interpretaciones heideggerianas. Al respecto dirá que hay un «equivoco al que no siempre se ha sustraído el mismo Heidegger» (AD*, 96) y sobre el cual «se fundan hoy las interpretaciones neoplatonizantes o teologizantes de su filosofía». Vattimo insistirá en su hipótesis (ya mostrada en *El sujeto y la máscara*) de que en el Nietzsche “maduro” sí hay una salida, es decir, una forma consistente de superar la metafísica. En este sentido Vattimo afirmará que «la dificultad del pensamiento llegado

a estos límites no es la dificultad “técnica” de reencontrar otra vez la diferencia bajo las máscaras con las que la ha ocultado la mentalidad metafísica». Lo importantes es que «no basta recordar, tener presente, la diferencia entre ser y ente», sino que es necesario también «problematizarla en su eventualidad; pero esto exige que estemos situados más allá del horizonte de la metafísica, a la cual pertenecemos en nuestra misma constitución. Sólo el *Übermensch* nietzscheano podría realizar verdaderamente esta *Überwindung* [superación]» (AD*, 98). En conclusión, Vattimo cuestiona la interpretación heideggeriana sobre Nietzsche desde varios frentes, a la vez que cuestiona al propio Heidegger por cierta oscuridad que habría dejado abierta la posibilidad a una serie de interpretaciones de su propio pensamiento («neoplatonizantes o teologizantes») que no harían más que entorpecer el aporte nietzscheano para lograr el cometido de “superar la metafísica”. ¿Fue otra manera de plantear el llamado habermasiano de «pensar con Heidegger contra Heidegger»?

En 1977 Vattimo también publicó el artículo *Il deperimento della politica*⁹⁹ (*El deterioro de la política*). Ese número de la revista llevó por título: “*Irrazionalismo e nuove forme di razionalità*” (*Irracionalismo y nuevas formas de racionalidad*). Aún antes de abordar el tema podríamos suponer que va a tratar de defender a Nietzsche y a Heidegger de una recurrente “acusación” de irracionistas (como la que esgrimían Lukács y Adorno). En efecto, el texto empieza haciendo tal advertencia:

La polemica su, e contro, l’irrazionalismo, nelle sue manifestazioni teoriche e pratiche (Nietzsche Heidegger da un lato; l’«autonomia¹⁰⁰» -non la violenza provocatoria¹⁰¹- dall’altro) è ispirata

⁹⁹ El artículo de Vattimo *Il deperimento della politica* se publicó originalmente en: *Aut Aut*, 161 (1977). [pág. 87-90]. Sin traducción al castellano.

¹⁰⁰ Ver Nota 17.

¹⁰¹ Ver Nota 18.

anzitutto dalla paura che suscita *il deperimento della (egemonia della) dimensione politica*.¹⁰² (pág. 87)

Vattimo alega que es «fácil, pero por eso menos verdadero», ver el paralelo «tra la *ratio* como commisurazione di mezzi a fini [...] e la política como luogo di mediazione, composizione, coordinamento, subordinazione gerarchizzata dei conflitti molteplici che si danno nel sociale»¹⁰³. Además, que la crisis del racionalismo no se refiere a la crisis de sus fundamentos. Por ejemplo, el «reconocimiento explícito de la multiplicidad de “racionalidades”» a través del descubrimiento de las diversas lógicas no ha conducido ni a una crisis ni a una consideración irracionalista de la lógica. De lo que se trata, según Vattimo, es del reconocimiento que «así como el dios de Nietzsche, el Logos como *discurso* unificado desde un centro que jerarquiza y coordina sus partes, está muerto» (pág. 88). Añade que «en el plano teórico ese des-centramiento del logos está claramente representado en la lógica del discurso psicoanalítico [,] en la filosofía de Nietzsche y en el pensamiento rememorizante heideggeriano», mientras que, en el plano práctico:

il deperimento del politico come dimensione egemonica, della politica come egemonia, è visibile a tutti, prima e più profondamente che nel cosiddetto “sfascio delle istituzioni”, nel progressivo ricondursi della politica ad amministrazione, e nel parallelo spostamento dell’interesse, o divestimento delle cariche libidiche, dei soggetti, dalla dimensione dell’attività politica ad altre forme di attività di trasformazione del “sociale” (femminismo, diritti civili, gay liberation, ecologia, ecc.).¹⁰⁴

La referencia a los “autónomos” (y a las *Brigadas Rojas*) se entiende ahora cuando

¹⁰² «La polémica sobre y contra el irracionalismo, en sus manifestaciones teóricas y prácticas (Nietzsche Heidegger por un lado; la “autonomía” -no la violencia provocativa- por el otro) está inspirada, sobre todo, por el temor que suscita *el deterioro (de la hegemonía) de la dimensión política*». Cursivas de Vattimo. Traducción personal.

¹⁰³ «entre la *razón* como adecuación de medios a fines [...] y la política como lugar de mediación, composición, coordinación, subordinación jerarquizada de los múltiples conflictos que se producen en la esfera social». Cursiva de Vattimo. Traducción personal.

¹⁰⁴ «el deterioro de la política como dimensión hegemónica, de la política como hegemonía, es visible para todos, primero y más profundamente que en el llamado “colapso de las instituciones”, en el progresivo desplazamiento de la política a la administración, y en el cambio paralelo de interés, o reducción de las posiciones libidinales, de los sujetos, desde la dimensión de la actividad política a otras formas de transformación de lo “social” (feminismo, derechos civiles, liberación gay, ecología, etc.)». Traducción personal. Nótese una primera referencia al movimiento de liberación gay el cual era un aspecto que afectaba personalmente a Vattimo.

Vattimo indica que «la violencia degli autonomi, quando è loro, è una manifestazione di questo movimento, ma anche il segno di un legame ancora sussistente con la logica dell'egemonia: quello che Nietzsche chiamerebbe in “nichilismo negativo”»¹⁰⁵. Más esta identificación entre los “autónomos” (o “autonomistas”) y el nihilismo negativo, es mucho más crítica cuando se refiere a los alzados en armas: «Ma la rivolta armata contro lo stato riporta le giuste ragioni dell'autonomia dal politico entro la logica dell'egemonia; che la violenza venga adoperata dal sistema per accentuare i propri caratteri autoritari è solo una conseguenza di questa sua posizione di subalternità teorica»¹⁰⁶. ¿Quiere decir Vattimo que combatir la violencia del Estado con más violencia (como la de los *brigadistas*) no es más que insistir en la propia «lógica de la hegemonía», es decir, fortalecer aún más el proceso de racionalización que nos ha llevado a la situación actual? Podríamos juzgar que es así, y de ahí el sentido de la crítica de Vattimo tanto a los “autonomistas” como a los brigadistas. Pero no sólo a ellos: precisamente, a continuación, la crítica se dirige en contra del «pensiero negativo» (*pensamiento negativo*), lo cual podría entenderse como una polémica contra la teoría crítica de la *Escuela de Frankfurt* (aunque también a cierta interpretación heideggeriana de Nietzsche). De los primeros dirá que el “pensamiento negativo” no es más que «la otra cara del proceso de racionalización» (pág. 88) puesto que, vía su llamada a la «liquidación de cada ilusión humanística y metafísica» no hacen más que darle más espacio al despliegue de la «racionalidad tecnocrática». Además, comenten el error de «negar todo *salvo el sujeto* como voluntad». En conclusión: «la negatività di questo pensiero negativo è dunque assai poco

¹⁰⁵ «la violencia de los autónomos, cuando es de ellos, es una manifestación de este movimiento, pero también el signo de un vínculo aún existente con la lógica de la hegemonía: lo que Nietzsche llamaría “nihilismo negativo” [...]». Traducción personal.

¹⁰⁶ «Pero la insurrección armada contra el Estado da las razones correctas de la autonomía de lo político dentro de la lógica de la hegemonía; que la violencia sea utilizada por el sistema para acentuar sus características autoritarias es solo una consecuencia de esta posición de subordinación teórica». Traducción personal.

radicale»¹⁰⁷, es decir, es un pensamiento que no ataca la raíz del problema y que no ofrece, realmente, alternativas. Pero entonces ¿dónde se podrá encontrar una propuesta radical a la «noción de *ratio* como hegemonía» (y a sus diversas consecuencias)? Vattimo va a señalar que tal respuesta podría encontrarse en el “último Adorno”, es decir, en aquel que reflexiona sobre el arte como «práctica social que se sustrae a la estructura de la hegemonía» (pág. 89), del arte que se convierte en «carga explosiva», por el «alcance desestructurante que la experiencia artística ejerce sobre el sujeto» (que no es sino el viejo temor de Platón). Pero la “práctica social” artística, insiste Vattimo, no es la única manera de hallar un «punto de fuga de la organización total». En ese sentido, repite su llamado a evitar la «mistificación de la *ratio* totalizante» y prestar más bien atención al legado del *Avant-Garde* de inicios del siglo XX. Podríamos decir que, no por combatir la hegemonía de la *ratio* (entendida como «lógica de dominio») debemos acabar en otras nuevas posiciones más hegemónicas aún. Frente a esto Vattimo también advierte respecto a no caer en la «construcción de “nuevas síntesis” (más adecuadas, más totalizantes, más hegemónicas)». Parece que esta alusión a la “síntesis” es una invocación directa a las posiciones hegeliano-marxistas (presentes en los “revolucionarios” ya mencionados). Entonces, a modo de conclusión, Vattimo dirá que tal miedo por el deterioro de la política («y la necesidad de nuevas síntesis»), en el fondo, no hace más que ocultar la «preoccupazione per la fine della teoria come egemonia, e per la fine del ruolo dell'intellettuale come (pseudo) egemone»¹⁰⁸ (pág. 89-90). Para terminar, ese rol o papel del intelectual será brevemente problematizado, para lo cual Vattimo remite a una contraposición entre Heidegger (del “final de la metafísica”) y Sartre (en una nueva mención a *Cuestiones de método*) que «ha visto que la totalización teórica es un

¹⁰⁷ «la negatividad de este pensamiento negativo es, por lo tanto, muy poco radical». Traducción personal.

¹⁰⁸ «preocupación por el final de la teoría como hegemonía, y por el final del papel del intelectual como (pseudo) hegemón.». Traducción personal. “Hegemón” es el conductor o líder que ejerce la hegemonía.

problema» (pág. 90). En esta línea sartreana Vattimo dirá que:

Far teoria non come totalizzazione ideologica vuol dire anche, per l'intellettuale, mettere in moto un gigantesco processo di auto-analisi, i cui molteplici strati di significato sono esemplificati ancora una volta da quelle pratiche sociali che ho proposto di chiamare con il nome di arte (femminismo, gay liberation, lotta degli emarginati di ogni tipo) con tutti i processi de-strutturanti che mettono in moto, e che rappresentano veri punti di fuga da ogni egemonia.¹⁰⁹ (pág. 90).

Prestemos atención a estos elementos: nuevo rol del intelectual, un “gigantesco proceso de autoanálisis” y la lucha por los marginados de todo tipo (sin olvidar el tema de la “liberación gay” que le tocaban personalmente). Serán las tareas que, de aquí en adelante, se impondrá Vattimo a sí mismo.

Llegamos al año 1978. Vattimo ya tiene 42 años y está alcanzando la cúspide de su desarrollo profesional. Vattimo ya era plenamente reconocido como un experto tanto en Nietzsche como en Heidegger (y en la hermenéutica contemporánea). En 1978 fue elegido Decano de la Facultad de Letras. Pero este ascenso a la fama también conllevó ciertas consecuencias negativas: el 8 de marzo recibió una amenaza de muerte por parte de las *Brigadas Rojas*. La cuestión fue muy seria. No en vano, a los pocos días, el 16 de marzo, fue secuestrado Aldo Moro (con desenlace fatal el 9 de mayo). La violencia terrorista de los brigadistas estaba en pleno apogeo.

En 1978 publicó el artículo *An-denken. Il pensare e il fondamento*¹¹⁰ (*An-denken. El pensar y el fundamento*). El texto tiene 3 partes. Salta a la vista que se abordará una

¹⁰⁹ «Hacer que la teoría no sea una totalización ideológica también significa, para el intelectual, poner en marcha un gigantesco proceso de autoanálisis, cuyas múltiples capas de significado se ejemplifican -una vez más- por aquellas prácticas sociales que propuse llamar con el nombre de arte (feminismo, liberación gay, lucha de los marginados de todo tipo) con todos los procesos de desestructuración que se ponen en marcha y que representan verdaderos puntos de fuga de toda hegemonía». Traducción personal.

¹¹⁰ El artículo de Vattimo *An-denken. Il pensare e il fondamento* se publicó originalmente en: *Nuova Corrente*, 76-77 (1978). [pág. 164-187]. Se encuentra actualmente en: AD*, capítulo 5, pág. 131-156.

noción netamente heideggeriana. La primera parte arranca con un texto del “segundo Heidegger” en donde el alemán alega que pensar el ser se ve obstaculizado por el rol de la metafísica (que consiste en resituar -de modo incorrecto- al ser como fundamento del ente y, por tanto, empujar a toda reflexión sobre el ser en términos del ente, cuestión que repudia). Frente a esto Vattimo dirá que, en la «reciente oleada de popularidad del pensamiento de Heidegger» (AD*, 131), dentro de la cual se incluye a Cacciari, Axelos y Granel, se insiste en una proximidad entre el pensador alemán y Wittgenstein, colocando a ambos bajo una misma característica: pensadores que «han eliminado de forma definitiva la noción y el problema mismo del fundamento de la filosofía, liquidando con esto también a la filosofía, en favor de un nuevo pensamiento que se establece en la pura falta de fundamento» (AD*, 131-132). Este supuesto acercamiento no es nuevo (como recuerda Vattimo, mencionando a Gadamer), pero resulta más prudente señalar ciertas similitudes (pero también las diferencias entre ambos pensadores).

La segunda parte es una brillante exposición sobre las diversas nociones claves del pensamiento heideggeriano (sobre todo del “segundo Heidegger”). Así, se recorren tanto los aspectos de la “superación de la metafísica” (para situar lo que se quiere decir por “pensar” en el marco de la metafísica occidental, y para lo cual hay dos nociones que son claves: *Überwindung* -superación- y *Verwindung* -torsión-), como los de la epocalidad del ser, el olvido del ser, el papel de la rememoración (*An-denken*), la *alétheia*, la diferencia entre *Grund* y *Boden* y su relación con el “salto” (*Sprung*), etcétera. Podríamos decir que, en esta parte, Vattimo fundamenta con mucha solvencia las diferencias entre Heidegger y Wittgenstein. Queda bastante claro que, en el caso de Heidegger, no se trata de un «pensamiento sin fundamento» sino de un pensamiento «que piensa fuera del dominio del principio de razón suficiente» (AD*, 139) y que tiene

«caracteres totalmente opuestos a la “falta de fundamento” del pensamiento técnico, que se despliega como organización de todo el ente en un sistema de fundantes-fundados, aunque, finalmente, este sistema mismo no esté fundado sobre nada, o esté sobre la nada».

La tercera y última parte aborda con detenimiento la noción de *An-denken*, que no es la simple rememoración o recuerdo del pasado. Aunque esta noción es típica del “segundo Heidegger”, Vattimo encuentra, de modo oportuno, el nexo que la une con *Ser y tiempo*. En este sentido afirma que «pensar el revelar como acontecimiento» (AD*, 144) significa «ver la apertura abierta que constituye nuestra proyección histórica precisamente como una apertura histórica, no idéntica al ser, como por el contrario pretende la metafísica que se nos impone en el *Ge-Stell*». Pero, de modo complementario, también se muestra el segundo enfoque: «pensar cómo rememorar no significa estar ligados al pasado (que es sólo otro presente ya no disponible), ni remitirse agradeciendo a alguna presencia de la cual dependeríamos». Por el contrario significa «captar la apertura del ser, en la cual estamos arrojados, como acontecimiento» o también «recordar la *Schickung* como *Schickung*, como hacer-ser-presente, es decir, estar frente a la totalidad de lo fundante-fundado de la metafísica desplegada en técnica como frente a una posibilidad histórica, y no como frente al ser mismo». En conclusión (y en este punto Vattimo se basa en el diverso significado que tiene la noción de “juego” tanto en Heidegger como en Wittgenstein), las diferencias entre ambos pensadores son insoslayables. Del mismo modo se nos presentan las diferencias entre Heidegger y Schiller (respectivamente, anticlasicista versus clasicista) en cuanto «ideal de humanidad» y que da ocasión a pensar en una serie de alternativas («Bataille y Breton», «Adorno y Marcuse», «Benjamin y Bloch») que llevan a Vattimo a reflexionar que, en dichas oposiciones, «hay tal vez una señal para proseguir la investigación en la dirección indicada por Heidegger con la noción

de *Andenken*» (AD*, 152).

El artículo *Estetica ed ermeneutica*¹¹¹ (*Estética y hermenéutica*) se publicó originalmente en 1979. En 1985 se incorporó -como capítulo noveno y final- en la segunda edición de *Poesía y ontología*. Muchas reflexiones nuevas se afincaron en Vattimo entre esos años (de 1979 a 1985)¹¹². No olvidemos tampoco que, como lo mencionó en su autobiografía, Vattimo ya venía absorbiendo las reflexiones posmodernas (provenientes de la nueva arquitectura norteamericana) incluso antes que, en ese mismo año, Lyotard publicara su famoso librito *La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (*La condición posmoderna. Reporte sobre el saber*). El artículo es breve y no tiene partes o secciones. Ya por el título se podría anticipar que se trata de una discusión sobre el aporte de Gadamer a la estética contemporánea. De hecho el texto está centrado sobre la propuesta gadameriana de recuperar el «alcance de verdad del arte» (PO2*, 189). Ahora bien, tal propuesta es prácticamente singular en Gadamer dado que la estética contemporánea, según Vattimo, no se plantea el tema del arte dentro de un contexto ontológico más amplio. En este sentido, si por un lado tenemos la conexión Heidegger-Gadamer, por el lado de los críticos contemporáneos del arte lo que se encuentra es una conexión implícita (y no criticada) con ciertas propuestas hegeliano-kantianas o neokantianas (como en Cassirer). El texto continúa con una sucinta presentación de ciertos aspectos claves de la reflexión gadameriana sobre el arte y sobre la “conciencia estética”: «esta conciencia, al constituir en sí misma, con su actitud contemplativa, la calidad estética de sus objetos, no encuentra realmente nada distinto de sí» (PO2*, 190).

¹¹¹ El artículo de Vattimo *Estetica ed ermeneutica* se publicó originalmente en: *Rivista di Estetica*, 1 (1979). [pág. 3-15]. Se encuentra actualmente en: PO2*, capítulo IX, pág. 189-205.

¹¹² Ver Nota 19.

Vattimo muestran los puntos débiles de Gadamer, por ejemplo, el impacto que causó el arribo del «arte negro»¹¹³ en el arte y en los artistas europeos a comienzos del siglo XX. La asimilación real de tal impacto debilita las propuestas de Gadamer en cuanto muestra las limitaciones de tal “conciencia estética”: «este ejemplo de la relación con el arte negro nos dice también otra cosa, mucho más importante: que no es posible escapar a la abstracción de la conciencia estética sustituyéndola por otra abstracción, la que ahora Gadamer llama “conciencia histórica”» (PO2*, 191).

Pero si bien esta “nivelación” pretendida por Gadamer es una de las posiciones presentes en la Estética del siglo XX («esteticismo de la pura contemplación estética»), no es la única. La otra posición es el «historicismo en sus distintos matices, que llegan hasta el sociologismo más banal» (PO2*, 191). Mientras la primera implica sacar (vía la abstracción) a «la obra de su mundo para ponerla en el nuestro», la segunda implica esforzarnos por «colocarnos nosotros en el mundo de la obra» (PO2*, 192) lo cual, para Vattimo, no es más que sustituir una abstracción por otra. El autor paradigmático del historicismo fue Dilthey. Dicho historicismo será fuertemente criticado siguiendo una pauta crítica de corte heideggeriano. De modo similar serán fuertemente criticadas las propuestas estéticas de Adorno. Entonces, queda claro que el interés de Vattimo apunta a defender a la «hermenéutica filosófica del siglo XX» es decir, defender a Gadamer (aunque con ciertas correcciones) y, sobre todo, a Heidegger, en cuanto reconocimiento y posibilidad de una «reivindicación del alcance de verdad de la experiencia estética» (PO2*, 196). En este sentido, Vattimo explica el papel de la “experiencia estética” pero diferenciando claramente lo que se entiende por “experiencia” y por “verdad” en el marco

¹¹³ Ver Nota 20.

de la hermenéutica. Menciona los aportes heideggerianos (el círculo hermenéutico, la pre-comprensión, etcétera), así como los aportes gadamerianos acerca del juego y la “fusión de horizontes” y, sobre todo, el papel del diálogo (que, aunque similar en cuanto «desarrollo, confirmación, retorno hacia sí de lo que ya era», no debe confundirse con la dialéctica hegeliana). Todo esto conduce a la pregunta «¿qué significado tiene esto para el problema de la verdad de la experiencia estética?» (PO2*, 199). Lo que está en juego es «establecer si, considerada de este modo en términos de continuidad, la experiencia estética no corre el riesgo de ser pensada de nuevo como el puro y simple reencontrarse de la “conciencia estética”, de cuya crítica había partido la reflexión hermenéutica» (PO2*, 199-200). Frente a esto, y luego de una breve exposición de otros aspectos claves en Gadamer (y que conducen al contraste con Heidegger así como a recordar, nuevamente, las críticas de Habermas), Vattimo dirá que tampoco en Gadamer «que igualmente parece acentuar, en definitiva, el polo de la continuidad, el otro polo, el de la discontinuidad y de la indeterminación está ausente, al menos en el sentido de que mantiene abierta la tensión de la experiencia hermenéutica entre sus dos extremos» (PO2*, 201). La conclusión no acaba siendo totalmente favorable para Gadamer. Vattimo dirá que si, por una parte, «la hermenéutica, con su idea de la verdad como encuentro con lo otro, ha ofrecido a la filosofía los instrumentos conceptuales para repensar la experiencia estética como auténtica experiencia de verdad» (PO2*, 203), por otra parte, «es la fidelidad a los datos de la experiencia estética», como se da en «las artes en nuestro siglo, la que puede ayudar a la reflexión hermenéutica a no recaer simplemente en la lógica de la continuidad y de la identidad». A esto añade Vattimo, a manera de sentencia (y en cursivas): «*El arte se configura hoy como lugar privilegiado de la negación de la identidad, y por tanto del acontecer de la verdad*».

No podemos dejar de abordar el prefacio a la segunda edición (de 1980) de *El sujeto y la máscara*. El texto está fechado en 1979. Vattimo indica que, a cinco años de la primera edición, han sucedido muchos cambios, tanto en él (como intérprete) como en la época (los que se documentan en *Las aventuras de la diferencia* que recoge textos de 1972 a 1979). ¿Cuáles son esos cambios? Vattimo dirá claramente que se trata de un «cambio de actitud» respecto «a las expectativas con que nos dirigimos al pensamiento nietzscheano, el uso que se puede hacer de él, los contextos en que se lo puede colocar nuevamente» (SM*, 7). Entonces, ¿qué expectativas son las que se han modificado en él? Vattimo responderá: «me parece hoy algo más problemática que hace cinco años» la posibilidad de «relacionar el ideal nietzscheano de la liberación (que sigo creyendo definida por la superación de la “estructura edípica del tiempo” en el “eterno retorno de lo igual”) con perspectivas de origen y planteamiento *dialéctico*». A lo que añade: «el ultrahombre nietzscheano no me parece interpretable, en modo alguno, como un sujeto reconciliado dialécticamente; creo, en cambio, que se trata de un “sujeto” absolutamente *sui generis*, escindido y disperso, y *no sólo de forma provisional*». La afirmación es definitiva. Es claro que Vattimo no se está refiriendo a la dialéctica hegeliana o sartreana: es una referencia directa a los violentos terroristas (de las *Brigadas Rojas*) que actuaban, precisamente, en esos años. Por eso, si bien él puede insistir en algunos aspectos nietzscheanos, también debe advertir sobre algunos “usos” no válidos de su pensamiento (y lo remarca, repito: «el ultrahombre nietzscheano no me parece interpretable, en modo alguno, como un sujeto reconciliado dialécticamente»). En este sentido, concluye que:

esto acentúa aún más algunos elementos de la interpretación, como la noción central de “crepúsculo del sujeto” y la sustancial afinidad entre el sentido de la obra de Nietzsche y el espíritu de la vanguardia (artística y literaria, antes que filosófica) del novecentismo, mientras hace más problemático que en la primera edición el encuentro entre herencia nietzscheana y “movimiento revolucionario del proletariado”, al menos en la medida en que las expresiones teóricas de este último, su cultura, se encuentran aún vinculadas a perspectivas dialécticas (AD*, 7-8)

Queda clara, entonces, la posición de Vattimo frente a ciertas interpretaciones - que él considera no válidas- del pensamiento nietzscheano. Y en este caso específico, tal rechazo no es sólo filosófico (teórico) sino también práctico (político).

El siguiente texto, titulado *Dialettica e differenza*¹¹⁴ (*Dialéctica y diferencia*), es el capítulo final del compendio *Las aventuras de la diferencia*. Este texto es particularmente interesante por, al menos, cuatro motivos: el empleo, por primera vez, del libro de Heidegger *Identidad y diferencia* (publicado en 1957, y podemos suponer que Vattimo lo leyó en alemán); una seria y extensa discusión acerca de las nociones heideggerianas de *An-denken* y *Ge-Stell* en su relación con la “superación de la metafísica”; el señalamiento de ciertas limitaciones en el desarrollo de la noción de *Ge-Stell* por parte del propio Heidegger (así como ciertos errores en su interpretación de Nietzsche); la aparición, por primera vez, de la idea de la temporalidad «débil» o «depotenciada». Este texto estuvo dedicado, fundamentalmente, a mostrar y contrastar los puntos de vista hegelianos y heideggerianos (con breves señalamientos a Nietzsche así como a un conjunto de pensadores contemporáneos como: Adorno, Bloch, Benjamin, Gadamer, Apel, etcétera) en cuanto tienen de «extremada proximidad» y de «diametral oposición».

¹¹⁴ El texto de Vattimo *Dialettica e differenza* parece que se publicó original y directamente en *Le avventure della differenza* (1979). [pág. 173-202]. Se encuentra actualmente en: AD*, capítulo 7, pág. 177-205. La edición italiana no deja establecido con claridad cuál es el origen del texto (es decir, si se publicó previamente en alguna revista). Sólo hay una referencia, pero que no es clara, a una posible conferencia presentada y discutida en 1978-1979. La edición en castellano de *Las aventuras de la diferencia* no presenta ninguna referencia al origen de los textos. Hacemos también la salvedad que, a pesar de tener un título similar al texto que apareció en 1983 (*Dialettica, differenza, pensiero debole*, en la obra grupal *El pensamiento débil*), no se trata del mismo texto.

Lo primero que intenta mostrar Vattimo es que hay una relación entre *An-denken* (*pensamiento rememorante*) y *Ge-Stell*. Sobre la segunda noción Vattimo brinda una pormenorizada exposición que es clave para entender la diferencia entre “pensar la técnica” y “pensar la esencia de la técnica”. *Ge-Stell*, que Vattimo tradujo como “imposición”, es el término heideggeriano empleado para describir «la “constelación” en la cual se encuentra el hombre moderno, al final de la época de la metafísica y en el momento del triunfo de la técnica: *Ge-Stell* es el “conjunto” del *Stellen*, es decir, de todo aquel “situar” en que [...] consiste el mundo técnico» (AD*, 177). Vattimo resalta, además, que *An-denken* y *Ge-Stell* son términos «opuestos y contradictorios» para Heidegger y que, para él «no vale la tesis “camino del *Ge-Stell* hacia el *An-denken*”, que haría de él un pensador nostálgico de un mundo de relaciones “auténticas” contra la nivelación y la deshistoricización operada por la técnica». Esta aclaración indica que en Heidegger no hay solamente una condena de la técnica (como se presenta en los pensadores de la *Escuela de Frankfurt* con su énfasis en la alienación) sino que también «se anuncia una actitud de valoración “positiva” de la técnica en vista de la superación de la metafísica». Esta valoración positiva será fundamental para Vattimo.

Como ya vimos en otros textos respecto al *An-denken*, aquí se presentan las diferencias respecto a Hegel (en cuanto a la mera rememoración y en cuanto a la *Aufhebung* o superación dialéctica). Vattimo desarrolla una breve pero penetrante exposición del pensamiento hegeliano y cómo la “condena” heideggeriana de ser un pensamiento que se reduce a la metafísica occidental lo afecta seriamente. Además, aquí se observa una de las defensas que opone Vattimo a la interpretación heideggeriana que también coloca a Nietzsche bajo el dominio de la metafísica. Como ya lo hizo antes, el tema de la “muerte de dios” es el argumento que esgrime. Vattimo dirá que la sentencia de Nietzsche

es «la constatación de un acontecimiento» y que (aunque tal analogía «Heidegger no la aceptaría tal cual» puesto que «Nietzsche pertenece, para él, a la historia de la metafísica más allá de la cual debe ir el pensamiento rememorante»), en rigor, «la proposición [nietzscheana], en tanto indica el fin de la lógica del fundamento que domina la metafísica, es una de aquellas por las que se puede decir que Nietzsche es aún simultáneamente un pensador metafísico y un pensador que ya anuncia el “después”». Sin embargo, para Heidegger, «prevalece el primer aspecto, porque la afirmación nietzscheana es entendida por él como una afirmación todavía fundacional, donde muerto Dios todo es “remitido” al hombre» cuando, más bien, «es posible leerla e interpretarla en clave más radicalmente metafísica de cuanto lo hace Heidegger» (AD*, 183-184). Aquí encontramos dos ideas sumamente importantes para Vattimo: en primer lugar, hay que leer a Nietzsche como superación de la metafísica y, en segundo lugar, hay que leer a Heidegger de manera aún más radical.

Otro aspecto que resalta Vattimo del libro *Identidad y diferencia* de Heidegger es que ahí se «habla de la libertad que tenemos de pensar o no la diferencia» (AD*, 184) y que se conecta con lo ya dicho por el alemán en 1930 (en *La esencia de la verdad*). Esto le lleva a afirmar que, «puesto que la diferencia no es una estructura del ser en torno a la cual se mueva, de modo arbitrario, el pensamiento del hombre, dirigiéndole o apartando de él la mirada», no podemos tampoco «describirla o hablar de ella si no es en referencia al hecho de que el pensamiento se encuentre forzado a prestarle atención». En conclusión, «no podemos hablar de la diferencia, comenzar a superar la metafísica, más que describiendo las condiciones en las que se verifica el hecho de que su apelación nos llama de modo perentorio. Este “hecho” es el *Ge-Stell*» (AD*, 185).

Esto da lugar a insistir en que «con el pasado sólo es posible un *Gespräch*, un diálogo». Sobre esta base se volverá a rescatar la discusión de Heidegger con el historicismo (Dilthey) así como la «modelización hermenéutica de la historia» (AD*, 187). Seguirá a esto una profunda discusión acerca de la relación entre *Ge-Stell* (como «constelación histórico-destinal»), metafísica y *Ereignis*: «la historia de la metafísica es la historia del olvido del ser en su diferencia del ente, por tanto, del ser como *Ereignis*» (AD*, 190). Todo esto permite concluir que, «para comprender el nexo entre *Ge-Stell* y *Ereignis*, es decir, por qué esa cumbre del olvido metafísico del ser que es la técnica puede convertirse también en el primer paso del *An-denken*» (AD*, 191), es necesario tener presente «sobre todo este carácter transitivo del ser que se anuncia en el *Ereignis*, y remitirlo (sin reducirlo) a la *Herausforderung*, a la provocación que constituye el mundo de la im-posición tecnológica».

Como vemos, Vattimo está explicando, con mucho detalle y profundidad, cuál sería el camino o la propuesta heideggeriana para “escapar” del *Ge-Stell*, es decir, cómo encontrar una salida para superar la metafísica. Se trataría de entender el «*Ge-Stell* como preludeo del *Ereignis*» (AD*, 192). Aquí aparecen dos nociones sumamente importantes: *Sprung* (salto) y *Schritt zurück* (paso hacia atrás). Esto lo plantea Vattimo apelando a dos interrogantes: en primer lugar, «¿el *Ge-Stell* como sacudida de la existencia no nos libera al fin de la relación con el pasado, de la necesidad de pensar siempre recordando?», y, en segundo lugar, «¿el pensamiento que corresponde al *Ereignis*, y que es abierto por el *Ge-Stell*, no será, en otras palabras, un pensamiento que, habiéndose despedido de la metafísica como remontarse al *Grund* [fundamento], está también ya desligado de cualquier nostalgia, espesor histórico, memoria?» (AD*, 195). Esto nos conduce a la respuesta de Heidegger: «el *Ge-Stell* nos pone en condiciones de dar un paso hacia atrás

(*Schritt zurück*), respecto de la lógica del fundamento, pero precisamente por esto nos permite ver su historia en su totalidad». Dicho “paso hacia atrás” es «el mismo que Heidegger [...] llama “salto”, *Sprung*, subrayando de tal modo la *discontinuidad* respecto del curso de la metafísica». Pero a esto hay que añadir otro aspecto muy importante: «el mundo del *Ge-Stell* no es sólo el mundo de la técnica totalmente desplegada, de la provocación-producción-aseguramiento; sino también, inseparablemente, el mundo de la *Historie*, de la historiografía como industriosa reconstrucción del pasado» (AD*, 197). A esto se añade la advertencia que «incluso la polémica de Heidegger contra el *Historismus* no apunta, en última instancia, a restaurar una relación “auténtica” con el pasado» (AD*, 198). A partir de esto vendrá la segunda gran objeción que Vattimo le dirige a Heidegger: «la *anhistoricidad* del mundo técnico» (AD*, 199) que Heidegger «describe generalmente en términos desvalorizadores», pertenece también, «como todo lo que constituye el *Ge-Stell*, al preludio del *Ereignis*, como des-titución de la relación historicista con el pasado y resonar de una, aunque sea problemática, apelación del *Geschick*, del envío-destino». Por eso, «el no haber desarrollado hasta el fondo este aspecto del *Ge-Stell* es, para nosotros, un límite del discurso heideggeriano».

Las reflexiones que suscitan esta limitación heideggeriana conducirán a un par de conclusiones que tienen la extrema importancia de hacer aparecer, de manera nueva y anticipatoria, el concepto de lo “débil” o “depotenciado”. Así lo introduce Vattimo:

La a-historicidad constitutiva del *Ge-Stell*, entendida no sólo como pérdida de las raíces, sino también en su alcance ultrametafísico, como aspecto del preludio del *Ereignis*, impronta la rememoración hacia la que nos encamina el *Ge-Stell* de una historicidad o temporalidad que se puede definir “débil” o “depotenciada”. Es un juego muy complejo, cuyos pasos no están totalmente explicitados en el texto heideggeriano. (AD*, 201-202)

Esto lo volverá a plantear al indicar que «el horizonte más comprensivo es aquel en que el ser es probado como temporalidad “débil”» (AD*, 203), es decir, «no tanto

como articularse de pasado, presente y futuro en relación a la dimensión aún humanística de la decisión, como podía parecer por las páginas más “existencialistas” de *Ser y tiempo*». El último párrafo del texto viene en nuestra ayuda para permitirnos entender a qué se refiere Vattimo, así como saber cuál es esa misión que él se asigna: «aunque ya no puede conducir hacia un tiempo “fuerte”, el *An-denken* puede no ser sólo la sanción resignada de lo existente» (AD*, 205). Por el contrario, «con su característico oscilar él suspende y “desfundamenta” lo existente en sus pretensiones de definitividad y de inderogabilidad, y se configura como verdadero pensamiento crítico». Además, «sin esperar encontrarse nunca “en presencia” del ser, el *An-denken* [...] se encamina a pensar el ser como temporalidad, vida viviente (y, por tanto, también pasión, eros, necesidad y acogida), envejecimiento, declinación, de un modo que incluye en el ser, como su darse esencial», es decir, «todos aquellos caracteres que la tradición metafísica, en busca de aseguramiento, por consiguiente, de fuerza (y de la violencia que está conectada con el imponerse de la presencia), había excluido de él».

En conclusión, así también «se continúa el trabajo comenzado por Heidegger cuando enunció por primera vez el programa resumido en el título *Ser y tiempo*», es decir, pensar la «vida viviente». Vattimo ya tiene ahora bastante claridad sobre el pensamiento heideggeriano, tanto de sus fortalezas como de los aspectos que deben y pueden ser mejorados y continuados. De ahí la misión autoimpuesta: mejorar una ontología que fundamente una crítica del presente.

Conviene aquí remitirnos a la autobiografía de Vattimo, publicada en 2006, acerca del nacimiento del *pensamiento débil*. Ahí Vattimo recuerda que «estaba preparando otra

edición de mi libro sobre Nietzsche [*El Sujeto y la máscara*]. Escribía un nuevo prefacio» (NSD*, 128). En dicho prefacio (que acabamos de examinar), Vattimo indica que ahí «afirmaba haberme dado cuenta que el hombre liberado, el ultrahombre de Nietzsche, no puede ser el revolucionario profesional», a lo que añade: «y contenía una referencia a la idea de debilitación como modo de sustraerse al poder. A cualquier poder y a todos los niveles». Y de modo más específico, respecto al *pensamiento débil* nos recuerda: «el pensamiento débil sólo fue denominado así en otoño de 1979, y llegó a ser el título de un libro colectivo que editamos Pier Aldo Rovatti y yo en 1983» (NSD*, 129). Ahora bien, Vattimo reconoce el lento madurar que lo condujo hasta ahí: «en otoño de 1979, más de 15 años después de mi primera lectura “debilista” de Heidegger». Quince años atrás nos remite al *Essere*. Si Vattimo indica que la idea del “debilitamiento” es de 1979, entonces coincide con el artículo *Dialéctica y diferencia*. Ahí alcanzó la certidumbre que buscaba: «se precisó en mí la idea de la historia del Ser como aligeramiento, como alejamiento, y poco a poco todo lo que esta reflexión había arrastrado consigo y aún produciría en los años siguientes». Como confiesa Vattimo: «me había apasionado, cada vez más, con la idea de interpretar a Heidegger desde el punto de vista del debilitamiento en lugar del de la espera de una nueva aparición del Ser». A esto añade: «y se iba perfilando también mi personal relectura del cristianismo y de la religión». Esto último es importante pues coloca un hito en la futura senda del cato-comunismo. Luego, avanzando algunos años en sus recuerdos, narra sobre el *pensamiento débil* (aunque ya ubicados en 1983). Dice que «el pensamiento débil era la idea de utilizar el aligeramiento de las relaciones sociales, producto de la tecnología hasta realizar una forma de liberación» (NSD*, 130). Notemos también que, entre 1979 y 1983 ya se había difundido el texto de Lyotard. Por ende, tiene sentido que diga: «posmodernidad, es decir, fin de la sociedad racionalizada, de la sociedad de la racionalidad central, éste sí es un desarrollo serio, en adelante, de la

crisis de la razón» (NSD*, 131). Entonces, el *pensamiento débil* era «una teoría fuerte, una propuesta filosófica fuerte». Además, les parecía que era «también muy “razonable” y “dialógica”, muy poco arrogante, teniendo presente sobre todo que la predilección por una ética no agresiva formaba y forma parte de este pensamiento». Sin embargo, como sabemos, el libro fue muy mal recibido en Italia: «en cambio se desencadenó el escándalo».

Por otro lado, así como hemos mencionado a Lyotard, también es necesario mencionar a Rorty. Por eso, retomando los recuerdos de 1979, Vattimo añadirá: «en otoño de 1979 nació oficialmente el pensamiento débil, y en invierno del mismo año conocí a Richard Rorty, un filósofo y un amigo que se convertiría en alguien cada vez más importante para mí» (NSD*, 143). Por cierto, la ocasión en la que se conocieron nos revela que el tema de la posmodernidad llegó muy rápidamente a los medios académicos: «me invitaron a un congreso sobre la posmodernidad en la Universidad de Michigan [...] Richard Rorty me oyó y me dijo “Querría una copia de su texto”, y me sentí muy halagado». Pero, además, Rorty le regaló «*La filosofía y el espejo de la naturaleza* [1979]. Otra vez una revelación y un gran entusiasmo: descubrí que decíamos más o menos las mismas cosas». Por cierto, podían decir cosas similares, pero las fuentes intelectuales eran distintas: «Rorty defiende -y esto me impresiona mucho- que los mayores filósofos del siglo XX son John Dewey, Ludwig Wittgenstein y Martin Heidegger. Nadie antes los había puesto juntos, y me parece una idea revolucionaria» (NSD*, 143-144). Entonces, queda claro que el nacimiento del *pensamiento débil* se debe hacer coincidir con la escritura del artículo *Dialéctica y diferencia*, y en un ambiente que convoca a Lyotard y a Rorty, pero siempre bajo el influjo de la (nueva) lectura de Heidegger. A esta primera mención de la “debilidad” le seguirá una segunda (en el artículo *Hacia una ontología del*

declinar, que veremos luego).

En 1981 Vattimo publica *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Parece que la publicación se realizó con cierto apremio puesto que incluyó sólo 4 artículos (uno de 1979 y tres de 1980) y es bastante cercano (temporal hablando) a *Las aventuras de la diferencia*. Veremos a continuación los tres textos de 1980.

El texto *Nietzsche y el más allá del sujeto*¹¹⁵ fue originalmente una conferencia pronunciada en Nápoles en febrero de 1980. Vattimo empieza evocando a dos autores (Deleuze y Heidegger) que se han centrado en el tema del *Übermensch* nietzscheano. Además recoge la problemática conexión entre esta idea del *superhombre* (que, ya sabemos, Vattimo prefiere traducir como *ultrahombre*) y su uso por el fascismo y el nazismo en su calidad de ruptura con el humanismo europeo. Pero considera que no sólo hay que abordar el tema de la relación de Nietzsche con el humanismo pues hay otra ruptura tan o más importante: la que se da con la «dialéctica hegeliano-marxista». Esto lo dice Vattimo en tono muy firme: «en la forma de la visión materialista de la historia» (MAS*, 26), los seguidores de la dialéctica sostienen, «aún hoy», la pretensión de «interpretar válidamente las condiciones de la existencia del hombre en el mundo» e incluso se la presenta «quizá como la única “filosofía de la historia” aún practicable, y en cualquier caso de hecho practicada, en nuestra cultura». Indica Vattimo que, en efecto, se podrían encontrar algunas semejanzas entre el *ultrahombre* y el «sujeto conciliado» hegeliano-marxista pero hay otro elemento, propuesto por Nietzsche, que los aleja: la

¹¹⁵ Se encuentra actualmente en: MAS*, capítulo 1, páginas 25-45.

vinculación entre *ultrahombre* y el «eterno retorno de lo igual». Sabiendo todas aquellas características que Nietzsche le atribuye al *ultrahombre* como la de «un hombre feliz, que puede querer la repetición del instante presente en cuanto en él experimenta la felicidad, la coincidencia del evento con el sentido» (MAS*, 27), podría, incluso, pensarse cierta semejanza con la hegeliana «autotransparencia del espíritu» o que se esté mentando al «sujeto desalienado, emancipado de la división del trabajo y de las cadenas de la ideología, que debería salir de la revolución comunista» (como sugiere Ernst Bloch). Sin embargo, Vattimo juzga que tales interpretaciones no son válidas por una simple razón: «el *Übermensch* no puede ser entendido como sujeto conciliado porque no puede ser pensado como *sujeto*» (MAS*, 28). A continuación Vattimo ilustra (apelando a diversos textos nietzscheanos) cómo el propio filósofo destruye la noción de sujeto por lo que «en esta destitución de la noción de sujeto como noción ligada a la moral y a la metafísica platónico-cristiana» (MAS*, 31) se encuentran las razones «para excluir que el *Übermensch* nietzscheano pueda llamarse un sujeto; y, por lo tanto, con mayor razón, un sujeto conciliado». Luego vendrá la exposición sobre otros aspectos de la propuesta nietzscheana (por ejemplo, sobre la *hybris* del hombre moderno) que lo llevará a Vattimo a discutir también con Deleuze y con el propio Heidegger. Así, Vattimo dirá que «el *über* del *Übermensch* nietzscheano» (MAS*, 35), no alude a una «superación de tipo dialéctico». Tampoco se refiere «al ejercicio de una voluntad de vida que se manifieste en la lucha por la existencia». Mucho menos se refiere a «la planificación técnico-científica del mundo». Por el contrario, está «pensado sobre el modelo de la estructura característica, según Nietzsche, de la experiencia hermenéutica».

El texto concluye con un par de consideraciones sobre las que Vattimo piensa que «se puede ulteriormente construir» (MAS*, 42): en primer lugar, «una ontología

hermenéutica radical implica el abandono de la noción metafísica del sujeto entendido como unidad, también cuando ésta está pensada como resultado de un proceso dialéctico de identificación. La condición normal del *Übermensch* es la escisión» (MAS*, 43), y, en segundo lugar, «la ontología hermenéutica de Nietzsche no es, sin embargo, sólo una doctrina antropológica, sino cabalmente también una teoría del ser. Que tiene entre sus principios el de “atribuir *al devenir* el carácter del ser”» (MAS*, 44). Será precisamente esta segunda consideración la que permitirá apreciar cómo Vattimo vuelve a resaltar el tema del «ser “débil”», de modo que «la doctrina de la voluntad de poder» parece así poner «las premisas para una ontología que reniega precisamente de todos los elementos de “poder” dominantes en el pensamiento metafísico, en la dirección de una concepción “débil” del ser». Esta ontología, «en su conexión con el *Übermensch* entendido como hecho hermenéutico-comunicativo, se presenta como la ontología adecuada para dar razón, de modo insospechado, de muchos aspectos problemáticos de la experiencia del hombre en el mundo de la tardomodernidad» (MAS*, 44-45). Como veremos pronto, esta «concepción “débil” del ser» será un elemento clave cuando Vattimo presente su propuesta del *pensamiento débil*.

El texto *Hacia una ontología del declinar*¹¹⁶ fue originalmente una ponencia presentada en marzo de 1980 en un seminario en Roma. A primera vista se aprecia que es muy semejante al artículo *Dialéctica y diferencia*. Vattimo empieza lanzando un par de “retos” a la interpretación sobre Heidegger: en primer lugar, sobre Occidente¹¹⁷ pues, según Vattimo, para Heidegger, «*Abendland* es la tierra del ocaso, del poniente del ser»

¹¹⁶ Se encuentra actualmente en: MAS*, capítulo 2, páginas 47-66.

¹¹⁷ Occidente o *Abendland*, en alemán. Combina *Abend* (que significa crepúsculo ú ocaso) con *Land* (tierra o país). Etimológicamente: “tierra del crepúsculo”. Pero ¿crepúsculo de qué o de quién?

(MAS*, 47), y, en segundo lugar, sobre la fórmula heideggeriana «la metafísica como historia del ser», que fue el título de una sección de su libro *Nietzsche* de 1961 (que, ya sabemos, tuvo un enorme impacto en Vattimo).

Sobre estos dos aspectos claves Vattimo plantea algunas aclaraciones. En primer lugar, que «hablar de una ontología del declinar y ver su preparación y sus primeros elementos en los textos de Heidegger» (MAS*, 47), sólo se puede hacer «si se interpreta la tesis de Heidegger sobre Occidente transformando su formulación: no “Occidente es la tierra del ocaso (del ser)”, sino “Occidente es la tierra del ocaso (y, por eso, del ser)”», y, en segundo lugar, que la fórmula heideggeriana [«la metafísica como historia del ser»], «puede ser leída exactamente en el mismo sentido, con tal que se acentúe de manera correcta, es decir, en la única manera conforme al conjunto del pensamiento heideggeriano», es decir, «no la metafísica es historia del ser, sino la metafísica es *la* historia del ser». Entonces, ¿a qué conclusión lleva la reformulación de los enunciados heideggerianos? Pues conduce a que «no hay, aparte de la metafísica, otra historia del ser». Esto significa que, «Occidente no es la tierra en la que el ser se pone, mientras en otra parte resplandece (resplandecía, resplandecerá) alto en el cielo de mediodía». Por el contrario: «Occidente es la tierra del ser, la única, precisamente en cuanto es también, inseparablemente, la tierra del ocaso del ser».

Pero ¿por qué menciona Vattimo esta interpretación (es decir, la suya) que privilegia la «conexión» entre ambos elementos (“ocaso”, “ser”)? Porque, según él, hay otras interpretaciones que enfatizan sólo uno de los elementos en perjuicio del otro. En este sentido, están las interpretaciones que, o bien acentúan «de modo exclusivo el término ser» (MAS*, 48), es decir, aquellas interpretaciones que «persisten en leer a

Heidegger como a un pensador que, de algún modo aunque sea problemático y puramente preparatorio, preconiza un retorno del ser o al ser, según una línea que en sentido amplio se puede llamar religiosa», o bien acentúan «el término ocaso», es decir, aquellas interpretaciones que «leen en el pensamiento heideggeriano la invitación a tomar nota de que la metafísica ha terminado, y con ella también toda posible historia del ser: del ser “no queda ya nada”, de modo total» (y con lo cual excluyen «cualquier mítica espera de que se vuelva de nuevo hacia nosotros su posible nuevo volverse hacia nosotros»). Entonces, lo que se requiere es un nuevo acercamiento o consideración de la metafísica¹¹⁸. Aunque Vattimo no dice explícitamente a quiénes está criticando, podemos deducir que se refiere, por un lado, a las interpretaciones teológicas y, por otro lado, a las que provienen de Derrida o las hegeliano-marxistas (o dialécticas). Lo que sí afirmará Vattimo claramente es que no cree «que los intérpretes y seguidores de Heidegger hayan desarrollado hasta hoy ni siquiera los primeros elementos para una ontología del declinar, salvo, en ciertos aspectos, la hermenéutica gadameriana» (MAS*, 49). Tómese en cuenta este primer uso de la «ontología del declinar». Pero, ¿por qué no hubo tal desarrollo? Vattimo dirá que «la ausencia de una elaboración teórica de la ontología del declinar en la escuela heideggeriana» (MAS*, 50) depende, «probablemente», del hecho de que, «a pesar de toda *Warnung* [advertencia] contraria», se sigue pensando «en la meditación de Heidegger sobre el ser en términos de fundación» cuando, por el contrario, Heidegger «ha reclamado la necesidad de “olvidar el ser como fundamento”, si nos queremos encaminar al pensamiento rememorador [*An-denken*]». En este sentido, Vattimo retomará nuevamente la exposición referida al “fundamento” (*Grund*) y sobre cómo tal meditación recorre toda la obra heideggeriana (el nihilismo, la metafísica, la muerte, la historicidad

¹¹⁸ Ver Nota 21.

del Dasein, etcétera). Aquí aparece otra referencia crítica a Apel y a Habermas. Vattimo llega a sostener que: «la fundamentación [...] sólo se puede definir, con un oxímoron, como *fundamentación hermenéutica*» (MAS*, 57). Esto significa que, «puesto que funciona fundamentando sólo (ya) en este sentido, el ser se carga de una connotación del todo extraña a la tradición metafísica, y precisamente esto intenta expresar la fórmula “ontología del declinar”». Ahora bien, esta idea de «fundamentación hermenéutica» no nace con Heidegger sino con Nietzsche. En este sentido Vattimo vuelve a señalar la relevancia del enunciado nietzscheano “Dios ha muerto” y, a su vez, cómo la meditación heideggeriana evita los escollos del historicismo (tanto en *Ser y tiempo* como en las obras del “segundo Heidegger”). Es precisamente, al referirse a la «obra del Heidegger de la madurez» que Vattimo nos vuelve a indicar la relación entre la «meditación de la técnica», la *Ge-Stell*, y su relación con el *Ereignis* (que, según Vattimo, se conecta con el enunciado nietzscheano). En lo que sigue repite lo ya indicado sobre *Ge-Stell* y *Ereignis*, y acaba en la siguiente conclusión, que citamos en extenso:

la meditación heideggeriana sobre el *Ge-Stell* se delinea así, al menos embrionariamente, como una primera indicación sobre el camino de una ontología del declinar. Y esto, resumidamente, según estas líneas: a) el *Ge-Stell* deja relampaguear el *Ereignis* como lugar de oscilación, encaminándonos así a reencontrar el ser no en sus caracteres metafísicos, sino en su constitución «débil», oscilante *in infinitum*; b) acceder al ser en este sentido débil es la única fundamentación que al pensamiento le es dado alcanzar; es una fundamentación hermenéutica, tanto en el sentido que individualiza el horizonte dentro del cual los entes vienen al ser [...] como un proyecto arrojado, histórico-finito, como en el sentido de que la oscilación se despliega precisamente como suspensión de la urgencia del presente en relación a la tradición, en un remontarse que no se detiene en ningún pretendido origen; c) remontarse *in infinitum* y oscilación son accesibles con un salto que es, a la vez, salto en el *Abgrund* [*abismo*] de la constitución mortal del ser-ahí [*Dasein*]. (MAS*, 65-66)

Como observamos, aquí se está empezando a reafirmar una novedosa interpretación por parte de Vattimo, digamos, una interpretación “débil” (y que se vinculará con su *pensamiento débil*). Para terminar, Vattimo dirá, remarcando nuevamente su interpretación “débil”, que, «en el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse oír estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia

heideggeriana» (MAS*, 66) ¿Cuáles son esos tres momentos? En primer lugar, «la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse *in infinitum* respecto del *Grund*», en segundo lugar, «la individualización de la fundamentación hermenéutica como tipo de pensamiento que corresponde a esta no-metafísica caracterización del ser», y, en tercer lugar, «la peculiar conexión de este modo no metafísico de *Wesen* del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí [*Dasein*]». Por lo tanto ya constatamos en Vattimo esa doble urgencia de recuperar lo esencial de la «herencia heideggeriana» pero para seguir desarrollándola por nuevos cauces (aquí ya denominada como “ontología del declinar”).

El texto *Resultados de la hermenéutica contemporánea*¹¹⁹ fue originalmente una ponencia presentada en un seminario dado en universidades francesas y norteamericanas durante 1980. Ya por el título se podría pensar que el texto hará referencia a Gadamer pero, aunque él es mencionado al inicio, la discusión girará en torno a las propuestas de Apel (y de Habermas en menor medida, ambos agrupados bajo la denominación “crítica de la ideología”), y si tales propuestas pueden ser consideradas, o no, como una continuación válida de la reflexión hermenéutica. La conclusión será que no: Vattimo encuentra muchos errores en las propuestas de los autores alemanes los cuales se pueden resumir en lo siguiente:

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

¹¹⁹ Se encuentra actualmente en: MAS*, capítulo 4, páginas 85-104.

Vattimo llevará a cabo una crítica demoledora de las propuestas de la “crítica de la ideología” resaltando, por el contrario, la relevancia del pensamiento heideggeriano (por lo cual vuelve a hacer mención a las nociones de desfundamentación, *Ab-grund* [abismo], *Sprung* [salto] que ya expuso en trabajos anteriores). La conclusión final será que:

la doctrina [de Apel] del *a priori* de la comunicación no parece un desarrollo legítimo de la hermenéutica, en el sentido que no desenvuelve su elemento característico, la filosofía de la finitud. A la idea de fundamentación entendida en sentido kantiano, y por tanto todavía «metafísico», Heidegger opone una búsqueda que se mueve sobre el filo de la conexión entre fundamentación y desfundamentación. Al pensamiento de la fundamentación se sustituye el pensamiento como *An-denken*, como remontarse in infinitum, como salto en el *Ab-grund* de la condición mortal, siguiendo el retículo de los mensajes histórico-lingüísticos [...] que en su apelar a nosotros [...] determinan y definen el sentido del ser como se da en nuestra constelación histórico destinal. (MAS*, 103-104)

Con esto queda zanjada la discusión con la teoría crítica de la comunicación representada, principalmente, por Apel puesto que Habermas aún no había publicado su monumental *Teoría de la acción comunicativa* (que saldrá al año siguiente, en 1981).

Cuando se publicó *Las aventuras de la diferencia* se añadió un prólogo explicativo. Ahí se decía: «ya es insostenible una interpretación dialéctica del superhombre y de la voluntad de poder» (AD*, 16). Y cuando, al poco tiempo, se publicó *Más allá del sujeto*, se añadió, dentro de su prefacio, una entrevista publicada parcialmente en el diario *Lotta continua*¹²⁰ (día 02/09/1980). La entrevista llevaba por título: «La botella, la red, la revolución y los deberes de la filosofía». El entrevistador, Nino Scianna, le planteó a Vattimo doce preguntas, algunas más vinculadas a la actualidad política, y otras de tinte más filosófico. Haremos sólo referencia a aquellas respuestas en las cuales Vattimo se

¹²⁰ *Lotta continua* (*La lucha continua*), fue el periódico del movimiento “autonomista” del mismo nombre (y del cual nacieron las *Brigadas Rojas*).

refiere críticamente a su propia obra. Específicamente, elegiremos las respuestas a las tres últimas preguntas:

- «En el libro sobre Nietzsche [*El sujeto y la máscara*] hablabas de coincidencia entre evento y sentido, de danza, de la risa de Zaratustra, de una vida social que se libera por la producción «dionisiaca» de símbolos...» (MAS*, 19; pregunta 10).
- «En la perspectiva que describes, ¿qué sentido tiene la posibilidad de una nueva historia en la que los eventos lleven en sí su significado, en la que no exista aquella que Sartre, en la *Crítica de la razón dialéctica*, llamaba la recaída en la “contrafinalidad”?» (MAS*, 20; pregunta 11).
- «¿Qué significa? ¿Una perspectiva “decadente”? ¿Y cómo se liga a la propuesta de un pensamiento de la diferencia (que sostiene en *Las aventuras de la diferencia*) contrapuesto a la dialéctica?» (MAS*, 21; pregunta 12).

Frente a la pregunta número 10, Vattimo dirá que su libro «fue escrito cerca del 1968; y si bien aún considero válida toda la parte de análisis textual [...] me he dado cuenta de que, sobre todo en la última parte, ese libro estaba aún demasiado fascinado por la dialéctica» (MAS*, 19). Vattimo se detiene para aclarar el sentido de su afirmación: el ultrahombre de Nietzsche «se caracterizaba [...] como una especie de espíritu absoluto hegeliano o como un hombre “desalienado” de Marx; es decir, era definido en términos de conciliación, reapropiación de sí, y, por tanto, necesariamente (aunque sólo implícitamente), en términos de autoconciencia». Frente a esa definición, ahora Vattimo sostiene que «releyendo a Nietzsche, y también, si se quiere, viviendo las vicisitudes del “movimiento” en los últimos años», ahora considera que «la definición del ultrahombre nietzscheano, y por consiguiente de su ideal de liberación, debe ser más marcadamente

diferenciada de toda perspectiva dialéctica, menos puramente “reactiva”). Esto quiere decir que «el ultrahombre es “ultra” también porque no tiene ya necesidad de realizar aquel ideal de conciliación absoluta que, al hombre de la tradición metafísica hasta Hegel y Marx, le ha parecido siempre la única meta digna de ser buscada». A tal conclusión llegó no sólo por «una lectura más adecuada de Nietzsche» (MAS*, 20), sino también «reflexionando sobre las condiciones de existencia dadas al hombre en el mundo tardomoderno: en estas condiciones me parece que ha perdido sentido el ideal de un sujeto como autoconciencia conciliada, como yo reapropiado». Concluye que «hoy son posibles nuevos ideales de humanidad que ya no están ligados a la concepción metafísica del sujeto. En esto, la polémica de Heidegger contra el humanismo me parece que coincide con las enseñanzas de Nietzsche». Entonces tenemos que Vattimo, en efecto, critica algunas de sus propuestas de 1968, y se reafirma en apartarse de la dialéctica hegeliano-marxista y asumir, con mayor convencimiento, las propuestas nietzscheano-heideggerianas.

Frente a la pregunta 11, respecto a Sartre, Vattimo dirá que: «largo tiempo he pensado que el ultrahombre nietzscheano era precisamente el sujeto liberado (también, eventualmente, de la “subjetividad”), capaz de vivir las propias experiencias como idénticas, por fin, con su significado» (MAS*, 20). Esto se basaba en que «la condición de nueva libertad que debía realizarse, también mediante una transformación revolucionaria de la sociedad, habría debido excluir toda recaída en la contrafinalidad». Sin embargo, «esto supone otra vez, como es el caso también de Sartre, el ideal de una *conciliación dialéctica* como sentido de la historia» (MAS*, 20-21). Tal afirmación se basa en que, según Sartre, «nuestro fin es el de aproximar el momento en que la historia no tendrá más que un solo sentido, que tenderá a “disolverla” en los hombres concretos

que harán la historia en común» (MAS*, 21). Pero Vattimo recalca: «yo subrayaría el término “disolución”, en un sentido que ciertamente fuerza las intenciones de Sartre». ¿Qué quiere decir? Que «el sentido de la historia no puede identificarse con las acciones y las intenciones de los hombres que obran en ella sino a condición de sufrir él mismo un proceso de “disolución”». Entonces, «la verdadera salida de la prehistoria» no consiste en «apropiarnos de un pretendido “absoluto”, teológico, de la historia (aquel en el que aún piensan las perspectivas dialécticas)» sino en reconocer que, «en cierta medida, la historia no tiene sentido, al menos no un sentido así entendido». Por esto, respecto a *El sujeto y la máscara*, Vattimo dirá: «creo que ahora es preciso subrayar más este momento “disolutivo”, o de “debilitamiento” del sentido. Es aquello a lo que creo que debe llamarse “ontología del declinar”». Vemos, nuevamente, un rechazo a la dialéctica, aunque sea la de Sartre (a quien tanto admiraba). Pero, además, vemos ahora la relevancia que le otorga a su planteamiento de la “ontología del declinar” (el cual, según hemos visto, se planteó alrededor de marzo de 1980).

Finalmente, Vattimo responde sobre algunos de los temas abordados en su libro más reciente (*Las aventuras de la diferencia*) y en textos últimos. Dirá que «lo que entiendo por ontología del declinar no tiene nada que ver con una sensibilidad pesimista o decadente. Ni con ningún “ocaso de occidente” o cosas semejantes» (MAS*, 21). Por el contrario, «es un discurso, si se quiere, rigurosamente teórico, que concierne al modo de darse del ser en nuestra experiencia». Dicha “ontología del declinar” retoma «la principal enseñanza de Heidegger, y en cierto sentido también de Nietzsche», esto es: «que el ser no es lo que está, [...] sino que es, cabalmente, lo que deviene, que nace y muere, y que precisamente así tiene una historia» (MAS*, 21-22). Además, la “ontología del declinar” «alude, más que describirla», a una concepción del ser «que se modela no sobre la

objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia [...], sino sobre la vida, que es juego de interpretación, crecimiento y mortalidad, historia (sin ninguna confusión con dogmatismos historicistas)» (MAS*, 22). En este sentido, «el ser pensado así nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores, de todas las “plenitudes” soñadas por la metafísica tradicional que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo». Además, «al liberarnos, el ser así entendido también nos “suspende”, nos pone en una condición de “oscilación” (parafraseo otra vez a Heidegger), que me parece que es también la descrita por Nietzsche con la idea del “espíritu libre”». Por el contrario, la dialéctica «piensa aún siempre en referencia a una posible presencia “plena”, final, totalizadora, del ser [...]; y corre el riesgo, pues, de no liberarnos en absoluto» (MAS*, 22-23).

La insistencia es clara: hay que abandonar las posiciones dialécticas, y persistir en el pensamiento nietzscheano-heideggeriano reinterpretado ahora como “ontología del declinar”.

* * *

Conclusiones parciales del Capítulo II

1. El proyecto del *ultrahombre* de Nietzsche no es una creación literaria ni un ideal desesperado frente al avance del capitalismo: es el proyecto de un nuevo tipo de humanidad, que toma como referencia a los artistas de la vanguardia, y aspira a retomar su herencia revolucionaria, dionisiaca, explosiva y comprometida, más allá de la idea potenciada del sujeto moderno.

2. El arte debe ser contemplado con un sentido ontológico, en cuanto capacidad de “alcance de verdad” y, en este sentido, hay que completar los aportes de Gadamer recuperando aquellos que él evitó tomar de Heidegger (como el *pensamiento de la diferencia*) y, a la vez, evitar seguir a Heidegger en cuanto encasillamiento de Nietzsche dentro de los confines de la metafísica. Además, el arte también debe ser rescatado en cuanto su potencial subversivo (como en el último Adorno).
3. Nietzsche escapa de la metafísica, tanto en su proyecto del *ultrahombre* como en sus propuestas del *eterno retorno* así como en el contenido de su aserto “dios ha muerto” el cual, en la época actual de la *Ge-Stell*, se muestra como la constatación de un acontecimiento (y por el cual, en contra de la postura heideggeriana, él está, al menos parcialmente, más allá de la metafísica).
4. Estando en la época del *Ge-Stell*, y siguiendo las indicaciones heideggerianas (que lo conectan con el *An-denken* y el *Ereignis*), hay que plantear una nueva forma de entender y relacionarse con la metafísica: siendo que no sólo hay que considerar a la “metafísica como historia del ser” sino que la “metafísica es la historia del ser”, entonces hay que alcanzar una relación basada en el *Verwindung* y la *pietas*, una relación basada en la torsión (y no en el abandono) misericordiosa. Sólo sobre estas bases se puede repensar la salida de la metafísica.
5. Una nueva forma de relacionarse con el presente es hacer “ontología del declinar”. En ese sentido, hay que liberarse de cierta desvalorización del mundo del *Ge-Stell* (tal como lo había manifestado Heidegger). En nuestro tiempo la tarea es mejorar la ontología para poder criticar el presente, superar la metafísica y establecer un diálogo adecuado con el pasado (y de toda forma de intentar pensar el Ser en base a la recordación, y no en base a la rememoración) en un proceso que debe evitar constantemente volver a caer en seguir pensando en base a fundamentos.

6. La revolución no podrá ser dialéctica. No se trata de combatir la violencia con más violencia, sino de ser capaces de alcanzar una solución realmente radical, esto es, que se cuestiona a fondo los fundamentos del pensar y del presente, pero superando, a la vez, la necesidad de pensar en términos de fundación.
7. El *Ge-Stell*, la constelación actual del triunfo de la técnica, tiene, ciertamente, un aspecto negativo. Pero también tiene un aspecto positivo. De ahí la necesidad de describir las condiciones en que se verifica el *Ge-Stell* puesto que nos permite ubicarnos en la cumbre del olvido metafísico, y ese es el primer paso para lograr el *An-denken*, que no es cualquier tipo de pensamiento o rememoración del pasado, de nuestro pasado como humanidad. El *An-denken* nos lleva a un pasado sin *Grund* (fundamento), en donde podemos conectarnos con el *Ereignis*, vía un salto (*Sprung*) que nos permita capturar la discontinuidad de la metafísica y, así, salir de sus límites.

CAPÍTULO III

PENSAMIENTO DÉBIL Y CONDICIÓN POSMODERNA. DE 1981

A 1994

Podemos decir que Vattimo empieza la década dejando atrás todo su discurso de la “liberación” de los años 70, y que no le había servido ni para ser líder de la izquierda italiana ni para enfrentarse a las *Brigadas Rojas*. Pero a finales de la década aparece el libro de Lyotard sobre la condición posmoderna¹²¹, a lo que se suma el propio conocimiento sobre la posmodernidad (adquirido por su cuenta en contacto con especialistas de otras profesiones, por ejemplo, el movimiento influido por los arquitectos norteamericanos Richard Venturi, Denise Scott Brown y Steven Izenour, quienes eran los que realmente empujaban el tema posmoderno, mucho antes -y más- que Lyotard).

Recordemos el inicio del texto de Lyotard¹²²:

Nuestra hipótesis es que el saber cambia de estatuto al mismo tiempo que las sociedades entran en la edad llamada postindustrial y las culturas en la edad llamada postmoderna. Este paso ha comenzado cuando menos desde fines de los años 50, que para Europa señalan el fin de su reconstrucción. (Lyotard, 1979, pág. 13)

Este breve texto tuvo muchas consecuencias, tanto sobre el estatus del saber (científico y narrativo), como sobre la legitimación científica del discurso, la interpreta-

¹²¹ Lyotard, J-F. (2004). *La condición posmoderna*. Barcelona: Cátedra. [Edición original: 1979]

¹²² *La condición posmoderna. Un informe sobre el saber* fue un texto realizado por encargo del *Conseil des Universités du Québec*. Llama la atención que él fuera el destinatario de tal encargo puesto que ni era un especialista en las ciencias ni en prospectiva (del saber).

ción de la sociedad (como un todo articulado o como dividido en clases), etcétera. Pero, sobre todo, desde un punto de vista filosófico, la propuesta del fin de los «metarrelatos» que intentaban darle un sentido a la historia. En otras palabras: se hablaba del fin (como término) de la modernidad. El trabajo de Lyotard fue traducido al italiano el mismo 1979. Vattimo narra en su autobiografía, que tuvo el privilegio de ser su amigo. Por otro lado, en 1980 las *Brigadas Rojas* empezaban su declive y retirada (luego del trágico asesinato de Aldo Moro, entre otros tantos aspectos negativos). Adicionamos a esto que, en el prefacio que escribió Vattimo para la traducción del *Aurora* (1981) de Nietzsche, se reitera en la autocrítica. De varias maneras Vattimo quiere dejar atrás esa visión de la “liberación” bastante dependiente del marxismo para pasar ahora a posiciones claramente posmodernas.

Que Vattimo encontrara un nuevo filón para su pensamiento en la posmodernidad se hizo visible en 1982 cuando, con Pier Aldo Rovatti, edita y prologa el *El pensamiento débil* (publicado en 1983). Ahí dirán que, «frente a una lógica férrea y unívoca», el pensamiento débil representa cuatro reivindicaciones: en primer lugar, la «necesidad de dar libre curso a la interpretación» (PD*, 23), en segundo lugar, «frente a una política monolítica y vertical del partido, [la] necesidad de apoyar a los movimientos sociales transversales», en tercer lugar, «frente a la soberbia de la vanguardia artística, [la] recuperación de un arte popular y plural», en cuarto lugar, «frente a una Europa etnocéntrica, una visión mundial de las culturas». El cambio marcado en el presente capítulo, y que justifica dejar atrás los escritos anteriores, es la aparición de este libro. Como hemos visto, ya en 1980 Vattimo había dejado planteada la nueva “ontología del declinar” como primer gran precedente del *pensamiento débil*. Pero no será hasta 1983 que él volverá a enfocarse en temas ontológicos. Esa ausencia se puede explicar por una

serie de ocupaciones académicas y no-académicas: por ejemplo, se mantiene ocupado en la redacción de artículos periodísticos para el diario *La Stampa* compilados bajo el título de su propia columna en el diario: *Le mezza verità (Las medias verdades)*, lo cual marca una nueva etapa en la difusión de sus ideas.

Ahora bien, cómo era de esperarse, a raíz de la crítica posmoderna, hubo dos nociones centrales de la filosofía (moderna) que cayeron derrotadas: el Sujeto y la Verdad. Frente a esto, y dada su profunda vinculación con la política italiana, Vattimo comienza también a dedicar sendos libros al tema de la ética¹²³, más propiamente, a una ética hermenéutica, muy en clave posmoderna (como fue *Ética de la interpretación*, artículos de 1984 a 1989, publicado en 1989). También la *Estética* se verá repensada, como se deja ver en la segunda edición de *Poesía y ontología* de 1985. Además, desde 1985, Vattimo publica textos que giran en torno a la postmodernidad hasta convertirse, prácticamente, en el “filósofo de la postmodernidad”, y con lo cual su notoriedad alcanzó ribetes mundiales. Y vinculado al tema ético, reaparece el tema religioso en el pensamiento de Vattimo (a través de la lectura de René Girard). El impacto, silencioso al inicio, ya se podrá ver en *La secularización de la filosofía* (artículos de 1985 a 1987) que será la fuente de una gran cantidad de textos dedicados por Vattimo al tema de la religión en los años 90.

Finalmente, un texto que, según el propio Vattimo, marcó un punto de inflexión para su filosofar, fue *La sociedad transparente* (1989), en donde examina el papel, muy atendido por la postmodernidad (pero también desde tiempo atrás por Adorno y por la

¹²³ Sin olvidar, claro está, los textos “académicos” como *Introducción a Nietzsche* (1984) o también su nueva faceta de conductor de programas de entrevistas (*Filosofía en el presente* de 1986 pero publicado en 1990) o de escritor en medios impresos (*Las medias verdades*, 1988).

Escuela de Frankfurt desde los 50), de los *medios de comunicación de masas* o *mass-media* (televisión, radio, prensa, publicidad).

* * *

El artículo *Morte o tramonto dell'arte*¹²⁴ (*Muerte o crepúsculo del arte*), es un artículo breve. Como es de suponerse, el título de la “muerte del arte” remite directamente a Hegel, específicamente, a sus *Lecciones de Estética*. Dicha problemática había sido renovada por Gadamer. Vattimo empieza resaltando que dicho aserto hegeliano se puede relacionar con dos situaciones: en primer lugar, la capacidad “profética” de Hegel «en lo que toca a los fenómenos verificados en la sociedad industrial avanzada» (FDM*, 49) como es el caso de los «medios de comunicación», y, en segundo lugar, la permanencia de sus propuestas «en el marco de la metafísica realizada» (es decir, «de la metafísica que ha llegado a su fin» según Heidegger). Precisamente, se hace necesario considerar que «lo que aquí está en juego» no es una *Überwindung* (superación) sino una *Verwindung* (torsión). En este texto se llega a una mejor clarificación del segundo término. Vattimo dirá que no se trata de una superación (de la «muerte del arte») sino «un *remitirse* [*rimettersi*] en los varios sentidos que tiene este verbo» (FDM*, 50). El uso del término “remitirse” (del verbo: remisión) le permitirá a Vattimo capturar el sentido del *Verwindung* heideggeriano. En primer lugar, como «remitirse de una enfermedad, de una convalecencia», en segundo lugar, como «remitir un mensaje», y, en tercer lugar, como «remitirse a alguien en el sentido de confiar en alguien». La “muerte del arte” puede ser examinada, entonces, desde distintos puntos de vista (como profecía, como vivencia,

¹²⁴ El artículo de Vattimo *Morte o tramonto dell'arte* se publicó originalmente en: AA.VV. (1980). *Orizzonti e progetti dell'estetica*. Parma: Pratiche Editrice [pp. 57-68]. Se encuentra actualmente en: FDM*, capítulo 3, pág. 49-59.

como testimonio): «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», aclarando que «en esta época [del fin de la metafísica], el pensamiento está respecto de la metafísica, en una posición de *Verwindung*». A continuación Vattimo propondrá una imagen (de la *Verwindung*) a la que volverá constantemente: «en verdad no se abandona la metafísica como se abandona un traje viejo porque ella nos constituye como nuestro destino, nos remite a ella y nosotros nos remitimos a ella como a algo que nos ha sido asignado». Entonces, *Verwindung* no será más abordada como “torsión” sino como “remisión”. Y el sentido de la convalecencia como situación “penosa” en la que nos encontramos todos los que vivimos luego de Heidegger, luego del anuncio del fin de la metafísica, se tornará en “feliz” en cuanto inicio de la recuperación de la salud siendo que, tampoco podríamos abandonar ese pasado penoso como se abandona un «traje viejo» (al que ya nunca más se retorna). Esta misma perspectiva de abordaje de la cuestión de la «herencia metafísica» se debe aplicar a la «muerte del arte». Puesto en ese marco, se trata más bien de «un acontecimiento que constituye la constelación histórico-ontológica en la que nos movemos». Dicha constelación «es una urdimbre de sucesos histórico-culturales y de palabras que nos pertenecen, que los deciden y los codeterminan». En ese sentido es “destinal”: «la muerte del arte es algo que nos atañe y que no podemos dejar de tener en cuenta» (FDM*, 50).

Ahora bien, si dicha «muerte del arte» había sido considerada, por ejemplo, en Marcuse, como desaparición (y supresión hegeliana) del arte -colocándose en su lugar una «estetización general de la existencia»-, Vattimo considera que sí hay algunos elementos, teóricos y prácticos, que podrían abonar tal perspectiva. Por ejemplo, el caso de las vanguardias artísticas de inicios del siglo XX. Pero a las vanguardias le siguieron

las neovanguardias quienes llevaron a cabo esta idea de hacer explotar a la estética «fuera de los límites institucionales». Entiéndase por ello: en hacer abandonar «los lugares tradicionalmente asignados a la experiencia estética: la sala de conciertos, el teatro, la galena de pintura, el museo, el libro» (FDM*, 51) para abrir nuevos ámbitos: «el *land art*, el *body art*, el teatro de calle, la acción teatral como “trabajo de barrio”». Entonces, si quizá la práctica de la neovanguardia no tuvo la altura teórica de la vanguardia, al menos su práctica está «más cerca de la experiencia concreta actual». Además, dicha práctica conduce a una renovación de los enfoques de la crítica estética: una renovación de aquellos patrones por las cuales se determinan el éxito de una obra de arte (que, posiblemente, nunca acabe en un museo) entre los que se incluye la propia capacidad de la obra de «hacer problemático» su propio ámbito. Eso es precisamente lo que Vattimo encuentra en la «experiencia estética contemporánea». En tal sentido la “muerte del arte” se vincula más bien con «una explosión de lo estético que se realiza también en esas formas de autoironización de la propia operación artística». Al respecto, Vattimo recuerda que este paso de la concepción vanguardista de la “muerte del arte” (como «explosión de lo estético» o como «supresión de los límites de lo estético») a la explosión de los neovanguardista, se benefició de la reflexión sobre el «impacto de la técnica» llevado a cabo por Benjamin en 1936.

Para Benjamin, según Vattimo, el advenimiento de nuevas técnicas «permiten y hasta determinan una forma de generalización de lo estético» (FDM*, 52). Con el advenimiento de la posibilidad de reproducir en el arte, «no sólo las obras del pasado pierden su aureola [...] sino que además nacen formas de arte en las que la reproductividad es constitutiva, como la fotografía y el cinematógrafo». Además, las reflexiones de Benjamin se movían en el marco de una crítica de la cultura de masas: había una

«intención teórica» en Benjamin por la cual se buscaba diferenciar entre «una estetización “buena” y una “mala”, la socialista y la fascista, de la experiencia mediante el uso de las técnicas de la reproducción mecánica del arte». Vattimo coincide que, en efecto, en la «sociedad de la cultura de masas», los medios de comunicación no juegan un papel inocuo: de hecho, detrás de la distribución de la «información, cultura, entretenimiento», hay un envío de «criterios generales de “belleza”». Esto conduce a Vattimo a una conclusión doble acerca de la “muerte del arte”: tal muerte significa «en un sentido fuerte y utópico, el fin del arte como hecho específico y separado del resto de la experiencia en una existencia rescatada y reintegrada» (FDM*, 53), mientras que «en un sentido débil o real, la estetización como extensión del dominio de los medios de comunicación de masas».

Este reclamo (de las neovanguardias) respecto al rol de los medios de comunicación de masas, que en algunos casos los condujeron al silencio (como lo examinó Adorno con su “estética negativa”), tampoco apagó el curso del arte en un sentido tradicional (el artista como genio, su aureola, el museo, etcétera). Al respecto, Vattimo dirá que si «a pesar de todo, hoy se den aún vitales productos “de arte”» (FDM*, 55) se debe, «probablemente», a que esos productos «son el lugar en el cual obran y se encuentran en un complejo sistema de relación los tres aspectos de la muerte del arte; como utopía, como Kitsch y como silencio». Por lo tanto, más que hablar de la (reiterada) “muerte del arte” convendría más hablar del «ocaso del arte» aunque la «estética filosófica contemporánea» pueda abordar el «conjunto de fenómenos» con dificultad. Finalmente, Vattimo dirá que:

la situación que vivimos de muerte del arte o, mejor dicho, de ocaso del arte se interpreta filosóficamente como aspecto de este acontecimiento más general que es la *Verwindung* de la metafísica, de este acontecimiento que atañe al propio ser ¿Y cómo es eso? Para aclararlo conviene mostrar cómo [...] la experiencia que tenemos del momento del ocaso del arte puede describirse

como la idea heideggeriana de obra de arte como “puesta por obra de la verdad”. (FDM*, 56)

Como vemos, Vattimo se remite, nuevamente, a Heidegger. Al respecto dirá que la noción de “puesta por obra de la verdad” tiene dos aspectos: «la obra es “exposición” (*Aufstellung*) de un mundo y “producción” (*Her-stellung*) de la tierra» (FDM*, 57). Luego de exponer ambos aspectos, Vattimo indicará, sobre el segundo, que «me parece significativo porque abre el discurso en la dirección del carácter temporal y perecedero de la obra de arte en un sentido que siempre fue ajeno a la estética metafísica tradicional» (FDM*, 59), a lo que añadirá:

el ocaso del arte es un aspecto de la situación más general del fin de la metafísica, en la cual el pensamiento es llamado a una *Verwindung* de la metafísica en los varios sentidos de remitirse que tiene esta palabra. En esta perspectiva, la estética puede absolverse de su tarea de estética filosófica, si sabe captar en los varios fenómenos en que se ha querido ver la muerte del arte el anuncio de una época del ser en la que, en la perspectiva de una ontología que sólo puede designarse como “ontología de la decadencia”, el pensamiento se abra hasta para admitir el sentido no puramente negativo y deyectivo que la experiencia de lo estético ha asumido en la época de la reproductividad de la obra y de la cultura masificada.

Vemos que se renueva la vinculación del pensamiento estético de Vattimo con la reflexión ontológica de Heidegger, añadiendo su propuesta de la “ontología del declinar”.

En 1981 Vattimo escribe la *Introducción* a la traducción italiana del libro *Aurora*¹²⁵ de Nietzsche. Lo primero que hace Vattimo es situar la obra dentro de la producción nietzscheana (período intermedio o “positivista”, entre *Humano, demasiado humano* y *La gaya ciencia*). Luego describe brevemente la situación de la crítica filosófica actual al respecto de la obra de Nietzsche. Lo más interesante de este texto es la autocrítica que se planteó Vattimo en una nota al pie (la número 9). Ahí hará referencia

¹²⁵ Nietzsche, F. (1981). *Aurora*. Roma: Newton Compton. Contiene una *Introducción* de Vattimo. Se encuentra actualmente en: DN*, pág. 237-249.

a dos textos: *Nietzsche, el superhombre y el espíritu de la vanguardia* (1973) y *El sujeto y la máscara* (1974). Vattimo dirá que propuso «hace años una lectura de Nietzsche centrada en el problema de la liberación» (DN*, 240). Al respecto Vattimo indica que «la productividad de la experiencia de la vanguardia», para que sea útil para una «relectura de Nietzsche», debe de fijarse «en el hecho de que la vanguardia (artística y filosófica) del siglo XX había acentuado el alcance revolucionario y utópico del llamado pensamiento negativo o de la disolución burguesa». Es decir, se trataba de preferir «el Bloch de *Geist der Utopie* (1918 y 1923) contra el Lukács de *El asalto a la razón*». Pero, reconociendo que, al haber estado influenciado por Bloch, no había reparado en las premisas (hegeliano-marxistas) que estaba asumiendo como válidas:

sin embargo, sugestionado también por Bloch, en esos trabajos la lectura de Nietzsche como «pensador de la liberación» seguía siendo demasiado tributaria de una ilusión dialéctica: el ultrahombre de Nietzsche se concebía como la realización individual de un espíritu “absoluto” pensado en último término, todavía hegelianamente, como aquel en quien se realiza la perfecta coincidencia de esencia y existencia, de acontecimiento y significado. (DN*, 240-241)

Vattimo alude que, si bien “dependía” de Bloch, estaba ya presenta la semilla de cierta reflexión que lo alejaba (o lo alejaría) de tal influencia:

es verdad que esos mismos trabajos acentuaban ya el tema del «crepúsculo del sujeto» a través del que ha de pasar toda realización del ultrahombre; lo que suponía que el ultrahombre, aunque nunca se realice, deberá tener caracteres distintos a los del sujeto de la tradición metafísica y, por tanto, tampoco podrá configurarse como autoconciencia desplegada de tipo hegeliano. Pero, en conjunto, en *El sujeto y la máscara* predominaba todavía un esfuerzo por pensar, más allá del declinar del sujeto, la posibilidad de una humanidad sustancialmente «conciliada», sobre el modelo de la dialéctica. (DN*, 241)

Por eso Vattimo llega a la siguiente autocrítica: que aquella interpretación «que hoy considero revisable, justamente a la luz de un reconocimiento más radical del nexo ultrahombre-disolución del sujeto» le parece que «testifica la misma interpretación “utópica” de las vanguardias por parte del Bloch de *Geist der Utopie*, donde, más allá del héroe trágico, sigue habiendo un “grado” superior, y es el clown. Y no como fase provisional» (DN*, 241). Es esta dependencia del enfoque dialéctico (hegeliano-

marxista) la que fue criticada -de modo teórico y práctico- en respuesta al accionar terrorista de los “revolucionarios” (sean “autonomistas” o *brigadistas*) de los años 70. Por lo dicho, no resulta casual que Vattimo retome la exposición del aporte del *Aurora* de Nietzsche (que era un texto en el cual se discuten muchos aspectos relativos a la moral) por el lado de la “desfundamentación” y de la “des-subjetivación” (lo que da ocasión para volver a mencionar el aporte del *An-denken* heideggeriano y su reflexión sobre la técnica), y que prácticamente concluya haciéndose la pregunta:

¿Hacia dónde señala este movimiento de des-subjetivación como experiencia constitutiva del ultrahombre? El mundo del ultrahombre es el mundo de la pluralidad liberada. La idea del eterno retorno de lo mismo, que constituye, junto al ultrahombre y a la voluntad de poder, uno de los polos esenciales del pensamiento del Nietzsche maduro, no debe llevar a engaño sobre el sentido del *über* en la expresión *Übermensch*. (DN*, 247)

Y, en un nuevo “adelanto” de lo que será el *pensamiento débil*, Vattimo concluirá que «el ultrahombre no es el que nacerá después de este proceso de disolución, después de esta despedida del sujeto» (DN*, 248). Por el contrario, el ultrahombre es «justamente este sujeto depotenciado, no confiado ya patéticamente a sus propias decisiones, capaz, al contrario, de vivir sin angustia una existencia superficial». Es decir, «el destino del ocaso no es sólo del hombre de la tradición, sino también del ultrahombre», esto es, que «debe declinar el hombre de la tradición sólo para que el sujeto acceda finalmente a su verdadera condición, que es la de ser alguien que, continua y constitutivamente, declina».

El artículo *Apologia del nichilismo*¹²⁶ (*Apología del nihilismo*) se publicó en 1981. Es una exposición del «nihilismo consumado» (o “positivo”) planteado inicialmente por Nietzsche y continuado, en otros términos por Heidegger. Pero también es un debate con

¹²⁶ El artículo de Vattimo *Apologia del nichilismo* se publicó originalmente en: *Belgafor. Rassegna di varia umanità*, 36 (1981). [pág. 213-219]. Se encuentra actualmente en: FDM*, capítulo 1, pág. 23-32.

la filosofía contemporánea. Podríamos decir que Vattimo considera que la «cultura del siglo XX» respondió (y responde) a la temática del nihilismo (como desvalorización de todos los “valores supremos”, como el que implica la “muerte de dios” nietzscheana) pero sin conocer el marco general en la que se ubica dicha cultura, es decir, responde al nihilismo sin saber que todos están (y estamos) en una época nihilista. Dicho nihilismo, detectado y desarrollado por Nietzsche, lleva a considerar que en el mundo moderno hay una imposición del “valor de cambio” sobre el “valor de uso”. Pero, dice Vattimo, la respuesta de la filosofía no consiste en darse cuenta de ese marco sino en intentar una «reapropiación» del “valor de uso”, esto es, de reubicar al sujeto como centro (y ya no al objeto). A ese intento de reapropiación, la filosofía contemporánea respondió de diversas maneras, pero todas coinciden en sus fines. Es el caso del marxismo, del historicismo, de la fenomenología y del primer existencialismo, del primer Wittgenstein, de la *Escuela de Frankfurt* (desde Adorno y Marcuse hasta Apel y Habermas, aunque a estos dos últimos no los menciona explícitamente). También se incluye a Deleuze (e incluso a Lacan). Sólo Sartre queda en pie (al ser el único que identificó la «recaída en la contrafinalidad»). Por supuesto, es Heidegger el abanderado del “nihilismo consumado” de Nietzsche, aunque lleve tal reclamo hacia términos ontológicos. Los pensadores contemporáneos no logran entender la equivalencia entre lo que explica Nietzsche con su propuesta del “nihilismo consumado” y Heidegger con su indicación respecto al *Ge-Stell* y su relación con el *Ereignis* (y las nociones de salto -*Sprung*-, abismo -*Ab-Grund*-, y la superación de la metafísica). Sólo en atención de las propuestas nietzscheanas y heideggerianas se puede entender esta «apología del nihilismo» a manera de reivindicación (teórica y práctica) del nihilismo como única “*chance*” (*oportunidad*):

el *Ereignis* del ser que centellea a través de la estructura del *Ge-Stell* heideggeriano es cabalmente el anuncio de una época de “debilidad” del ser en la cual la “apropiación” de los entes está explícitamente dada como transapropiación. Desde este punto de vista, el nihilismo es *chance* en dos sentidos. En primer lugar, en un sentido efectivo, político [...]. Esta *chance* depende también

del modo -y éste es el segundo sentido de la *chance*- en que la sepamos vivir, individual y colectivamente. La recaída en la contrafinalidad está pues vinculada con la permanente tendencia a vivir la “desrealización” en términos de reapropiación. (FDM*, 31)

El artículo *Ornamento e monumento*¹²⁷ (*Ornamento y monumento*) se publicó en 1982. Nos remite nuevamente a temas estéticos. Vattimo nos reportará su sorpresa ante la lectura de un nuevo texto del último Heidegger. Se refiere a la brevísima conferencia¹²⁸ (de apenas 3 páginas) titulada *Die Kunst und der Raum (El arte y el espacio)*, de 1969. Lo que le sorprende a Vattimo es que el texto heideggeriano venía a solucionar una limitación a lo dicho sobre la «función inaugural de la obra de arte como evento de verdad» (FDM*, 75). ¿Por qué? Pues Heidegger, en sus escritos conocidos, se había referido explícitamente a la poesía, pero casi nada a la escultura (y en muy poca medida a la arquitectura). Sólo Gadamer había seguido desarrollado algunos aspectos heideggerianos llevándolos al ámbito del papel de la arquitectura, pero lo había hecho siguiendo sus propias convicciones. Entonces, frente a esta carencia, ahora se contaba con unas breves reflexiones sobre la escultura en ese mismo contexto de la «función inaugural» señalada. Vattimo no puede más que sorprenderse gratamente, a la vez de aportar una serie de reflexiones que permite situar el pensamiento de Heidegger sobre el arte, tanto en *Ser y tiempo* como en sus obras posteriores. Como ya sabemos, Vattimo apuesta por entender la obra heideggeriana como conexión (y no como una fractura) entre el primer y el último Heidegger. Vattimo insiste en su idea de la “debilidad”. Así, por ejemplo, tenemos que plantea las siguientes explicaciones finales:

Desde el punto de vista heideggeriano hay muchos sentidos en que la obra de arte puede concebirse como acaecer de la verdad “débil”, como monumento; se la puede entender también en el sentido

¹²⁷ El artículo de Vattimo *Ornamento e monumento* se publicó originalmente en: *Rivista di Estetica*, 22 (1982). [pág. 36-43]. Se encuentra actualmente en: FDM*, capítulo 5, pág. 73-81.

¹²⁸ Dedicada al escultor Eduardo Chillida, aborda, justamente, el tema de la *Plastik (Plástica)*, entendida como la escultura no figurativa, que era la que practicaba el propio Chillida) y sobre cómo el espacio no se representa sino que se “hace”, se “produce”.

del monumento arquitectónico que contribuye a constituir el fondo de nuestra experiencia aunque por sí misma la obra por lo general es objeto de una percepción distraída [...]. En el monumento que es el arte como acaecer de la verdad en el conflicto de mundo y tierra no surge una verdad profunda y esencial. (FDM*, 80)

A esto añade que «podríamos continuar todavía desentrañando otros significados de la ontología débil heideggeriana en relación con una concepción “ornamental” y monumental de la obra de arte» (FDM*, 81), pero lo que importa es el hecho de que «el arte ornamental encuentra en la ontología heideggeriana algo más que una justificación marginal; el arte ornamental llega a ser aquí el fenómeno central de la estética y, en última instancia, de la meditación ontológica». Se percibe entonces, aunque sea a través de una renovada reflexión sobre el arte en Heidegger, la asunción de premisas que conducirán a Vattimo hacia su interpretación de una «ontología débil heideggeriana».

En 1983 se publicó una nueva edición italiana del texto clave de Gadamer, *Verdad y método*. Para dicha edición Vattimo añadió una *Postilla*¹²⁹ (*Nota*). Luego 23 años de publicada y a 11 años de su traducción al italiano, Vattimo decide redactar un breve texto sobre el desarrollo¹³⁰ y el efecto de la obra gadameriana en (y para) la hermenéutica contemporánea. Lo primero que resalta Vattimo es que ahora se entiende mejor la estrecha relación entre Gadamer y Heidegger, pero también sus diferencias. Recordando la frase de Habermas de que Gadamer había “urbanizado la provincia” heideggeriana, Vattimo señala que, si el aporte de Heidegger se pudiera centrar en dos aspectos, Gadamer sólo habría resaltado uno de ellos. Así tenemos que «dei due elementi chiave del pensiero

¹²⁹ Gadamer, H.-G. (1983). *Verità e metodo*. Milano: Bompiani. [2°. ed.]. La *Nota* cubre ocho páginas, numeradas en romanos: XXXI-XXXVIII. Sin traducción al castellano.

¹³⁰ Gadamer se mantuvo siempre activo en el debate filosófico mundial hasta casi el final de su vida (acaecida el 2002, a los 102 años). Los debates con Habermas y luego con Apel-Habermas parece que lo empujaron a dar un “giro” hacia la filosofía práctica.

di Heidegger -l'attenzione alla portata ontologica del linguaggio (o anzi, alla "identità" tra linguaggio ed essere) e la meditazione sulla metafisica come storia e destino dell'essere- Gadamer ha accentuato in maniera esclusiva il primo»¹³¹ (pág. XXXII).

Para Vattimo es claro que Gadamer no se dedicó a lo segundo, por eso no se encuentra una «teorización sobre el olvido del ser ocurrido en la metafísica occidental». Gadamer habría evitado cierta deriva "esotérica" de Heidegger. Además, era bastante más cercano (siendo lingüista) a la filosofía analítica (derivada del "segundo Wittgenstein"). De ahí también el giro de su hermenéutica hacia la "filosofía práctica" (es decir, enfatizando la reflexión ética). Por último, Gadamer siempre buscó mantenerse dentro del ámbito del hegelianismo (tal como él lo entendía -a pesar de la condena heideggeriana a todos los filósofos de la metafísica-). De otro lado, Vattimo adelantará aquí una idea que luego empleará con frecuencia: la hermenéutica como *koiné* (*lengua común*) de la filosofía occidental. Lo explica así:

Anche da questo punto di vista, come da quello del suo progressivo avvicinarsi alla analisi del linguaggio di impronta pragmatistica, l'ermeneutica si mostra sempre più come una possibile *koiné* filosofica del pensiero occidentale, soprattutto ora che nella stessa epistemologia anglo-americana gli orientamenti scientifici e positivistici stanno cedendo il posto a punti di vista che non è azzardato definire ermeneutici.¹³² (pág. XXV)

También Vattimo dirá, recordando las «tres direcciones de desarrollo» de la hermenéutica (en su relación con: la filosofía analítica; el hegelianismo; la teología) que había adelantado en su *Introducción* de 1972, que la tercera acabó siendo «la menos activa

¹³¹ «de los dos elementos claves del pensamiento de Heidegger -la atención al alcance ontológico del lenguaje (o, más bien, la "identidad" entre el lenguaje y el ser) y la meditación sobre la metafísica como historia y destino del ser-, Gadamer ha acentuado exclusivamente el primero». Traducción personal.

¹³² «También desde este punto de vista, a partir de su progresivo acercamiento al análisis del lenguaje de impronta pragmática, la hermenéutica se muestra cada vez más como una posible *koiné* [lenguaje común] filosófico del pensamiento occidental, especialmente ahora que en la epistemología angloamericana las orientaciones científicas y positivistas están dando lugar a puntos de vista que no es arriesgado definirlos como hermenéuticos». Traducción personal.

y fecunda». Además, que no anticipó la «intensa elaboración de la temática hermenéutica a nivel de la crítica y de la teoría literaria», sobre todo en Norteamérica (con un particular desarrollo de la noción gadameriana de *Wirkungsgeschichte*). Las palabras finales de Vattimo indican que la hermenéutica no debe olvidar que ya dejó de ser una «disciplina técnica sobre la lectura e interpretación de textos» para dar paso a una «ontología». Por eso la recomendación a Gadamer es que «nella ripetizione e approfondimento di questo passaggio, forse, sta anche, per l'ermeneutica di Gadamer, la *chance* di ritrovare quegli elementi dell'eredità heideggeriana che, nella trasformazione in filosofía práctica, sembrano essere stati dimenticati»¹³³ (pág. XXXVIII).

Finalmente, llegamos a la propuesta explícita del *pensiero debole* (*pensamiento débil*). El texto *Dialettica, differenza, pensiero debole*¹³⁴ (*Dialéctica, diferencia, pensamiento débil*) encabeza el libro comunitario titulado *El pensamiento débil*. Por el contexto que nos brindan los trabajos precedentes podemos suponer (y dado los dos primeros elementos del título) que se va a referir a la dialéctica (Hegel, Marx, Lukács, Sartre, Adorno, Bloch, Marcuse), y a la diferencia (la francesa -Derrida- o la heideggeriana, como *diferencia ontológica*). El texto empieza con una breve pero significativa advertencia: «La relación del pensamiento débil [...] guarda con la dialéctica y la diferencia, no es sólo ni fundamentalmente de “superación”; más bien habría que definirla mediante el término heideggeriano *Verwindung*» (PD*, 18). Esto marca todo el

¹³³ «En la repetición y profundización de este pasaje [de interpretación de textos a ontología], quizá también exista, para la hermenéutica de Gadamer, la *chance* de encontrar aquellos elementos de la herencia heideggeriana que, en la transformación en filosofía práctica, parecen haber sido olvidados». Traducción personal.

¹³⁴ AA.VV. (1983). *Il pensiero debole* [a cura di G. Vattimo e P. A. Rovatti]. Milano: Feltrinelli. Se encuentra actualmente en: PD*, pág. 18-42.

sentido del texto: hacer *Verwindung* (torsión o, mejor, remisión) de las posiciones anteriores. Por lo tanto, la nueva propuesta no viene a aplicar los criterios hegelianos de “superación” sino los heideggerianos de “remisión”. Luego de la advertencia señalada, el texto empieza confrontándose con los “dialécticos” y se habla de la recaída de la dialéctica en la búsqueda de fundamentos. En esta crítica (que menciona de paso a la «crítica de la ideología» que, como ya sabemos, se refiere a Apel y a Habermas) se incluye a Hegel, Marx, Lukács, pero, como ya es usual, se suaviza la crítica a Sartre. Más bien se retoma la idea de Sartre como crítico del propio marxismo en cuanto identificación de dos nociones claves (totalidad; reapropiación) y que, a pesar de que el francés no llegó a una solución satisfactoria, al menos su gran aporte consistió en «haber esclarecido, de una vez para siempre [...] el carácter mitológico de las otras posibles respuestas al problema de la dialéctica» (PD*, 22). Algo similar ocurre con la crítica a Benjamin, aunque aquí hace la distinción que él (junto a Adorno o Bloch) «no son pensadores de la dialéctica, sino de su disolución» (PD*, 25). En todo caso, con la crítica a la dialéctica (tomando a Sartre y a Benjamin como “emblemas”) lo que Vattimo busca es mostrar que «el pensamiento dialéctico de nuestro siglo» (PD*, 25) se presenta como «pensamiento de la totalidad y como pensamiento de la “reapropiación”, reivindicando, en cuanto materialismo, el rescate de todo aquello que la cultura de los dominadores ha eliminado». El retorno de la “totalidad” muestra que se vuelve a crear un problema para los “excluidos” (es decir, aquellos para o por quien se supone se hace la revolución). ¿Qué significa esto? Vattimo indica que «los excluidos se han dado cuenta de que la misma noción de totalidad es un concepto dictatorial, propio de quienes los sojuzgan». Entonces, en la «inversión materialista de la dialéctica hegeliana» hay una tendencia que Vattimo denomina “disolvente”. Tal tendencia se expresa, aunque de modo distinto, en Adorno («dialéctica negativa»), Benjamin («mezcla de materialismo y teología») o Bloch

(«utopías»). En este mismo sentido, Vattimo añade que «el acercamiento dialéctico al problema de la alienación y de la «reapropiación» se encuentra ligado por una profunda complicidad a la misma alienación» (PD*, 26). Aquí se encuentra el nexo clave con el «pensamiento de la diferencia» (originado en el existencialismo, del cual también fue parte Heidegger, pero impulsado originalmente por Nietzsche). Como ya sabemos, Vattimo le otorga a Nietzsche un papel clave en cuanto descubridor de los mecanismos de dominio que oculta la metafísica. Además, el dictamen “Dios ha muerto” sirve para mostrar que «las estructuras más sólidas de la metafísica [...] eran sólo los medios con que el pensamiento se tranquilizaba» (PD*, 26). Pero el error sería, sustituir la metafísica criticada (y aquí menciona a Marcuse) por otra más verdadera.

En lo que resta, Vattimo se extenderá nuevamente sobre el aporte de Heidegger. Empieza mencionando la aparente cercanía entre la “crítica de la ideología” (Apel y Habermas) y ciertos elementos heideggerianos. Pero eso es rápidamente descartado. La *diferencia ontológica* que remarca Heidegger es suficientemente clara al respecto (es decir, para establecer la distancia entre las propuestas heideggerianas y las kantianas o dialécticas). Pero, además de la clarificación entre el ser y los entes, Vattimo considera que el segundo gran aporte de Heidegger es el que clarifica la relación entre ser y lenguaje: lo más radical «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» (PD*, 29). Pero, entonces, ¿hay una relación entre pensamiento dialéctico y pensamiento de la diferencia? Sí la habría, según Vattimo. Y aquí hace su aparición el *pensamiento débil* como *Verwindung* de ambos pensamientos. Previamente, Vattimo advertirá que «el pensamiento de la diferencia puede concebirse como el heredero que lleva hasta sus consecuencias últimas las exigencias

disolventes de la dialéctica» (PD*, 29). Lo dicho no significa que se resuelvan los «problemas de la dialéctica» a la manera de Benjamin o de Bloch y Adorno. Por el contrario, «se trata más bien de desarrollar al pie de la letra la sugerencia» de Sartre, esto es, que «el sentido de la historia -o su equivalente, el sentido del ser- será patrimonio de todos sólo cuando se logre *disolver* en todos ellos» (PD*, 30). Entonces aquí están los dos elementos claves: diferencia *con* dialéctica, o dicho en otros términos, ontología heideggeriana *con* “disolución” sartreana. Esto lo explica Vattimo a través de una pregunta que es inmediatamente respondida:

¿Pero qué sería una nueva apropiación que nada tuviera ya que ver con el ser como estabilidad? El debilitamiento del (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 [Dasein] que constituye su «sujeto». El pensamiento pretendería articular estas repercusiones, preparando así una nueva ontología. (PD*, 30)

Eso es lo que, a fin de cuentas, es el *pensamiento débil*: una «nueva ontología». Sobre esta nueva ontología Vattimo dirá que: «no sólo se construye desarrollando las reflexiones en torno a la diferencia, sino también rememorando la dialéctica». Además, que el nexo entre ambas es bidireccional: ambas se apoyan. Podríamos decir que en ocasiones la diferencia toma las riendas («no existe una sola posibilidad de abandonar las ilusiones de la dialéctica por parte del pensamiento de la diferencia»), o en ocasiones las toma la dialéctica («es probable que la *Verwindung*, transformación por la que la diferencia se torna pensamiento débil, sólo pueda concebirse si se acoge también la herencia dialéctica»). Aclaremos que aquí el aporte de la dialéctica se circunscribe específicamente a la interpretación que hace Vattimo de la “disolución” planteada por Sartre al inicio de su *Crítica de la razón dialéctica* (en donde afirmaba que «el momento en que la historia no tendrá más que un solo sentido y tenderá a disolverse en los hombres concretos que la realizan en común»). Este es el pequeño asidero del cual se toma

Vattimo, aunque él mismo admita que Sartre «no acentúa explícitamente» (PD*, 31) tal “disolución” (la que cree encontrar también en Marcuse con su «transformación esteticista de la dialéctica»). Por otro lado, como resulta obvio, Hegel fue anterior a Heidegger, es decir, la dialéctica fue anterior a la diferencia. Entonces, debe resultar válido considerar que la diferencia se desarrolló como una *Verwindung* (remisión o «superación-distorsión») de la dialéctica. Por lo tanto, hay en ella algo del pasado, algo de la metafísica, es decir, «continúa todavía algo que es propio de la dialéctica» (PD*, 32). Por lo tanto, añade Vattimo: *Verwindung* «es sinónimo de *An-denken*». A su vez, *An-denken* (una noción más propia del “segundo Heidegger”) «designa el pensamiento ultrametafísico, el pensamiento que rememora al ser, pero que, por esto mismo, jamás lo hace presente». Junto con esto hay que considerar que por más vinculada a la remisión que esté la diferencia (heideggeriana) respecto al pasado, «el pensamiento ultrametafísico se ve obligado a manejar las nociones de la metafísica» (PD*, 33). Para hacer esto la diferencia tendrá que usar dichas nociones «rebajándolas, distorsionándolas, refiriéndose a ellas, volviendo a ponerlas en juego y a recibirlas como patrimonio propio».

Junto a las nociones de *Verwindung* y *An-denken*, donde ambas implican un tipo de acercamiento especial a la verdad del ser, vía la remisión o la rememoración, surge nuevamente una virtud, la *pietas*, que resumiría una actitud de acercamiento reverente, devoto, piadoso frente al pasado (y, también, frente a lo muerto, lo finito, lo caduco). Como vemos, no se trata de lanzar por la borda el pasado o, si no se lo arroja, mantenerlo sólo para tratarlo, por así decirlo, con desprecio, como quien se enfrenta con vergüenza a un error del pasado. De ninguna manera esa sería la actitud correcta. De ahí que Vattimo indique que «tal vez *pietas* sea otro término, que, junto a *An-denken* y a *Verwindung*, sirva para caracterizar el pensamiento débil de la ultrametafísica».

Entonces, una vez aclarado que «el pensamiento débil asume y continúa la herencia de la dialéctica y la conjuga con la diferencia» (PD*, 35), conviene aclarar algunos posibles malentendidos. Uno de ellos tiene que ver con que, en ese “asumir y continuar”, el *pensamiento débil* acabe siendo un «parásito» de aquello «que ya ha sido pensando». Este señalamiento parece inocuo pero se dirige exactamente contra algunas de las «corrientes actuales del pensamiento», específicamente contra la deconstrucción derridiana, y contra un uso constructivo pero enfocado en lograr una «funcionalidad histórica (y política)». Aunque no indica a quién se refiere en este segundo caso, podemos suponer que se refiere a Habermas (y su teoría de la acción comunicativa). En todo caso, la vinculación que sí se reconoce es con la hermenéutica, lo cual da ocasión para abordar el tema de la verdad.

Para tratar el tema de la verdad, Vattimo se enfoca en el texto de Heidegger *Sobre la esencia de la verdad*. En dicho texto se hizo la distinción entre lo verdadero «como conformidad» (PD*, 36) y «como libertad». Es claro que Vattimo se va a inclinar por el segundo significado. Esto da lugar a una nueva controversia respecto a aquellos filósofos que estarían más cercanos al primer significado. Aunque no lo mencione explícitamente parece referirse a Gadamer. A quien sí menciona de modo crítico es a Wittgenstein. Y con quien sí discrepa abiertamente es con Apel (a quien, como ya hemos visto, lo acusa de kantiano). Finalmente, llegamos a las cuatro características de «lo que piensa una ontología débil de la noción de verdad» (PD*, 38). En primer lugar, «lo verdadero no es objeto de una aprehensión noética del tipo de la evidencia», en segundo lugar, «las verificaciones y los acuerdos se llevan a cabo dentro de un determinado horizonte [...] constituido por el espacio de la libertad de las relaciones interpersonales, de las relaciones

entre las culturas y las generaciones» (PD*, 38-39), en tercer lugar, «la verdad no es fruto de interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente lo verdadero [...] sino porque sólo en el proceso interpretativo [...] se constituye la verdad» (PD*, 39), en cuarto lugar, «a través de todo lo anterior, en virtud de la concepción «retórica» de la verdad, el ser [...] experimenta profundamente su declive, vive hasta el final el sentimiento de su debilidad». En suma, si una «ontología débil» asume estos «rasgos constitutivos» del ser y de la verdad, entonces, «no podrá reivindicar esa posición de soberanía que la metafísica [...] le había atribuido, en relación a la política y a la praxis social» (PD*, 40). Pero ¿esto no conduce a aceptar el «orden establecido» y a una «incapacidad de crítica» (teórica y práctica)? Vattimo indicará que no se renuncia a la «capacidad de proyectar el futuro» ni a constituir «un proyecto que puede perfectamente justificar un compromiso» (PD*, 41). Esto es lo que constituye, entonces, el planteamiento del *pensamiento débil*: una nueva ontología que se basa en las nociones de *Verwindung*, *An-denken*, *pietas*, y que no renuncia a constituir un proyecto político.

El texto *Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica*¹³⁵ (*Verdad y retórica en la ontología hermenéutica*) fue presentado al XXVIII Congreso Nacional de Filosofía. Podríamos decir que es un texto dedicado a Gadamer pero a la luz de sus más recientes textos publicados. Se recuerda lo ya consabido sobre el rol “urbanizador” de la provincia heideggeriana que permitió, entre otras cosas, tener más clara la conexión entre Heidegger y Wittgenstein (pero no por el lado “místico” sino por el del análisis del lenguaje, como

¹³⁵ El artículo *Verità e retorica nell'ontologia ermeneutica* se publicó originalmente en: AA.VV. (1984). *Linguaggio, persuasione, verità. Atti del XXVIII Congresso nazionale di filosofia* [a cura di P. Rossi]. Padova: Cedam. [pág. 145-157]. Se encuentra actualmente en: FDM*, capítulo 8, pág. 115-127.

bien aclara Vattimo). Pero el problema con Gadamer es que acabó privilegiando en mayor medida los aspectos del lenguaje que los del ser, es decir, sólo siguió parte de la filosofía heideggeriana. Ese énfasis en el lenguaje puede tener diversas explicaciones, una de ellas tiene que ver con el mayor interés de Gadamer en los temas éticos (o de *filosofía práctica*), así como su reivindicación de «la concepción griega de la racionalidad de la naturaleza y la concepción hegeliana de la razón en la historia» (FDM*, 117) así como de «la visión de la lengua natural presente en la filosofía analítica después de Wittgenstein» (FDM*, 118). Por otro lado, el marcado interés de Gadamer por el «ámbito lingüístico-ético» tiene como origen una profunda reflexión sobre la relación entre lenguaje (*logos*), la *theoría* (como se entendía en Grecia antigua) y el bien (para lo cual apela al concepto griego de *kalón*). Todo esto, al final, conduce a un desarrollo novedoso de las premisas heideggerianas (a las cuales Gadamer se remite). De modo similar, Vattimo muestra la peculiar relación «entre verdad y retórica» que propone Gadamer (pues ya en *Verdad y método* hablaba de una «concepción científica de lo verdadero» y de «una idea de verdad que [toma] como modelo a la experiencia del arte»). Así, encontrará que «la verdad hermenéutica, es decir, la experiencia de verdad a que se atiene la hermenéutica y que ésta ve ejemplificada en la experiencia del arte, es esencialmente retórica» (FDM*, 119). La indicación a la retórica tiene que ver con su noción básica: argumentar para convencer (o de «persuadir mediante discursos»). Pero, precisamente, es en el ámbito de lo público en donde se practica o ejerce tal persuasión. De ahí que «si bien la evidencia persuasiva con que se dan los contenidos del *logos*-conciencia común es descrita por Gadamer atendiendo al resplandor de lo bello-verdadero-bueno» (FDM*, 123), esto es, como una experiencia «en definitiva intuitiva que se da en la conciencia del individuo», sin embargo, la insistencia de Gadamer en el lenguaje «como sede de esta experiencia» supone también «un énfasis en el carácter predominantemente *público* de lo verdadero,

lo que probablemente limita también la referencia a la íntima evidencia de la conciencia». Finalmente, si bien Vattimo reconoce los aportes de Gadamer (para la hermenéutica contemporánea), también dejará clara su postura respecto a que el abandono de aspectos heideggerianos claves lo acabaron privando de valiosos elementos críticos en su pensamiento (y lo dejaron vulnerables a los ataques como los de Habermas). Según Vattimo, Gadamer evita ver que «en su trabajo de profundización de los poetas del pasado, Heidegger va en busca de zonas “densas” del lenguaje» (FDM*, 126) en donde «el evento del ser resuena de manera más intensa y reconocible y que, por lo tanto, se convierten en puntos fuertes de una crítica del lenguaje común sujeto a la metafísica y a la técnica». Eso sería lo que perdería Gadamer: la verdadera función crítica de la hermenéutica.

El texto *Dall'essere come futuro alla verità come monumento*¹³⁶ (*Del ser como futuro a la verdad como monumento*) fue presentado al *VI Coloquio sobre interpretación*. La visión “monumental” de la verdad no es una noción heideggeriana. Esto lo aclarará luego Vattimo. Pero da ocasión para exponer algunas dificultades u objeciones que se le endilgan a la hermenéutica contemporánea (Gadamer, Heidegger), sobre todo desde las objeciones de Habermas (que se continuaron en la polémica Habermas-Gadamer hasta los años 70). Precisamente, parte de las objeciones van por el lado de la atribución (a la hermenéutica) de falta de «ruptura con la tradición» (EI*, 166), acusación que se agrava con una más directa atribución de “tradicionalismo” (la cual también implicaría a su noción base de “círculo hermenéutico”).

¹³⁶ El texto *Dall'essere come futuro alla verità come monumento* se publicó originalmente en: AA.VV. (1985). *Interpretazione e cambiamento. Atti del VI Colloquio sull'interpretazione* (9-10 aprile 1984) [ed. G. Galli]. Torino: Marietti. [pág. 31-46]. Se encuentra actualmente en: EI*, capítulo 8, pág. 165-184.

Como ya hemos visto, Gadamer toma la noción del “círculo hermenéutico” del *Ser y tiempo* de Heidegger. Por eso no llama la atención que Vattimo, para clarificar la acusación, haga un recorrido amplio por la concepción de verdad en Heidegger. Así, despliega un breve pero sustancioso análisis de *Ser y tiempo*, y explica cómo ahí la noción de verdad se asocia con el de *proyecto*. Esto da pie a explicar qué es *proyecto*, y cómo se relaciona con las otras nociones claves (de *autenticidad* o *inautenticidad*). Explica también cómo se aborda el tema del *proyecto auténtico* y cómo se conecta con la otra noción clave en Heidegger: *ser-para-la muerte*. A su vez todo esto se conecta con los planteamientos de *existencia auténtica*, *proyecto arrojado* (o *proyecto deyecto*) y, finalmente, de la relación con el mundo histórico-concreto. El *Dasein* se enfrenta, por así decirlo, con fuentes de información: lo cotidiano y obvio, más lo que le brinda la herencia. Ahora bien, la primera fuente es claramente *inauténtica*. Frente a esto queda definir en qué condiciones tal herencia puede, a su vez, ser asumida de forma *auténtica* o *inauténtica*:

la pertenencia a un mundo histórico-concreto, que en la cotidianeidad se da por algo obvio y que, en cuanto herencia del pasado, tiende a ser asumido inauténticamente en la forma de la prosecución, de la *Tradition*. De esta aceptación acrítica, no problemática, de la *Tradition* que coincide con la permanencia en el arrojamiento banal-cotidiano, se distingue un modo diverso de asumir la propia *Geworfenheit* [condición de arrojado]: entender el pasado no como obvio haber-pasado (*vergangen*), sino como siendo-nos-sido (*gewesen*). Y esto es lo que distingue la *Überlieferung* (el transmitir y la autotransmisión) de la *Tradition*. (EI*, 170-171)

Ahora bien, la «diferencia esencial entre los dos modos de relacionarse con el pasado» no se basa en un «conocimiento de tipo subjetivo». Por el contrario: «las posibilidades heredadas con el arrojamiento se configuran de modo diverso en función de que el ser-ahí las escoja o no en relación a la decisión anticipatoria de la muerte».

Esta exposición y reflexiones sobre las propuestas heideggerianas aclaran

entonces el tema de la relación con el pasado y se van a conectar tanto con la discusión sobre la «herencia histórica» (aún dentro de *Ser y tiempo*) como con el futuro abordaje (es decir, del “segundo Heidegger”) de la «destrucción o desconstrucción rememorante de la historia de la metafísica» (EI*, 172) en cuyo ámbito la “obviedad” a discutir será el «olvido (del ser), que constituye el pensamiento metafísico». Precisamente, del “segundo Heidegger” vendrá la noción del *An-denken* (rememoración, pensamiento rememorante) que «no es así sólo el nombre del pensamiento que, en la época del fin de la metafísica, busca alguna vía para salir del olvido de ser» (EI*, 173). Entonces, afirma Vattimo, «la decisión anticipatoria de la muerte, de la que depende la autenticidad de la existencia y así también la “cientificidad” de la interpretación del mundo, tanto como el conocimiento de la verdad» (EI*, 173), sólo se puede ejercer en la rememoración, de modo que «aunque no estemos aquí ante una auténtica y explícita teoría de la verdad como monumento» queda claro que «la posibilidad de acceso a la verdad, en cuanto ligada a la autenticidad del proyecto, no remite tanto al presente o al futuro como al pasado». Estamos, entonces, ya de lleno en el tema de la relación auténtica con el pasado y de la «verdad como monumento». En este sentido, «este pasado ahora abierto -como un texto clásico, una “obra de arte”, o un “héroe” capaz de servir de modelo- es lo que cabalmente se puede llamar monumento» (EI*, 173). Esta idea de “monumento” no está presente en Heidegger, pero Vattimo la escoge no sólo por su carga provocativa sino porque sólo en relación con esos “monumentos”, sólo en el «marco delimitado» por ellas se da, para Heidegger, «una experiencia de verdad» (EI*, 174). Frente a esto, Vattimo trae a colación la interrogante sobre qué tan cercano es Gadamer a Heidegger o si es un «seguidor fiel». Vattimo menciona dos posibles líneas de desarrollo de la ontología heideggeriana pero

descarta de plano que Gadamer se asimile a la que Schürmann¹³⁷ denomina “anárquica” (o para otros: la línea místico-destructiva). Por el contrario, Gadamer se ubica más en la línea de una «radical reducción del ser al *Ge-schick*, al envío» (EI*, 174). Por un lado, está el hecho que Gadamer no descarte a la metafísica occidental sino enfile sus críticas sólo contra «el cientifismo empirista-positivista» (EI*, 175) en cuanto «amenaza para la tradición humanista». Además, con su célebre fórmula «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*» Gadamer 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 [...] signada, sobre todo, por *obras* características y *textos eminentes*». Por este motivo, Vattimo expondrá sobre lo que Gadamer considera “lengua”, sobre el «patrimonio de textos *bestimmend* [calificados, apreciados] por la lengua misma», y cómo se conecta esto con la «experiencia del mundo dentro de un horizonte», lo cual conduce a la conclusión que «la lengua, que no es sólo un medio, sino un ámbito rector históricamente cualificado por textos eminentes» (EI*, 176), es decir, que la experiencia del mundo «se da para el hombre en un intercambio dialógico que es hecho posible por la lengua, no como estructura de un *médium* comunicativo, sino como patrimonio de formas, es decir, de monumentos» (EI*, 177).

Finalmente, Vattimo aborda el tema de las nociones “reconocimiento” y “repetición” que él identifica tanto en Gadamer como en Heidegger. Pero a esto añade una interesante reflexión sobre el tratamiento de la “novedad” desde el punto de vista de la hermenéutica: «el acontecimiento hermenéutico, en cuanto acontecimiento, es ya siempre un *novum*, incluso en el caso de que su propósito sea repetir el pasado (como en

¹³⁷ Ver Nota 22.

la ejecución fiel de una obra maestra)» (EI*, 181). Sin embargo, añade Vattimo, «aun reconociendo el carácter de acontecimiento propio del acto interpretativo, la hermenéutica no teoriza la necesidad de su novedad. [...] No es el valor de la novedad lo que la hermenéutica quiere enfatizar». Sin embargo, y para esto nos remite a Gehlen, el problema es que «es muy probable que el diseño filosófico del “monumentalismo” característico de la concepción hermenéutica de la verdad» (EI*, 182) tenga que ser «puesto en relación con el vaciamiento del valor de lo nuevo [o la “secularización del progreso”]», esto es, «con la disolución de toda referencia a lo nuevo como salvación ultraterrena, en un primer momento, y como apelación a la renovación histórica, a la revolución, etc., después».

Justo aquí, frente a este problema del «vaciamiento del valor de lo nuevo», es que Vattimo hace aparecer una noción clave de la posmodernidad: «cuando el valor de lo nuevo vale únicamente como tal [...] sin ninguna definición del ideal punto de llegada», entonces, el valor de lo nuevo «ha recorrido ya toda su parábola, y se puede hablar, precisamente en relación a ello, del fin de la modernidad». Y frente a esa situación es que Vattimo indica que «resulta pertinente defender la “monumentalización” hermenéutica de la verdad».

El artículo *La filosofía del mattino*¹³⁸ (*La filosofía de la mañana*), se publicó luego bajo el título *El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía*. El título original nos remite a Nietzsche, un tanto en la senda de las reflexiones sobre la diferencia entre “filosofía del

¹³⁸ El artículo *La filosofía del mattino* se publicó originalmente en: *Aut Aut*, 202-203 (1984). [pág. 2-14]. Se encuentra actualmente en: FDM*, capítulo 10, pág. 145-159.

amanecer” (*Aurora*) y “filosofía del mediodía” (*Zarathustra*). Sin embargo, Vattimo empezará afirmando que «un discurso sobre lo posmoderno en filosofía, si no quiere ser tan sólo una busca rapsódica de los rasgos de la filosofía contemporánea [...] debe guiarse, según creo, por un término introducido por Heidegger en la filosofía, *Verwindung*» (FDM*, 145). A esto añade Vattimo que, por un lado, hay un uso implícito del *Verwindung* en Nietzsche y que, por otro lado «la posmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche». En este sentido, hará una introducción al pensamiento nietzscheano posterior a 1874 el cual, como hemos visto, concluye en una reflexión autocrítica del propio Nietzsche puesto que su propia crítica se basaría en otro valor: el de la verdad. Entonces lo que sucede es que la propia idea de la verdad será desnudada en cuanto valor. Desde aquí el análisis apuntará al descubrimiento de que tampoco el lenguaje está exento de sospecha. El lenguaje transmite «convenciones sociales» (FDM*, 147), «la palabra canoniza a la cosa» a través de metáforas del «vocabulario que hemos heredado». Ahora bien, de este análisis llevado a cabo a un nivel de «crítica del conocimiento», Nietzsche da el salto “ontológico”: «la noción misma de verdad se disuelve o, lo que es lo mismo, Dios “muere”». Pero el problema es que, como bien señala Vattimo, según Nietzsche «se sale realmente de la modernidad con esta conclusión nihilista», es decir, dado que «la noción de verdad ya no subsiste y el fundamento [*Grund*] ya no obra», entonces «no hay ningún fundamento para creer en el fundamento, ni por lo tanto creer en el hecho de que el pensamiento deba “fundar”» (FDM*, 147-148). Entonces lo que queda es «buscar un camino diferente» (FDM*, 148). Aquí es donde Vattimo encuentra «el momento que se puede llamar el nacimiento de la posmodernidad en filosofía». A esto añade que «la posmodernidad sólo ha comenzado, la identificación del ser con lo *novum* [...] continúa proyectando su sombra sobre nosotros».

Ahora bien, Vattimo conduce hasta aquí el tema del “nihilismo negativo” (y no aborda el tema del “nihilismo positivo”). Lo que hace, en cambio, es llevar la exposición por el ámbito de la discusión sobre el fundamento (*Grund*) y el tratamiento del error: «no se trata, en efecto, de desenmascarar ni disolver errores, sino que se trata de verlos como el manantial mismo de la riqueza que nos constituye y que da interés, color, *ser*, al mundo» (FDM*, 150), es decir, «se trata de vivir hasta el fondo la experiencia de la necesidad del error y de elevarse durante un instante por encima del proceso, es decir, se trata de vivir el incierto error con una actitud diferente». Esa sería la “actitud” de un hombre nuevo (es decir, el «hombre de “buen temperamento”»). Aquí Vattimo da un giro para enlazar a Nietzsche con Heidegger: «para describir esta actitud -cuyo sentido esencial es el de referirse al pasado de la metafísica (y, por lo tanto, también a la modernidad como resultado final de la metafísica y de la moral platónico-cristiana)» (FDM*, 151) de modo que «no sea ni la pura aceptación de sus errores, ni la crítica de superación que en realidad los continúa», lo que debemos hacer es «recurrir al concepto heideggeriano de *Verwindung*». En lo que sigue, recurriendo a explicaciones ya conocidas, Vattimo hará una breve exposición sobre el significado y alcance de la noción de *Verwindung* (así como su relación con el *An-denken* y la “superación de la metafísica”). Esto conduce, finalmente, a la pregunta «sobre estas bases indicadas por Nietzsche y Heidegger [...] ¿es posible dar algún paso en el camino de una determinación más precisa de la posmodernidad en filosofía?» (FDM*, 155). Vattimo propondrá, «en forma de conclusión provisional», tres características: un «pensamiento de la fruición», un «pensamiento de la contaminación» (FDM*, 156), y un «pensamiento del *Ge-Stell*» (FDM*, 157). La conclusión nos indica que «se tratará de descubrir y preparar la manifestación de las *chances* ultrametafísicas o postmetafísicas de la tecnología mundial». En ese sentido, la *Verwindung* «se realizará evidentemente reconstituyendo

también la continuidad entre tecnología y tradición pasada del Occidente en el sentido indicado por la tesis heideggeriana de la técnica entendida como continuación y cumplimiento de la metafísica occidental» (FDM*, 158). A lo que añade: «creo que en esta situación se debe hablar de una “ontología débil” como la única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalecencia-distorsión que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad» (FDM*, 159). Tal salida sería, «para el pensamiento posmoderno, la *chance* [oportunidad] de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo».

El artículo *Nietzsche and Heidegger*¹³⁹ (*Nietzsche, intérprete de Heidegger*), se publicó primero en Norteamérica. Desde el inicio vemos que Vattimo juega con un título muy irónico (puesto que, como es obvio, Nietzsche jamás podría haber leído a Heidegger). Vattimo empieza aclarando que no se trata de hacer un acercamiento filológico a ambos autores, sino de mostrar cómo la relación entre ambos marca o influye el pensamiento contemporáneo. Dicha relación plantea un problema pero que acaba siendo el problema «teórico central de la filosofía actual» (DCN*, 269). Vattimo indica que gran parte de la «filosofía continental» de los últimos 25 años (es decir, de 1961 a 1986) ha estado marcada por ambos pensadores. Si se habla de una *Nietzsche-Renaissance* (*Renacimiento de Nietzsche*) no hay que olvidar que tal “renacimiento” se produjo cuando, en 1961, Heidegger publicó su *Nietzsche* (las desconocidas lecciones de 1935-1946). Pero esto también se combinó con una mayor atención al “segundo Heidegger”. Podríamos decir que Heidegger atrajo la atención hacia sí (y su *Kehre*) pero

¹³⁹ El artículo *Nietzsche and Heidegger* se publicó originalmente en: *Stanford Italian Review*, 6 (1986). [pág. 19-29]. En 1989 se publicó en italiano con el título *Nietzsche interprete di Heidegger*. Se encuentra actualmente en: DCN*, capítulo 13, pág. 269-280.

que, en ese proceso, reintrodujo la atención en Nietzsche (a quien no sólo había tratado elogiosa y ampliamente -como pensador ontológico- sino también, negativamente, como «filósofo del final de la metafísica»). Pero Vattimo quiere ir un paso más allá. Está claro que Nietzsche no fue un tema “marginal” para Heidegger y que el papel que le asigna a Nietzsche en la historia de la metafísica occidental es completamente estelar. Frente a esto, Vattimo vislumbra que, «en mucha filosofía europea reciente», se está desarrollando «un ir y venir entre Heidegger y Nietzsche que -y ésta será justamente mi tesis- no se limita a intentar entender a Nietzsche valiéndose de los resultados del trabajo interpretativo de Heidegger, como sería de esperar» (DCN*, 270). Por el contrario, «se da también un movimiento opuesto: mucho más allá de las tesis explícitas propuestas por Heidegger en su interpretación de Nietzsche, el significado mismo de la filosofía heideggeriana tiende a ser captado y comprendido a través de Nietzsche». De ahí que el título no acaba siendo una mera ironía. Este movimiento -en ambos sentidos- es lo que impulsa a Vattimo a afirmar que «se puede hablar no sólo de un Heidegger intérprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche intérprete de Heidegger; en esta figura suya de intérprete, y no de texto interpretado». A lo que sigue algo que puede parecer obvio pero no lo es: que «Nietzsche no coincide en absoluto con la imagen de él que Heidegger propuso en su obra». En este sentido, Vattimo se propone como tarea «aclarar por qué se puede (y, a mi juicio, se debe) ser heideggeriano sin seguir a Heidegger en su interpretación de Nietzsche» (DCN*, 273) al punto que «incluso para concluir que las intenciones profundas del pensamiento de Heidegger sólo se pueden seguir revisando su relación con Nietzsche en términos diferentes a aquellos en los que él mismo lo describió». ¿En qué elemento específico se va a fijar Vattimo para hacer notar que la imagen heideggeriana de Nietzsche «no coincide en absoluto» con el propio Nietzsche? Vattimo va a encontrar dicha clave en el nihilismo nietzscheano. Frente a ello, lo que

parecería es que Heidegger evitó tratar a fondo el tema (del nihilismo) para no tener que aplicárselo a sí mismo. Vattimo encuentra que, por ejemplo, las nociones heideggerianas del *An-denken* y el *Ab-Grund* están muy cercanas a Nietzsche, al punto que «los dos pensamientos son realmente muy similares, unidos por el hecho de pensar el ser no como estructura y *Grund*, sino como *acontecimiento*». Sin embargo, «si Heidegger no capta esta proximidad es porque rechaza aceptar y articular explícitamente las implicaciones nihilistas de su propia “concepción” del ser» (DCN*, 276). A esta discusión sobre la cercanía entre *An-denken* y nihilismo seguirá una breve pero sustanciosa exposición sobre algunas interpretaciones recientes sobre Heidegger como las de Schürmann (y Foucault). Queda clara también la pretensión de “rescatar” a Nietzsche de las “redes” heideggerianas:

si Heidegger confiere sentido a Nietzsche al mostrar que la voluntad de poder, por decirlo así, es «destino del ser» (y no puro juego de fuerzas a desenmascarar con la crítica de la ideología), Nietzsche da sentido a Heidegger al aclarar que el destino del ser (si ha de ser pensado fuera de la metafísica) es el nihilismo; esto significa que el ser se despide de su configuración metafísica no (sólo) cuando desvela los *archai* como máscaras, como acontecimientos, sino cuando *se da* en la forma de lo que no *es*, sino que *ha* (ya siempre) *sido* y está vigente sólo como recuerdo, en una forma desvaída y *débil*. (DCN*, 279)

Como vemos, el «destino de debilitamiento del ser» (DCN*, 279-280), que no es sino el *pensamiento débil*, sigue estando presente en las discusiones de 1986.

El último artículo de 1986 apareció publicado en 1987 en el recién inaugurado anuario *Filosofía 86* (que estaba bajo la dirección de Vattimo). Esta especie de “fusión” de tres artículos previos llevó por título *Metafísica, violencia, secolarizzazione*¹⁴⁰

¹⁴⁰ El artículo *Metafísica, violencia, secolarizzazione* se publicó originalmente en: *Filosofía 86*. (1987). Roma-Bari: Laterza. [pág. 71-94]. Se encuentra actualmente en: SF*, capítulo 3, pág. 63-88. El texto incluye 24 páginas de contenido (63-86) y dos de notas (87-88). El libro (en castellano) *Secularización y filosofía* reúne 13 artículos de distintos autores y ediciones de la revista anual: *Filosofía 86*, *Filosofía 87*, *Filosofía 88*, *Filosofía 89*. Vattimo figura como el compilador.

(*Metafísica, violencia, secularización*). El texto está centrado en la crítica de Adorno y de Lévinas, aunque tiene referencias menores a otros autores. Las críticas tienen como contexto el pensamiento de Heidegger. Se parte argumentando que, en la lucha contra la metafísica, Nietzsche ha jugado un papel estelar. Pero no ha sido el único: el abanico recorre desde Marx hasta Freud, pasando por otros críticos como los positivistas y Dilthey. Pero Nietzsche es el más importante porque descubrió que no se trataba de combatir a la metafísica oponiéndole una nueva metafísica, cuestión que los otros autores no descubrieron. La crítica radical de Nietzsche lo condujo a dudar de la propia verdad y del sujeto, y que la metafísica no es más que otra forma de voluntad de poder, otra forma de la violencia. Esto marca su diferencia e importancia. Frente a esto, Heidegger es el único pensador que ha podido mantener el mensaje nietzscheano puesto que, con su propuesta de la *Ge-Stell* y la *Verwindung* ha podido sostener que no se trata de “superar” la metafísica sino de asumirla bajo un esquema de «aceptación-distorsión». En este sentido, «Heidegger, al igual que Nietzsche y por las mismas razones de éste» (SF*, 68), no opone «a la violencia metafísica otra metafísica-ética de la no violencia, [...] sino que debe seguir el camino de la *Verwindung*, de la aceptación-torsión, que se sale de la metafísica sólo por medio de la prosecución secularizadora de ésta». Pero, en el pensamiento actual, hay dos casos típicos de propuestas que se han enfrentado a la «esencia violenta de la metafísica»: Adorno y Lévinas. A cada uno de ellos le dedicará sendas páginas para desentrañar sus «auténticas aporías». Respecto a Adorno, Vattimo resaltará la importancia de ciertas críticas respecto a lo que representa Auschwitz en la historia de Occidente (es decir, de la metafísica unida a la violencia), pero resaltará que Adorno no genera aportes para pensar el «post-Auschwitz» con lo cual su discurso acaba siendo bastante más retórico y, en lo esencial, sus críticas «no sean del todo satisfactorias» (SF*, 71) como lo demuestra su proposición de una “dialéctica negativa” que sigue

empleando los «mecanismos metafísicos de la fundamentación» (SF*, 72). El error de Adorno se basa en que no percibe que «es posible despachar a la metafísica como violencia y reencontrar, en distinto sentido, a la metafísica como reivindicación del derecho de lo viviente a una dimensión trascendente», es decir, se pueden hacer propuestas como las tuyas «sin criticar de modo radical al mecanismo que, en toda la historia, ha constituido siempre la base de la violencia metafísica, el mecanismo de la remisión al *Grund*, de la fundamentación» (SF*, 74).

Pero, precisamente, dicha noción de fundamentación, que es clave en Heidegger, ha llevado también a una interpretación incorrecta, según Vattimo, por la cual «un pensamiento no metafísico, vale decir no olvidado del ser, sea el que es capaz de abrirse *de verdad* a la alteridad, no a la falsa, “cedida” al sujeto por la fundamentación». Bajo tal interpretación, «al olvido del ser [...] se opondría así un pensamiento “rememorante”, capaz de encontrarse realmente con el “otro”» (SF*, 75). Vattimo se está refiriendo claramente a Lévinas. Algunas de las críticas a Lévinas las toma Vattimo de un artículo de Derrida sobre el autor judío-francés. Las críticas son demoledoras: «si la ontología es violenta en el sentido en que lo entiende Lévinas, tampoco éste, con su filosofía de la alteridad, puede sustraerse del todo de esa violencia» (SF*, 78), o bien: «pese al esfuerzo de pensar el ser en términos de pura alteridad», Lévinas debe aceptar «cierta medida de “violencia trascendental”, más allá de la cual también el otro es, en su fondo, una “figura” de violencia, una vez más una forma de la autoridad perentoria del *Grund* metafísico» (SF*, 79). El problema se agrava cuando se pone en evidencia que, además de su reflexión fenomenológica, lo que pretende Lévinas es introducir en su análisis la «escatología de los profetas bíblicos» (SF*, 80). Sin embargo, a pesar de las críticas, Vattimo concluirá que «en la “reconstrucción” heideggeriana de la historia de la metafísica como destino

del ser, hebraísmo y cristianismo están extrañamente ausentes». Entonces, «si bien este autor [Heidegger] ha descrito a la metafísica como onto-teo-logía, se diría que la rememoración que practicó se detenía en el aspecto ontológico». Por lo tanto, «en este punto, quien escucha la enseñanza de Heidegger tiene algo esencial que aprender del pensamiento de Lévinas» (SF*, 86). En todo caso, lo importante es comprender que «la *Verwindung* de la metafísica, en sus aspectos “teóricos” e, inseparablemente, en sus aspectos “epocales” (el *Ge-Stell*), no es otra cosa que la secularización».

En 1987 Vattimo publica el artículo *Postmodernità e fine della storia*¹⁴¹ (*Posmodernidad y fin de la historia*). Ahí presenta las dos interpretaciones más fuertes respecto a la posmodernidad y su relación con el “fin de la historia”. Se refiere a Habermas y a Lyotard. Partiendo de la «misma descripción de la posmodernidad», es decir, el fin de los “metarrelatos” que «legitimaban la marcha histórica de la humanidad» (EI*, 16) y del papel de «guía que los intelectuales desempeñaban en ella», Habermas lo ve como «calamidad», como avance del pensamiento conservador, una «renuncia al proyecto del iluminismo». En cambio Lyotard lo ve positivamente, como «un paso adelante en la liberación [...] de la ideología del capitalismo». Y respecto al “fin de la historia”, ambos lo toman como «final del historicismo», es decir, «de la comprensión de las vicisitudes humanas como estando insertadas en un curso unitario dotado de un sentido determinado, [...] como sentido de emancipación». Para Lyotard los grandes relatos de los últimos 50 años (es decir, de 1929 a 1979) han sido confutados uno a uno: la «racionalidad de lo real», la «revolución proletaria», el «carácter emancipatorio de la

¹⁴¹ El artículo *Postmodernità e fine della storia* se publicó originalmente en: AA.VV. (1987). *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale*. [a cura di G. Mari]. Milano: Feltrinelli. [pág. 98-108]. Se encuentra actualmente en: EI*, capítulo 1, pág. 15-35.

democracia», la «validez de la economía de mercado». Como resultado, «han perdido credibilidad» (EI*, 17). De esto Lyotard deduce el «fracaso del proyecto moderno» pero que es un fracaso con el cual «no se pierde nada, pues, en realidad, tales “metarrelatos” legitimantes no han sido nunca otra cosa que expresión de la violencia ideológica». Frente a esto, Habermas tendrá una posición contraria: «el fracaso de los proyectos emancipatorios de la modernidad [...] no los invalida en cuanto su fundamento teórico». Pero Vattimo no encuentra satisfacción en la justificación de Habermas. Y respecto a Lyotard señala que la «disolución de los “metarrelatos” [...] significa volver a proponer [otro]» (EI*, 18). En la discusión también jugará un papel Rorty, pero será rápidamente criticado por su visión de la metafísica como «un hábito en desuso» (EI*, 19). Por esto Vattimo centrará la discusión indicando que, en el fondo, se trata de cómo planteamos nuestro «vínculo con el pasado» (EI*, 20). Lo que sigue es una nueva exposición (en el contexto de «pensar lo posmoderno como fin de la historia») de la confrontación con el pasado y la historia desde un punto de vista heideggeriano. Para Vattimo la posmodernidad «es seguramente un modo diverso de experimentar la historia y la temporalidad misma» y, por tanto, «también un entrar en crisis de la legitimación historicista que se basa en una pacífica concepción lineal-unitaria del tiempo histórico» (EI*, 21-22). Pero el problema radica en que no se puede dar «simplemente la espalda al historicismo de la metafísica» (EI*, 22). Por el contrario, se debe adoptar lo que indica Heidegger con el término «*Verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión» puesto que no se puede «ni declarar “invalidada” toda forma de legitimación por referencia a la historia, como quiere Lyotard» (EI*, 22), ni uno puede «-por temor a las consecuencias nihilistas y reaccionarias de estas posiciones- seguir quedándose en el “metarrelato” de la modernidad, tal como hace Habermas». Ambas posiciones extremas «rehúsan por igual tematizar seriamente la historia del fin de la historia, viniendo a

despacharla, o bien como a un hecho que no es objeto de relato [Lyotard]; o bien como a un incidente teóricamente irrelevante [Habermas]». Frente a esto, Vattimo indicará que esas «dificultades del concepto de lo posmoderno, todas las cuales giran alrededor del hecho de que el fin de la modernidad sea el fin de la historia como curso legítimamente justificado y legitimante» sólo se pueden solucionar «si se tematizan explícitamente los problemas que abre la invalidación de la legitimación de los grandes “metarrelatos”» (EI*, 22-23). En este sentido, Vattimo descartará las soluciones de Lyotard, Apel, Rorty y Habermas, para acabar señalando que «puede guiarnos, por el contrario, las nociones heideggerianas -ya radicadas en Nietzsche- de *An-denken* y de *Verwindung*. La vía por la que Heidegger llega a estos conceptos ilustra muy bien la relación de lo posmoderno con la modernidad» (EI*, 23). Aquí Vattimo apelará a la relación examinada por Heidegger entre pensamiento metafísico con el postmetafísico (vía una *Verwindung*), para trasladarla a la relación entre moderno y posmoderno. Así lo posmoderno mantiene una relación con lo moderno por la cual «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» (EI*, 24). Tampoco faltará la mención, al lado del *Verwindung*, del *An-denken* como “pensamiento rememorante” pero «entendido como *pietas*» (EI*, 29). Como vemos, están presentes todos los argumentos heideggerianos puestos en el análisis y críticas de la posmodernidad y el fin de los “metarrelatos” (que no hace más que plantear de manera inadecuada nuestra relación con la historia y con la historia del ser).

Antes seguir avanzando, debo mencionar que hace pocos años se publicó en Argentina un pequeño libro titulado *Dios es comunista* (2013). Ahí aparecen dos

entrevistas realizadas a Vattimo: una en 1987 y otra en 2013. Vattimo ha sido un visitante frecuente de Argentina desde el año 1980¹⁴². Interesa aquí la primera entrevista (pero tomaremos sólo algunas de las preguntas, advirtiendo que no fueron planteadas por expertos). Las respuestas, en parte coloquiales, nos permitirán comprobar la argumentación desplegada por Vattimo en aquel año. Anoto que, por aquel entonces, los entrevistadores (como lo indican en el *Prólogo*) sólo conocían un texto: *El fin de la modernidad*. Por eso mismo no es de extrañar que las preguntas iniciales giraron en torno a cómo llevar a cabo la posmodernidad en Argentina o en América Latina. Vattimo, a pesar de no conocer a fondo la situación latinoamericana, indicó que no cree que todas las naciones deben seguir el curso histórico de Europa occidental, no sólo porque es parte de un proceso histórico que nació de ciertas condiciones, sino porque habría que destacar cierto historicismo al considerar que hay un único derrotero obligatorio (ayer para Europa, hoy para Latinoamérica y mañana para algún lugar remoto del planeta). En todo caso, el «problema filosófico sería la reflexión sobre la transformación de la experiencia del tiempo, el cuestionamiento a la certeza de la noción lineal de la historia» (DEC*, 28). Además, Vattimo resalta que sería interesante fijarse en otro «aspecto del posmodernismo que [...] puede ser la liberación de las culturas locales». Luego le preguntan sobre si el peronismo podría ser considerado un fenómeno de la posmodernidad. Vattimo, que reconoce la limitación de sus conocimientos sobre el tema, lleva la respuesta por el lado de la política y de la economía («estas son divagaciones políticas, económicas, y no filosóficas») para recabar otra vez en lo filosófico: «no me siento tan competente como filósofo hablando de estas cosas, pero son ideas que sirven para pensar en qué sentido se

¹⁴² Pikielny, Astrid. (2014). *Gianni Vattimo. "Francisco puede ser el punto de referencia de una visión alternativa al capitalismo"*. Buenos Aires: La Nación [de fecha: 23 de noviembre de 2014]. Recuperado de: <https://www.lanacion.com.ar/opinion/gianni-vattimo-francisco-puede-ser-el-punto-de-referencia-de-una-vision-alternativa-al-capitalismo-nid1745729>

podría hablar de posmodernismo en países como la Argentina o también como Italia» (DEC*, 32). La referencia a su propio país le lleva a recordar objeciones que le plantearon a él mismo en Italia (sobre cómo ser posmodernos sin ni siquiera haber sido modernos a cabalidad). Pero frente a esto, Vattimo argumenta que la posmodernidad «no es solamente lo que viene después que se ha realizado la modernidad, sino que es una especie de modernidad contaminada y reajustada a situaciones inéditas, una especie de limitación del rigor de la racionalidad histórica, económica y política» (DEC*, 32). Esta respuesta permite descubrir un hilo de la reflexión que se estaba formando por aquellos años de ahí que, en la repregunta, Vattimo vuelva a caracterizar la posmodernidad en referencia a la racionalidad, el lenguaje, la fundamentación y la «lógica de la economía». En ese sentido dirá que lo posmoderno «corresponde al hecho de que en la filosofía posmoderna no se habla más de una racionalidad científica, sino de una multiplicidad de lenguajes científicos que pueden ser compatibles solamente a través de una operación retórica» pero no a través de «una fundamentación rigurosa que asigna a todos una posición rígida y precisa» (DEC*, 33). Frente a esto, lo que le cabe a la filosofía es asumir un nuevo rol: «la filosofía no es más esto [una fundamentación], es una forma de compromiso político, retórico, entre muchos lenguajes diferentes que no se dejan reducir a un metalenguaje racional central». Ahora bien, es claro que eso «nos pone en condiciones de mayor inseguridad, porque el moderno que creía fervientemente en la lógica de la economía y la lógica de la razón tenía mucha seguridad, aunque la situación fuera difícil», es decir, «era como si hubiera tenido fe en la existencia de una providencia que más temprano que tarde se iba a realizar». Como vemos, aquí resuena el eco de la respuesta nietzscheana del nihilismo positivo frente (o luego) a la “muerte de dios”: aprender a vivir en la inseguridad. A continuación los entrevistadores le piden mayores alcances sobre la posmodernidad (en cuanto a la experiencia del tiempo, el arte, la «visión pesimista del

mundo», etcétera). Vattimo explica sobre la concepción lineal de la historia de la modernidad y cómo se convierte en normatividad en cuanto la necesidad de la novedad que encamina hacia una meta o que nos coloca «más cerca del fin, que es lo máximo» (DEC*, 35). Pero esta visión cambia en Europa de la mano de los artistas vanguardistas que se alimentan de las culturas africanas y acaban rompiendo la idea de una «historia unitaria» y revelando que «las culturas son múltiples y que no hay un punto central de la historia» (pág. 36). Sin embargo, el propio Vattimo reflexiona sobre esta posibilidad, es decir, de que haya una cultura occidental que no sea multicultural puesto que ya desde antes tiene una «documentación» sobre las otras culturas (y que es una manera de incorporación, aunque eso mismo quizá no se aplique en esas otras culturas). Por otro lado, la pregunta sobre la «visión pesimista del mundo» (DEC*, 38) del posmodernismo le lleva a Vattimo a diferenciar entre la visión “apocalíptica” de ciertos autores (que se hace «en nombre del sujeto moderno») y la posmoderna. Así, Vattimo afirma que «posmoderno significa simplemente esto: tratar de descubrir dimensiones de la posmodernidad, del tiempo actual, que incluyan una posibilidad de emancipación y no solamente alienación, deshumanización, etcétera». Para eso es necesario «comprender que la experiencia lineal de la historia no es única experiencia temporal posible porque es solamente la experiencia Occidental de la historia» (DEC*, 39). Claramente se observa cómo Vattimo contrapone su posición (vinculada a la emancipación) a las otras posturas (en donde se puede deducir que se refiere a las posturas hegeliano-marxistas y a las existencialistas, o a otras que ya venía criticando en textos anteriores). En este sentido remarca nuevamente las diferencias entre “moderno” y “posmoderno” y, lo que resulta más interesante aún, es cómo hace Vattimo para vincular estas reflexiones con el elemento religioso (que ya comienza a asomarse en su reflexión): por un lado, «moderno: tiempo lineal, valor de lo nuevo, teleología de la historia». Por otro lado, «posmoderno:

simultaneidad, múltiples historias, culturas que toman la palabra, inseguridad menos metafísicamente sufrida», porque la inseguridad se sufre «cuando creemos que hemos perdido el principio primero -y se cree que hay un principio primero- pero si no hay principio primero no se perdió nada» (DEC*, 40). Frente a esto, Vattimo dirá: «creo que esta perspectiva no es tan antirreligiosa o anticristiana, no pretendo que esto sea la nueva teología». Por el contrario, Vattimo dirá: «yo me siento muy cercano del cristianismo bíblico en el sentido de que la encarnación es una consumación del principio, no es una reafirmación de la unidad del principio». Esa es la idea de «que el ser de Dios se realiza con una disminución, una disolución», es decir, que «la forma del Cristo encarnado no es una máscara que Dios se pone para probar si somos fieles o no, es un devenir verdadero, aunque no sé qué significa». Como vemos, Vattimo postula claramente su idea de la “debilidad” que implica la encarnación (*kenosis*). Este es un elemento que lo llevará a enlazar la secularización con la idea de debilidad del devenir en una interpretación que, él mismo acepta, lo distancia de Heidegger: sé «que la idea de Heidegger es la de un ser que no se da en la presencia sino como recuerdo, como traza». Pero Vattimo acepta que dice «algo más que Heidegger», y que lo interpreta «de una manera que no creo que Heidegger aceptaría». Vattimo insiste: «creo que esta idea del ser como iluminación del horizonte en la cual las entidades singulares aparecen y desaparecen, no marca la fuerza de la objetividad sino la de una luz media, es una idea de ser que disminuye, que se reduce». Dicha idea, lo reconoce, «es una idea cristiana». Como vemos, fue una brillante explicación de su idea de la “ontología débil” (con la cual él estaba renovando el pensamiento heideggeriano), pero explicada de manera sencilla para personas no especialistas en la materia.

Para el anuario *Filosofia 88* Vattimo redactó tanto la *Introduzione* como un artículo, titulado *La verità dell'ermeneutica*¹⁴³ (*La verdad de la hermenéutica*). La *Introduzione* no será abordada en el presente trabajo. Por el contrario, sí abordaremos el artículo. Como bien señala el título, Vattimo discutirá qué rol juega la verdad en el contexto de la hermenéutica dado que se ha señalado que la oposición radical de Heidegger al concepto de verdad como evidencia (de la cosa) y como correspondencia (del enunciado con la cosa) ha dejado (a los filósofos) sin mayores argumentos para enfrentar demandas habituales respecto a la verdad, es decir, sin respuestas ante demandas cotidianas respecto a «dar cuenta de la experiencia de verdad que todos tenemos» (MAI*, 123) en casos como «cuando reivindicamos la validez para todos de una afirmación [...], cuando proponemos una crítica racional de lo existente [...], cuando, ante todo, corregimos una opinión falsa, pasando de la apariencia a la verdad». Estas objeciones, en el fondo, no son tan “cotidianas” como podría pensarse. Vattimo apunta bien sus argumentos ante los “rivales” de la filosofía heideggeriana (positivistas, marxistas, críticos de la ideología, etcétera, es decir, desde Lukács hasta Habermas, por citar sólo a algunos pensadores contemporáneos). La pregunta de Vattimo es válida: habiendo abandonado el concepto de verdad como conformidad ¿aún presenta utilidad la noción de verdad heideggeriana? Lo primero que hace Vattimo es, antes de tratar de explicar el origen y las consecuencias del nuevo concepto de verdad heideggeriano, poner en claro una gama de prejuicios que se han ido levantando frente al concepto de verdad de Heidegger, sobre todo porque hay quienes tienden a evaluar tal concepto desde el “primer Heidegger” (el de *Ser y tiempo*), o bien a dejar o malinterpretar el papel del “segundo

¹⁴³ El artículo *La verità dell'ermeneutica* se publicó originalmente en: *Filosofia '88*. (1989). Roma-Bari: Laterza. [pág. 227-249]. Se encuentra actualmente en: MAI*, apéndice 1, pág. 123-146. Anoto que estamos ya en un nuevo compendio, el séptimo en la obra de Vattimo, titulado *Oltre l'interpretazione (Más allá de la interpretación)*.

Heidegger” para afianzar su concepto de verdad. El error fundamental que se debe descartar respecto a Heidegger es que él no actúa como un neokantiano, es decir, que «su ontología no puede ser de ningún modo confundida con una especie de neokantismo connotado existencialistamente» (MAI*, 124). Esto tiene que ver con la posición de Heidegger frente a la metafísica. Ya sabemos que el pensador alemán se opondrá a repetir los errores que él descubre en la metafísica occidental. Dicho de otra manera: no quiere oponer una nueva metafísica a la metafísica pasada. Eso es algo que para Vattimo está claro y que, además, él propone que está enraizado en una lectura de Nietzsche que, a su vez, pone en claro el papel de la verdad (y a la que opone la interpretación). Heidegger no puede repetir los errores de la metafísica pues es muy consciente de ellos. Por eso su ontología es radicalmente nueva: parte de considerar al ser como evento. A su vez, rebate el concepto de verdad anterior puesto que «no se puede permanecer en la concepción de verdad como conformidad puesto que implica una concepción del ser como *Grund*, como primer principio más allá del cual no se puede ir, y que acalla todo preguntar» (MAI*, 124), mientras que, precisamente, «la meditación sobre la insuficiencia de la idea de verdad como conformidad del juicio con la cosa nos ha puesto en el camino del ser como evento».

Luego de tal aclaración, Vattimo hace una explicación de los inconvenientes de las interpretaciones que hacen Gadamer y Rorty sobre la relación heideggeriana entre “ser como evento” y verdad (la cual ya no se sostiene como “conformidad”). Vattimo señalará sus limitaciones y los inconvenientes de sus interpretaciones respecto a las propuestas heideggerianas. Luego de esto, y bajo la advertencia de la dificultad de explicar un concepto que escapa a la metafísica pero apelando aún al lenguaje de la metafísica (pues no se la deja atrás sino que se apela a la *Verwindung*), Vattimo dirá que «la crítica de la

idea de verdad como conformidad lleva, pues, a la hermenéutica a concebir la verdad con el modelo del habitar y de la experiencia estética» (MAI*, 136). En este sentido Vattimo muestra la relación entre dos conceptos claves en Heidegger (*Erörterung* y *Überlieferung*), es decir, entre la «localización desfondante» y la «trans-misión [y] legado y proveniencia», con las nociones del “ser como evento” y la “verdad como apertura”. El intento de Heidegger de

situar lo verdadero, los enunciados «conformes», dentro de la verdad como apertura, no significa únicamente suspender su inderogabilidad última dentro de una multiplicidad de perspectivas que lo hace posible [...]. La *Erörterung* hermenéutica sitúa, antes bien, lo verdadero sobre el fondo de la multiplicidad irreductible de las voces que lo hacen posible; pero experimenta esta localización como respuesta, a su vez, a una llamada que proviene de la *Überlieferung* y que elimina de este desfondamiento su carácter puramente confusionista, o en cualquier caso arbitrario. (MAI*, 141)

Se trata, por tanto, de un problema doble: en primer lugar, el de la «verdad como apertura (lo verdadero como enunciados conformes necesita de un horizonte que los haga posibles)» (MAI*, 142), y, en segundo lugar, el de la «apertura como verdad (el horizonte regente no puede ser reducido a puro hecho, insuperable, provisto de la misma perentoria autoridad del *Grund* metafísico)». Esta doble perspectiva permite rebatir las supuestas limitaciones de la noción de la verdad hermenéutica, a la vez que la muestra como capaz de responder a aquellas «“tradicional” prestaciones» que se le han asignado a la verdad como conformidad en el pasado.

Sin duda el gran evento de 1989 lo constituyó la aparición de *La società trasparente* (*La sociedad transparente*). La primera edición contó con 5 capítulos. El primer capítulo está dedicado a la caracterización de la postmodernidad, a pesar de reconocer (y lo dice a 10 años de la aparición del libro de Lyotard) que dicha postmodernidad podría tratarse sólo de una moda pasajera. Vattimo argumentará que no

es una moda. Que las raíces de la postmodernidad se deben buscar en los propios cambios en la modernidad. Para tal fin define la modernidad por su vindicación de lo nuevo, de la novedad. Pero no sólo eso: sus raíces más profundas tiene que ver con tres elementos: el sentido de progreso en la historia; la presunción de una historia única y unitaria; y la idea de un hombre único (que coincidirá con el occidental europea y cristiano). De estos tres elementos, el primero en sucumbir a las críticas (desde Marx hasta Benjamin, pasando por Nietzsche) es la supuesta historia única y unitaria. Pero no sólo es una caída “teórica” sino también alimentada por elementos prácticos como la liberación de las colonias del poder europeo (es decir, de los cambios ocurridos en la postguerra del siglo XX). El derrumbe de los tres elementos acaba provocando «el fin de la modernidad». Pero a esto hay que añadir un factor: «junto con el fin del imperialismo y el colonialismo» otro gran factor «ha venido a resultar determinante para la disolución de la idea de historia y para el fin de la modernidad: se trata del advenimiento de la sociedad de comunicación» (ST*, 77). Tal “sociedad de la comunicación” es la que lleva a colocar entre interrogantes el título de “sociedad transparente”. La hipótesis de Vattimo será triple: en primer lugar, «que en el nacimiento de una sociedad posmoderna los mass media desempeñan un papel determinante» (ST*, 78), en segundo lugar, «que éstos caracterizan una sociedad no como una sociedad más “transparente”, más consciente de sí misma, más “iluminada”, sino como una sociedad más compleja, caótica incluso», y, en tercer lugar, «que precisamente en este “caos” relativo residen nuestras esperanzas de emancipación».

En el primer sentido, Vattimo menciona a dos pensadores que han debatido frente al rol de los medios de comunicación masiva o *mass-media* (radio, televisión, cine, periódicos, publicidad): Lyotard y Adorno. Las críticas de Adorno nacieron de lo que vio durante su exilio en Norteamérica y que eso lo llevó a ponderar negativamente a los *mass-*

media como vehículos de la manipulación y del control de las masas. Vattimo indica que lo que pasó luego fue justamente todo lo contrario, es decir, que los *mass-media* dieron cabida a las minorías, es decir, propiciaron la «exposición y multiplicación generalizada» (ST*, 79) de diversas visiones del mundo. Y aunque se pueda discutir que este “dar la voz” es parte de la propia lógica del mercado por la novedad, lo cierto es que, según Vattimo, dieron paso a la emergencia o visualización de un «creciente número de subculturas» (ST*, 80), y ese sería, precisamente, la huella más notoria del «tránsito de nuestra sociedad a la posmodernidad». Ahora bien, no es que los *mass-media* hayan traído más “ilustración” o más “instrucción”, ni que tampoco, a pesar de brindarnos prácticamente la simultaneidad entre hecho y noticia, nos lleve al borde de la «perfecta autoconciencia» del Espíritu absoluto hegeliano. Pero quienes sólo ven ese lado negativo, como es el caso de Adorno, en el fondo a lo único que aspiran es, precisamente, a concretizar el “modelo” hegeliano. Entonces, no es que los *mass-media* nos hayan traído una sociedad transparente pero, no por eso, se debe dejar de lado su rol emancipador. Así lo indica Vattimo (y tengamos en cuenta lo que acabamos de recoger respecto a la crítica de la verdad como conformidad): «la tesis que estoy intentando proponer» es que, en la sociedad de los *mass-media*, «en lugar de un ideal emancipador modelado por la autoconciencia desplegada sin resto, sobre el perfecto conocimiento de quién sabe cómo son-están las cosas» (sea en su versión «Espíritu Absoluto de Hegel» o en su versión «el hombre que ya no es esclavo de la ideología tal como lo piensa Marx»), se abre camino «un ideal de emancipación, a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del propio “principio de realidad”» (ST*, 81-82). El asunto no es criticar, a la manera de Adorno, a los *mass-media* lamentándose por su papel “negativo” pero escondiendo, a su vez, el profundo deseo de una autoconciencia. Vattimo no cree en tal situación: él no es un hegeliano (ni explícito ni encubierto). Por eso les

reconoce, a los *mass-media*, un papel que se conecta con las propias metas y críticas de Nietzsche y de Heidegger. ¿En qué sentido lo dice? Pues que, para Nietzsche, no hay una única imagen de la realidad y que, si se la pretende, es sólo por un afán de establecer un mito tranquilizador y afianzar un poder. Y, en el caso de Heidegger, él «ha demostrado que pensar el ser como fundamento, y la realidad como sistema racional de causas y efectos, es sólo una manera de extender a todo el ser el modelo de la objetividad “científica”» (ST*, 83). En este sentido, hay que entender que la “pérdida” de la objetividad (por la multiplicidad de las imágenes del mundo) no sería «una gran pérdida» puesto que acabaría teniendo un «alcance emancipador y liberador». ¿Cómo se daría tal alcance emancipador? El “principio de realidad” es erosionado por el papel de los *mass-media* en cuanto le dan voz a multiplicidad de historias, culturas, “dialectos”. De ahí surge un primer movimiento: reconocer que «la mía no es la única “lengua”, sino precisamente un dialecto más entre otros» (ST*, 85). Pero que, en un segundo movimiento, conduce o debería conducir, a reconocer que eso mismo pasa con el «sistema de valores», es decir, que son históricos, contingentes y limitados. No basta quedarse en el primer paso o movimiento: hay que llegar al segundo a fin de beneficiarnos del segundo y más grande efecto del «sentido emancipador de la liberación de las diferencias».

En el segundo capítulo, Vattimo aborda el tema de las “ciencias humanas”. No en vano tales ciencias (antropología, sociología, psicología) se han constituido, precisamente, en la *Edad moderna* y no antes. Por tanto cabría suponer una estrecha relación entre tales ciencias y la sociedad de la comunicación (y a un extremo de la misma: la nueva condición de “simultaneidad” entre hecho y noticia que ofrece, por ejemplo, la televisión). Nótese, además, la cercanía de tales ciencias con el rol designado, o ambicionado, de describir la realidad (tan típico de las ciencias “positivas”). Las

ciencias humanas se hallan condicionadas «en una relación de recíproca determinación por el constituirse de la sociedad moderna como sociedad de la comunicación. Las ciencias humanas son a un tiempo efecto y medio de un ulterior desarrollo de la sociedad de la comunicación generalizada» (ST*, 91). Por otro lado, en este mundo de la técnica (anticipado por Heidegger como *Ge-stell*) que se define «por los sistemas de recogida y transmisión de informaciones» (ST*, 94), en esta sociedad tecnológica en que los *mass-media* (regidos por la imagen, la rapidez y la simultaneidad) parecen querer plasmar el ideal de la absoluta transparencia (ideal plasmado en el positivismo), dicho ideal ha sido finalmente desechado, por lo que «la sociedad de las ciencias humanas es aquella en la que, finalmente, lo humano ha llegado a ser objeto de conocimiento riguroso, válido, verificable» (ST*, 97). Entonces, queda un proyecto descartado pues los *mass-media* no proporcionan ese ideal y, «en vez de avanzar hacia la autotransparencia, la sociedad de las ciencias humanas y de la comunicación generalizada parece orientarse a lo que de un modo aproximado se puede denominar “fabulación del mundo”» (ST*, 107). En este sentido, los *mass-media* sólo proporcionan una interpretación del mundo y las ciencias humanas deben tomar conciencia lo que ello significa y emprender la tarea de «poner de manifiesto la pluralidad de mecanismos y armazones internos con los que se constituye nuestra cultura» (ST*, 110).

En el tercer capítulo se aborda un tema que puede resultar extraño: el papel y/o el lugar del mito en la sociedad contemporánea. Es que el mito está presente, no sólo en la teoría sino en la práctica de la sociedad (y de la ciencia). Vattimo repasa las tres respuestas teóricas que dan cuenta del mito (el arcaísmo, el relativismo cultural, el irracionalismo moderado) pero concluye que ninguna es capaz de dar cuenta tanto del mito en sí como de su vigencia. Las tres respuestas «albergan incoherencias y confusiones» (ST*, 115)

que provienen de no haber «resuelto el problema de filosofía de la historia subyacente a cualquier concepción del mito». Dichas respuestas nacen «del rechazo de la metafísica de la historia que regía la precedente teoría del mito», pero no llegan a «formularse en términos teóricamente satisfactorios porque no han elaborado una nueva concepción filosófica de la historia, y ni siquiera han localizado el problema». Inclusive la certeza de que “hay que desmitificar el mito” no es consciente que, a su vez, se trata de un mito. Por eso Vattimo afirma que «desmitificar la desmitificación no significa restaurar los derechos del mito, sino preguntarse por qué entre los mitos a los cuales debemos reconocer legitimidad están también el de la razón y su progreso» (ST*, 128). Aquí hay un claro eco de las enseñanzas de Nietzsche (y de Heidegger) sobre la interpretación y sobre el «valor de la verdad» como una «creencia fundadora» entre otras. Pero aparece un giro importante en la argumentación de Vattimo: la relación entre la crítica del mito y la correspondiente *Verwindung* (que, a su vez, le permitirá establecer una relación con la secularización e, incluso, con la religión cristiana):

desmitificación: si queremos ser fieles a nuestra experiencia histórica, deberemos hacernos cargo de que una vez desvelada la desmitificación como un mito, nuestra relación con el mito no retorna intacta, sino marcada por esta experiencia. Una teoría de la presencia del mito en la cultura de hoy debe partir de este punto [que toma de Nietzsche la] expresión de destino de nuestra cultura: este destino se puede indicar también con otro término, el de *secularización*. (ST*, 128)

Ese aspecto del «no retorna intacta» se refiere a la *Verwindung*, precisamente, bajo un “destino” que Vattimo definirá nuevamente como “secularización”. Pero el asunto es que, al referirnos a una «cultura secularizada», nos toparemos indefectiblemente, por un lado, con las múltiples versiones «metafísicas de la historia» (Hegel, Marx, Comte) que no eran más que «“interpretaciones” de la teología de la historia hebraico-cristiana, pensadas fuera del cuadro teológico originario» (ST*, 129) y, por otro lado, con el tema

del papel de la religión en la actualidad¹⁴⁴ (y donde también se aplica el concepto de *Verwindung*): «la cultura moderna europea mantiene así un vínculo con su propio pasado religioso que no es sólo de superación y emancipación sino, inseparablemente, también de conservación-distorsión-vaciamiento» (ST*, 131).

Como «conservación-distorsión-vaciamiento» es la definición de *Verwindung*, lo que está planteando Vattimo es que, respecto a la religión, no basta con eliminarla, “superarla” (hegelianamente) y pretender olvidarla como quien deja un error atrás en el pasado. La relación correcta es la que se desprende de la *Verwindung*: torsión que conserva.

En el cuarto capítulo se aborda el problema del arte en su relación con los *mass-media*. La discusión gira, básicamente, en torno a las ideas de Benjamin y de Heidegger sobre el arte, con ligeros contrapuntos con la visión pesimista de Adorno. Benjamin ya había establecido un reto al titular su escrito de 1936 como *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica* que conecta, justamente, con esta idea de los *mass-media* así como del arte para las masas (cine, discografía, etcétera). Por eso Vattimo aclara que hay que volver sobre la idea central de Benjamin: de «que las nuevas condiciones de reproducción y goce artístico que se dan en la sociedad de los *mass-media*, modifican de modo sustancial la esencia, el *Wesen* del arte [en sentido heideggeriano]» (ST*, 134). Ahora bien, fue una casualidad extraordinaria que ese mismo año Heidegger haya escrito *Der Ursprung des Kunstwerkes (El origen de la obra de arte)*. Esas dos obras, precisamente, movilizan dos conceptos que aparecen como relacionados: el *Stoss* (el

¹⁴⁴ Justo aquí aparece una primera referencia explícita a los trabajos de René Girard, de quien ya había hecho una reseña hace varios años (que apareció publicada en el diario *La Stampa*, en la edición del 6 de agosto de 1980).

estremecimiento, el temblor, la sacudida) en Heidegger, y el *Shock* en Benjamin. Sin embargo, son distintos por su alcance. Para Heidegger hablamos de *Stoss* ante las grandes obras de arte las cuales señalan los grandes cambios, los eventos. En cambio, para Benjamin, hay *Shock* ante las imágenes de algo tan cotidiano como la visión de una película cinematográfica. El estremecimiento es semejante, aunque posiblemente de intensidad distinta. El punto es que «tanto en un caso [Heidegger y el *Stoss*] como en el otro [Benjamin y el *Shock*] la experiencia estética se muestra como una experiencia de “extrañamiento” que exige una labor de recomposición y readaptación» (ST*, 142). Esta situación de desarraigo, que «es constitutiva y no provisional» (ST*, 143) en ambos autores, le lleva a Vattimo a proponer que en ambas posiciones estéticas hay un enfrentamiento a una visión clásica de «correspondencia entre el interior y el exterior» que se expresa en el término alemán *Geborgenheit* (*integración*). El elemento nuevo y que oponen ambos autores a esta idea de “integración” «se puede indicar por medio de la noción de oscilación». Frente a esto Vattimo advierte que hay que cuidarse de lecturas parciales de Heidegger: lo que le importa «no es la definición positiva del mundo que la poesía abre y funda» (ST*, 144), sino «caracterizar el alcance de “desfondamiento” que la poesía tiene siempre también de modo inseparable. Fundación [*Auf-stellung*] y desfondamiento [*Her-stellung* de la “tierra”] son los dos aspectos constitutivos del sentido de la obra de arte que Heidegger señala». Pero, entonces, si la obra de arte cumple ambos roles (fundar y desfondar), ¿cuál es más importante? «La obra de arte no es nunca tranquilizante [es] más desfondante que fundante» (ST*, 145). Por eso afirma Vattimo que a Heidegger «lo que le interesa, tanto en el *Stoss* como en la angustia, es el desarraigo en relación a cualquier mundo». Esto se relaciona con el “cotidiano” *Shock* de Benjamin de la siguiente manera: el *shock* «característico de las nuevas formas de arte de la reproductividad es sólo el modo en que de hecho se realiza en nuestro mundo el *Stoss* de

que habla Heidegger, la esencial oscilación y desarraigo que constituyen la experiencia estética» (ST*, 146). Pero esta cercanía entre *Stoss* y *Shock*, a pesar de los diferentes alcances, tiene un inconveniente puesto que ni Benjamin ni Heidegger coinciden en una misma valoración de la «existencia tecnológica». Mientras que para Benjamin el balance es positivo, Heidegger es un «severo juez de las condiciones de existencia modernas» puesto que «la banalización del lenguaje que se verifica en la sociedad de la comunicación generalizada vendría a destruir la propia posibilidad de existencia de la obra de arte en cuanto obra, abatiéndola en la insignificancia».

Sobre dicho aspecto Vattimo no profundiza más (puesto que escapa a la visión heideggeriana de la obra de arte como “puesta en obra de la verdad”), de ahí que gire su atención hacia la actitud heideggeriana sobre «la existencia humana en el mundo de la técnica» (ST*, 147) lo cual conduce a sus reflexiones sobre la relación entre *Ge-Stell*, *Ereignis* y superación de la metafísica. No olvidemos que, a pesar de la condena general al mundo de la «planificación y el cálculo», Heidegger asigna un destello de posibilidad al *Ge-Stell* para «sobrepasar la metafísica» (ST*, 149). Sin embargo, esta oportunidad, esta *chance* que Heidegger encuentra en el *Ge-Stell*, permite hacer una conexión con la idea de Benjamin de que «el arte no puede ser sino *shock*, desarraigo continuo, y, en el fondo, ejercicio de mortalidad». En este sentido se concluye que «el fenómeno descrito por Benjamin como *shock* no se refiere sólo a las condiciones de percepción» (ST*, 152). Por el contrario, es «el modo de realizarse la obra de arte como conflicto entre mundo y tierra». En este sentido, «el *shock-Stoss* es el *Wessen*, la esencia del arte», es decir, «el modo de dársenos la experiencia estética en la modernidad tardía y, además, [...]: su acontecer como nexo de fundación y desfundamiento, en forma de oscilación y desarraigo, y, en definitiva, como ejercicio de mortalidad». En este sentido es que se

entiende que «la ambigüedad, que muchas teorías contemporáneas consideran característica de la experiencia estética, no es una ambigüedad provisional» (ST*, 154), lo cual significa que «la experiencia de la ambigüedad es, como oscilación y desarraigo, constitutiva para el arte».

El capítulo final aborda el tema del pensamiento utópico vinculado al arte y cómo ha ido transformándose desde los años 60 hasta el presente (es decir, 1989). Es fácil comprender que Vattimo fue testigo directo de ese cambio, es decir, de la transformación de la «relación entre arte y vida cotidiana» (ST*, 155). Así pasamos, del «rescate estético de la existencia» de las utopías marxistas y liberales de los años 60, a su despliegue como heterotopía en los 80. Es que la utopía «también en sus aspectos estéticos, implicaba este marco de referencia de la historia universal como curso unitario» (ST*, 163). Se entenderá rápidamente que el desplome de esa visión unitaria de la historia acabaría afectando, también, a la estética que sobre ella se levantaba: «lo que ha sucedido, en cuanto a la experiencia estética y a su modo de relacionarse con la vida cotidiana» (ST*, 163), no es sólo la «“vuelta” del arte a sus sedes canónicas, sino también, y sobre todo, el delinearse de una experiencia estética de masas donde toma la palabra múltiples sistemas de valoración comunitaria». Y, como siempre que se refiere a un cambio respecto al pasado, aparece de nuevo la noción de *Verwindung*: «redefinir la esteticidad» conlleva a encontrarnos «frente a frente con una realización imprevista y quizá “distorsionada” de la utopía» (ST*, 165), de modo tal que «el despliegue de la experiencia estética como experiencia de la comunidad» no se trata sólo de «una pura y simple realización de la utopía, sino de una realización suya distorsionada y transformada: la utopía estética actúa sólo desplegándose como heterotopía». Pero este cambio (de utopía a heterotopía) tiene dos implicaciones: «comporta como aspecto perceptible de modo inmediato la liberación

de lo ornamental [o el culto al modelo clásico], y como significado ontológico, el aligerarse del ser» (ST*, 169). Y será precisamente esta segunda implicación en la que se apoyará Vattimo para resaltar la importancia de Heidegger (muy superior a la de Benjamin, atrapado aún en la dialéctica) para entender el sentido de ese cambio: «sólo en estas condiciones, la experiencia estética como heterotopía, multiplicación de la ornamentación, desfundamento del mundo [...] adquiere significado y puede convertirse en el tema de una reflexión teórica radical» (ST*, 171). En cambio, «sin esta referencia ontológica, intentar leer como una vocación y un “destino” las transformaciones de la experiencia estética de los últimos decenios [...] parece sólo una coquetería historicista, un ceder a la moda».

A manera de colofón de esta obra, recogemos lo que Vattimo recordó sobre ella en su autobiografía (del 2006):

En 1989, cuando publiqué *La sociedad transparente*, me di cuenta de que el título era un oxímoron. Porque, en realidad, todo menos que la transparencia: una sociedad que dispone de todos los medios para llegar a ser transparente se vuelve en realidad más confusa. Pero precisamente en la confusión estás obligado a devenir un sujeto autónomo. Esto es lo que escribe Nietzsche cuando afirma que en el nihilismo consumado uno deviene un ultrahombre o se pierde. Paradójicamente, en la sociedad de masas donde resulta ser ultrahombres porque tienes que devenir un intérprete autónomo. Si oyes demasiadas voces y no inventas una propia, allí en medio, te pierdes, ya no estás, desapareces. (NSD*, 131)

En 1990 Vattimo participó en dos publicaciones de la *Fondazione Giovanni Agnelli*: *La dimensione etica nelle società contemporanee* (*La dimensión ética en la sociedad contemporánea*), y *Valori, scienza e trascendenza* (*Valores, ciencia y trascendencia*). Los artículos que aportó Vattimo fueron, respectivamente, *Individuo e*

*istituzione: una prospettiva ermeneutica*¹⁴⁵ (*Individuo e istitución: una perspectiva hermenéutica*), y *Scienza, ontologia, etica*¹⁴⁶ (*Ciencia, ontología, ética*). En el primer texto, lo que señala Vattimo en la introducción es que hay un problema álgido en la actualidad: «il problema del rapporto tra individuo e istituzione, in un'epoca caratterizzata dalla comunicazione generalizzata, dall'ampliamento degli spazi e delle interazioni, dalla tecnologizzazione totale e dal decentramento sempre più significativo dell'uomo all'interno del mondo e della natura»¹⁴⁷ (pág. 81). Pero, en una Europa que se pensaba como estandarte de la tolerancia, el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos pone seriamente en duda tal victoria. El problema, entonces, se conecta con «la convivencia y, en un sentido amplio, con la comunicación» (pág. 82), sea en sentido “horizontal” (entre individuos o entre estados) o “vertical” («tra individuo e istituzione, tra libertà e potere, tra uomo e sistema»¹⁴⁸). El problema político y social actual, pasa, según Vattimo, «attraverso quello della comunicazione perché la società dell'informatizzazione elettronica e dei mass media ci rende sempre più consapevoli della stretta interdipendenza esistente tra le varie parti del mondo: tra individuo e individuo, tra stato e stato, tra uomo e natura»¹⁴⁹. Ahora bien, sobre cómo se realiza tal comunicación (horizontal y vertical), en qué situación y bajo cuáles condiciones (por ejemplo, de «libertad y poder») se realiza, hoy no hay un consenso entre los filósofos de la ética y el

¹⁴⁵ El texto de Vattimo *Individuo e istituzione: una prospettiva ermeneutica* apareció originalmente en: AA. VV. (1990). *La dimensione etica nelle società contemporanee*. Torino: Edizioni della Fondazione Agnelli. [pág. 81-112]. Sin traducción al castellano.

¹⁴⁶ El texto de Vattimo *Scienza, ontologia, etica* apareció originalmente en: AA.VV. (1990). *Valori, scienza e trascendenza*. Vol. 2. Torino: Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli. [pág. 84-89]. Sin traducción al castellano.

¹⁴⁷ «el problema de la relación entre individuo e institución, en una era caracterizada por la comunicación generalizada, por la expansión de espacios e interacciones, por la tecnologización total y por el descentramiento cada vez más significativo del hombre dentro del mundo y la naturaleza». Traducción personal.

¹⁴⁸ «entre individuo e institución, entre libertad y poder, entre el hombre y el sistema». Traducción personal.

¹⁴⁹ «por el de la comunicación porque la informatización electrónica y la sociedad de los medios de comunicación nos hacen cada vez más conscientes de la estrecha interdependencia que existe entre las diversas partes del mundo: entre individuos, entre Estados, entre hombre y naturaleza». Traducción personal.

derecho. Por el contrario, cada uno lo enfoca desde un ángulo distinto. En este sentido, Vattimo planteará una exposición bajo dos coordenadas: en primer lugar, que el problema de la relación individuo-sistema se da en un contexto de «disolución, secularización y laicización de la ética y de sus fundamentos teológicos-humanísticos» (p. 83), abordado por las ciencias humanas pero visto como un obstáculo por las ciencias positivas, y, en segundo lugar, también se da en un contexto en que la “filosofía práctica” vuelve a cobrar notoriedad y emerge una «nueva racionalidad» en el campo social y político que compite con la weberiana (cuantitativa-descriptiva) y que empuja a «l’indagine filosofica in maniera non più refrattaria nei confronti di sfere di azione quali l’economia o la scienza politica»¹⁵⁰.

Bajo este marco es que Vattimo abordará, en capítulos diferenciados, los aportes de Foucault (centrados en el tema de la «represión y opresión» por parte de las instituciones hacia los individuos), las reflexiones sobre las «condiciones de la comunicación» en Gadamer (así como en Habermas), y, aportando una gran novedad en el espectro de sus reflexiones, Vattimo hará intervenir a dos teóricos norteamericanos en el debate: Rawls y Nozick, el primero ya famoso por su *Teoría de la justicia*, mientras el segundo ya reconocido por sus reflexiones libertarias (en: *Anarquía, Estado, utopía*) sobre, precisamente, la libertad individual, el poder institucional y el “tamaño” de las instituciones (Estado). Sin embargo, lo que nos interesa aquí es el capítulo final, donde Vattimo expresa sus propias posiciones (no en vano titulado: *El sentido de la ética como pietas*).

¹⁵⁰ «la investigación filosófica de una manera que ya no sea refractaria a las esferas de acción como la economía o la ciencia política». Traducción personal.

La pregunta, y la duda frente a los teóricos mencionados, es cuál es el fundamento del derecho. Si acaba aceptándose que es el sujeto, entonces, «esta reaparición del sujeto es también una reaparición del fundamento» (pág. 106), sobre todo si «el sujeto es el fundamento de los derechos». Lo que está en juego, podríamos decirlo así, es el recurso al *iusnaturalismo*, es decir, a basar la ley y el derecho en una “naturaleza humana” (siempre la misma, siempre igual). Cito en extenso:

Porre la questione della fondazione dei diritti è interrogare in primo luogo il carattere della loro universalità, e dunque indagare ancora il problema del rapporto tra individuo e istituzione a partire da quello di una conciliazione tra universale e particolare che rischierebbe di reintrodurre una qualche forma di normativizzazione. Il ricorso giusnaturalistico all'idea di natura, soprattutto se coniugato con l'affermazione di diritti positivi, correrebbe infatti il rischio di configurare l'istituzione in termini autoritativi e integranti.¹⁵¹

Ahora bien, cualquier discusión actual sobre la ley y sobre el derecho (como «el entorno restrictivo en el que se puede dar una ley») debe vérselas con la institucionalización de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos* llevada a cabo en 1948. Además, entendiendo bien a Nozick, no se puede considerar que los derechos estén fundados sobre una “naturaleza humana”, entendiendo por “naturaleza” «una struttura universale, necessaria e immutabile che determini il modo d'essere che accomuna gli uomini»¹⁵² (pág. 106-107). Es decir, que los derechos «essi hanno piuttosto un fondamento morale, e dunque già al di là della natura; si potrà forse dire, allora, che il soggetto morale è, non già il fondamento, bensì piuttosto l'esito di un'affermazione radicale dei diritti?»¹⁵³ (pág. 107). Sin embargo, si la discusión se mueve al «espacio

¹⁵¹ «Hacer la pregunta sobre el fundamento de los derechos es, en primer lugar, cuestionar el carácter de su universalidad y, por lo tanto, investigar nuevamente el problema de la relación entre el individuo y la institución a partir de la reconciliación entre lo universal y lo particular que correría el riesgo de reintroducir alguna forma de normativización. El recurso iusnaturalista a la idea de la naturaleza, especialmente si se combina con la afirmación de los derechos positivos, correría el riesgo de configurar la institución en términos autoritativos e integrales». Traducción personal.

¹⁵² «una estructura universal, necesaria e inmutable que determina la forma de ser que es común a los hombres». Traducción personal.

¹⁵³ «mas bien tienen una base moral y, por lo tanto, ya están más allá de la naturaleza; ¿podemos decir, entonces, que el sujeto moral no es el fundamento, sino el resultado de una afirmación radical de los derechos?». Traducción personal.

ético», lo que encontramos ahí es «la questione della ricomparsa del soggetto, non più come fondamento, è vero, ma come sintomo di una esigenza particolare che si fa sempre più forte proprio nell'epoca della tecnologizzazione e della comunicazione generalizzata»¹⁵⁴, es decir, encontramos «l'esigenza [...] di una perdita di imperiosità del fondamento, e in particolare di una crescente corrosione del dominio e dell'impositività dell'istituzione»¹⁵⁵. Frente a esto, Vattimo considera que, para resolver tal problemática, lo que cabe es seguir insistiendo en considerar «le radici nella critica di Heidegger alla metafisica della presenza»¹⁵⁶ para así poder «tentare di delineare un contributo ulteriore, da un punto di vista ermeneutico, alla discussione in oggetto»¹⁵⁷. Así, Vattimo esgrimirá diversos argumentos que muestran el valor y la importancia de la reflexión heideggeriana sobre:

- el «fundamento racional de la ética» (pág. 107) sobre la base de una ontología declinada «en un sentido débil» y sobre la disolución del concepto de verdad como conformidad con la consiguiente «disolución de los cimientos» de una metafísica violenta, basada en el *Grund*, que «constituiría una superación [oltrepassamento] de la filosofía (es decir, de la metafísica) en la ética: la verdad como monumento es el equivalente en el campo teórico de una ética como *pietas* en relación con lo que ha sido, es decir, los vivos y sus huellas».
- el papel de la “ontología de la actualidad” como «ontología en la época del *Ge-Stell*» (pág. 108), es decir, en la época de «la técnica y del mundo de la

¹⁵⁴ «la cuestión de la reaparición del sujeto, ya no como fundamento, es cierto, sino como un síntoma de una necesidad particular que se hace cada vez más fuerte en la época de tecnologización y comunicación generalizada». Traducción personal.

¹⁵⁵ «la exigencia [...] de una pérdida de imperio del fundamento, y en particular de una corrosión creciente de la dominación y la imposición de la institución». Traducción personal.

¹⁵⁶ «las raíces en la crítica de Heidegger a la metafísica de la presencia». Traducción personal.

¹⁵⁷ «tratar de delinear una contribución adicional, desde un punto de vista hermenéutico, a la discusión en cuestión». Traducción personal.

comunicación de masas».

- en una época o «era de la comunicación generalizada» que es también «la era en la que es posible una multiplicación continua de experiencias: de modo que la ética que se puede practicar en ella no puede basarse en nada unitario, integral, sino estético» (pág. 108).
- Finalmente, que «la dissoluzione del fondamento è anche, e forse soprattutto, una dissoluzione del soggetto»¹⁵⁸ (p. 109), el cual es privado de «tutti i caratteri di sostanzialità, autocoscienza piena, presenza ecc., che caratterizzano il soggetto metafisico, ed è qualificato piuttosto, heideggerianamente, come progetto»¹⁵⁹ por lo cual debe de leerse, «tanto il suo carattere aperto sul futuro, quanto la sua “gettatezza”, cioè la sua storicità, il suo riferirsi a un passato ereditato»¹⁶⁰. Esto significa que, «la libertà del soggetto avviene a partire da questo suo essere assoggettato, da cui non è mai possibile una completa emancipazione, se non come prosecuzione e distorcimento (*Verwindung*)»¹⁶¹.

Estos argumentos conducen a Vattimo, a su vez, a dos conclusiones: en primer lugar, que «la ética no se resuelve en la institución», y que, en segundo lugar, la “concreción”, lo cotidiano, «es la única base posible para la ética». Dicho con más detalle:

il problema del rapporto tra individuo e istituzione si è configurato come apertura di uno spazio etico in cui l'emergenza del soggetto costituisce il punto di incrocio dei due termini. Ovviamente, insieme a questa soggettività, è della libertà che si tratta. Un'acquisizione importante, che è evidente tanto in Foucault [...], quanto in Gadamer [...], in Habermas [...], un po' meno forse in Rawls, ma certamente in Nozick e nella concezione ermeneutica di un'etica come *pietas*, è l'idea

¹⁵⁸ «la disolución del fundamento es también, y quizás sobre todo, una disolución del sujeto». Traducción personal.

¹⁵⁹ «privado de todas las características de sustancialidad, autoconciencia plena, presencia, etc., que caracterizan al sujeto metafísico, y es calificado sobre todo, heideggerianamente, como un proyecto». Traducción personal.

¹⁶⁰ «tanto su carácter abierto sobre el futuro, así como su “estado de arrojado”, es decir, su historicidad, su referencia a un pasado heredado». Traducción personal.

¹⁶¹ «la libertad del sujeto tiene lugar a partir de su estar sometido [essere assoggettato], del cual la emancipación completa nunca es posible, excepto como una continuación y distorsión (*Verwindung*)». Traducción personal.

che l'etica non si risolve in istituzione.¹⁶² (pág. 110)

A lo que se añade que, por lo tanto, no hay una respuesta fácil «per la libertà: sembra banale, ma questa banalità è anche forse ciò che ci ricorda il suo carattere quotidiano. La libertà è nella diagnosi del presente, cioè, inevitabilmente, concretezza. [...] È questa concretezza l'única fondazione possibile per un'etica»¹⁶³ (pág. 110).

El segundo texto, *Scienza, ontologia, etica*, es mucho más directo y breve. La parte más importante se encuentre al final del texto. Vattimo parte de la premisa, o más bien de la observación, de que los campos de la ciencia (cada vez más especializada) y de la filosofía se encuentran cada vez más distantes. La filosofía ha perdido su capacidad de abarcar todos los campos del saber, así como la ciencia (sobre todo la ciencia natural experimental) le ha perdido respeto y capacidad de escucha. La ciencia, digamos, ya no le hace caso a la filosofía ni como fundamento (Aristóteles) ni en cuestiones de método (Kant) o epistemológicas. El hecho es que, hoy, «el conocimiento especializado se organiza de una manera completamente autónoma» (pág. 83). Ahora bien, ese papel, digamos, “devaluado” que le toca hoy vivir a la filosofía, de «disolución de las afirmaciones e ilusiones fundacionales» de la propia filosofía, se encuentra dentro del proceso de secularización. Dicho de modo amplio:

Secolarizzazione è infatti e forse anzitutto dal punto di vista essenziale, la dissoluzione del pensiero fondativo; ma è anche, inseparabilmente, una trasformazione della società e della cultura, nella

¹⁶² «el problema de la relación entre el individuo y la institución se configura como la apertura de un espacio ético en el que la aparición del sujeto constituye el punto de intersección de los dos términos. Obviamente, junto con esta subjetividad, es la libertad la que está involucrada. Una adquisición importante, que es evidente tanto en Foucault [...] como en Gadamer [...], en Habermas [...], un poco menos en Rawls, pero ciertamente en Nozick y en la concepción hermenéutica de una ética como *pietas*, es la idea de que la ética no se resuelve en la institución». Traducción personal.

¹⁶³ «para la libertad: parece trivial, pero esta banalidad también es quizás lo que nos recuerda su carácter cotidiano. La libertad está en el diagnóstico del presente, es decir, es, inevitablemente, concreción. [...] Esta concreción es la única base posible para una ética». Traducción personal.

quale cambiano i rapporti reciproci di scienza e filosofia sul piano della cultura comune, ad esempio in quell'ambito generico ma assai importante come sfondo, che è quello delle visioni del mondo, della precomprensione generale dell'esistenza individuale e sociale, o, in una parola, del mondo della vita.¹⁶⁴ (pág. 83-84).

Para Vattimo, que el problema de la «relación entre la ciencia y la filosofía» (pág. 84) ya no se encuentre «en el marco de un pensamiento fundamental, ya sea metafísico, epistemológico o metodológico», sino en el contexto, «más vago pero mucho más denso, y existencialmente significativo, de visiones e imágenes del mundo», es algo que ya había abordado Heidegger en su ensayo *La época de la imagen del mundo* (1938), y a dicho texto se remite. En ese sentido, tal «forma secularizada de relación» entre ciencia y filosofía parte no sólo del extraordinario desarrollo de las ciencias (desarrollando «conocimiento especializado») sino también de la propia mutación de la filosofía en hermenéutica, es decir, «come un pensiero che non solo pone al proprio centro il fenomeno dell'interpretazione, ma che, prima di tutto, si esercita come interpretazione nel senso più letterale della parola, come attività di traduzione, di stabilimento e ristabilimento di comunicazione tra campi»¹⁶⁵ (pág. 85). Estamos, entonces, en una época en que si bien la filosofía ya no puede ejercer algún tipo de “dominio” sobre la ciencia (ni en cuestiones metodológicas), el diálogo sigue siendo posible: pero en un plano más “sustancial”, es decir, «tanto en el sentido de las imágenes del mundo como en el sentido de las consecuencias para la existencia diaria». Por tanto, lo importante ahora es que ese diálogo se establezca «en serio» puesto que la filosofía debe «tratar de corresponder con

¹⁶⁴ «La secularización es, de hecho, y quizás sobre todo desde un punto de vista esencial, la disolución del pensamiento fundacional; pero también es, inseparablemente, una transformación de la sociedad y la cultura, en la que las relaciones recíprocas de la ciencia y la filosofía cambian en el plano de la cultura común, por ejemplo, en el ámbito genérico, pero muy importante, que es el de las visiones del mundo, de la precomprensión general de la existencia individual y social, o, en una palabra, del mundo de la vida». Traducción personal.

¹⁶⁵ «como un pensamiento que no solo coloca en su propio centro el fenómeno de la interpretación, sino que, en primer lugar, se ejercita como una interpretación en el sentido más literal de la palabra, como actividad de traducción, de establecimiento y restablecimiento de la comunicación entre campos». Traducción personal.

las expectativas que, por parte de la ciencia y de la opinión común, recurren a ella en la búsqueda de indicaciones éticas». Pero dado que, y aquí Vattimo vuelve a Heidegger, si la filosofía «no quiere ser una mera repetición pomposa del sentido común [...], para hablar de moralidad, primero debe tratar de volver a proponer radicalmente el problema del ser». Por lo tanto, para volver a hablar del «sentido de la realidad», lo primero que hay que aclarar es, justamente, qué se entiende por “ser” o por “realidad”, y «cómo ha cambiado el significado de estas nociones después de las transformaciones, descubrimientos y aplicaciones tecnológicas de la ciencia, así como de otras circunstancias». Esa es una tarea que la filosofía se puede imponer a sí misma sólo si se mantiene dentro del campo hermenéutico y renuncia, a su vez, a mantenerse fuera de los campos «metafísico-fundacionales o fundacionales-metodológicos» (pág. 86). Es por esto que Vattimo afirma que las «transformaciones del sentido del ser y de la realidad en la que nos encontramos involucrados» se pueden formular «come quella di un complessivo effetto di indebolimento e alleggerimento che scienza e tecnica hanno esercitato sul senso dell’essere e del reale»¹⁶⁶ (pág. 86), de ahí que «los objetos de la ciencia no solo se parecen cada vez menos a las cosas de la experiencia; a través de sus aplicaciones técnicas, la ciencia también actúa de otra manera como un factor debilitador en el sentido de la realidad» (p. 87). El avance de la ciencia también ha conducido a la «creciente conciencia de los científicos (o de muchos científicos) de que ya no existe un nivel privilegiado de descripción de lo real», fenómeno que Vattimo observa también en la «autoconciencia de los historiadores y teóricos de la historiografía». Todos estos no son más que ejemplos de cómo «hoy se realiza el debilitamiento del sentido de ser» (pág. 88), cuestión que incluso se perciben en la «mediatización general de la sociedad», es

¹⁶⁶ «como un efecto general de debilitamiento y aligeramiento que la ciencia y la tecnología han ejercido sobre el significado de ser y realidad». Traducción personal.

decir, en que los medios de comunicación no nos transmiten “hechos” sino interpretaciones. En toda esta nueva forma de entender el debilitamiento del ser y «pensarlo en términos significativos» Heidegger juega, según Vattimo, un rol preponderante. Finalmente, llegamos a la repetición del *pensamiento débil* ya propuesto por Vattimo, pero aunado ahora con una reflexión -que será bastante ampliada en los años posteriores- respecto a la (nueva) «posibilidad de hablar de dios». Concluye Vattimo que:

una tale idea “debole” dell’essere, che si rivela come non riducibile alla pura presa d’atto relativistica della impossibilità di una conoscenza globale, razionalisticamente fondata, del mondo, sembra la più adeguata sia a esprimere il significato della trasformazione del senso della realtà che accade nelle, e in conseguenza delle, scienze (umane non meno che naturali), sia anche, forse, a indicare le vie per un ripensamento della trascendenza e delle problematiche morali.¹⁶⁷ (pág. 88)

Aquí la «problemática moral» abre paso al salto a lo trascendente: «se è il cristianesimo che può produrre la secolarizzazione, forse è la secolarizzazione (la fine della nozione dura, obiettiva, di realtà come presenza verificabile degli oggetti - *Gegenstände*- nello spazio-tempo) quella che riapre la via al trascendente»¹⁶⁸. Pero añade la aclaración que «penso alla possibilità di parlare di Dio come luminosità “ornamentale” del dominio del senso, secondo uno stile che è emblemizzato nelle pagine dell’Apocalisse»¹⁶⁹. La alusión al ornamento, que aquí solo debe insinuarse, implica la hipótesis que

l’indebolimento del senso della realtà, il venire in luce dell’essere come traccia e non-oggettività, riapra la via alla possibilità di un rapporto con il divino, pensato non come ciò che «è» in modo più intenso ed eminente, ma come ciò che, per l’appunto, non si lascia pensare come essente nel modo degli oggetti disponibili, misurabili, manipolabili [...]. Anche sul piano dell’etica, è forse da un’idea dell’essere come progressivo dileguare che può venire l’ispirazione per una morale meno violenta e appropriativa, non più solo dominata dall’imperativo dell’autoconservazione a

¹⁶⁷ «tal idea “débil” del ser, que se revela como no reducible al mero reconocimiento relativista de la imposibilidad de un conocimiento global, racionalmente basado, del mundo, parece la más adecuada para expresar el significado de la transformación del sentido de realidad que ocurre en, y como consecuencia de, las ciencias (tanto humanas como naturales), y también, tal vez, para indicar las formas de repensar la trascendencia y los problemas morales». Traducción personal.

¹⁶⁸ «si es el cristianismo el que puede producir la secularización, tal vez sea la secularización (el fin de la noción dura, objetiva, de la realidad como una presencia verificable de objetos -*Gegenstände*- en el espacio-tiempo) lo que reabre el camino hacia lo trascendente». Traducción personal.

¹⁶⁹ «pienso en la posibilidad de hablar de Dios como la luminosidad “ornamental” del dominio del significado, según un estilo que se simboliza en las páginas del Apocalipsis». Traducción personal.

tutti i costi e dalla logica della lotta per la vita.¹⁷⁰ (p. 88-89)

Tal «posibilidad de una relación con lo divino» será parte de las subsecuentes reflexiones de Vattimo sobre la religión, reflexiones que se incrementarán, sobre todo, luego del año 1995.

El artículo *Postmoderno, tecnología, ontología*¹⁷¹ (*Postmodernidad, tecnología, ontología*) también pertenece al año 1990. Es un texto breve dividido en 3 secciones. Además, es el primer texto que aparece en la nueva compilación *Nihilismo y emancipación* (2003, a cargo de Santiago Zabala, discípulo de Vattimo). Se trata de un texto muy elogioso respecto a Heidegger, aunque no por eso deja de proponer la posibilidad de ir más allá del autor alemán pues, no en vano, los cambios acaecidos en la sociedad (y en la ciencia) actual conllevan una nueva reflexión sobre aquellas condiciones que Heidegger apenas pudo entrever (en las décadas 30 a 60 del siglo pasado).

La primera sección (*Impresionismo sociológico*) discute acerca de esa deriva que ha conducido, a la mayoría de los pensadores, del campo de la filosofía a la sociología. Aunque el interés de Vattimo es dilucidar aquello que Foucault llamó “ontología de la actualidad” sus referencias serán típicamente heideggerianas. Insiste en que, sin una

¹⁷⁰ «el debilitamiento del sentido de la realidad, la aparición del ser como huella y no como objetividad, reabre el camino a la posibilidad de una relación con lo divino, pensado no como aquello que “es” de una manera más intensa y eminente, sino como aquello que, precisamente, no permite ser pensado como existente en la forma de objetos disponibles, medibles y manipulables [...]. Incluso en el plano de la ética, tal vez sea a partir de una idea de ser como progresivo diluirse que puede surgir la inspiración para una moralidad menos violenta y apropiativa, ya no dominada solo por el imperativo de autoconservación a toda costa y por la lógica de la lucha por la vida». Traducción personal.

¹⁷¹ El artículo *Postmoderno, tecnología, ontología* se publicó originalmente en: *Micromega*, 4/90 (1990). [pág. 83-95]. Se encuentra actualmente en: NE*, capítulo 1, pág. 19-37. El libro *Nihilismo y emancipación* es el décimo compendio (puesto que se publicó en 2003) en la producción de Vattimo.

visión ontológica que sirva de marco de referencia, la reflexión sobre el presente se puede perder en cuestiones “sociológicas” (entre comillas puesto que se trata de un “sociologismo” que invade la labor de filósofos que acaban actuando como sociólogos: desde Adorno hasta Habermas, pasando por Benjamin, Bloch, Foucault, Rorty, Lyotard). Entonces, hay que entender la “ontología de la actualidad” como «un discurso que intenta aclarar qué significa el ser en la actualidad presente» (NE*, 19). Ahora bien, como es fácil suponer, al hablar de “ser” la referencia obligada será Heidegger (el ser como apertura, como acontecimiento). Pero también Heidegger será importante para entender esta deriva de la filosofía hacia la sociología (en un marco de debilitamiento del ser, y en donde el papel de la técnica -de la *Ge-Stell*- juega un rol muy importante para el mundo actual). En este sentido Vattimo afirma que «la rememoración del ser que Heidegger quiere preparar con su obra, superando el olvido del ser en el que se resuelve la metafísica» (NE*, 22), es un pensamiento que «vuelve a recorrer el destino, el *Ge-Schick* [...], la totalidad (*Ge*) del *Schicken*, de los envíos», es decir, «de las aperturas de ser que han condicionado y posibilitado la experiencia de las humanidades históricas anteriores a nosotros». Por eso, «sólo insertando nuestro envío (nuestra *Schickung*) actual -esto es: el significado actual del «ser»- es el conjunto del *Ge-Schick*» es como logramos superar «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» (NE*, 22-23). El elemento clave aquí es la idea de insertar «nuestro envío actual» o «el significado actual del “ser”» en el conjunto del destino. De modo más preciso, la clave consiste en delimitar qué es lo “actual”. En este caso específico: “actual” sería la declinación de la filosofía en sociología, tanto como “actual” sería la declinación de modernidad en postmodernidad. Ambos son fenómenos que Heidegger no presencié pero que, al dejar un marco ontológico relevante, posibilitó entender el presente de manera adecuada. Entonces, «el

primer modo de determinar los contenidos de la ontología de la actualidad que estamos buscando» (NE*, 24), será el «tomar conciencia de lo que se anuncia en el hecho mismo del “declinar” de la filosofía en sociología; este declinar es el primer rasgo constitutivo de la “actualidad” con el que nos encontramos que hemos de hacer cuentas». Aquí hace Vattimo una contextualización muy interesante que le permite colocarse, por así decirlo, justo detrás de Heidegger. Es que tal proceso de “sociologización” de la filosofía, es decir, de su declinar, sólo apareció en una «atmósfera», la misma que dio cabida tanto a la discusión sobre las “ciencias del espíritu” como a la «vanguardia artística de las primeras décadas del siglo XX». Tal atmósfera fue la del rechazo o «reacción a los riesgos de la “organización total” de la sociedad que empieza a desplegarse en las primeras décadas del siglo XX y que llega a ser macroscópica con la Primera Guerra Mundial» (NE*, 25). Esta idea del “riesgo” se convierte en esencial puesto que, en la mente de filósofos y artistas, implicaba «la pérdida progresiva de todo significado unitario de la existencia». De ahí que, en el propio Heidegger de *Ser y tiempo* (1927), su apelación -que es un llamamiento- a la «rememoración del sentido del ser», puede ser explicada como «reacción a este riesgo». Esta cuestión, según Vattimo, ni el propio Heidegger la vio desde un inicio con claridad de ahí que, en su obra posterior (en la *Kehre* de los años treinta), él mismo reaccionará sobre su pensamiento, por ejemplo, al replantear el sentido del final de la metafísica y su posible superación (apoyada, ahora, por una reformulación del papel de la técnica -*Ge-Stell*- para la modernidad postmetafísica).

La segunda sección (*La posmodernidad como sentido ontológico de la tecnología*) nos conduce al punto de la «superación de la modernidad» (NE*, 26) la cual, «en la perspectiva de Heidegger, se trata también de una superación de la metafísica, porque la metafísica está en la base del horizonte técnico-científico moderno en el que se verifica

la fragmentación de la existencia». El enemigo, por así decirlo, está ahora plenamente identificado: se trata de superar la modernidad y la metafísica pero, y esta advertencia es de suma importancia, «no será posible una superación de la modernidad mediante instrumentos que sigan siendo metafísicos; por tanto, no será posible a través de un pensamiento fundamentador» (NE*, 27). Entonces, si renunciamos a combatir a la metafísica con sus propias herramientas ¿eso no es como renunciar al propio lenguaje (filosófico) para intentar formular un nuevo lenguaje, una nueva filosofía? Parece una misión imposible. Es en este sentido que viene en nuestra ayuda el *pensar rememorante* (*An-denken*) propuesto por Heidegger: «en la perspectiva de la esencia epocal del ser, el pensamiento no tiene otra fuente de legitimación fuera de la efectiva apertura del ser dentro de la cual se encuentra arrojado» (NE*, 27). Dicho de otro modo, «si un pensamiento y una forma de existencia posmoderna, es decir, postmetafísica, ha de ser posible» (NE*, 28), dicha posibilidad «ha de darse de alguna manera como resultado de la modernidad misma». Es decir, «el pensamiento prepara la superación de la metafísica solamente al corresponder a una llamada que se da dentro de la misma situación que debe ser superada». Añade Vattimo que la «ontología de la actualidad» tiene una tarea: la de «mostrar, en el contexto de la apertura del ser típica de la modernidad, los rasgos de una nueva apertura [...]. Pero ¿dónde mirar para captar los rasgos constitutivos de la apertura del ser en la que estamos arrojados?». Esta pregunta sobre los «rasgos constitutivos» es fundamental, aunque el propio Heidegger no haya dejado indicios claros al respecto. Como vimos, en *El origen de la obra de arte* habla de diversas “maneras” o “modos” de «presentarse la verdad» (como: «la acción que funda un Estado»; «la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente»; «el sacrificio esencial»; «el pensar el ser como tal en su cuestionabilidad»). El problema con esta «suerte de catálogo de lugares privilegiados en los que acontece la verdad» (NE*, 29) es que, por un lado, se parece

demasiado a otras clasificaciones (las facultades kantianas, o las formas del espíritu hegelianas) y, por otro, que nunca más fueron desarrolladas por Heidegger (quien se dedicó más bien a considerar la «apertura que adviene en la poesía»). Entonces ¿dónde buscar? Dice Vattimo que, a falta de indicaciones, lo que corresponde es tomar en cuenta aquellos «textos filosóficos en los que, a través del declinar de la filosofía en sociología, se expresa la exigencia de superación de la modernidad y de la metafísica» (NE*, 30). Esto nos lleva, nuevamente, a Heidegger. Vattimo presta especial atención a dos textos: *Identidad y diferencia* (1957) y *La época de la imagen del mundo* (1938). Del primer texto Vattimo recuperará algo ya mencionado: el papel del *Ge-Stell* como «primer relampaguear del Ereignis» (según Heidegger), es decir, del «acontecimiento (nuevo) del ser del que depende la posibilidad de una superación de la metafísica» (NE*, 30). Ahora bien, lo interesante es que, siguiendo con la idea de intentar clarificar el punto de vista heideggeriano sobre la «ciencia-técnica moderna», Vattimo afirmará que, tanto en Heidegger como en Adorno, lo que se encuentra es que ambos «permanecieron siempre ligados a una visión de tecnología dominada por el modelo del motor» (NE*, 31). Sin embargo, para Vattimo, la «tecnología mecánica del motor» ya no es la vigente: la «tecnología de la comunicación, la técnica de recogida, ordenación y distribución de las informaciones» es el nuevo y vigente modelo de tecnología. Por lo tanto, las respuestas de Heidegger, según Vattimo, han quedado desfasadas respecto a la actualidad: «la tecnología -al menos la socialmente hegemónica- deja de ser la mecánica y viene a ser la tecnología de la información y de la comunicación, la electrónica» (NE*, 32).

Ahora bien, del segundo texto, la «imagen del mundo creada por la ciencia» (NE*, 32) se puede extender «a la esfera más general de la comunicación social, tal como se ha desarrollado gracias a la prensa, a la radio, a la televisión y a todo lo que cae bajo el

nombre de telemática». Entonces, de ser válido el razonamiento sobre el *Ge-Stell* como «relampaguear del nuevo acontecimiento del ser», entonces en este fenómeno de los *mass-media* también podría encontrarse un modo de superación la metafísica. Aquí Vattimo sigue en parte el texto anterior (*Ciencia, ontología, ética*) y encuentra que los prejuicios de Adorno no tuvieron correlato con la realidad, que los *mass-media*, más que esclavizar a las personas, lo que ha logrado es poner en relieve a las minorías, etcétera. Lo interesante es que esta «multiplicidad de los agentes interpretativos» (NE*, 33) no hace sino evidenciar «una drástica reducción del sentido de la realidad». Estos fenómenos no son más que «aspectos del debilitamiento del principio de realidad [que está] conectados a la culminación de la metafísica en el *Ge-Stell*» (NE*, 34).

La tercera y última sección (*Debilitamiento de la realidad y superación de la metafísica*) busca dejar algunas preguntas claves (y plantear algunas respuestas). Para Vattimo es central preguntarse «¿en qué medida el debilitamiento del principio de realidad, que, según mi tesis, tiene lugar en la transición a la posmodernidad, corresponde a las exigencias que inspiran el esfuerzo por superar la metafísica y la modernidad?» (NE*, 35). O, dicho de otro modo: «¿qué hacemos con Heidegger?». La respuesta sumaria de Vattimo es que «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». Este importante giro ético (desde la ontología débil) será abordado por Vattimo en sus escritos posteriores.

La siguiente ponencia la presentó Vattimo en un evento convocado para celebrar los cien años del nacimiento de Heidegger (aunque su natalicio fue en 1889). Se titulaba

*Heideggers Verwindung der Moderne*¹⁷² (*Heidegger y la superación [Verwindung] de la modernidad*), y fue publicada en 1992. Es un texto breve, sin secciones o partes. Vattimo reúne varios de los argumentos ya desarrollados y que conectan la superación de la modernidad con la superación de la metafísica: ambas a la vez y ambas en un sentido “distorsionado” propio de la *Verwindung*. Repetirá la idea que la superación de una (es decir, de la posmodernidad por la modernidad) implica la de la otra (de la postmetafísica por la metafísica). Pero, así como la postmetafísica implica evitar caer en otra nueva metafísica, en otro nuevo *Grund* (y de ahí la idea heideggeriana del *pensar rememorante*, es decir, de empezar desde una nueva ontología), también implica asumir que el pasado seguirá actuando (por lo que nos corresponde -frente a la metafísica occidental y su lenguaje- mantener una actitud vinculada con remisión o distorsión propia de la *Verwindung*). Pero esta manera de actuar, digamos, en el campo “filosófico”, también debería aplicarse a la modernidad (social, histórica). E incluso: deberíamos aplicar la propia *Verwindung* a Heidegger mismo, por más que él haya sido el que desarrolló estos conceptos. Aclara Vattimo que eso se debe hacer «eligiendo una lectura *de izquierda* [es decir, dejando] en segundo plano [...] las implicancias teológicas y los frutos religiosos de su filosofía» (pág. 34).

Ahora bien, volviendo al plano de la modernidad actual, Vattimo encuentra cambios manifiestos en el tiempo: la tecnología de la información invita a dejar el «modelo del motor» (que fue la base sobre la que Heidegger y Adorno construyeron su imagen de la técnica). Además, si hablamos de “técnica”, del *Ge-Stell*, sólo tenemos las

¹⁷² El texto *Heideggers Verwindung der Moderne* se publicó originalmente en: AA.VV. (1992). *Martin Heidegger. Denker der Post-Metaphysik. Symposium aus Anlass seines 100. Geburtstags*. Heidelberg: Carl Winter Universitätsverlag. [pág. 49-66]. Se encuentra actualmente en: Vattimo, G. (1996). *Filosofía, política y religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Oviedo: Ediciones Nobel. [pág. 31-46]

incompletas indicaciones de *Identidad y diferencia* sobre el papel que le correspondería a la técnica como «primer relampaguear del evento» (pág. 38). Esto implica, para Vattimo, que Heidegger replanteó sus primeras apreciaciones sobre la modernidad y sobre el hecho de poder superar la metafísica (que le daba sustento). Así, Heidegger pasó de una visión negativa de la ciencia y la técnica (muy propia de sus contemporáneos de los años 20) hacia la idea de que, en efecto, sí le cabe un papel importante a la técnica. Como dice Vattimo, al final en Heidegger hay una «filosofía positiva del *Ge-Stell*». Por lo tanto, si queremos comprender «-también más allá de la letra de los textos de Heidegger- qué cosa significa *positivamente* el *Ge-Stell* para la superación de la metafísica (con la forma del *Verwindung*, la única posible)» (pág. 40), entonces debemos tratar de ver «en qué medida se realiza, en un mundo tecnológico caracterizado no tanto o principalmente por la técnica mecánica cuanto por la de las comunicaciones», la disolución de aquellos caracteres «que la metafísica había asignado al hombre y al ser - es decir, principalmente, los de sujeto y objeto-. Aquí emergerá también el nexo entre *Verwindung* y secularización». Por lo tanto, vemos que aparece, nuevamente, la conexión con la secularización (y el *debilitamiento*) que Vattimo ya había postulado en textos anteriores. Pero, como los tiempos han cambiado, hay que identificar ahora dónde podría estar dándose ese «relampaguear del evento». Vattimo indica que «si queremos dar sentido a la tesis de Heidegger según la cual en el *Ge-Stell* relampaguea el evento», entonces «debemos referirnos al debilitamiento del sentido de la realidad». Dicho debilitamiento se verifica, en primer lugar, en «la sociedad de consumo» (pág. 42); en segundo lugar, en «el mundo de una ciencia de la naturaleza cada vez más abstracta y alejada de la experiencia cotidiana», y, en tercer lugar, en «el mundo de la información cada vez más explícitamente confiada a las agencias interpretativas en conflicto entre ellas». Por ende, «es legítimo hablar de secularización a propósito de este proceso de

debilitamiento». Quedan entonces señalados, al menos, tres fenómenos en los cuales Vattimo lee la actualidad del proceso de debilitamiento, al menos en lo que respecta a los inicios de los años 90. Otro aspecto importante es que queda asentada, nuevamente, la relación entre *Verwindung*, secularización, “debilitamiento” (u “ontología débil”) y nihilismo.

El siguiente texto, de 1992, es un antecedente sólido de la que sería la posición de Vattimo respecto a la religión cristiana luego de 1995 (fecha en la que situamos una nueva remisión o etapa en su obra). El artículo *Storia della salvezza e storia dell'interpretazione*¹⁷³ (*Historia de la salvación, historia de la interpretación*), es un texto breve, sin secciones o partes. Vattimo busca explicar que, en primer lugar, “salvación” e “interpretación” siempre han estado unidos, al menos en la lógica cristiana. Para sustentarlo aporta un par de consideraciones importantes: primero, que la interpretación (“entender”, “explicar”, “aplicar”) de los textos sagrados siempre han estado expuestos a cuestiones hermenéuticas. En segundo lugar, que el propio Jesucristo es «interpretación viva» (DC*, 77) pues «el acontecimiento de salvación (la venida de Jesús) es en sí mismo, íntimamente, un hecho hermenéutico». Ahora bien, la cuestión de la interpretación no quede cerrada o concluida con la presencia de Jesús dado que él mismo se ausenta. Esto, por así decirlo, podría haber sumergido nuevamente a los hombres (apóstoles) en la oscuridad, en la falla interpretativa. Por eso tiene sentido el envío del Espíritu santo (Paráclito). Lo interesante de esa figura de la Trinidad es que no sólo aparece aquí,

¹⁷³ El artículo *Storia della salvezza e storia dell'interpretazione* se publicó originalmente en: *Micromega*, 3 (1992). [pág. 105-112]. Se encuentra actualmente en: Vattimo, G. (1996). *Filosofía, política y religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Oviedo: Ediciones Nobel. [pág. 65-78]. También se encuentra en: DC*, capítulo 4, pág. 75-87.

digamos al final de la historia de Jesús, sino que ya había aparecido al inicio de la misma, en el anuncio a María. En este sentido, Vattimo afirma que «el Espíritu (que es también el que vivifica el texto, el verdadero sentido de la “letra”» (DC*, 78) es «la persona más exquisitamente “hermenéutica” de la Trinidad -ella misma estructura hermenéutica por excelencia». En la Trinidad, «el Hijo es el *logos* del Padre y el Espíritu es su relación, su amor-comprensión hipostasiado» y es, también, «aquel por obra del cual el Hijo se hace hombre en el seno de María».

Ahora bien, lo dicho cubre la relación salvación-hermenéutica. Falta examinar lo referente a las historias de ambas. Respecto a la “historia de la salvación” Vattimo aclara que tal historia empieza «con la venida del Paráclito en Pentecostés» (DC*, 79) pero no sólo se refiere al proceso de evangelización posterior dado que mantiene una vinculación con la narración del Antiguo Testamento. Añade a esto que «la historia de salvación procede como historia de la interpretación, en el sentido fuerte según el cual el mismo Jesús ha sido interpretación viva, encarnada, de la Escritura». Frente a esto «la historia de la salvación, parece ser, en definitiva, sólo interpretación de las Escrituras». Sin embargo, esta última conclusión tiene sus inconvenientes. Podríamos llegar a pensar, entonces, que la secularización (de la «civilización europea moderna») ¿rompió este vínculo? O bien ¿acaso la interpretación no empezó antes y de modo independiente a las Sagradas Escrituras? Por un lado, como lo recuerda Vattimo, la secularización no ha roto la relación con las Escrituras, así como tampoco la interpretación depende de ellas solamente (el caso de los griegos y su dedicación a Hesíodo y Homero lo pone en evidencia, así como la acción de la jurisprudencia o la lectura e interpretación de la literatura clásica). Pero aquí Vattimo añade una discusión nueva: el tema de la “productividad” de la interpretación. Esto significa que, con el paso de los años (siglos),

la interpretación se desprendió de su sello de fidelidad. Es el caso de la hermenéutica jurídica y literaria. Sin embargo, Vattimo sostiene que «el hecho de que la cultura europea de la modernidad tardía haya “descubierto” la productividad de la interpretación, o -lo que es lo mismo- la no accidentalidad, o instrumentalización, o mera secundariedad del comentario» (DC*, 81), es, propiamente, un «efecto de la interpretación que esta cultura ha hecho del mensaje cristiano y es, inseparablemente, un efecto también, y, por supuesto, el efecto salvífico del acontecimiento cristiano».

Vattimo no ahonda en tal conclusión. Sin embargo la lleva inmediatamente al terreno de la interpretación del aporte de Heidegger. En primer lugar, dirá que «este acontecimiento hermenéutico me parece que coincide con ese fenómeno que en el lenguaje heideggeriano se llama el final de la metafísica en el mundo de la ciencia-técnica» (DC*, 81-82). Y, en segundo lugar, dirá, en forma de interrogación, que «la ontología de Heidegger y la hermenéutica que de ella depende ¿tiene que ver, de alguna manera, con la historia de la revelación cristiana?» (DC*, 82). A esto Vattimo añade una pregunta y una conclusión:

¿No se tratará, en el fondo, del hecho de que la problemática hermenéutica se desarrolla en la cultura europea ante todo y principalmente en relación con el problema de la lectura e interpretación de la Sagrada Escritura [...]? Este hecho [...] esconde otro mucho más amplio, que se puede formular en estos términos: si no quiere estar en contradicción con sus propias conclusiones, una ontología como la heideggeriana [deberá] argumentarse, a sí misma, necesariamente como «interpretación», es decir, respuesta a un mensaje, «lectura» de textos, respuesta a un «envío» que viene de la tradición. (DC*, 82-83)

Es claro que debería ser así. Pero añade Vattimo: «el envío al que la ontología postmetafísica, o hermenéutica, co-responde es, precisamente, la tradición de la civilización occidental cristiana» (DC*, 83). Entonces, «resulta posible y necesario aclarar el vínculo de esta ontología con la tradición occidental». ¿Cuál es ese vínculo? La respuesta de Vattimo es que «la ontología hermenéutica no sea sino la teoría de la

modernidad cristiana». Para concluir, Vattimo afirma que «la ontología hermenéutica [...] y el final de la metafísica como presencia como resultado de la ciencia-técnica moderna» (DC*, 85) son consecuencias de «la acción del mensaje cristiano en la historia de la civilización occidental; son interpretaciones secularizadoras de este mensaje». Aclara Vattimo que es secularización en un sentido «positivo-constructivo», y que dicha secularización «no es un término que choque con la esencia del mensaje» (DC*, 85), sino que es un aspecto que, «a su vez, le es constitutivo: como acontecimiento salvífico y hermenéutico, la encarnación de Jesús (la *kénōsis*, el rebajarse de Dios) es, en sí misma, ante todo, un hecho arquetípico de secularización».

Como vemos, Vattimo rescata una noción paulina (*kenosis*, vaciamiento) que había sido recuperada por Kierkegaard (y a quien Pareyson había seguido con atención) y reutilizada por Karl Barth. Pero ahora Vattimo la conecta con el propio pensamiento heideggeriano: «el ser que no se da de una vez por todas en la presencia, sino que acontece como anuncio y crece en las interpretaciones que lo escuchan y corresponden, es también un ser orientado a la espiritualización, al aligeramiento» (DC*, 87), es decir, «a la *kénōsis*». Tenemos, entonces, casi establecidas las nuevas premisas sobre las que Vattimo desplegará su discurso que conecta ontología hermenéutica, secularización, aligeramiento y, ahora, *kénōsis*.

Antes de acabar, debo mencionar una interesante nota periodística aparecida en España, a inicios del año 1993, en el diario *El País*¹⁷⁴. El autor de la nota (Pedro Sorela)

¹⁷⁴ El artículo firmado por Pedro Sorela apareció en la edición impresa del 2 de marzo de 1993 en el diario *El País* de España. La nota se titula: «Gianni Vattimo dice que el “pensamiento débil” está pasado». Recuperado de: http://elpais.com/diario/1993/03/02/cultura/731026805_850215.html

cita a Vattimo quien, en una conferencia, dijo lo siguiente: «Creía que el pensamiento débil era el adecuado para los años setenta y ochenta; hoy ya no es así». Y luego Sorela añade:

El pensamiento débil constituyó una interpretación positiva del proceso de desideologización que se producía en la sociedad, y particularmente en la italiana tras el final del terrorismo. Sin embargo, la caída del comunismo y, sobre todo, el paso a primer plano de los integrismos nacionalistas, obligan a revisar los presupuestos de esta corriente.

Es decir que, según Sorela, el problema que se plantea «según Vattimo, es si la teoría del pensamiento débil es la que debe encontrar nuevos desarrollos para incorporar las novedades, o si éstas no son más que fenómenos que no pertenecen propiamente a este tiempo: una suerte de sobresaltos del pasado». Sorela dirá que «Vattimo es consciente, sin embargo, de que la coartada de los “sobresaltos del pasado”, tan cara al marxismo, puede ser una tentación de todo teórico defraudado por la realidad». A lo que añade: «sea como fuere, en lo que a él respecta, si en los años setenta sus preocupaciones se centraron en los aspectos estéticos del pensamiento débil, en lo actualidad, como parece detectar en otros pensadores, lo hacen en aspectos religiosos». Pero se trataría, citando a Vattimo, de «“una religiosidad muy sobria y seca”», la cual «ya se encontraba latente en el primer pensamiento débil y su respeto hacia la pluralidad. Pero, insiste, “si es el esteticismo era malo, el pietismo es horrible”».

Como apreciamos, ya a inicios de 1993 Vattimo manifestaba públicamente su deseo de dejar atrás el pensamiento débil, o al menos dejar atrás la forma en que lo había planteado hace 10 años. Es una clara señal de los cambios que venían madurando dentro de él.

Conclusiones parciales del Capítulo III

1. El mayor error del pensamiento dialéctico (hegeliano-marxista) y el de la diferencia (Derrida y deconstrucción) es no haberse colocado en la posición del nihilismo consumado, razón por la cual redundan en la defensa y reapropiación de lo fundamentos (como se aprecia en su noción central de “totalidad”).
2. Ambos, el pensamiento dialéctico y el de la diferencia, repiten el error de intentar sustituir una metafísica por otra, ignorando los aportes ontológicos que les ayudaría, efectivamente, a superar (como *Verwindung*, pero no como *Überwindung*) a la metafísica.
3. La tarea que se impone, para seguir planteando la posibilidad de hacer una auténtica política (o proyecto político) de emancipación y de liberación, es conjugar la ontología heideggeriana (y sus nociones de *Verwindung* y *An-denken*), con la idea de la disolución sartreana, junto con el acercamiento piadoso que no renuncia al pasado, pero del cual hacer torsión y remisión.
4. Precisamente, la aceptación de la ontología heideggeriana (ser como *evento* y verdad como *apertura*) permite ubicarse correctamente frente a diversas experiencias que propone el presente actual, como son las “experiencias de verdad” que transmite el arte, las nuevas condiciones de la posmodernidad (cuyo *Ge-Stell* característico se percibe en los *mass-media* y las nuevas tecnologías de comunicación y transmisión de información), y el fenómeno de la secularización (como proceso de debilitamiento).
5. El paso de la “ontología del declinar” a la “ontología de la actualidad” representa la disolución del pensamiento fundacional que capta (o está en capacidad de

captar) qué es lo que significa el Ser en la actualidad presente, de lo cual se deduce que la tarea de la filosofía (aún luego de su declinar en sociología o de su arrinconamiento por parte de las Ciencias Naturales cada vez más especializadas y alejadas de la realidad corriente) es la de comprender cómo nos insertamos en el conjunto del *Ge-Schick*, del destino del ser, de modo que podamos lograr superar el olvido del ser que aqueja a la metafísica occidental (metafísica que, por cierto, es la historia del ser, aunque haya declinado en los entes).

6. Estar atentos a las demandas de la “ontología de la actualidad” implica también, encarar el debilitamiento del ser, que es el mismo proceso de la secularización, así como comprender que el derrotero de la ontología hermenéutica no es otro que el propio de la modernidad cristiana puesto que la secularización (y sus efectos) no son más que consecuencia de la acción del mensaje cristiano en la historia de la civilización occidental.
7. La “ontología del debilitamiento”, y la secularización como proceso de debilitamiento, permiten plantear, nuevamente, tanto una ética hermenéutica (no basada en fundamentos ni en nociones propias del *iusnaturalismo*), como una nueva relación con la religión. En ambos casos, es necesario realizar, previamente, un proceso de *Verwindung* a fin de no caer en los errores del pensamiento fundacional.

CAPÍTULO IV

DERIVAS EN EL PENSAMIENTO DESDE 1995

Fue a mediados de los años 90 que los temas religiosos (y la discusión sobre el aporte del cristianismo católico) cobraron un marcado énfasis en la producción filosófica de Vattimo. El nuevo giro retoma lo ya argumentado respecto a que la secularización (fenómeno de la cultura occidental estudiado por Max Weber) fue un producto del propio cristianismo, es decir, que la “superación” de la religión es -irónicamente- el mayor aporte de la religión cristiana. En general, se refuerza la idea de que la progresión en las libertades y la renuncia a la violencia no son más que conclusiones de la propia cristiandad. Las ideas de *pietas* y de caridad comienzan a cobrar mayor presencia en Vattimo. Sin embargo, eso no le quita la posibilidad de seguir siendo políticamente de izquierda radical. De ahí que, más de 10 años después, él podrá escribir y describirse como un “cato-comunista”. Por lo tanto, si bien a partir de la mitad de los años 90 (justo antes del libro *Creer que se cree*) se percibe que la obra de Vattimo se despliega entre textos vinculados a la religión cristiana, también aparecen muchos otros dedicados a la ética y a la política que lo llevan a consolidar su identificación como “comunista hermenéutico”. Pero, además, siguen apareciendo textos dedicados a la ontología y a la hermenéutica, es decir, a aquellos “viejos temas” que desde el inicio lo habían marcado como filósofo hermenéutico. Por eso, en este capítulo final, se refuerza la idea de la triple vinculación entre el “cato-comunismo”, el “comunismo hermenéutico” y la “ontología

hermenéutica” (sea como “ontología del declinar”, “ontología del debilitamiento” u “ontología de la actualidad”). Por ese motivo este capítulo se divide, como un río que en su *curso bajo* se fragmenta en tres riachuelos paralelos, en tres subcapítulos (que avanzan paralelos en el tiempo).

Recordemos algunos hechos adicionales de estos años: Vattimo logra ser diputado europeo por dos veces no consecutivas (1999-2004, y 2009-2014) y se jubila de la Universidad de Turín en octubre del 2008. Las labores de eurodiputado (sobre todo en el primer período) que afectó en gran medida su producción intelectual: Vattimo tenía que ir a Bruselas por motivos laborales al punto que pidió licencia a la Universidad por varios años, lo cual llevó a postergar su jubilación). Además, Vattimo viajaba dictando conferencias filosóficas o recibiendo homenajes diversos. Por ejemplo, dentro de sus múltiples desplazamientos alrededor del mundo, Vattimo estuvo cuatro veces en Lima, en los años 2002, 2004, 2007 y 2010.

Sus libros políticos (entre el 2000 y el 2011) merecen una mención especial: además de una vehemente crítica a la derecha conservadora y al socialismo europeo, añadió una insistente reivindicación de los movimientos socialistas latinoamericanos de mediados de los años 2000 y en adelante. Recordemos que la época de auge de Evo Morales en Bolivia empezó el 2005, y que Hugo Chávez detentó el poder en Venezuela del 2007 al 2013. Si fuera correcto que el libro del 2011 (*Comunismo hermenéutico*) tardó 7 años en “madurar”, esto implicaría que desde el año 2004 Vattimo (y Zabala) estuvieron bastante más atentos a lo que estaba pasando en Sudamérica. Esto podría explicar el

énfasis en ambos representantes del “socialismo del siglo XXI”¹⁷⁵. Por eso no es de extrañar que, en dicho texto, aparezcan múltiples referencias elogiosas a los líderes sudamericanos mencionados. Algo similar se aprecia en *Ecce comu* (2007), un libro publicado en medio de tal período de maduración. Ahora bien, si *Comunismo hermenéutico* fue el último aporte de Vattimo en lo que respecta a la política, tiene sentido que muchas de las cuestiones señaladas ahí se reafirmen en la entrevista del 06/12/2012 en donde él señala que aún considera que «*sólo un ideal fuerte, como el comunismo, podrá salvarnos*»¹⁷⁶. Pero el asunto es que, entre 2011 y 2017, se dieron muchos cambios, sobre todo en Venezuela, y que revelaron, a mi entender, el error y el exceso de los elogios dedicados sobre todo a Chávez. ¿Se equivocaron Vattimo y Zabala al juzgar elogiosamente a Chávez y a Morales?

¹⁷⁵ Tuve la fortuna de conocer y conversar con Santiago Zabala en Barcelona, en diciembre del año 2010. Supe que, para aquella fecha, el libro *Comunismo hermenéutico* ya estaba a punto de publicarse. En aquella ocasión le dije directamente que consideraba que, respecto a Chávez, ambos (él y Vattimo) estaban muy equivocados. Recuerdo haberle dicho, de manera irónica, que “Chávez era un gorila”. Creo que el tiempo me acabó dando la razón.

¹⁷⁶ Es una alusión a la entrevista que dio Heidegger a la revista *Die Spiegel* en 1966 y que pidió sea publicada luego de su muerte (1976), en donde él empleó la frase “*Sólo un Dios podrá salvarnos*”.

4.1. Sobre religión. El “cato-comunismo” (1995-2013)

Entre el 28 de febrero y el 01 de marzo de 1994 se reunieron, en la isla de Capri, un conjunto de intelectuales europeos para entablar un coloquio (que se empezó a preparar el año 1992) sobre la religión. Los organizadores fueron Derrida y Vattimo. Entre los expositores Derrida, Vattimo, Trías, Gargani, Vitiello, Ferraris y un comentarista de enorme prestigio: Gadamer. Vattimo participó con la ponencia *La traccia della traccia*¹⁷⁷ (*La huella de la huella*). Se trata de un texto breve, y que pone rápidamente de manifiesto su relación con otros como: *Historia de la salvación, historia de la interpretación* (1992) y *Occidente o la cristiandad* (1993).

La reflexión con la que empieza el texto está referida al fenómeno actual del “retorno a” o del “resurgimiento de” la religión. La reflexión no gira sobre el fenómeno “sociológico” de tal resurgimiento, sino sobre el sentido y el significado del retorno dado que se da en función a un olvido. Así, tenemos que «in religion, something that we had thought irrevocably forgotten is made present again, a dormant trace is reawakened, a wound re-opened, the repressed returns»¹⁷⁸ (R**, 79) de modo que «what we took to be an *Überwindung* [...] is no more than a *Verwindung*, a long convalescence that has once

¹⁷⁷ Derrida, J., Vattimo, G. (eds.). (1995). *Anuario Filosofico Europeo. [La religione]*. Roma-Bari: Laterza. En 1996 se publicó en francés y en castellano y en 1998 en inglés. Emplearé la edición en inglés.

¹⁷⁸ «en religión, algo que habíamos pensado irrevocablemente olvidado se hace presente nuevamente, se despierta una huella latente, se vuelve a abrir una herida, lo reprimido retorna». Traducción personal.

again to come to terms with the indelible trace of its sickness»¹⁷⁹. Lo que pretende demostrar Vattimo es que tal retorno no es accidental sino esencial, y que, por lo tanto, las formas o modalidades actuales («actual forms») de tal retorno tampoco son accidentales. Ahora bien, dicho retorno a la religión no está exento de inconvenientes: se levantan fundamentalismos, o afirmaciones (violentas) de lo local, o se rechaza la modernidad («as destructive of the authentic roots of existence»¹⁸⁰). Además, tal retorno se da en una época de repliegue de la filosofía. Vattimo no lo dice directamente pero es claro que se refiere al efecto crítico de la posmodernidad en la «disolución de los grandes sistemas» (R**, 81). Pero no sólo la posmodernidad actuó: la misma filosofía (y el «pensamiento crítico en general») parecen haber abandonado la idea de fundamento, con lo cual «are not (or no longer) able to give existence that meaning which it therefore seeks in religion»¹⁸¹. Frente a esto, Vattimo advierte una posible “lectura” del presente: la que indicaría que el abandono de la religión (hacia la ciencia y la técnica) no fue más que una pérdida de rumbo que «nos habría alejado del fundamento siempre presente». Por lo tanto habría una “esencia”¹⁸² a la cual retornar (a la cual se podría regresar luego de deshacerse del inhumano espejismo de la ciencia). Por lo tanto, la tarea de la filosofía, «when faced with this not merely apparent contradiction between the need for foundation expressed in the return of religion in popular consciousness and its own rediscovery of (the plausibility of) religion following the dissolution of metaphysical meta-narratives»¹⁸³ (R**, 82), es

¹⁷⁹ «lo que consideramos era una *Überwindung* [...] no es más que una *Verwindung*, una larga convalecencia que tiene que volver a aceptar la huella indeleble de su enfermedad». Traducción personal.

¹⁸⁰ «como causa de la destrucción de las raíces auténticas de la existencia». Traducción personal.

¹⁸¹ «ya no es capaz (o ya no más) de dar un significado a la existencia, que se busca entonces en la religión». Traducción personal.

¹⁸² Si se tratase de volver a un fundamento se estaría volviendo a plantear un *Grund*. No es casual que Vattimo indique que, de ser así, habría una vinculación entre religión y metafísica (y ya sabemos la posición de Heidegger contra la metafísica, aunque la reflexión sobre la religión no estuvo ausente en él).

¹⁸³ «cuando se enfrenta a esta no meramente aparente contradicción entre la necesidad de fundamento expresada en el retorno de la religión en la conciencia popular y su propio redescubrimiento de (la plausibilidad de) la religión después de la disolución de las meta-narrativas metafísicas». Traducción personal.

«to detect and throw light upon the popular roots of the two forms of “return”; yet without surrendering its own theoretical motivation and indeed while establishing this motivation as the basis for a critical radicalization of popular consciousness itself»¹⁸⁴. Es decir, la tarea es doble: reflexionar sobre la “necesidad de fundamento” en la “conciencia popular”, y examinar porqué resulta hoy “plausible” volver a plantear el tema religioso (luego de la posmodernidad y el fin de los metarrelatos).

Antes de proseguir, Vattimo advierte que esta relación entre filosofía y «conciencia común de la época» no es examinada bajo una óptica hegeliana sino, por el contrario, heideggeriana. Esto nos conducirá, nuevamente, al examen y/o propuesta de la relación entre el “final de la metafísica” y el papel de la ciencia y la técnica en la modernidad tardía. Precizando, Vattimo dirá que el fenómeno de “retorno” está vinculado a lo que, en Heidegger, se denomina la «época de la imagen del mundo». Frente a esto, Vattimo se autoimpone una misión: demostrar que la «necesidad religiosa de la conciencia común» no se satisface «adecuadamente con una recuperación directa de la religiosidad “metafísica”», es decir, asumiendo un «fundamentalismo renovado». En este sentido, Vattimo indica que esto coincide con la propia propuesta heideggeriana de que no tiene sentido pretender escapar de la metafísica proponiendo una nueva que «sólo parece deseable precisamente porque está más apartada -aunque sólo en apariencia- de las condiciones actuales de las que se quiere salir» (R**, 83). Aquí estamos hablando, nuevamente, del tema del rol del *Ge-Stell* y su relación con la superación de la metafísica. En efecto, así lo aclara Vattimo: «the overcoming of metaphysics, including the final phase of its dissolution (thus also of the Babel of late-modernity and its apocalyptic

¹⁸⁴ «detectar y arrojar luz sobre las raíces populares de las dos formas de “retorno”; sin renunciar a su propia motivación teórica y, de hecho, mientras establece esa motivación como base para una radicalización crítica de la conciencia popular misma». Traducción personal.

fears)»¹⁸⁵ solo puede buscarse correspondiendo «in a not purely “reactive” fashion (in Nietzschean terms) to the call of Being given in its event, that is, in the world of technoscience and of its total organization, in the *Ge-Stell*»¹⁸⁶. Vattimo aclara que este retorno “reactivo” de la «conciencia popular» a la religión se traduce, en términos del “primer Heidegger”, como un caso de *inautenticidad*. Pero, en el lenguaje del “segundo Heidegger”, es decir, «in terms of the overcoming of metaphysics as a recollection and a listening to the history of Being, such an opposition -which is at bottom Platonic- of philosophy to common consciousness does not seem tenable anymore»¹⁸⁷ (R**, 83-84).

Por otro lado, Vattimo indica que la disolución de los metarrelatos (tema clave de la posmodernidad) le ha permitido a la filosofía redescubrir la «plausibilidad de la religión» de modo tal que puede considerar «the religious need of common consciousness independently of the framework of Enlightenment critique»¹⁸⁸ (R**, 84). Esto quiere decir que a la filosofía le corresponde una especie de reencauzamiento de la conciencia común de modo que «even for this consciousness the rediscovery of religion is positively qualified»¹⁸⁹. También le corresponde a la filosofía recuperar el concepto (de la filosofía de la religión) de “creaturalidad”¹⁹⁰ como conexión entre esta situación de retorno (de la

¹⁸⁵ «la superación de la metafísica, incluida la fase final de su disolución (por lo tanto, también de la Babel de la modernidad tardía y sus miedos apocalípticos)». Traducción personal.

¹⁸⁶ «de manera no puramente “reactiva” (en términos nietzscheanos) al llamado de Ser dado en su evento, es decir, en el mundo de la tecnociencia y de su organización total, en el *Ge-Stell*». Traducción personal.

¹⁸⁷ «en los términos del proyecto de sobrepasar la metafísica como rememoración y recepción de la historia del ser, no parece concebible la oposición -en el fondo platónica- de la filosofía respecto de la conciencia común». Traducción personal.

¹⁸⁸ «la necesidad religiosa de la conciencia común independientemente de los esquemas de la crítica de la Ilustración». Traducción personal.

¹⁸⁹ «incluso para esta conciencia [común] el redescubrimiento de la religión está positivamente calificado». Traducción personal.

¹⁹⁰ La “creaturalidad” (en alemán: *die Kreatürlichkeit*; en italiano: *creaturalità*; en inglés: *createdness*) es un concepto tomista. Marca la situación de caducidad y debilidad de la criatura. Implica la relación entre Creador y criatura, en cuanto ontológicamente distintos, pero siendo que el segundo se encuentra necesitado del primero. Incluye aspectos como la situación de la criatura que, signada por el “pecado original”, necesita de la salvación (por parte del Creador) de modo que pueda ser elevada o rescatada de su situación de creaturalidad.

religión) y el tratamiento de la «positividad» del presente. Es decir, que «para repensar filosóficamente la religión», se requiere, según Vattimo, tomar en cuenta los dos sentidos de la positividad: en primer lugar, que la experiencia religiosa se defina en relación con la existencia, es decir, en las «specific historical conditions of our late-modern existence»¹⁹¹ (R**, 85) de modo que no acabe dando «un salto fuera de ella». Y en segundo lugar, que «the bare fact of returning denotes positivity as constitutive feature of religion»¹⁹² en tanto que, «as religion depends on a originary factuality that happens to be legible as createdness and dependence»¹⁹³. Así lo indica Vattimo:

to do justice to the significance of the experience of the return one must therefore hold oneself within the horizon of this twofold sense of positivity: createdness as a concrete and highly determined historicity, but also, on the contrary, historicity as provenance from an origin that, as not metaphysically structural and essential, also has all the features of contingency [eventualità] and freedom.¹⁹⁴ (R**, 85)

Vattimo advierte la importancia de permanecer dentro de esa relación de doble sentido (“creaturalidad como historicidad” e “historicidad como procedencia”) pues existe el alto riesgo de mantenerse sólo en la creaturalidad, como le pasa a Lévinas y a Derrida o, en historicidad, como le pasa a Löwith. Ahora bien, Vattimo aclara que su inspiración (para mantenerse dentro de esta doble positividad) no es Hegel sino Schelling, pero no el “último Schelling” sino más bien, aquel que se destaca en su uso del mito como lenguaje. Además de Schelling, Vattimo indica que seguirá la reflexión de Pareyson¹⁹⁵ «sobre la experiencia religiosa y su vínculo con el mito» (R**, 86), aunque dicho texto

¹⁹¹ «específicas condiciones históricas de nuestra existencia en la tardo-modernidad». Traducción personal.

¹⁹² «que el simple hecho de retornar denote, como una característica constitutiva de la religión, su positividad». Traducción personal.

¹⁹³ «como religión depende de una factuality original que puede ser leída como creaturalidad y dependencia». Traducción personal.

¹⁹⁴ «para hacer justicia al significado de la experiencia del retorno, uno debe mantenerse dentro del horizonte de este doble sentido de la positividad: la creaturalidad como una historicidad concreta y altamente determinada, pero también, por el contrario, la historicidad como procedencia de un origen que, dado que no es metafísicamente estructural ni esencial, también tiene todas las características de eventualidad y libertad». Traducción personal.

¹⁹⁵ Se refiere al pequeño libro (póstumo) *Filosofía de la libertad* (1994), que fue presentado como conferencia en 1988 y 1989.

también tenga una marcada inclinación por resaltar la «pura creaturalidad». Según Vattimo, en el mito, «as a general term for positivity are gathered all the typically positive elements of religious experience as it recurs in our present condition»¹⁹⁶ (R**, 86). El mito permite hablar de lo que tiene carácter de «inexplicable». Esto posibilitará poder hablar de la “culpa”, del “pecado”, del “perdón”, del “mal” y la “culpa”, de la “muerte”, del “dolor” y de la «experiencia de la plegaria» (R**, 87). De todos esos elementos, la plegaria (*prayer*, “oración”) es el más difícil de traducir en términos filosóficos, como reconoce Vattimo. Sin embargo, para él, todos ellos son contenidos “positivos”:

are ways in which one encounters the radical contingency of existence, ways of experiencing a “belonging” that is also a provenance and, in some almost ineffable sense that we none the less live out in the very experience of return, fallenness -at least in so far as the return also seems always to be the recovery of a condition from which we have “lapsed”.¹⁹⁷ (R**, 87)

Ahora bien, Vattimo aclara que todos esos contenidos “positivos” no son sólo logros de la «reflexión abstracta» sobre sí mismos, sino que provienen de un lenguaje y de una tradición definida (la judeo-cristiana y su Biblia). De ahí que Vattimo se haga la pregunta: «is the return we experience so clearly a return to the truth of Scripture? »¹⁹⁸ (R**, 88.). Por eso afirma, recogiendo lo dicho en 1992, que «if, as it seems, hermeneutics as the philosophy of interpretation could arise only within the ambit of the Hebraic-Christian tradition, it is also true that this tradition remains deeply influenced by hermeneutics»¹⁹⁹. A esto añade (en clara referencia a Gadamer) que hay otro aspecto de

¹⁹⁶ «como término general para la positividad, se reúnen todos los elementos típicamente positivos de la experiencia religiosa tal como recurren en nuestra condición actual». Traducción personal.

¹⁹⁷ «son formas en las que uno se encuentra con la contingencia radical de la existencia, formas de experimentar una “pertenencia” que también es una procedencia. y, en un sentido que es casi inefable pero que, sin embargo, vivimos en la experiencia misma del retorno, la caída -al menos en la medida en que el retorno también parece ser siempre la recuperación de una condición de la que hemos “caído”». Traducción personal.

¹⁹⁸ «el retorno que experimentamos tan claramente ¿es un retorno a la verdad de las Escrituras?». Traducción personal.

¹⁹⁹ «sí, como parece, la hermenéutica como filosofía de interpretación sólo podía surgir dentro del ámbito de la tradición hebraico-cristiana, también es cierto que esa tradición sigue profundamente influenciada por la hermenéutica». Traducción personal

la positividad que no podemos evitar: que experimentamos el retorno de lo religioso «in a world in which one cannot ignore the *Wirkungsgeschichte* of every text, and of the biblical text above all. One cannot ignore the fact that the sacred texts which mark our religious experience are handed down to us by a tradition»²⁰⁰ (R**, 88). Además, que la experiencia religiosa nos sea dada como retorno «is already a sign and a consequence of the fact that we live this experience in terms of the Hebraic-Christian Holy Scriptures»²⁰¹, y esto ha sido así desde Agustín de Hipona y «su reflexión sobre la Trinidad», es decir, en su hacer «teología hermenéutica».

Entonces, vemos que ya están prácticamente alineados todos los caminos en una sola dirección: la problemática religiosa y su “positividad”, los textos bíblicos y la hermenéutica, la vinculación de la tradición judeo-cristiana como la tradición e “historia efectual”, etcétera. Lo que falta es la conexión entre todo lo anterior con las propuestas heideggerianas de la eventualidad del ser y la “superación de la metafísica”. Eso es lo que propondrá Vattimo a continuación, aunque advertirá que no se trata de que la tradición judeo-cristiana y la filosofía llegaron, por así decirlo, a una misma solución por caminos distintos. No es así. Según Vattimo, la filosofía que responde «to the call for the overcoming of metaphysics comes from the Hebraic-Christian tradition, and the content of its overcoming of metaphysics simply amounts to the maturing awareness of this provenance»²⁰² (R**, 89). No se trata de una coincidencia “accidental”, ni tampoco que la filosofía le haga, amablemente, un espacio a la «plausibilidad de la religión». Por el

²⁰⁰ «en un mundo en el que no se puede ignorar la *Wirkungsgeschichte* [historia efectual] de cada texto, y sobre todo del texto bíblico. No se puede ignorar el hecho de que los textos sagrados que marcan nuestra experiencia religiosa nos son transmitidos por una tradición». Traducción personal.

²⁰¹ «es ya un signo y una consecuencia de que vivimos la experiencia en los términos de las Sagradas Escrituras judeo-cristianas». Traducción personal.

²⁰² «al llamado de superar la metafísica proviene de la tradición judeo-cristiana, y el contenido de su superación de la metafísica no es sino la maduración de la conciencia de esta procedencia». Traducción personal.

contrario, el retorno de lo religioso en la conciencia popular «presents itself as a discovery of positivity that appears identical in its meaning to the thought of the event-like character of Being taken up in philosophy on the basis of Heidegger»²⁰³ (R**, 89.). Planteada así la relación entre retorno religioso y eventualidad del Ser, cabe esperar que Vattimo incorpore (a su reflexión sobre este tema religioso) todas las características que había venido elaborando sobre el debilitamiento del ser, la superación de la metafísica, el papel del *Ge-Stell* en tal superación, etcétera. De ahí que, en su conclusión, junte los elementos de su ontología débil con los propios de la Encarnación:

The overcoming of metaphysics, in other words, can only take place as nihilism. The meaning of nihilism [...] can only think of itself as an indefinite process of reduction, diminution, weakening. Could such a thinking be thought outside the horizon of the Incarnation? If hermeneutics really wishes to continue along the path opened by Heidegger's call to recollect Being (and thus *Ereignis*), this is perhaps the decisive question to which it must seek a response today.²⁰⁴ (R**, 93)

La pregunta con la que cierra este texto se presenta, a su vez, como una nueva misión.

Según indica Vattimo en el *post-scriptum* de *Credere di credere*²⁰⁵ (*Creer que se cree*), este libro lo concluyó en julio de 1995, aunque dudó en entregarlo a su editor hasta finales de ese año. Tenía dudas respecto al estilo de composición del libro por ser muy íntimo y estar escrito en «primera persona». En efecto, es muy diferente a los libros que

²⁰³ «se presenta a sí misma como un descubrimiento de la positividad que se muestra idéntica en su sentido al pensamiento del carácter eventual del Ser asumido en la filosofía sobre la base de Heidegger». Traducción personal.

²⁰⁴ «la superación de la metafísica, en otras palabras, solo puede tener lugar como nihilismo. El significado del nihilismo [...] solo puede considerarse a sí mismo como un proceso indefinido de reducción, disminución, debilitamiento. ¿Podría pensarse tal pensamiento fuera del horizonte de la Encarnación? Si la hermenéutica realmente desea continuar por el camino abierto por el llamado de Heidegger a recordar el Ser (por tanto, *Ereignis*), esa es quizá la pregunta decisiva a la que se debe buscar una respuesta hoy». Traducción personal.

²⁰⁵ Vattimo, G. (1996). *Credere di credere*. Milano: Garzanti. También se encuentra disponible en castellano: Vattimo, G. (1996). *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós Ibérica.

hasta ese momento había publicado. No sólo por el tono “personal” (incluso testimonial), sino también por la profusión y la brevedad de los capítulos (21 capítulos breves, que oscilan entre 2 hasta 12 páginas). No se trata de un nuevo compendio de artículos pero sí de reflexiones que buscan establecer «un discurso sobre la religión, que no sea sólo una investigación erudita, histórico-documental» (CC*, 120). Sin embargo, más que un documento íntimo o personal, lo que encontramos es un brillante resumen de su pensamiento, al menos hasta 1996. En cada capítulo abordará cada una de las conclusiones a las que fue ido llegando en estos años. Entonces, ese tono “personal” está más bien referido a que las conclusiones se exponen rápidamente y prescindiendo, aunque no totalmente, del aparato documental y de la lógica argumentativa de sus trabajos más filosóficos. Resulta claro que las ideas trabajadas en el texto anterior aparecen aquí, aunque de una manera más coloquial: es como si leyéramos los manuscritos de Vattimo (no sólo en forma esquemática sino también en cuanto cuestiones no dichas para su público académico habitual). Por ejemplo, Vattimo indica (capítulo 1), que su interés por la religión no es sólo un «renovado interés personal mío» (CC*, 10) sino también un «renacer del interés religioso en el clima cultural en el que me muevo». También indicará que es un retorno a una temática «a la que he estado ligado en el pasado», lo cual da ocasión a reflexionar sobre la imposibilidad de escapar del contexto de la tradición, y de ahí la pregunta «¿es posible que la cuestión de fe no sea un replanteamiento?». La respuesta afirma que es constitutivo de la problemática religiosa «precisamente el hecho de ser siempre la recuperación de una experiencia hecha ya de algún modo», es decir, que «ninguno de nosotros, en nuestra cultura occidental -y quizás en todas las culturas-, comienza desde cero en el caso de la cuestión de la fe religiosa» (CC*, 10-11). ¿Qué otros elementos intervienen en ese retorno? Vattimo se fija en la cercanía de la muerte así como en el envejecimiento. Pero no sólo se trata de cuestiones fisiológicas. Se trata de una

esperanza en que lo interno y lo externo coincidan, a pesar «que no parece realizable en el tiempo histórico y en el marco de una vida humana media, se pueda realizar en un tiempo distinto» (CC*, 13). Sin embargo, nuevamente, no se trata de lo señalado (fisiología; esperanza que desaparezca la «permanente discrepancia entre existencia y significado»). Se trata también de «la consecuencia de un proceso histórico en el que se han quebrado, de forma totalmente contingente, proyectos, sueños de renovación, esperanzas de rescate, también político, con los que me había sentido profundamente comprometido» (CC*, 15). Quizá los hechos cercanos daban motivos para pensar que muchos proyectos y «sueños de renovación», en efecto, se habían venido abajo²⁰⁶. De ahí que Vattimo agregue que «el retorno de la religión y del problema de la fe no carece de relación con la historia mundana». Pero dentro de esa “decepción” también hay que incluir el papel de la ciencia y de la técnica puesto que, ni han resuelto todos los problemas ni han dejado de crear otros nuevos (por ejemplo, los derivados de la experimentación genética), peor aún, no nos han liberado de la «violencia en las nuevas condiciones de existencia de la sociedad masificada» (CC*, 17).

De alguna manera estos fracasos han dado ocasión al resurgimiento de lo religioso pero dentro de un espectro que va desde religiones atávicas “naturales” hasta posiciones más conservadoras (y con posiciones más dogmáticas) dentro de la Iglesia católica. De hecho, gran parte de la discusión de Vattimo será no tanto contra todas las religiones en general sino, más específicamente, contra la Iglesia católica italiana. Incluso se percibe cierto rechazo a las posiciones del Papa Wojtyla (de largo papado: 1978-2005). De hecho, Vattimo menciona la enorme influencia política del Papa, que lo lleva a afirmar que «el

²⁰⁶ No se trata sólo del derrumbe de proyectos políticos (*Muro de Berlín*, caída del “socialismo real”, etcétera), sino también de la presencia de la muerte: familia (madre, tía, hermana, es decir, ya no tenía ningún pariente cercano vivo), amigos (Pareyson muere en 1990), pareja (Gianpiero muere en 1992).

nuevo y relevante peso político de las jerarquías religiosas no es causa, sino efecto de la renovada sensibilidad religiosa» (CC*, 19). Ahora bien, como indica en el capítulo 2, estos fenómenos históricos sólo han sido parte de los motivos puesto que «para el renacer de la religión han sido también determinantes una serie de transformaciones acaecidas en el mundo del pensamiento, en las cuestiones teóricas» (CC*, 21). El resurgimiento de la religión indica que ha sobrevivido a la crítica «ilustrada y positivista» (CC*, 22) la cual, desde sus inicios, la tomó como enemiga y representante de algo que había que dejar atrás. Pero, si las religiones reaparecen «nuevamente como posibles guías para el futuro», en parte tiene que ver con que todos sus rivales («el cientifismo positivista, el historicismo hegeliano y, después, marxista») se han disuelto, al punto que «ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión» (CC*, 22). La disolución de tales doctrinas han conllevado el fin de los argumentos del «racionalismo ateo», como son: la posible y futura «plena emancipación del hombre» y la «concepción positivista del progreso». Entonces, si la religión era «un error destinado a ser desmentido por la racionalidad científica o un momento que debía ser superado por el desarrollo de la razón», la caída de los rivales “positivistas” de la religión no hizo más que indicar que el problema no estaba en el terreno de la religión sino, más bien, dentro de los ámbitos de la propia ciencia. De ahí que Vattimo señale que «lo que hoy ha sucedido es que tanto la creencia en la verdad “objetiva” de las ciencias experimentales, como la fe en el progreso de la razón hacia su pleno esclarecimiento aparecen, precisamente, como creencias superadas» (CC*, 22-23). Se podría decir que, al final, el arma “positivista” se volvió contra sí misma, contra la propia ciencia. Como dice Vattimo: «la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de la liquidación del mito» (CC*, 23). Esto se debe, principalmente, a la debacle de la noción de verdad como correspondencia (ya criticada por Heidegger) o al

desvelamiento de la verdad como poder violento (tal como lo propuso Nietzsche antes). Ambos pensadores alemanes son, como sabemos, la inspiración de Vattimo, que se basa en «las ideas de Nietzsche y de Heidegger sobre el nihilismo como punto de llegada de la modernidad y sobre la consiguiente tarea, para el pensamiento, de tomar en consideración el final de la metafísica» (CC*, 23). Tomemos nota de lo señalado: es dentro del marco del “final de la metafísica” (y de su superación) desde donde Vattimo va a proponer «interpretar el retorno de la religión». Ahora bien, tal marco implica aplicar las premisas ya conocidas: nihilismo (como final de la historia occidental, según Nietzsche) y ontología hermenéutica (como historia del ser, acontecimiento y debilitamiento, según Heidegger), aunque con la salvedad que «Heidegger toma de nuevo, sustancialmente, esta reconstrucción nietzscheana de la historia de la cultura occidental, sólo que, para él, esto significa que, con el nihilismo [...] ha llegado a su fin la metafísica» (CC*, 25).

Ya hemos visto en trabajos precedentes cómo Vattimo presenta, y retoma, la perspectiva de Heidegger respecto al “final de la metafísica” y sobre cómo llega a formular una propuesta para “superarla” (que será *Verwindung*, por oposición a *Überwindung*). Como recordará Vattimo, «Heidegger construye una filosofía que se esfuerza en pensar el ser en otros términos, distintos de los de la metafísica» (CC*, 26). La salida a la metafísica no es oponerle otra nueva, más “verdadera”, más “objetiva” sino, por el contrario, poner en cuestión sus bases ontológicas. De ahí la concisa aclaración: «la posición de Heidegger me parece la más radical y consecuente -no diré, obviamente, la más “verdadera”». Ahora bien, el tema es que todas estas premisas nietzscheanas y heideggerianas deben servir para analizar el presente: y en tal presente lo que percibe Vattimo es el resurgimiento de la religión, pero no sólo en el mundo sino, sobre todo, en él mismo. Aquí la argumentación del texto da un giro importante: «mi reflexión sobre el

retorno de la religión parte de la idea de que Heidegger y Nietzsche tienen razón» y, además 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 condicionada e inspirada, profundamente, por la herencia cristiana» (CC*, 29). Esta especie de circularidad entre herencia y retorno se aborda en el capítulo 3. Frente a esta “historia del ser”, ni Nietzsche ni Heidegger son meras casualidades: ellos descubren el nihilismo y el debilitamiento en un “mundo” debilitado que, si bien no empezó con Jesús y su religión, sí fue completamente transformado por él.

Muchos de los argumentos que Vattimo expondrá luego tienen que ver con una conexión íntima entre Europa (occidente) y cristianismo, y de cuánto le deben los pensadores (europeos) al cristianismo: «nuestra cultura en general [...] ha llegado a ser lo que es [...] porque ha sido íntimamente “trabajada” y forjada por el mensaje cristiano o, más en general, por la revelación bíblica» (CC*, 29). Pero no sólo se trata de herencia sino de pensar el presente: «prefiero a Nietzsche y a Heidegger [...] porque encuentro que sus tesis están también (y quizá sobre todo) en armonía con un sustrato religioso, específicamente cristiano, que ha permanecido vivo en mí y se ha actualizado» puesto que «al alejarme de él o al apartarlo (o al creer que lo hacía), he frecuentado, sobre todo, los textos de estos autores y a su luz he vivido e interpretado mi condición existencial en la sociedad de la modernidad tardía». Anotemos que, curiosamente, ni Nietzsche ni Heidegger se consideraron ni siquiera cercanos al cristianismo. Vemos, entonces, cómo reaparece el tema de la circularidad del discurso de Vattimo, circularidad que, por cierto, él mismo reconoce: «vuelvo a pensar seriamente el cristianismo porque me he construido una filosofía inspirada en Nietzsche y Heidegger, a cuya luz he interpretado mi experiencia en el mundo actual» (CC*, 29-30) y «muy probablemente me he construido

esta filosofía, prefiriendo a estos autores, precisamente porque partía de aquella herencia cristiana que ahora creo encontrar de nuevo pero que, en realidad, no he abandonado nunca verdaderamente» (CC*, 30). El tema de tal circularidad no es irrelevante para Vattimo: «no insistiría tanto en estos análisis de la “circularidad”» de mi situación si, «precisamente a partir de estas ideas [...], no considerase que he descubierto que este círculo es también el que caracteriza la relación entre mi mundo, del final de la modernidad, con la herencia hebraico-cristiana» (CC*, 30). Para explicar el origen de tal circularidad, Vattimo retomará la narración personal de tal proceso. En ese sentido indicará que «donde creo que se deja sentir más la inspiración cristiana en mi lectura del pensamiento heideggeriano es en su caracterización en sentido “débil”». Pero también indicará otras influencias importantes: «[Quinzio y Girard²⁰⁷] han pesado en mi reencuentro nihilista del cristianismo, aunque su modo de entender el nexo entre cristianismo y nihilismo no coincide, en último término, con el mío» (CC*, 31).

Un aspecto importante lo constituye la mención al *pensamiento débil* y cómo tal propuesta se enmarcaría en una superación de la metafísica (que no propone otra nueva). Vattimo insiste mucho en esto. Parece que se defiende de dos acusaciones: en primer lugar, que en verdad él sí ha propuesto una nueva metafísica (alternativa que rechaza), y, en segundo lugar, que lo que se requiere es, en efecto, proponer una nueva metafísica (como solución a la crisis presente, opción que también rechaza). De ahí las constantes aclaraciones: si no se puede proseguir «la crítica heideggeriana a la metafísica objetivista

²⁰⁷ René Girard (1923-2015), afamado antropólogo, crítico literario, historiador y filósofo francés, que sustentó la idea del “chivo expiatorio” como parte fundamental de las culturas y religiones antiguas. Vattimo dirá que la lectura más importante de Girard fue *De las cosas escondidas desde la fundación del mundo* (1978), de la cual hizo una reseña en 1983. Pero anotemos que en el *Archivo Histórico* del diario *La Stampa* figura una nota de Vattimo, del 8 de agosto de 1980, que se refiere, como dice el título (*La violenza e il sacro. La società ha bisogno d'una vittima designata?*) al libro de Girard (*La violencia y lo sagrado*). Entonces, la relación con Girard no empezó en 1983 sino en 1980, por lo tanto, está más ligada a la primera mención de lo “débil” (en 1979) que a su desarrollo posterior.

sustituyéndola por una concepción más adecuada del ser (pensado, pues, una vez más como objeto), hay que conseguir pensar el ser como no identificado, en ningún sentido, con la presencia característica del objeto» (CC*, 32). En este sentido, Vattimo debe aclarar que no se puede considerar la historia del nihilismo «sólo como historia de un error del pensamiento: como si la metafísica [...] fuese algo que afecta precisamente sólo a las ideas de los hombres, y específicamente de los filósofos y científicos occidentales» (CC*, 32), mientras el ser «sería algo que, en todo caso, está más allá de todo esto, en su objetiva independencia». Por lo tanto, «si se quiere pensar el ser en términos no metafísicos hay que pensar que la historia de la metafísica es la historia del ser y no sólo la historia de los errores humanos» (CC*, 32). Tal concepción, claro está, es una consecuencia del pensamiento heideggeriano: «que el ser tiene una vocación nihilista, que el reducirse, sustraerse, debilitarse es el rasgo de lo que se nos da en la época del final de la metafísica y de la problematización de la objetividad» (CC*, 32-33), sólo que a esto se añade una conclusión que no es explicada: «se empieza a ver un poco más claramente por qué esta interpretación del pensamiento heideggeriano como “ontología débil” o del debilitamiento se puede pensar como un reencuentro del cristianismo y como un resultado del permanente actuar de su herencia» (CC*, 33). La conexión estaría en que «reducirse, sustraerse, debilitarse» sería algo ya propuesto, pero en otro contexto y términos, por el cristianismo. Y decimos que es una conclusión no explicada puesto que, recién en los capítulos posteriores, Vattimo irá brindando argumentos a favor de su afirmación. No olvidemos que este libro no pretende ser meramente “académico” (como sucesión de argumentos) sino que los argumentos van de la mano con la narración de cómo fue llegando a tales conclusiones, de ahí el siguiente recuerdo:

[¿Cuándo lo pensé?] No sé bien en qué punto exacto del itinerario -desde luego no coincide inmediatamente con la primera formulación de la interpretación «débil» de Heidegger en 1979; por el contrario, es posible que sea consecuencia de experiencias de dolor [...] algunos años después; más verosíblemente, a partir de la reflexión sobre la obra de Rene Girard [...]- el hecho

es que, en un cierto punto, me he encontrado pensando que la lectura débil de Heidegger y la idea de que la historia del ser tenga como hilo conductor el debilitamiento de las estructuras fuertes [...] no son sino la transcripción de la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios. (CC*, 33-34)

Aunque la palabra clave aquí es “transcripción”, Vattimo no deja de indicar que dicho término «oculta cantidad de problemas» (CC*, 34). Por eso intenta explicarlo diciendo que: «[espero que] resulte menos oscuro el sentido de esta relación entre filosofía (pensamiento débil) y mensaje cristiano, que yo consigo pensar sólo en términos de secularización, esto es, en el fondo, en términos de debilitamiento, o sea, de encarnación...» (CC*, 34). Aquí aparecen, entonces, los elementos claves de la propuesta: secularización, debilitamiento, encarnación. Sobre ellos Vattimo volverá reiteradas veces a fin de aclarar su propia interrogante: «¿tiene sentido pensar la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios como anuncio de una ontología del debilitamiento?» (CC*, 34). Lo que Vattimo entiende por “encarnación” lo lleva a explicar su vinculación crítica con Girard (y su noción de la “víctima sacrificial”). Decimos “vinculación crítica” puesto que, si bien admira sus aportes, concluye que Girard está equivocado:

[la] lectura victimaria de la Escritura es errónea. Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar y, por ello, también para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Se le mata porque una revelación tal resulta demasiado intolerable para una humanidad arraigada en la tradición violenta de las religiones sacrificiales. Que las iglesias cristianas hayan seguido hablando de Jesús como víctima sacrificial es sólo testimonio de la pervivencia de fuertes residuos de religión natural en el corazón mismo del cristianismo. (CC*, 36)

Tomemos en cuenta que no sólo critica a Girard sino que también deja entrever una postura que luego será ampliada: una cuestión es el cristianismo “original” y otra el cristianismo “institucional” (mezclado con «residuos», supersticiones, dogmatismos, etcétera). Por eso, en el capítulo 4, vemos que considera decisiva «la idea de la encarnación como disolución de lo sagrado en cuanto violento» (CC*, 37)» de Girard, pero no le resulta suficiente:

para seguir por el camino de un reencuentro nihilista del cristianismo basta con ir un poco más adelante que Girard, admitiendo que lo sagrado natural es violento no sólo en cuanto que el mecanismo victimario supone una divinidad sedienta de venganza, sino también en cuanto que atribuye a esta divinidad todos los caracteres de omnipotencia, absolutidad, eternidad y «transcendencia» respecto al hombre, que son los atributos asignados a Dios por las teologías naturales [...]. El Dios violento de Girard, en definitiva, es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica. (CC*, 37)

Entonces, si el «dios violento» es el «dios de la metafísica» ¿qué queda o quedaría de dios una vez superada la metafísica? (superación que es la tarea de la filosofía). La respuesta es que la disolución de la metafísica «es también el final de esta imagen de Dios» a lo que se añade la aclaración: «el final del Dios metafísico no prepara el reencuentro del Dios cristiano sólo en la medida en que despeja el campo de los prejuicios de la religión natural» (CC*, 38). Pero si sólo «despeja el campo», ¿qué queda luego? Vattimo aclara que si el final de la metafísica «tiene el sentido de desvelar el ser en cuanto que caracterizado por una íntima tendencia a afirmar la propia verdad mediante el debilitamiento» (CC*, 38), entonces, la “ontología de la debilidad” «no será sólo una preparación negativa para el retorno de la religión». Pero si no sólo es una «preparación negativa» ¿qué viene luego? Aquí aparece el argumento principal de Vattimo: «la encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios», debe ser interpretada «como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época postmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana» (CC*, 38-39).

Si ya el término “transcripción” era problemático: ¿cómo se explica ahora esa «vocación al debilitamiento» que señala Vattimo? La respuesta de Vattimo se plantea, en primer lugar, como interrogante («¿Qué “gana” la filosofía, y también el pensamiento religioso cristiano, con el reconocimiento de esta cercanía?») y, en segundo lugar, como

narración de la experiencia de tal hallazgo. Vattimo indica que «el esclarecimiento de estas ideas, sobre la ontología débil como “transcripción” del mensaje cristiano», lo vivió «como un gran acontecimiento, como una suerte de “descubrimiento” decisivo; [que] me permitía restablecer una continuidad con mi origen religioso personal, como si me permitiese un retorno a casa» (CC*, 39). Vattimo se adelanta a aclarar que tal “descubrimiento” no se trataba «sólo de una satisfacción psicológica» (CC*, 39) puesto que, «descubrir el nexo entre historia de la revelación cristiana e historia del nihilismo» quiere decir también «confirmar la validez del discurso heideggeriano sobre la metafísica y su final». Por eso aquí retoma la noción de “secularización”, entendido como «el proceso de “deriva” que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados» (CC*, 41). Pero ese es el sentido weberiano. Vattimo va aún más allá. Para él, «si lo sagrado natural es aquel mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y desmentir, es muy posible que la secularización [...] sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella» (CC*, 41-42).

Ahora bien, dentro de la “secularización” se pueden comprender muchos otros aspectos por lo que Vattimo aclara: «me parece más adecuado hablar, más en general, de debilitamiento, considerando la secularización como su caso más eminente» (CC*, 43). Por lo tanto, el término secularización «sigue siendo, sin embargo, central, a mi modo de ver, porque subraya el significado religioso de todo el proceso. Es esto lo que entiendo cuando digo que la ontología débil es una transcripción del mensaje cristiano». En este punto Vattimo aclara que «preferir la lectura débil de Heidegger a otras perspectivas filosóficas» (CC*, 44) es una consecuencia «de mi herencia cristiana, la visión de la modernidad como época final de la metafísica que deriva de esta ontología también podrá reconocerse marcada decisivamente en sentido religioso». Pero el tema de la

secularización queda aún por trabajar (capítulo 5), por lo que hay que volver a Heidegger nuevamente. Vattimo aclara que «poner en relación la secularización como rasgo constitutivo de la modernidad con la ontología del debilitamiento» significa «conferir al debilitamiento y a la secularización el significado de hilo conductor crítico, con implicaciones valorativas; y no porque sean rasgos “objetivos” del ser» (CC*, 44-45).

Esta idea de la “superación de la metafísica” (desde un punto de vista no metafísico) da pie para posicionar la discusión sobre las implicaciones éticas de la propuesta heideggeriana: «el discurso heideggeriano [...] nació precisamente como reacción a las pretensiones de la objetividad metafísica y a sus implicaciones ético-políticas también». A Vattimo le interesa de modo especial las implicaciones ético-políticas (que aparecen como no desarrolladas por Heidegger). La novedad aquí es que vinculará tales implicaciones con el mensaje cristiano de la no violencia y la caridad: «hemos intentado pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad precisamente por razones éticas; por tanto, estas razones deben guiarnos en la elaboración de las consecuencias de una concepción no metafísica del ser como la ontología del debilitamiento» (CC*, 45). En este sentido añadirá que «la herencia cristiana que retorna en el pensamiento débil es también y sobre todo herencia del precepto cristiano de la caridad y de su rechazo de la violencia» (CC*, 45). Por lo tanto, de la “ontología débil” «“deriva” una ética de la no-violencia». Incluso Vattimo llega a afirmar que «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». En conclusión, si «al pensar la historia del ser en cuanto guiada por el hilo conductor de la reducción de las estructuras fuertes» (CC*, 46) se afirma estar «orientado a una ética de la no-violencia», no se está intentando «legitimar

“objetivamente” ciertas máximas de acción». Lo que se está haciendo es «reformular de otra forma una interpelación, una llamada que me habla desde la tradición en cuyo interior me encuentro situado y de la que, justamente, la ontología débil es (sólo) una arriesgada interpretación». Como vemos, está buscando proponer un nuevo tipo de conexión con la tradición cristiana puesto que hay una «complicada relación circular entre herencia cristiana, ontología débil y ética de la no-violencia» (CC*, 47). Sin embargo, dado que «“fundar” una ética de la no-violencia sobre una ontología del debilitamiento puede parecer un enésimo retorno a la metafísica», dicho riesgo, en su caso, es irrelevante dado que parte de una ontología que «habla del ser como algo que, constitutivamente, se sustrae».

En el capítulo 6, Vattimo comenzará a referirse, cada vez más directamente, a la situación de la iglesia institucionalizada. De ahí que vaya “situando” la discusión: «el cristianismo que reencuentro así -como herencia y como texto base de la transcripción que de él propone la ontología débil-» (CC*, 49) es sólo el cristianismo «como aparece (a mí; pero, creo, a “nosotros”, a mí y a mis contemporáneos) en la época del final de la metafísica». Pero, siendo un cristianismo secularizado, no se busca su despedida: «secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana [...] no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo» (CC*, 50) sino como una «realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kenosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos “naturales” de la divinidad». Por eso Vattimo afirma que considera «la secularización como una vía positiva de desarrollo del cristianismo en la historia» (CC*, 52). La secularización es «un modo en el que la *kenosis*, iniciada con la encarnación de Cristo [...] continúa realizándose en términos cada vez más claros [...] hacia la superación de la

originaria esencia violenta de lo sagrado y de la misma vida social».

En el capítulo 7, Vattimo nos explica su concepto de “salvación en curso”. Parte afirmando que la «revelación bíblica» (CC*, 52) debe ser considerada más como una «historia que continúa, en la que estamos implicados» que un «núcleo de doctrina», es decir, que la revelación «no revela una verdad-objeto» (CC*, 53) sino «una salvación en curso». Esto es posible porque, según Vattimo, Jesús cumple un doble propósito: colocarse a él mismo como «auténtica interpretación de las profecías», y prometer, mediante el envío del Espíritu paráclito, «que continuará enseñándoles», por tanto, «que seguirá la historia de la salvación con la reinterpretación del contenido de sus doctrinas». Esta continuación de la enseñanza es fundamental para sustentar la posibilidad de la hermenéutica permanente puesto que «historia de la salvación e historia de la interpretación están mucho más estrechamente ligadas de lo que la ortodoxia católica quisiera admitir» (como dijo en el texto de 1992, aunque ahora añade un tono más crítico respecto a la doctrina institucional). Además, aquí hace intervenir a otra noción (la caridad) que será clave en su pensamiento: «el hilo conductor de la interpretación que Jesús da del Antiguo Testamento es la nueva y más intensa relación de caridad entre Dios y la humanidad y, en consecuencia, también de los hombres entre sí» (CC*, 54). De esta manera, caridad y *kenosis* se unen en una misma propuesta (que une debilitamiento con secularización) a la luz de la salvación «como evento que realiza cada vez más plenamente la *kenosis*, el abajamiento de Dios que, así, desmiente la sabiduría del mundo, es decir, los sueños metafísicos de la religión natural» (CC*, 54) y de la «disolución progresiva de toda sacralización naturalista» que es «la esencia misma del cristianismo». Con esto, se llega al núcleo de la propuesta de Vattimo respecto al cristianismo.

En el capítulo 8, Vattimo vuelve a la consideración sobre la modernidad, es decir, sobre los tiempos actuales. En tal sentido afirma que «una primera consecuencia del considerar la secularización como la esencia misma del cristianismo será la de transformar la concepción cristiana de la modernidad» (CC*, 54). Esto da ocasión a volver a reflexionar sobre las visiones teológicas («apocalípticas») existencialistas. Ya sabemos que Heidegger, sobre todo luego de la *Kehre*, buscó desconectarse de cualquier visión existencialista y humanista. Por otro lado, al alejarse del existencialismo, también dejó de lado su visión respecto a los «efectos nefastos de la organización total» (CC*, 56), con lo cual ganó una nueva apreciación acerca del rol de la ciencia y la técnica (cuestión que, para Vattimo, encuentra en *Identidad y diferencia*). En ese sentido, cuando «Heidegger criticó el objetivismo de la metafísica y reconoció en ello su resultado nihilista» (CC*, 57) acabó reconociendo también «la profunda complicidad del “sujeto moderno” [...] con la metafísica objetivista». Dicho reconocimiento fue clave, según Vattimo, pues le permitió «considerar las transformaciones sociales, que parecen amenazar a la subjetividad moderna, como posibles (lo subrayamos) *chances* de emancipación respecto a la metafísica». De aquí se desprende la cuestión que plantea Vattimo, es decir, «si esa indudable disolución de la individualidad, que se realiza en la sociedad de masas y, sobre todo, en nuestra sociedad de la comunicación generalizada, no es también ocasión de “salvación”» (CC*, 57-58). La respuesta será positiva (y rápidamente aplicada a la crítica del presente). Notemos que esa «disolución de la individualidad» no es otra cosa que la secularización. Por eso Vattimo plantea que la secularización es la «esencia de la modernidad y del mismo cristianismo» (CC*, 58). Pero, para evitar malas interpretaciones, puesto que dicha «disolución» bien puede ser entendida como «disolución de los valores sagrados por parte de un mundo cada vez más materialista, consumista, babélico» (que es el argumento religioso que ve a la

secularización como amenaza), Vattimo volverá a señalar, contra tal interpretación, que “secularización” es la «experiencia de “disolución” o, podríamos decir también, de debilitamiento de estructuras fuertes» a la cual «se le reconoce el carácter de la *kenosis* en la que se realiza la historia de la salvación». El problema es, y aquí Vattimo recuerda a Dilthey, que la iglesia tiene una tendencia «a “malinterpretar” el sentido de la revelación, a causa de sus vinculaciones a una realidad histórica determinada» (CC*, 59), es decir, debido a su vinculación con la política y el poder. Vattimo lo dice muy claramente: secularización y doctrina van por veredas opuestas. Esto no significa que Vattimo proponga que la iglesia se desvincule de una «realidad histórica determinada» (CC*, 60) sino que asuma una mayor disponibilidad «a leer “los signos de los tiempos”, a identificarse, por tanto, siempre de nuevo con la historia, reconociendo con franqueza la propia historicidad». En ese sentido Vattimo aclara que:

la noción de secularización que defiendo aquí no significa que la Iglesia deba ir hacia una separación cada vez más neta de su doctrina por el compromiso con la historia [...] precisamente al contrario: si la secularización, es decir, la transformación «reductiva» de lo sagrado metafísico-natural, en virtud de la relación de amistad que Dios decide instaurar con el hombre y es el sentido de la encarnación de Jesús, es la esencia de la historia de la salvación [lo que cabe es reconocer] la propia historicidad. (CC*, 60)

En el capítulo 9 Vattimo se muestra menos paciente con respecto a la doctrina oficial. Afirma, con radicalidad, que la «retórica [“oficial”] está profundamente ligada [...] a una concepción todavía metafísico-naturalista de Dios: la única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación de Dios, la *kenosis*» (CC*, 62). Esa concepción “metafísico-naturalista” será la raíz de la pervivencia de «caracteres transcendentales, incomprensibles, misteriosos y, creo, también extravagantes» dentro de la doctrina. Ahora bien, siguiendo con la crítica (capítulo 10), Vattimo dirá que «un aspecto paradójico del actual “retorno” de la religión, y específicamente del cristianismo, en nuestra sociedad» (CC*, 63) es que «muchos “valores cristianos” parecen

más populares: hay una general reprobación del racismo, se extiende un humanitarismo [...] que rechaza la idea de la guerra, que se conmueve con la miseria del tercer mundo» (CC*, 63-64). Pero, por el contrario, «todo esto no significa, en absoluto, que, en la práctica, nuestro mundo sea mucho mejor que el del pasado» (CC*, 64). Un caso patético al respecto es la posición de la Iglesia frente a la defensa de una «moral familiar y sexual que ni siquiera los católicos practicantes toman ya, verdaderamente, en serio». Ahora bien, Vattimo indica que no hay que confundir “secularización” con un proceso dedicado «totalmente a aligerar la moral» (CC*, 65). De ahí la aclaración (capítulo 11) que «no sólo es (o debe ser) objeto de secularización la moral religiosa tradicional; también la visión general cristiana de Dios y del hombre puede afrontar tranquilamente un proceso de desmitificación sin temor a desfigurarse y a perder lo esencial» (CC*, 66-67). Esto significa, para Vattimo, que hay que llevar a cabo la «desmitificación del cristianismo, aunque no sea para destruirlo, como han querido hacer muchos críticos racionalistas, sino sólo para reconducirlo a su núcleo ineliminable de verdad» (CC*, 68). Esta propuesta de “no destruir” el cristianismo pero sí retomar su «núcleo ineliminable» resuena a *Verwindung*, de ahí que Vattimo afirme que «no podemos, pues, ni siquiera imaginar la empresa de desmitificación del mensaje cristiano de modo definitivo». Sin embargo, queda aclarar que:

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- transcendencia de Dios. (CC*, 69)

Ni metafísica racionalista, ni «autoritarismo eclesiástico»: esa es la posición “política” de Vattimo. Es la posición de la hermenéutica, que reclama el “libre examen” luterano pero al que se debe añadir un elemento clave: la «vinculación con la comunidad

de la Iglesia (que no se identifica, sin embargo, con la autoridad eclesiástica)». Pero no se trata sólo de estudiar, comprender y aplicar el «texto evangélico» puesto que «antes, y con mayor generalidad que cualquier “puesta en práctica”, esta comprensión se identifica con la historia misma de (nuestra) salvación» (CC*, 70). Cerrando con las críticas a la doctrina institucional, Vattimo dirá que lo que vuelve a encontrar en el cristianismo (actual) es un «cristianismo dogmático y disciplinario [que] no tiene nada que ver con lo que mis contemporáneos y yo “re encontramos”; no es ésta la forma en la que la enseñanza de Jesús se muestra capaz de atraernos y de hablarnos» (CC*, 71). Es claro que no se puede colocar “entre paréntesis” a la «Iglesia oficial», pero hay que considerarla «sólo como parte de un acontecimiento más complejo que comprende también la cuestión de la reinterpretación continua del mensaje bíblico». La crítica de Vattimo es enérgica, y conduce a una acusación bastante grave: «lo que reencuentro es una doctrina que tiene su clave en la *kenosis* de Dios y, por tanto, en la salvación entendida como disolución de lo sagrado natural-violento» (CC*, 77) pero tal doctrina «se me ha transmitido por una institución que [...] tiende a poner en segundo plano precisamente este núcleo *kenótico* y secularizante, pero no hasta el punto de impedir que se manifieste». Tan grave sería esa puesta «en segundo plano» (del «núcleo ineliminable» del cristianismo) que Vattimo, en el capítulo 12, acusa directamente al Papa y a los obispos de propiciar el alejamiento de las personas que, como él mismo, han manifestado su interés por retornar al cristianismo: «a quien reencuentra el cristianismo a partir de estas experiencias [de la disolución de la metafísica] no se le puede proponer una doctrina acartonada» (CC*, 73). Obviamente Vattimo considera (capítulo 13) que todo su esfuerzo por «desplegar y articular de manera comprensible, y espero que convincente también, el significado que ha tenido para mí el “descubrimiento” del nexo entre ontología débil e idea de la secularización como sentido positivo de la revelación cristiana» (CC*, 77) se estrella contra esa «doctrina acartonada».

Sin embargo, a pesar de dicha traba, Vattimo considera que su “descubrimiento” le «abre de nuevo también el camino para dialogar con la tradición cristiana, a la que no he dejado nunca de pertenecer [...], pero cuyo sentido no conseguía entender» (CC*, 78) puesto que se encuentra desviado «a causa de la rigidez metafísica, tanto de la mentalidad filosófica moderna como de la cerrazón dogmático-disciplinaria de la Iglesia». ¿Se tratará, entonces, de un camino en soledad ante los “oídos sordos” de la Iglesia y su «doctrina acartonada»? La respuesta será la siguiente: «desde el momento en que me esfuerzo por entender seriamente el sentido de la *kenosis*, siguiendo también los resultados de la crítica filosófica a la mentalidad metafísica», descubro que «el desenmascarador es el mismo Cristo», y de que «el desenmascaramiento que inaugura (o cuyo verdadero sentido muestra finalmente, ya que la *kenosis* comienza con la creación misma y con el Antiguo Testamento) es el significado mismo de la historia de la salvación» (CC*, 78-79). Lo que importa, entonces, es «esforzarse por entender, ante todo, qué sentido tienen los textos evangélicos para mí, aquí, ahora; en otras palabras, leer los signos de los tiempos, sin más reserva que el mandamiento del amor» (CC*, 79). Esto lo remarca nuevamente (más adelante, capítulo 16): «si hay para mí una vocación a reencontrar el cristianismo, ésta significa ante todo la tarea de volver a pensar los contenidos de la revelación en términos secularizados -también en el sentido de “conformes al siglo”», es decir, «en formas, pues, que no repugnen a mí, poca o mucha, cultura de hombre de mi tiempo» (CC*, 92-93). A esto añade Vattimo que «reivindico el derecho a escuchar de nuevo la palabra evangélica sin tener por ello que compartir las auténticas supersticiones, en materia de filosofía y de moral, que todavía la oscurecen en la doctrina oficial de la Iglesia» (CC*, 93).

Ahora bien, ¿cómo distinguir cuál es el límite entre superstición y «núcleo ineliminable»? En el capítulo 17 Vattimo se plantea esa cuestión: «todo el discurso sobre

la superación de la metafísica, que me conduce a no poder ya hablar del ser como estructura eterna» (CC*, 97), conduce a «pensar el ser como evento y, por tanto, como algo que viene iniciado por una iniciativa, y por una iniciativa que no es la mía». Esto quiere decir que «la historicidad de mi existencia es procedencia», y que «la emancipación, o la salvación, o la redención» consiste «en el tomar en consideración este carácter eventual del ser que me pone en la situación de entrar activamente en la historia, y no de contemplar simplemente y pasivamente sus leyes necesarias». Lo cual le lleva a la conclusión -y a la pregunta- que «los contenidos de la tradición cristiana que reencuentro en virtud de la ontología débil y de la idea de secularización ¿se reducirán todos a la caridad?». Lo que hay que tomar en cuenta es que «las historias y los mitos de la Biblia [...] son modos a través de los cuales el ser divino se comunica fuera de sí, reduciéndose y abajándose por amor» (CC*, 98). Frente a esto (capítulo 18), es «la *caritas* la que impone no olvidar las múltiples historias que se nos han transmitido y de las que somos herederos, al menos en cuanto que constituyen nuestra procedencia» (CC*, 100). De nuevo aparece la propuesta de una relación con la tradición basada en la *Verwindung*, a la que se añaden ahora características *caritativas* y amorosas. En contraposición a esto Vattimo dirá que «lo que no me parece aceptable es que se identifique, sin más, la tradición de la Iglesia con la enseñanza del Papa y de los obispos» (CC*, 109). Por lo tanto, el principio de la caridad, «que debe guiar la interpretación secularizante del texto sagrado, prescribe, ciertamente, una escucha caritativa a la tradición», pero esta escucha «se dirige a la comunidad viva de los creyentes, y no se restringe a la enseñanza *ex cathedra* [desde la autoridad] de la jerarquía eclesial».

Para concluir (capítulo 20), Vattimo dirá que «lo que siempre me reprochan los interlocutores cristianos más ortodoxos» es que, «en una versión secularizada y débil, las

asperezas, la severidad, el rigor que caracteriza a la justicia divina deben perderse y, así, el sentido mismo del pecado, la realidad del mal y, en consecuencia, también la necesidad de redención». Ante esto, Vattimo se pregunta: «pero ¿no deberíamos reconocer que Jesús nos rescata del pecado también y sobre todo porque lo desvela en su nulidad?» (CC*, 111).

Concluye así este interesante periplo por las propuestas (religiosas) de Vattimo. No fue meramente un libro “personal” sino más bien, todo lo contrario: se expuso con intensidad una serie de premisas y conclusiones que ponen en relieve lo que pensaba sobre la doctrina institucional y acerca de cómo, en movimiento análogo a la “superación de la metafísica”, relacionarse con dicha tradición y doctrina de modo que el retorno a la religión (sea el propio o el de otros) se lleve a cabo en un marco más positivo y proactivo (tanto respecto al núcleo religioso cristiano, como respecto a la comunidad de los creyentes).

En 1998 Vattimo participa en un ciclo de conferencias convocado bajo el título *Fine millennio. L'Occidente di fronte al sacro* (*Fin de milenio. Occidente frente a lo sagrado*). Su aporte llevó por título: *Morte o trasfigurazione della religione nella modernità*²⁰⁸ (*Muerte o transfiguración de la religión [en la modernidad]*). Es un texto vinculado a los anteriores pero aquí el comienzo es diferente en cuanto que Vattimo decide enfocarse en dos tipos de fenómenos que implican «una posibilidad y una tarea para el pensamiento crítico» (DC*, 107). Los primeros fenómenos que examina son más

²⁰⁸ El texto *Morte o trasfigurazione della religione nella modernità* se publicó originalmente en: AA.VV. (1998). *Fine millennio. L'Occidente di fronte al sacro*. Brescia: Grafo. [pág. 44-50]. Se encuentra actualmente en: DC*, capítulo 6, pág. 107-117.

«macroscópicos» o socio-culturales. Empieza manifestando que hay una nueva «reviviscencia» de la Iglesia católica que podría deberse al protagonismo del Papa Wojtyla pero que, más allá de cierta influencia, lo que encuentra es la «novedad y gravedad» (DC*, 108) de nuevas problemáticas derivadas de la ciencia: la bioética y la ecología. La bioética acaba abriendo una discusión sobre «la vida y la muerte», siendo que ese terreno conlleva de modo inevitable a «enfrentarse con lo sagrado». Pero también dentro de estos fenómenos tenemos «el significado que reviste la religión para grupos sociales en busca de una identidad» (DC*, 109). El segundo grupo de fenómenos, diríamos teóricos-filosóficos, tienen más que ver, precisamente, con la posición de los filósofos (y científicos) respecto a la religión. Lo que comprueba Vattimo es que, si bien ya “no hay razones para el ateísmo”, lo que encuentra en cambio es el silencio sobre la religión: «simplemente no [se] habla de ella» (DC*, 110). Los filósofos simplemente «no hablan de Dios, o incluso se consideran explícitamente ateos o irreligiosos, por mero hábito, casi por una suerte de inercia». El impacto del «ocaso de los metarrelatos» (Lyotard), si bien pudo haber golpeado a las religiones, lo que hizo fue disminuir «todas las razones fuertes para el ateísmo filosófico». Ya no vale ni el positivismo, ni el hegelianismo ni el marxismo. Lo curioso es que, precisamente, siguiendo la “muerte de dios”, el propio Nietzsche no excluyó la posibilidad de que «renazcan nuevos dioses» (DC*, 111). El punto aquí sería suficiente para mostrar que, lo que no corresponde a los filósofos, es ser indiferentes. En este sentido, Vattimo se pregunta si una filosofía, «que ha constatado que hay menos razones para el ateísmo» (DC*, 112), «¿puede, verdaderamente, aliarse con la nueva religiosidad popular, empedada de fundamentalismo, comunitarismo, ansia de identidad étnica y, en definitiva, de seguridades “paternales” que se pagan también con el sacrificio de la libertad?». La respuesta es negativa. Por eso Vattimo afirma: «mi tesis es que, si la filosofía reconoce

que ya no puede ser atea, debe encontrar también en esta conciencia la base para asumir un comportamiento crítico respecto al renacimiento de la religión y sus peligrosos rasgos fundamentalistas» (DC*, 111-112).

Ahora bien, ¿desde qué posición asumir ese «comportamiento crítico»? La respuesta es: desde el punto de vista de la «disolución de la metafísica» (DC*, 114). En dicha “disolución”, que sigue las propuestas de Heidegger sobre el “fin de la metafísica” y de su superación (*Verwindung*) en el marco de la ciencia-técnica contemporánea (*Ge-Stell*), se encuentra el «hilo conductor». Dicho proceso de disolución ya está presente, y la técnica juega un rol clave (si es que se la entiende a la manera del “segundo Heidegger”). Por lo tanto, la filosofía sí se puede abrir de nuevo «a la posibilidad de la religión» (DC*, 115), pero no a la dogmática (al estilo del «catolicismo del Papa») puesto que lo importante es que la religión no retorne a la metafísica.

En 1999 Vattimo publica el artículo: *Violenza, metafisica, cristianesimo*²⁰⁹ (*Violencia, metafísica, cristianismo*). Se parte de una relación ya propuesta (desde los estudios sobre Nietzsche) acerca de la relación entre violencia y metafísica. Sin embargo, lo que aquí se añade, es la relación de aquellos dos elementos con la religión cristiana. El argumento es el siguiente: en efecto, la religión cristiana se ha comportado en su historia bajo el signo de la violencia, y no sólo por haber tenido que levantarse en medio de la crisis del mundo romano antiguo, ni incluso por los elementos que Girard propone (con su teoría del “chivo expiatorio”). Dicha religión es violenta, básicamente, por su

²⁰⁹ El artículo *Violenza, metafisica, cristianesimo* se publicó originalmente en: *Filosofia e teologia*, 1999, fasc. 3. [pág. 521-527]. Se encuentra actualmente en: DC*, capítulo 9, pág. 143-152.

interpretación metafísica del mensaje original. La prueba de tales bases metafísicas las encuentra Vattimo en la posición de la Iglesia, por ejemplo, ante la sexualidad, el matrimonio, la “guerra justa”, «esto es, una justicia muy dudosa, que defiende la violencia» (DC*, 144). Tales ejemplos muestran que «la violencia metafísica influye también en muchos de los más controvertidos aspectos de la “moral cristiana”». Otro caso palpable de dicha violencia es la permanente invocación al *iusnaturalismo* no sólo para establecer la «enseñanza católica» (DC*, 145) sino también para pretender influir en las leyes, es decir, procurar que «las leyes del Estado se adecúen a las que la Iglesia considera que son las leyes de la naturaleza misma».

En conclusión: «la violencia se insinúa en el cristianismo cuando éste se alía con la metafísica» (DC*, 148). Es que la misma cultura tiene «raíces metafísicas y violentas» (DC*, 149). Como propuesta de respuesta Vattimo dirá (luego de volver a mostrar las limitaciones del planteamiento de Girard) que deberíamos considerar la «salvación EN LA *kenosis*» (DC*, 151) y no la «salvación A TRAVÉS de la *kenosis*» puesto que «la *kenosis* no es un medio de rescate, es el rescate mismo». En otras palabras, hay que buscar la superación (*Verwindung*) del «dios metafísico» de la teología cristiana.

En el año 2000 apareció el artículo titulado: *Cristianesimo contro metafisica*²¹⁰ (*El mensaje cristiano y la disolución de la metafísica*). Vattimo empieza reflexionando sobre la validez de la célebre frase (atribuida a Aristóteles): “soy amigo de Platón pero más amigo de la verdad”, y de cómo Dostoievski la habría invertido (de manera acertada,

²¹⁰ El artículo *Cristianesimo contro metafisica* se publicó originalmente en: *Micromega*, 2/00 (2000). [pág. 132-139]. Se encuentra actualmente en: DC*, capítulo 8, pág. 131-142. En la traducción al castellano se modificó el título.

según Vattimo), de modo que la sentencia «se niega o se invierte en nombre del amor a Cristo» (DC*, 131), es decir, que se convertiría en: “soy amigo de la verdad pero más amigo de Platón”. Este cambio no es irrelevante pues pone al descubierto dos temas importantes: en primer lugar, que la interpretación que hace el pensamiento cristiano tradicional por la cual se identifica a Cristo con la verdad se basa «en el sentido clásico de correspondencia», y, en segundo lugar, que la «elección de Cristo incluso contra la verdad» pone de relieve que Dostoievski, como «pensador cristiano [es] más fiel al sentido del Evangelio» (DC*, 132). Pero, ahondando aún más en la paradoja, Vattimo afirma que, incluso esa «fidelidad al Evangelio» también se encuentra en el «anuncio de la muerte de dios» por parte de Nietzsche. Pero, ¿cómo puede ser posible esto si Nietzsche es el polo opuesto al cristianismo? La respuesta de Vattimo es doble: por un lado, dicho «anuncio, en sentido literal [...] repite simplemente la historia evangélica de la crucifixión», y, por otro lado, que tal muerte es, en efecto, la muerte del «Dios moral -el garante supremo de este orden del mundo». Ciertamente es una interpretación extraña la que propone Vattimo sobre Nietzsche, y de ahí la siguiente aclaración: «Nietzsche no concibe esta paradoja como una alternativa ética frente a la cual todo individuo se encontraría en su trayecto hacia la salvación», por el contrario, «ve la muerte de Dios, y en esta dirección propongo concebirla aquí, como el sentido mismo de la historia de Europa, de Occidente, de la modernidad “cristiana”» (DC*, 132-133). En efecto, Nietzsche plantea el nihilismo como el destino hacia el cual se dirige Occidente. Sobre este punto volverá luego a insistir Vattimo. Pero, lo que él quiere resaltar es que preferir la amistad a la verdad, en efecto, tiene sentido, puesto que se está hablando de una visión de la verdad (basada en la correspondencia) que ha dejado de tener valor (como lo diría la crítica heideggeriana). En consecuencia, «la muerte del Dios “moral”» (DC*, 133) es el final de «preferir la verdad a la amistad porque esta muerte significa que no hay ninguna

verdad “objetiva”, ontológica, etc., que pueda pretender no ser simplemente sino la expresión de una amistad, o de una voluntad de poder, de un vínculo subjetivo». Aún más, los que prefieren la verdad, en el fondo, «lo hacen también por amor a alguien, quizás a sí mismos, a la tradición», etcétera. Ahora bien, si Nietzsche acierta en su propuesta de que «el nihilismo europeo [...] es el final de la creencia en un orden objetivo del mundo», él no alcanza a comprender que la “muerte de dios” que propone es también «la muerte de Jesús de la que habla el Evangelio -o, en otros términos, lo que Heidegger llama “el final de la metafísica”-» (DC*, 133). Existe, según Vattimo, una comunidad entre Nietzsche y Heidegger puesto que 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 del poder» (DC*, 134). Tal afirmación no resulta novedosa en el pensamiento de Vattimo, sin embargo, lo que sí resulta nuevo, es la conexión que plantea en la siguiente interrogante: ¿en qué sentido «este consumarse de la verdad objetiva en la expresión de diferentes amistades [...] puede ser considerado como un efecto de la muerte de Cristo, como un desarrollo de ese acontecimiento misterioso que es la base de nuestro moderno cálculo del tiempo?» (DC*, 134). Para intentar responder a su pregunta Vattimo recurre a Dilthey, más específicamente, a su historia de la metafísica europea. Dicho brevemente: hay el «estadio metafísico de los antiguos» y el estadio de los modernos («destinado a acabar en la disolución de la metafísica»). Vattimo indica que, para Dilthey, el tránsito del primero al segundo está marcado por la «llegada del cristianismo, que desplaza el centro del interés filosófico del mundo natural a la interioridad humana» (DC*, 133-134) y que, al hacerlo, «pone en primer plano la voluntad por delante del intelecto» (DC*, 134). Sin embargo, la filosofía moderna sigue siendo «durante mucho tiempo aún una metafísica dominada por una visión objetivista de la interioridad misma, a causa del hecho de que el nuevo

principio de la subjetividad introducido por el cristianismo no consigue hacerse valer inmediatamente» (DC*, 136). Tal situación se mantuvo así hasta Kant, «que extraerá finalmente las consecuencias antimetafísicas [...] del mensaje cristiano» (DC*, 137). Pero, en dicho trayecto, «la Iglesia se construyó como una estructura rígida fundada (inevitablemente) en una metafísica objetivista» (por ejemplo, en la ligazón entre los Padres de la Iglesia con el neoplatonismo).

Ahora bien, ¿para qué citar a Dilthey y su planteamiento de los dos estadios o mencionar el papel del cristianismo respecto a la metafísica? Vattimo dice que «esta visión de la historia del pensamiento europeo como historia de la lucha entre el principio de disolución de la metafísica» (DC*, 137), que fue «introducido en el mundo por el cristianismo» y, por otra parte, el «objetivismo visual-naturalista (estético) de la cultura griega», marca profundamente «la visión heideggeriana de la supervivencia y la disolución de la metafísica». Para Heidegger, lo primordial no es “superar la metafísica” colocando otra a cambio, pero eso no resta que el pensador alemán también se vio envuelto en la «lucha entre dos posibilidades históricas o, se podría decir, entre dos amistades» (DC*, 138). De ahí la pregunta con la que va cerrándose este texto: «pero ¿por qué, en fin, *amicus Plato* [*amigo de Platón*]?, ¿por qué la amistad en lugar de la verdad?» (DC*, 139). La respuesta de Vattimo es que presenciamos «una última manifestación de la lucha entre la resistencia del “residuo objetivo” de la metafísica griega y la fuerza de la novedad cristiana» y, en este sentido «el nihilismo nietzscheano, y también el ontologismo heideggeriano, siguen siendo, en buena medida, testimonios de un cruce de cristianismo y objetivismo platónico-griego» (DC*, 139-140). Con esto se llega a la conclusión que Nietzsche y Heidegger «permanecen también ellos prisioneros del objetivismo griego y se niegan a desarrollar hasta el fondo las implicaciones de la

revolución antimetafísica cristiana» (DC*, 140).

Pero ¿por qué no pueden desarrollar tales “implicaciones”? Vattimo dirá que «no se pueden desarrollar plenamente sin recurrir a la caridad». A lo que añade lo siguiente: «es sólo la amistad explícitamente reconocida como un factor decisivo de verdad lo que impide al pensamiento al final de la metafísica precipitarse en “un nihilismo reactivo” (e incluso, con frecuencia, reaccionario)» (DC*, 140). Entonces, estando ya adentro de los terrenos de la caridad y la amistad, Vattimo concluye que «la predicación cristiana de la caridad» (DC*, 141) no es solamente, «o no es para nada, una consecuencia ética [...] de la revelación de la verdad “objetiva” acerca de nuestra naturaleza de hijos de Dios», por el contrario, «es más bien una llamada que proviene del hecho histórico de la encarnación [...] y nos habla de un destino nihilista del ser». Así, la «verdad como *caritas* y ser como *Ereignis*, como acontecimiento, son dos aspectos que remiten uno al otro íntimamente» (DC*, 142) y es «justamente desde este punto desde donde debería comenzar una reflexión sobre lo que queda, no sólo por recordar, sino también por hacer».

En el año 2005 Vattimo participó en dos debates. El primero²¹¹ con su amigo Richard Rorty (bajo la moderación de Santiago Zabala), y el segundo²¹² con Santiago Zabala (bajo la moderación de Federico Orlando). Tomamos en cuenta una parte del primero puesto que Vattimo, además de debatir con Rorty, aportó un texto escrito,

²¹¹ Rorty, R., Vattimo, G. (2005). *Il futuro della religione. Solidarietà, carità e ironia*. Torino: Garzanti. Tiene traducción al castellano: Rorty, R., Vattimo, G. (2006). *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós Ibérica. El texto de Vattimo se titula: *La edad de la interpretación*. [pág. 65-81]

²¹² Vattimo, G., Orlando, F., Zabala, S. (2005). *Nihilismo e religione. Conversazione filosofica con Gianni Vattimo. Interventi di Federico Orlando e Santiago Zabala*. Roma: Valter Casini Editore. Contiene un pequeño libro (de 46 páginas) y un disco (video DVD).

titulado: *La edad de la interpretación*. En dicho texto, Vattimo repite algunos argumentos usuales, por ejemplo, menciona que la «verdad filosófica de la hermenéutica» (FR*, 65) no se puede sostener «sobre la base de una descripción», y no sólo por el aserto nietzscheano («no hay hechos, sólo interpretaciones») sino también porque, en todo momento, el propio Heidegger nunca se propuso “aportar pruebas” de sus enunciados, sea desde sus inicios en *Ser y tiempo* como en su obra posterior en donde la hermenéutica atraviesa una «radicalización ontológica» (FR*, 66) hacia el *Ereignis* («evento apropiante del ser»). En este sentido, Vattimo considera que «la hermenéutica no es una filosofía, sino la enunciación de la existencia histórica misma en la época del final de la metafísica» (FR*, 68) y que el pensamiento de Heidegger no es “mejor” por ser más “válido” sino por su «capacidad, mayor que en otras filosofías, de corresponder a la época, de dejar hablar al evento». Ahora bien, ese «dejar hablar al evento» acaba siendo lo mismo que el nihilismo de Nietzsche o el “final de la metafísica” de Heidegger. Y aquí Vattimo da una relación de cinco elementos que constituyen el evento: «el final del eurocentrismo», «la crítica de la ideología», «la disolución de la evidencia de la conciencia a través del psicoanálisis», «la explícita pluralización de las agencias de información», «los *mass media*, que como Heidegger había ya anticipado [...] hacen imposible que se dé una imagen del mundo». Que en el presente no se dé “una” (cursivas de Vattimo) imagen del mundo es equivalente, según Vattimo, al «final de los metarrelatos» de Lyotard. Esto da ocasión para criticar al pensador francés: «lo que no debemos olvidar [...], y que Lyotard sin embargo ha pasado por alto» (FR*, 69) es que el final de los metarrelatos «no supone el desvelarse de un estado de cosas “verdaderas”, en el cual “ya no haya más” metarrelatos». El error sería suponer que podemos salirnos del proceso en el cual «estamos inmersos» para poder observarlo «desde fuera». Frente a esto lo que queda es «encontrar un hilo conductor que nos permita proyectar su futuro desenvolvimiento», es

decir, podemos interpretar pero no pretender colocarnos por encima (o por afuera) del presente como quien aduce una pretendida “objetividad” en el registro de los hechos. Lo «que Lyotard y los teóricos de la posmodernidad no han visto ni dicho» es que, tanto Nietzsche como Heidegger, hablan «no sólo desde el interior del proceso moderno de disolución de los metarrelatos, sino ante todo desde el interior de la tradición bíblica» (FR*, 69). Esta última afirmación dará ocasión a recordar nuevamente a Dilthey y su idea de que «el advenimiento del cristianismo [...] hace posible la progresiva disolución de la metafísica». Lo que aquí Vattimo pretende aclarar es «la relación entre los dos aspectos del nexo [...] que vincula la hermenéutica y el cristianismo» (FR*, 70). Así, de un lado estaría la hermenéutica («como técnica y disciplina de la interpretación»), y, de otro, «la hermenéutica como ontología radicalmente “nihilista” en el sentido de las afirmaciones de Nietzsche y Heidegger» (FR*, 70-71). De ahí la pregunta: «¿qué es lo que nos dice la ontología hermenéutica acerca de la lectura e interpretación de los textos bíblicos, acerca de la presencia y el sentido de estos textos en la existencia de nuestras sociedades?» (FR*, 71). Esta doble conexión (de la hermenéutica a la “hermenéutica ontológica”, y de la “ontología hermenéutica” al presente social) es de radical importancia para Vattimo puesto que son las bases para «sostener que el nihilismo posmoderno es la verdad actual del cristianismo». Al respecto, Vattimo argumenta que «la historia de la Iglesia moderna» (aclarando que se refiere exclusivamente a la cristiana católica) enfrentó el embate de la ciencia moderna y su pretensión de «valer como única fuente de verdad», pero que, en su respuesta, «adoptó, de un modo más o menos explícito, esta misma concepción, y como consecuencia de ello debió atribuir verdad objetiva a los enunciados de la Biblia». Como ejemplos de lo último, Vattimo comenta las últimas encíclicas papales que se basan, claramente, en «predicar leyes y principios de carácter natural, válidos por consiguientes para todos, y no sólo para los creyentes», o las posiciones autoritarias (como el rechazo

al sacerdocio femenino), o un papel prepotente frente a las otras religiones, que le impiden «dialogar libre y fraternalmente» (FR*, 73) con ellas. Frente a esto, la posición de Vattimo es abandonar la «condición de pequeña secta fundamentalista» del pasado, y «asumir el mensaje evangélico como principio de disolución de las pretensiones de objetividad». Si el catolicismo no lo hace así: acabará en un «ruinoso realismo» con su corolario de autoritarismo. Dar ese giro, dice Vattimo, «es posible, precisamente, en la Edad de la Interpretación».

Luego Vattimo retoma la inversión en la predilección entre la verdad y el “amigo” (es decir, Cristo, para Dostoievski). Es que, precisamente, «la verdad que, de acuerdo con Jesús, nos hará libres» (FR*, 75), no es la «verdad objetiva de las ciencias y mucho menos la verdad de la teología». En ese sentido, «la revelación de la Escritura no reside en hacernos saber cómo somos, cómo está hecho Dios [...] como si pudiéramos salvarnos a través del “conocimiento” de la verdad». Por el contrario, «la única verdad de la Escritura [...] es la verdad del amor, de la *caritas*». De hecho, afirma Vattimo, en la «filosofía postmetafísica de hoy» (y cita luego a Rorty y a Habermas), la cercanía entre «verdad y caridad es todo lo contrario de una idea extravagante» (FR*, 76). Además, que en el «pensamiento postmetafísico contemporáneo» resulta ya obvio que «lo verdadero no reside en la correspondencia de la proposición con la cosa». Con esto se refuerza su propuesta, es decir, que «el nihilismo posmoderno (la disolución de las metanarraciones) es la verdad del cristianismo», lo que significa que «la verdad del cristianismo parece ser la disolución del concepto mismo (metafísico) de la verdad». Así, para Vattimo, hay que agradecerle al cristianismo, «que ha permeado tanto la historia de nuestras instituciones como la historia de nuestra cultura en general» (FR*, 78), al punto que «hemos llegado a ser quizá cada vez más conscientes de que la experiencia de la verdad reside sobre todo

en la escucha atenta y en la interpretación de los mensajes» (FR*, 78). Por tanto, «la revelación cristiana nos convence en la medida en que nos damos cuenta de que sin ella nuestra experiencia histórica no tendría sentido». Finalmente, evocando a Croce (y su consigna «no podemos sino denominarnos cristianos»), concluye que «en el mundo en el que Dios ha muerto -se han disuelto los metarrelatos y se ha desmitificado afortunadamente toda autoridad, también la de los saberes “objetivos”- nuestra única posibilidad de supervivencia humana reside en el precepto cristiano de la caridad» (FR*, 80-81).

En el año 2009, Vattimo publica un nuevo libro, *Adiós a la verdad*²¹³, que no es propiamente un compendio puesto que no recopila artículos aunque sí es un “recuento de ideas”, un resumen de sus posiciones filosóficas²¹⁴. El capítulo que examinamos tiene cuatro partes. En la primera parte (*Sólo un Dios relativista puede salvarnos*), Vattimo se inspira en la célebre frase de Heidegger «*nur noch ein Gott kann uns retten*» ([hoy] *sólo un dios puede salvarnos*), para introducir, haciendo «un provocativo juego de palabras» (AV*, 63), el término “relativista” (como lo señala el título) aunque, «para mitigar el carácter escandaloso de la frase, podríamos transformar “relativista” en “kenótico”». Vattimo también destaca el empleo del adverbio “noch” (*ahora, hoy*) para destacar el sentido del pensamiento heideggeriano sobre la crítica del presente, del hoy, es decir, en la época del “final de la metafísica”. Precisamente, apoyándose en la interpretación de la

²¹³ Vattimo, G. (2009). *Addio alla verità*. Roma: Meltemi. Emplearemos la traducción al castellano: Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa. Este libro tiene tres capítulos claramente distintos. El primero (*Más allá del mito de la verdad objetiva*) aborda temas ontológicos y hermenéuticos (lo veremos en la sección 4.3), el segundo (*El futuro de la religión*) aborda temas religiosos (lo veremos a continuación), mientras que el tercer capítulo (*El final de la filosofía*) aborda temas éticos (lo veremos en la sección 4.2).

²¹⁴ Recordemos que *Adiós a la verdad* se ubica justo al medio de la publicación de *Ecce comu* (2007) y de *Comunismo hermenéutico* (2011), y por eso no es casual encontrar ideas que se repiten entre los tres libros.

metafísica y de su final, según Heidegger, es que Vattimo enfila sus críticas contra la jerarquía eclesiástica a quienes acusa directamente de mantener a la religión católica y cristiana dentro del ámbito de la metafísica. Que hay una discrepancia entre los dictámenes (por ejemplo, en la encíclica *Deus caritas est*, del papa Benedicto XVI, del año 2005) de dicha jerarquía y las prácticas y vivencias de los aún creyentes le parece claro a Vattimo (quien percibe tal distancia, por ejemplo, en que los creyentes ya no siguen las recomendaciones relativas a la sexualidad). También observa Vattimo que la iglesia está aún demasiado comprometida con ser la abanderada de la verdad: «una vez más, aquí encontramos, bajo formas diversas, el “escándalo” de una predicación cristiana que pretende dictar la “verdad” sobre cómo “están de veras” las cosas de la naturaleza, del hombre, de la sociedad, de la familia» (AV*, 67). Es decir, se sigue predicando como si se tuviera un «Dios fundamento, y la Iglesia como su voz autorizada a decidir en última instancia». Mantenerse en la defensa de la verdad y del fundamento conduce a que «el esfuerzo de la Iglesia jerárquica por combatir la secularización haciendo más rígida y explícita la disciplina» acabe teniendo un «efecto paradójico» en los creyentes, es decir, una mezcla de «resignada aceptación» (AV*, 68) con la indiferencia de quien no escucha «de veras en profundidad». Pero que la iglesia de hoy se mantenga en esa férrea defensa no hace más que colocarla en una posición de cercanía a la muerte. De ahí que Vattimo se pregunte si «la religiosidad “mórbida” del catolicismo tradicional no deba tanto combatirse sino más bien favorecerse» (AV*, 69). La respuesta de Vattimo es clara: «si la iglesia continúa pensando la fe como un depósito de verdades [...] terminará fatalmente por sucumbir». Frente a tal situación, la recomendación es «hablar de un dios kenótico o “relativista”» Y lo dice a pesar de la mencionada encíclica de la cual afirma que «la inseparabilidad de la caridad con respecto a la verdad es un signo de que la Iglesia de todas formas siente nostalgia de su propia condición de mayoría, en la que puede hacer

valer para todos la verdad». Entonces, lo que le conviene a la religión cristiana es deshacerse de una serie de supersticiones: «la superstición más grave y peligrosa consiste en creer que la fe es “conocimiento” objetivo; ante todo de Dios [...], y luego de las leyes de lo “creado”» (AV*, 70). A la vez, recomienda centrarse en la idea de la *kenosis* como debilitamiento de dios, que conjuga perfectamente con la idea de la superación (*Verwindung*) de la metafísica de la que habla Heidegger. En ese sentido, «la salvación consiste ante todo en romper la identidad entre Dios y el orden del mundo real» (AV*, 71), en «distinguir a Dios del ser (metafísico) entendido como objetividad, racionalidad necesaria, fundamento», en dejar de «pensar a Dios como “creador” del mundo material», y aceptar que «un Dios “diferente” del ser metafísico ya no puede ser el Dios de la verdad definitiva y absoluta que no admite diversidad doctrinal alguna».

La segunda parte (*Nihilismo, sexualidad y cristianismo posmoderno*) se aboca a temas de discusión actual (es decir, de año 2009), básicamente referida a los aspectos de índole sexual en los que la jerarquía eclesiástica quiere legislar pero apelando a fundamentos metafísicos. La tercera parte (*Para un cristianismo no religioso*) permite aclarar aspectos relativos a la hermenéutica y cómo el sentido de la interpretación contemporánea (que parte de Heidegger y Gadamer) proporciona elementos que pueden ayudar a la iglesia a lograr un «aligeramiento del peso dogmático a favor de la predicación de la caridad» (AV*, 94). La última parte (*La fe de Europa*) discute aspectos de la coyuntura europea, por ejemplo, que la jerarquía eclesiástica, y ciertos políticos «que se remiten a la visión cristiana del hombre» (AV*, 97), pretendan imponer que «la unidad de Europa puede y debe basarse en la aceptación común de la tradición cristiana». O el caso del obispo que, frente a los migrantes musulmanes, pretende que es «necesario hacerles aprender no sólo los rudimentos de nuestra lengua y de nuestra cultura, sino

también la religión católica» (AV*, 98) lo cual desnuda que no otorga «en absoluto un valor de reciprocidad» entre las religiones. Pero, más allá de estos casos, Vattimo argumenta que, si se trata de «reconocer que el cristianismo aún puede llevar a cabo su propia vocación histórica de constituir el fundamento de valor de la Europa moderna», eso sólo lo podría lograr a expensas de una «profunda transformación de la Iglesia, o de las Iglesias», esto es, «pensarse y vivirse como una religión de la disolución de lo “sagrado” a favor de un reconocimiento cada vez más amplio del principio único de la libertad y la caridad».

El último texto en que se abordan algunos temas religiosos fue una entrevista realizada en el año 2013 (en Argentina). Sólo tomaré algunas declaraciones de Vattimo respecto al catolicismo actual (anotamos que, para esa fecha, recién se había elegido al nuevo Papa, justamente, un argentino). Este libro²¹⁵ también menciona publicaciones de Vattimo de reciente data como *Ecce comu* (2007), *Comunismo hermenéutico* (2011) y *De la realidad* (2012). Veamos algunas respuestas específicas.

Le preguntan si la situación, dado que la oposición entre ciencia y religión viene desde el siglo XVII, «ha cambiado un poco». Vattimo responde que «sí, ha cambiado un poco», pero que la Iglesia es una teocracia y su estructura «no es democrática [...], es verticalista» (DEC*, 70). Pero el problema, explica Vattimo, no es de «modernización sino de autenticación cristiana de la Iglesia, que se realiza en la medida que más entra en crisis el imperialismo eurocéntrico» puesto que la Iglesia siempre estuvo acompañando

²¹⁵ Vattimo, G. (2013). *Dios es comunista. Conversaciones con Marcelo Gonzalez Magnasco y Adriana Farías*. Buenos Aires: FEDUN. [Las entrevistas se realizaron tanto en el año 1987 (que no abordamos en esta sección) como en el 2013].

a los imperios (europeos). Frente a esta situación, lo que propone es que «sólo un cristianismo posmoderno puede ser un verdadero cristianismo» (DEC*, 71) dado que, así como se ha combatido a la ciencia por su «pretensión universal», ese mismo argumento se debe y puede aplicar a la Iglesia. El asunto pasa porque «la Iglesia tiene que reconocer su carácter histórico [...], el catolicismo tiene que revisar su historia de universalidad demasiado griega, demasiado absolutista y dogmática». Si la Iglesia no hace cambios va camino del suicidio, deja de ser una «iglesia viva» (DEC*, 72) y va camino a la fosilización. Esto no implica, claro está que el Papa se vuelva «un anarquista, pero sí puede trabajar para favorecer la liberación de los dogmatismos excesivos». Obviamente, Vattimo no subestima el hecho de que «el Papa tiene que resguardar la estructura de la Iglesia sin disolverla demasiado», pero «pudiendo suicidarse de tantas maneras» ha escogido la peor, es decir, «dando una mala imagen de sí misma al mundo con su exceso de homofobia, sexofobia, con los escándalos del Banco del Vaticano, con su exceso de tradición metafísica, con la discriminación hacia las mujeres y la defensa de la familia clásica».

Ante esta situación, de que «no se pueda resolver todo de una sola vez» (DEC*, 74), lo que considera Vattimo es que «se puede marchar hacia una Iglesia más débil, hacia una institución menos opresora, y esto lo podemos imaginar con un poco más de pensamiento débil».

4.2. Sobre ética y política. El “comunismo hermenéutico” (1995-2017)

Recordemos que, en 1999, Vattimo fue elegido como eurodiputado (período: 1999-2004). Además, en Italia se comprobaba el copamiento de los medios de comunicación masivos por parte de Berlusconi, lo cual condujo a Vattimo a repensar su posición respecto a la relación entre tecnología, *mass-media* y emancipación. Ese repensar se presentó como una crisis en Vattimo²¹⁶. Recordemos también el impacto del atentado a las *Torres Gemelas* (11 de setiembre del 2001, o “9/11”) y el cambio en la política internacional, con Bush encabezando una especie de “guerra santa”. No menos importante fue que el discípulo de Vattimo, Maurizio Ferraris (1956-), empezó (luego del 2001) un marcado giro hacia el realismo²¹⁷ (dejando atrás la hermenéutica).

Vattimo intentó nuevamente la reelección como eurodiputado (para el período: 2004-2008) pero no la consiguió, aunque logró ser reelegido para el período 2009-2014. En el año 2008 se jubiló de la Universidad de Turín motivo por el cual, según la costumbre académica de dicho claustro universitario, se celebró una ceremonia (el 14 de octubre) en la que Vattimo leyó, ante un vasto auditorio, su “lección de despedida”.

²¹⁶ Él mismo identificó que la crisis se produjo en el año 2000, y se tradujo en el último capítulo añadido a la segunda edición de *La sociedad transparente*. Dicho capítulo sólo se ha registrado en la versión italiana puesto que la traducción castellana (y sus reediciones) sigue aún vinculada a la primera edición. Dicho texto será examinado en la sección 4.3.

²¹⁷ Dicho cambio se hizo evidente a partir del 2004 (con su libro: *Goodbye Kant!*) y será totalmente claro en el 2012 (con su *Manifiesto del nuevo realismo*).

En el período 1999-2011 Vattimo escribió una gran cantidad de artículos alrededor de los temas de la ética y la política. La mayoría de ellos están recogidos, como es su costumbre, en diversas compilaciones: *Nihilismo y emancipación*²¹⁸ (2003), *La vita dell'altro*²¹⁹ (2006), *Ecce comu*²²⁰ (2007), *De la realidad*²²¹ (2012). El año 2011 aparece *Comunismo hermenéutico* que viene a cerrar el conjunto o ciclo de reflexiones ético-políticas de estos años²²². Luego no ha habido nuevas aportaciones de parte de Vattimo al tema, salvo las breves respuestas incluidas en el libro *Making Communism Hermeneutical* (2017), en el que los coautores comentan brevemente las 17 ponencias planteadas alrededor de su libro *Comunismo hermenéutico*.

* * *

En el año 1997, Vattimo publicó un breve artículo en la revista italiana *MicroMega*, titulado *Etica della provenienza*²²³ (*Ética de la procedencia*). Aquí Vattimo empieza indicando que, en la ética actual, difícilmente se encuentra un texto que empiece sus reflexiones sobre el deber partiendo de principios. Es una práctica que se ha abandonado luego del impacto ocasionado por los “maestros de la sospecha” (Marx, Nietzsche, Freud) y de novedades históricas que han dado ocasión al pluralismo cultural

²¹⁸ Específicamente, los capítulos: 4 (del año 2000), 5 (del 2003), 10, 11 y 13 (del 2002), y 14 (del 2001).

²¹⁹ Contiene 58 artículos, datados entre 1999 y 2005. Pero, como son sólo artículos periodísticos, no serán abordados en este trabajo.

²²⁰ Específicamente, la parte I, capítulos 1, 3 y 4 (del año 2002), 5 (del 2003), 2, 6, y 7 (del 2004), y toda la parte II (que debió ser escrita el 2006).

²²¹ Específicamente, en los apéndices: el 1 (del año 2001), 4, 5 y 6 (del 2002), 2 (del 2005), 3 (del 2007), 8 (del 2008) y 7 (del 2011). Algunas de las fechas mencionadas no están totalmente claras puesto que no han sido debidamente estipuladas por los editores.

²²² Santiago Zabala, coautor del libro, indica que dicho texto empezó a ser formulado en el año 2004, es decir, que tomó cerca de 6 a 7 años de elaboración y maduración.

²²³ El artículo *Etica della provenienza* fue inicialmente publicado en: *MicroMega*, suplemento al 1/97 (1997) [pág. 73-80]. Se encuentra actualmente en: NE*, capítulo 3, pág. 57-67.

(luego de la eliminación de las colonias europeas). Esta conjunción de teoría y de circunstancias históricas muestra que la renuncia de la filosofía a los “primeros principios” es la «respuesta más apropiada -más verosímil, más sintonizada- a la época del pluralismo de la modernidad tardía» (NE*, 59). Sin embargo, «corresponder a la época es también una forma de compromiso responsable» lo cual implica «una especie de obligatoriedad». Con esto, aparentemente, se estaría volviendo a caer en la ética metafísica (es decir, de la derivación desde principios). En efecto, dice Vattimo, esto parece ser así. Pero, hay que anotar que «el mecanismo metafísico aquí se retoma y distorsiona», es decir, se le aplica la *Verwindung* heideggeriana: «una lógica que repite la de la metafísica cambiando radicalmente su sentido». Ahora bien, el problema que debe enfrentar la ética metafísica es la objeción de Hume (es decir, no se puede pasar de los hechos a los principios). Ante eso cabe la pregunta: ¿acaso no se aplica igual a una ética no metafísica? Vattimo aduce que «una ética “responsable” ante la época y no fundamentada sobre los primeros principios» no está expuesta a la crítica de Hume puesto que «el “hecho” al que intenta corresponder es a su vez muy poco objetivo», es decir, es «una herencia cultural múltiple y representable solamente con un acto responsable de interpretación, que no da lugar a imperativos unívocos». En ese sentido, «si la filosofía puede seguir hablando de ética racionalmente [...] podrá hacerlo únicamente si asume como su explícito punto de partida -y no como fundamento- la condición de no-fundamentalidad en la que hoy se encuentra arrojada» (NE*, 60). Pero, ante la disolución de los “primeros principios”, Vattimo se pregunta: «¿es posible desarrollar un discurso ético [...] sobre la base de una “procedencia”, o situación epocal, caracterizada como disolución de los fundamentos?». La respuesta es que sí. La disolución de la metafísica, que para Nietzsche era nihilismo, no sólo tiene una faceta de «disolución de todos los principios y valores» sino también su faceta positiva o activa, esto es, de creación de

nuevos valores. Ahora bien, una cuestión es la «ética postmetafísica» (NE*, 61) y otra el «mero relativismo», es decir, que ante la disolución de los primeros principios lo que no corresponde es convertir a «nuestra condición histórica», a nuestra «pertenencia a una comunidad, como único absoluto». Eso significaría «limitar desde el principio la propia perspectiva». Pero tampoco se puede hacer lo opuesto, es decir, «“tener en cuenta todo”, como si fuese posible construir un inventario completo de lo que constituye la procedencia ante la que somos responsables». Aplicando la idea de que la metafísica no puede ser superada por una nueva metafísica, Vattimo dirá que: «caracterizar la procedencia como disolución de los principios -como nihilismo- no puede conducir nunca a la definición de un nuevo, y más válido, principio».

Por otro lado, si resulta clave la «atención siempre renovada a los contenidos de la herencia y de la procedencia» (NE*, 64), ¿qué hacer con la herencia religiosa? Vattimo indica que «la Iglesia, ¿las iglesias?, se aferran a la idea de una metafísica “natural” accesible al sano intelecto humano» guiado por las enseñanzas «de los papas y sacerdotes». Vattimo no va a descartar esa herencia pues, apelando a la *Verwindung*, su respuesta será: «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» (NE*, 65). ¿Qué significa esto respecto a las Iglesias? Que «muchas “reglas de juego” del que sabemos que vive nuestra sociedad no deberán ser suspendidas o revocadas simplemente por la ética de la finitud», esto es, que dado que muchas de esas reglas «son las que la metafísica o el autoritarismo de las Iglesias nos han vendido como normas “naturales”», lo que queda es reconocerlas como «herencia cultural, y no como naturaleza y esencia» de modo que dichas reglas «pueden seguir valiendo para nosotros, pero con una validez distinta, esto es, como normas racionales

[...] sustraídas a la violencia que caracteriza a los principios últimos». Finalmente, Vattimo indicará que «si, con la asunción del destino nihilista de nuestra época, tomamos conciencia de que no podemos disponer de ningún fundamento último, se elimina cualquier posible legitimación de prevaricación violenta sobre el otro» (NE*, 67). En conclusión, si bien «la violencia siempre podrá seguir constituyendo una tentación», dicha tentación, en la ética postmetafísica, «queda despojada de cualquier apariencia de legitimidad».

El último texto de 1997 fue *Filosofía, metafísica, democrazia*²²⁴ (*Filosofía, metafísica y democracia*). Aquí Vattimo empieza planteando la relación entre filosofía y política, pero a la luz de «dos acontecimientos “epocales”» (NE*, 103). De un lado, «la disolución de las pretensiones del pensamiento fundamentador» y, del lado político, la «caída del socialismo real». Éste último llevó al «descrédito general» a aquellas ideologías políticas de tipo «“deductivo” y global» habilitando así el camino al liberalismo (de tipo popperiano). Si bien no hay una causalidad entre tales acontecimientos, sí hay una conexión. Ya desde los años del planteamiento de Heidegger (unos 60 años atrás), la «crisis de la metafísica» se vinculaba con la «caída de las condiciones políticas de un pensamiento universal». Vattimo enumera cinco aspectos: fin del colonialismo; posicionamiento de nuevas culturas; surgimiento de la antropología cultural (que trajo serias consecuencias para el kantismo); «descrédito [...] del mito del progreso»; y descrédito del progreso unidireccional y guiado por el Occidente civilizado. Pero, frente a esto, Vattimo se pregunta por una situación más cercana y doméstica:

²²⁴ El artículo *Filosofía, metafísica, democrazia* fue inicialmente publicado en: *Rivista di Filosofia*, 1 (1997). [pág. 117-125]. Se encuentra actualmente en: NE*, capítulo 7, pág. 103-111.

¿cómo queda ahora el rol del intelectual? Aquel «intelectual orgánico» (NE*, 104) ya no existe, tanto por la caída del marxismo como por la pérdida del interlocutor por excelencia: el partido político. Se podría pensar que la “opinión pública” ha suplido dicho rol (el del partido), pero los rasgos del intelectual se difuminan puesto que su rol actual lo acerca más al del «escritor libre» o al del «artista creativo», lo cual lo mueve al plano en la que la relación del intelectual «con la realidad social y política está, en todo caso, mediada por los mecanismos (¿neutrales, en la medida en que son libres?) del mercado». Esta situación parece “marginal” pero en verdad, según Vattimo, no lo es. Además, otro problema que enfrenta el intelectual es el tema de los contenidos, en el contexto de las condiciones cambiantes.

Los dos acontecimientos mencionados crean condiciones en contra, pero también a favor. En contra, es decir, en aquella conjunción en la que se disuelve tanto la metafísica y el «socialismo real» (NE*, 105), desaparece el papel del «filósofo consejero» (antes del príncipe, luego del partido). Es que dicha posición, en el fondo, no era más que una evidencia del rol autoritario de la metafísica. A favor, o en medio de una condición favorable, está que dicha disolución acaba beneficiando la «afirmación de la democracia», es decir, de una forma de entender la política que «experimenta su propia incapacidad de adecuarse a la “verdad”» puesto que, dentro del juego democrático, lo que prevalece es el «consenso democrático». Sin embargo, como señala Vattimo, «una política sin “verdad” no es sólo y necesariamente una política democrática, puede ser también una política despótica» (NE*, 106).

Otro aspecto que quiere resaltar Vattimo (y esto lo hace en contra de Habermas y de Apel), es que «la filosofía actual ya no debería hablar desde un punto de vista

fundamentador» (NE*, 107) puesto que eso «supone también que siempre hay una conexión entre política y verdad». De ahí la pregunta sobre la cual quiere enfocarse Vattimo: «¿qué queda de la relación filosofía-política en un mundo en el que [...] no se puede (¿ya?) pensar la política en términos de verdad?» (NE*, 108). Descartado que la filosofía puede arrogarse el derecho de aconsejar dado un acceso a esencias, fundamentos, «condiciones de posibilidad», y que no puede ni debe ser ya «pensamiento del fundamento», entonces a la filosofía no le queda más que convertirse en «pensamiento intrínsecamente político», bajo aquella denominación que Vattimo toma de Foucault: «ontología de la actualidad». La raíz de la hermenéutica y de la «ontología de la actualidad» la encuentra Vattimo en Heidegger, tal como lo recuerda brevemente.

También hay ocasión para una breve discusión con Derrida (quien, como seguidor de Heidegger, negaba la posibilidad de «seguir hablando de ser» pues sería una «recaída en la metafísica del fundamento»). Frente a la postura de Derrida, Vattimo dirá que «seguir hablando de ser y de ontología no es una pretensión excesiva» (NE*, 109) pues, por el contrario, es una «expresión de modestia» de la filosofía que «sabe que no debe responder a la verdad, sino sólo a la necesidad de recomposición de la experiencia para una humanidad histórica». Y la historia actual es la de la «división del trabajo», la «especialización de los lenguajes», la «rapidez de las transformaciones, sobre todo tecnológicas, de nuestro mundo». En tal sentido, concluye Vattimo, que «dejar aparte el ser» sólo es posible si se piensa «seguir respondiendo a una verdad objetiva de las cosas». Esto significa que la «ontología de la actualidad», es decir, la propia filosofía, tiene un reto, el cual es ejercer como «interpretación de la época que da forma a un sentir difuso acerca del sentido de la existencia actual en una determinada sociedad y en un determinado mundo histórico» (NE*, 110). ¿Puede esto confundirse con la hegeliana

visión de la «filosofía como espíritu del tiempo»? Pues no, no puede confundirse en cuanto que «la diferencia está [...] en la “interpretación”: la filosofía no es expresión de la época, es interpretación que, ciertamente, se esfuerza por ser convincente, pero que reconoce su propia contingencia, libertad, riesgo» (NE*, 110). Esta posición política de la «ontología de la actualidad» no es fácil. Pasar de las «enunciaciones programáticas a la elaboración concreta» es aún más difícil que para las otras alternativas políticas (basadas en fundamentos). Sin embargo, para el filósofo de la «ontología de la actualidad», lo importante es esforzarse por «dar forma al sentido difuso, por “representar” de alguna manera democráticamente el actual sentido del ser» (NE*, 111), aunque dicha tarea comporte «dificultades casi insuperables».

En el año 2000, Vattimo publicó un artículo en una revista francesa: *Liberté et paix dans la condition postmoderne*²²⁵ (*Libertad y paz en la condición posmoderna*). Ya el título anticipa que abordará dos conceptos claves de la ética: libertad y paz. A esto se añade el contexto de la discusión en el presente, es decir, al borde del cambio de siglo. En primer lugar, Vattimo cavila sobre lo que puede entenderse por “posmodernidad” en su relación con “modernidad”. Si el sentido de la modernidad es «lo que está a la última moda» (NE*, 69), eso trasluce el sentido de la historia (lineal, unitaria, progresista) que marcó el desarrollo de la modernidad. Frente a esa concepción: no tendría sentido hablar de lo “pos” pues ya la modernidad implicaría cualquier novedad (que es lo que delata el “pos” de “posmodernidad”). Queda claro, entonces, que la «condición posmoderna» no se refiere a eso: no es una continuidad, es un rompimiento radical con la «lógica del

²²⁵ El artículo *Liberté et paix dans la condition postmoderne* fue inicialmente publicado en: *Réseaux*, 88-90 (2000). [pág. 17-23]. Se encuentra actualmente en: NE*, capítulo 4, pág. 69-79.

tiempo lineal, como proceso continuo y unitario que camina hacia lo mejor». A lo que aspira la posmodernidad es a la «negación de este carácter lineal del tiempo histórico» (NE*, 70). Ahora bien, para Vattimo, Nietzsche fue el gran visionario de la posmodernidad. En una temprana juvenil, Nietzsche ya había hecho una descripción de su época, en el sentido que los hombres se pasean «como un turista por el jardín de la historia». Dicho texto (de las *Consideraciones intempestivas*), podría haber sido un texto poco significativo en el sentido que el Nietzsche maduro habría abandonado tales pensamientos. Pero Vattimo mostrará el valor de tal juvenil intuición. Es que ya el joven Nietzsche, «y Burckhardt antes que él» (NE*, 71), había vislumbrado que «en la historia no hay una lógica, no hay un desarrollo racional». Luego Benjamin dirá que la historia es la historia de los vencedores (es decir, una «reconstrucción “interesada”»), con lo cual ya se termina de abrir la visión de que hay más de “una” historia. Por eso Vattimo concluye: «hoy sabemos que nuestra interpretación de la historia es precisamente una interpretación y nada más [...] inspirada por un proyecto, como cualquier otro conocimiento del mundo, incluso el que se considera más objetivo: el de las ciencias experimentales».

Ahora bien, ese «hoy sabemos», tuvo una historia. Vattimo coloca «el verdadero tránsito a la posmodernidad» en el anuncio nietzscheano de la «muerte de dios». Luego se explayará en los argumentos nietzscheanos los cuales no buscan oponer un nuevo fundamento (metafísico) al fin de la metafísica (representado por la muerte de la creencia en dios) sino que se refieren, más bien, a la «desaparición del sentido unitario de la historia, pensado como racionalidad objetiva» (NE*, 72) que es el «auténtico sentido de la muerte de dios». Por eso, Vattimo insiste en que «la muerte de dios no es una teoría filosófica, ni el “descubrimiento” de una estructura objetiva del mundo -como si hubiésemos aprendido que dios no existe-». Por el contrario, «es un acontecimiento

histórico global del que, según Nietzsche, somos simultáneamente testigos y protagonistas; nosotros, hoy, aún más que él, que se considera sólo profeta de ese acontecimiento» (NE*, 72). Dicho anticipo nietzscheano se vio reforzado, según Vattimo, por los acontecimientos de la segunda mitad del siglo XX: la aparición del *Estructuralismo antropológico* (Lévi-Strauss), el «final del colonialismo eurocéntrico», la emergencia de culturas no occidentales («las “otras” culturas toman la palabra»), la concepción de Kuhn sobre los paradigmas científicos, es decir, «el final de la fe eurocéntrica en la unidad de la razón».

La mención de Vattimo al texto juvenil de Nietzsche es cuestionada por él mismo pues cabe dudar si dicha imagen puede describir lo que sucede «efectivamente en el mundo del nihilismo posmoderno» (NE*, 73). Lo que sucede es que a dicha imagen juvenil se le contrapone el conjunto de las propias reflexiones nietzscheanas acerca del *Übermensch*. Sobre la noción del *ultrahombre* (de gran «significado político») han recaído demasiados equívocos y dificultan, en gran medida, la reflexión sobre la libertad y la paz. Para Vattimo la interrogante central es la siguiente: «¿es posible una paz que no esté fundada en la verdad?». Aquí se apela al Nietzsche de los *Fragmentos póstumos* pues ahí hay «una vía». Si lo que vendría luego de la “muerte de dios”, es decir, «cuando ya no hubiera ninguna creencia en un orden objetivo», no fuera más que la «violencia de todos contra todos», entonces, seguramente, acabaría prevaleciendo esa imagen distorsionada del *Übermensch* como el «gigante más fuerte que los demás» (NE*, 75). Pero esa no es la vía que propone Nietzsche. Vattimo recuerda el fragmento según el cual «al final, en la situación en la que todos serían conscientes de que no hay verdad objetiva a la que atenerse» (NE*, 74), los que triunfarían no serían los más violentos «sino el hombre más moderado, capaz también de una cierta ironía sobre sí mismo». Este aspecto

es clave, aunque Vattimo lo presente inicialmente como «demasiado poco» texto. Es la clave para una visión distinta del *Übermensch*, así como para reflexionar «hasta qué punto el mundo posmoderno abre nuevas posibilidades, o eventualmente nuevos riesgos, para la paz y la libertad».

Volviendo al presente de la posmodernidad, pareciera que sería la época en la que «uno se siente más libre» pero, por el contrario, estamos más expuestos «al riesgo del desorden endémico». Ese sería el significado de la lucha de culturas de la que habla Huntington y que parece «inevitable en la actual condición del mundo». En ese contexto, el triunfo de los hombres moderados y capaces de «cierta ironía hacia sí mismos» aparece como una alternativa, sobre todo si tomamos en consideración que la “muerte de dios” nietzscheana también implica «la muerte de la idea misma de verdad». Pero ¿quién puede mantenerse en paz sin caer en la violencia ni en los fundamentalismos? Lo que percibe Vattimo en su presente es que, precisamente, son los fundamentalismos los que se están levantando. No es que el «pluralismo posmoderno» (digamos, la liberación de las “otras” voces) haya traído sólo efectos positivos: lo que se observa es que cada cultura ha recaído no en el pluralismo y en la tolerancia sino en la insistencia en que “su” cultura es «la única y suprema cultura humana posible» (NE*, 75). En otras palabras, los fundamentalismos se han posicionado de la peor manera posible (es decir, discriminando en función a «la raza, la religión», o contra los inmigrantes). Frente a esto: ¿qué se puede recuperar del *Übermensch* nietzscheano? Pues dos cualidades: en primer lugar, poder «pasear como un turista en el jardín de la historia», y, en segundo lugar, la moderación y la «ironía hacia sí mismo». Algunos de estos elementos los identifica Vattimo también en algunas posturas éticas de los pensadores contemporáneos (Foucault, los analíticos anglosajones, e incluso en los kantianos Habermas, Hare y Rawls). Precisamente, la mención de dichos

autores (en especial: Foucault) desembocará en la pregunta final de Vattimo: ¿las éticas actuales deben «ser rechazadas en la medida en que están cuestionadas por su profundo esteticismo?» (NE*, 76). Por el contrario, afirma Vattimo: de lo que se trata es de «tomar conciencia de esta inclinación “estética” para entender los caminos de la cultura actual debe tomar para conciliar la paz social con la libertad», y más precisamente, de «despedirse -en formas que no son necesariamente enemigas de la religiosidad, especialmente cristiana- de la pretensión de verdades absolutas».

Llegado a este punto, la conclusión de Vattimo apunta a dos aspectos complementarios: por un lado, los que provienen de Nietzsche y, por otro, los que provienen de la secularización occidental. Respecto al primer aspecto, dirá que «el comportamiento que puede salvarnos» es el del «“turista” en el jardín de la historia» (que es la primera propuesta nietzscheana), y que «el único enemigo de la libertad es el que cree que debe y puede predicar la verdad última y definitiva». Esto se conjuga en la afirmación: «la salvación de nuestra civilización posmoderna sólo puede ser una salvación estética» (NE*, 77). Respecto al segundo aspecto, Vattimo dirá que «occidente, y el mismo cristianismo que es su alma y su misma esencia, pueden desarrollar su propia vocación universalista» sólo si aceptan la segunda propuesta nietzscheana, es decir, la de vivir «con una buena dosis de “ironía”, también sobre sí mismos», lo cual no es sino una traducción del «proceso de disolución y debilitamiento» de las pretensiones de «verdad y validez absolutas». En este último sentido, Vattimo vuelve a referirse a Heidegger como pensador del “ocaso de occidente” y del «destino nihilista de nuestra civilización técnica» (NE*, 78). Occidente es la tierra de una «serie de secularizaciones [...] mediante interpretaciones que han ido debilitando las pretensiones absolutas de los “principios” a los que remitía». Así, en conclusión, Vattimo postula que «la vía de salida no consiste,

ciertamente, en elegir una de las verdades [...] asumiéndola como la verdadera verdad que nos libera». Si hacemos eso, no haremos más que «perpetuar la situación de conflicto, hoy cada vez más insostenible» (NE*, 79). Al final, dirá Vattimo, todo lo dicho sobre el *Übermensch* nietzscheano, no sería más que una forma secularizada de lo que la «tradición cristiana nos ha enseñado a llamar “caridad”».

En el año 2003 Vattimo publica, en inglés, el artículo *Ethics Without Transcendence?*²²⁶ (*¿Ética sin trascendencia?*). Vattimo empieza argumentando que la filosofía actual ya no puede «discutir sus propios problemas bajo una luz suprahistórica» (NE*, 81). Ahora «sólo es posible hablar de ética si se miran cómo están las cosas, de hecho, en nuestra situación». Sin embargo, examinar la situación no pasa por hacer investigaciones sobre el «estado concreto de la moralidad» o apelar a estadísticas (de delitos o de pecados). Además, en la actualidad, Vattimo encuentra una paradoja: que mientras las «ciencias duras, experimentales, razonan cada vez más en términos de leyes y estructuras» probabilísticas, pero «bastante rígidas en sus previsiones», la filosofía, que antes se reclamaba como «saber del ser inmutable», ahora se siente «comprometida a tener en cuenta su historicidad y [...] a hacerse cargo de ella». El tema de la historicidad es el «fondo de mi argumentación» (y no sólo una «premisa metodológica»), dice Vattimo. A esto se añade lo que él considera es la «situación concreta», esto es, la «creciente atención a los aspectos sociales de las normas morales». Esto significa que, en el campo de la ética, el eje se ha desplazado, desde lo individual o personal, hacia lo social o colectivo. Vattimo coloca algunos ejemplos: «hasta la cuestión de la eutanasia, o la del

²²⁶ El artículo *Ethics Without Transcendence?* fue inicialmente publicado en: *Common Knowledge*, 9 (2003). [pág. 399-405]. Se encuentra actualmente en: NE*, capítulo 5, pág. 81-91.

aborto, la clonación o la manipulación genética» que se defiere a una «decisión de individuos singulares», ahora se discute «en términos de licitud social de los comportamientos relativos». Vattimo recorre algunos otros ejemplos que tienen que ver con la moral en los ámbitos católicos y cristianos, reforzando su premisa de que «la problemática personal» (NE*, 84) ya no es «tan central» en comparación con el «deber social» (cuestión que pasa no sólo en el ámbito religioso sino también en el laico). Así tenemos que, «en el ámbito laico -donde, por lo demás, siempre ha sido más frecuente la referencia a los valores sociales que la atención a la conciencia individual-», la ética «como discurso reflexivo sobre los deberes y valores inspiradores de la vida ha sufrido una transformación». Dicha transformación Vattimo la resume así: «el desplazamiento de la atención del campo íntimo de los comportamientos individuales [...] al de aquello que, genéricamente, podemos señalar como la esfera de lo social». Esta transformación (que es la «situación concreta» sobre la que se propone reflexionar Vattimo) se define, en términos «más filosóficos», de manera doble: «asistimos al paso de la ética del Otro -con *O* mayúscula- a la ética del otro, o de los otros, con *o* minúscula; o también [asistimos] al nacimiento de una ética posmoderna» (NE*, 85). Estas definiciones de la situación permiten responder a la cuestión, que «no puede dejar de imponerse», de si «este “hecho”, admitido que sea tal», debe ser «saludado como éticamente positivo, válido, apropiado», o por el contrario, debe ser «combatido como un mal, un pecado, un error». El asunto es complejo puesto que, al fin y al cabo, él no es el único filósofo afín a lo posmoderno que ha abordado temas éticos. Vattimo llevará el debate hacia el campo de la historicidad y de los fundamentos (metafísicos) de las éticas (puesto que no hay una, sino muchas). Lo que tiene claro Vattimo es que «las éticas metafísicas» (NE*, 86) son aquellas que «pretendían fundarse en la naturaleza misma del hombre y de las cosas». A partir de aquí comenzará a brindar elementos que permiten comprender que hay una conexión entre

«metafísica, esencialismo, eurocentrismo y autoritarismo». Ese es el caso, por ejemplo, de los misioneros cristianos quienes, con su manera de actuar, revelan la seguridad de quien cree «poseer la verdad». En general, el mismo autoritarismo de la iglesia en su injerencia actual en la política estatal, que se basa en su apelación a los derechos “naturales”, revela que «la pretensión de encarnar una ley de la naturaleza es siempre una posición violenta».

Ahora bien, la preferencia por la «lectura “postmetafísica” del discurso actual de la ética» se basa en razones similares para preferir una «lectura postmetafísica de la modernidad y de sus actuales resultados». Dichas razones son «“históricas” en los muchos sentidos de la palabra», es decir, están ubicadas «dentro de la misma situación que se proponen interpretar», y «dirigen la mirada a la historia que hemos vivido y estamos viviendo». ¿Cuál es esa historia? Es la del «final del colonialismo, el descubrimiento de la existencia de otras culturas» (NE*, 87). Justo por eso, por ser razones “históricas”, «no son razones “absolutas”, esenciales». Sería contradictorio «pretender mostrar en términos absolutos el significado positivo de un proceso que ha disuelto los absolutos». Sin embargo, las «razones históricas» señaladas (fin del colonialismo, “pluralidad de culturas”, «renuncia a un modelo historicista eurocéntrico») no pueden dejar de ser consideradas como «hechos positivos desde el punto de vista de la conquista de una racionalidad “mejor”». Hoy ya «no parece cuestionable que el sentido emancipador de la disolución de los absolutos metafísicos [...] es una cuestión de sentido común», esto es, que está tan difundido y aceptado que sólo a quien lo rechaza le toca aportar «el peso de la prueba».

Para concluir, Vattimo se pregunta: «¿en qué sentido reconocer que lo que se anuncia en la ética actual es el paso del Otro al otro, o el nacimiento de una ética postmetafísica, ayuda a la elaboración de un discurso ético que sea capaz de una crítica de lo existente?». El asunto es que, dejar de «referirse al Otro con mayúscula» (NE*, 88), implica el abandono de un «ser trascendente» y, por lo tanto, involucrarse en una «ética de la negociación y del consenso, en lugar de una ética de los principios inmutables o de los imperativos categóricos que hablan en la razón de cada uno». Precisamente, sobre una de las formas del imperativo categórico kantiano, Vattimo dirá que «traduce simplemente en términos laicos el mandato cristiano de la caridad» y que, la moralidad kantiana del desinterés es «fundamentalmente una cuestión de sociabilidad». Además, la «reducción de la ética al consenso» tiene una gran importancia en el plano político puesto que, «como ideal regulativo», parece ser el único que «verdaderamente se puede adoptar en la condición de multiculturalismo» actual. Así, mientras la primera definición (el «paso del Otro al otro») parece «totalmente orientada al aspecto político del problema», es decir, a «reconstruir las leyes sobre la base del consenso» en acuerdo con procedimientos compartidos y «reglas democráticas» (NE*, 89), el «ideal de una ética postmetafísica no se reduce sólo a la crítica a todo naturalismo y esencialismo ético, y al autoritarismo conectado con ello». Si la ética postmetafísica no es sólo “teoría”, esto quiere decir que tiene un lado práctico. En efecto, «propone también contenidos específicos de la moral». Pero, para que la ética postmetafísica no se quede en lo genérico y puramente negativo (por ejemplo, como antiautoritarismo), Vattimo indica que dicha ética requiere de un «concepto más preciso de la metafísica». Dicho concepto, como podríamos anticipar, Vattimo lo obtiene de Heidegger. En ese sentido, metafísica es “olvido del ser a favor de los entes” o la «identificación del ser con lo que se da como evidente en la presencia, como “objeto” que puede ser medido, manipulado, tratado por la ciencia y la técnica».

Pero, como ya sabemos, hablar de la metafísica en clave heideggeriana también implica hablar de su superación (no como *Überwindung* sino como *Verwindung*). Vattimo dirá, nuevamente, que tal visión del ser (así como de la metafísica y de su fin), le vino «inspirada» a Heidegger como parte de la tradición judeo-cristiana. Incluso, Vattimo llega a afirmar que «se puede decir que el pecado, esto es, lo que la ética debe desaprobado, no es otra cosa, para Heidegger, que la caída en la metafísica», es decir, la «amnésica identificación del ser con el ente, la pretensión de que el valor sea lo que se da como objeto perentorio ante nosotros». Entonces, frente a esto, lo que queda es «reconducir la situación actual de la ética a la disolución teórico-práctica de la metafísica en nuestro tiempo» (NE*, 90) y no sólo como final del «esencialismo autoritario» sino también como «ocaso de una ética centrada en la conciencia individual» y aplicar la sugerencia de «traducir nuestros preceptos éticos [...] en términos de superación de la metafísica como olvido del ser», es decir, abandonar la «ética como metafísica».

El texto que Vattimo publica en 2005, titulado *De Heidegger a Marx: humanismo hermenéutico como filosofía de la praxis*, es un claro ejemplo de cómo intenta incorporar las premisas ontológicas y hermenéuticas en una propuesta política de nuevo cuño²²⁷. Para Vattimo la hermenéutica (originada en Heidegger y proseguida en Gadamer) es la auténtica “filosofía de la praxis”. Esta denominación puede confundir puesto que Gramsci la usó como sinónimo de filosofía marxista. Pero, dice Vattimo, «más que para el marxismo, esta expresión vale radicalmente para la hermenéutica» (DR*, 185). Ahora bien, la hermenéutica contemporánea tiene, además de sus propulsores (Heidegger y

²²⁷ Precisamente, alrededor, y luego, del año 2005, Vattimo estará bastante más involucrado en la elaboración de dos libros de corte político: *Comunismo hermenéutico* y *Ecce comu*. Este artículo puede darnos una idea clara de cuál es el razonamiento principal que está detrás.

Gadamer), hondas raíces en la interpretación de «textos religiosos o jurídicos, más que con la lectura de la tradición literaria» (DR*, 186). Pero, en el presente, la versión de la hermenéutica vigente es la «versión nihilista [nietzscheana], como una radical filosofía de la praxis». De hecho, «la hermenéutica como teoría del ser como acontecimiento que se realiza en la siempre imprevisible novedad de las interpretaciones» choca con las «pretensiones dogmáticas de las iglesias». Pero ¿por qué? Porque «hoy el poder, religioso o político, no parece que pueda ejercerse sin formar dogmas y supuestas verdades». Por eso sucede que, a quien afirme (al estilo de Nietzsche) que “no hay hechos, sólo interpretaciones”, hoy se le puede considerar «más o menos un terrorista». Y añade Vattimo: «quizá, efectivamente, lo es: es un rebelde que se rebela contra toda pretensión de estabilidad y legitimidad del orden existente y reivindica el derecho a que se instituyan nuevos órdenes fundados sólo en la voluntad común». Y eso, para Vattimo, «es la esencia de la democracia».

Aunque la relación entre interpretación y praxis se abordó antes de un modo «demasiado tranquilizador», la propuesta heideggeriana de las «aperturas epocales del Ser [vinculadas al] acontecer de la obra de arte» quebró esa pasividad. Sin embargo, por su énfasis en la poesía y los poetas, parece que Heidegger se quiso quedar al margen de las implicancias de las «nuevas configuraciones histórico-destinales» (DR*, 187), quizá por precaución para no repetir su «desgraciada peripecia política de 1933». Por eso, lo que quiere Vattimo es «intentar retomar su pensamiento justamente en este punto», tomando en cuenta la «conexión entre interpretación y praxis» señalada por Gadamer, esto es, que «no hay nueva apertura del Ser si no es como nacimiento de una nueva interpretación». Pero, una “nueva interpretación” «no cae del cielo», incluso «la obra del poeta es praxis, es un hacer que se afirma, que origina una nueva fundación, y que no está

legitimada por ningún precedente». Precisamente, sobre la referencia al poeta que funda sin fundamentos previos, es que Vattimo se pregunta si «¿vale esta falta de fundamento fundante también para la acción política?». Hay algo en común entre un poema que llega a ser “clásico” y una acción política (una revolución) que logra algo realmente: «¿en nombre de qué se hace una revolución? ¿En nombre de qué se escribe un poema que llegará a ser clásico?». Vattimo considera que «parece que está en juego solamente el éxito, el éxito histórico». Así, mientras que en el caso de la literatura el estatus de “clásico” se logra «porque “el público” lo lee y se reconoce en ello», en el caso de la revolución su éxito se mide en función a que realmente «origina instituciones²²⁸ que reúnan la participación de muchos».

Frente a este último aspecto, el de la revolución, surge un aspecto irónico e importante: «derecho natural es lo que el revolucionario evoca para suscitar la participación de los demás», es decir, que la «empresa de transformación» sólo se legitima «*post factum*». En todo caso, dice Vattimo, estos son problemas que deben ser expuestos para «no ocultar la dificultad de construir una acción política que funde sin estar a su vez fundada» (DR*, 188). Y aquí se abre un aspecto muy interesante: que la metafísica (leáse: la “verdad”), funda la política actual, la «política de la autoridad», las cuales son «políticas que pretenden ser “verdaderas”» al punto que, «cuando no se impone la autoridad de la ley “natural” predicada por los papas, se nos muestran leyes “científicas” de la economía». La conclusión es clara: «no hay derecho alguno natural a la revolución, no hay ninguna verdad formulable en enunciados válidos que justifique el acto revolucionario». Incluso, dice Vattimo, ni Marx apeló a leyes “naturales” sino a hechos

²²⁸ ¿Acaso no es una nueva referencia a *El origen de la obra de arte* en donde Heidegger, además de hablar de la poesía, dijo: «otra manera de darse la verdad es la acción que funda un Estado»? Originar instituciones es fundar un Estado, sea como producto de una revolución u otra causa más “democrática”.

de la vida del proletariado que en su máxima alienación se rebelan «con el “derecho” de todos los que se han visto reducidos a la misma condición». Estas reflexiones conducen a Benjamin, para quien los revolucionarios «en su acción, más que en la visión del proyecto del hombre nuevo» al cual aspiran, lo que hacen no es mirar el futuro sino el pasado, es decir, «se inspiran en el recuerdo de sus antepasados explotados y oprimidos». Si fuera así, como bien recuerda Vattimo, se les podría aplicar lo que Nietzsche llamaba el “espíritu de venganza”. Pero, en esta deriva hacia el pasado, hacia el recuerdo, Vattimo se pregunta si no hay algo más, o ¿algo «distinto, que sin demasiada violencia interpretativa podemos relacionar con la insistencia de Heidegger en el *An-denken*, el recordar», como único modo posible «para evitar el olvido metafísico del Ser que nos impuso la metafísica, esto es, el autoritarismo de la identificación del Ser con el orden actual del ente?». Como vemos, Vattimo está buscando conectar el “final de la metafísica” con el final de la relación entre verdad, violencia y autoritarismo. No en vano postula la equivalencia entre Heidegger y Benjamin, es decir, entre la invitación a escuchar el «silencio del Ser» (DR*, 189) y escuchar el «silencio de los “vencidos”». La hipótesis de tal equivalencia «acercaría de un modo definitivo la hermenéutica a la filosofía de la praxis». Además, tomando en cuenta la diferencia entre *Überwindung* y *Verwindung*, que varias veces Vattimo ha resaltado, es que se propone la siguiente interrogante: «¿sería una *Verwindung* la revolución de los comunistas de Benjamin piensan producir con el recuerdo de los antepasados oprimidos?». Esto conduce a una conclusión: hay que leer a las revoluciones «no como la institución de un orden completamente nuevo» puesto que ese es el fracaso de las revoluciones que «se han concebido como *Überwindungen*». Y es una conclusión a la que recién se puede arribar «hoy», así como «hoy nos damos cuenta de la cercanía entre el silencio de los vencidos de Benjamin y el silencio del Ser de Heidegger». Además, se impone una tarea para la hermenéutica: «trabajar para la

revolución sin recaer en la metafísica» (DR*, 190). Esa es su tarea «como filosofía de la praxis y el camino para toda emancipación, justamente en el mundo del final de la metafísica y del nihilismo realizado». De modo análogo, el *An-denken* de Heidegger, «lejos de ser una actitud nostálgica», debe ser considerado como la «fuente de absoluta legitimidad de la acción transformadora». ¿A qué se refiere esto? A la importancia del diálogo: «no hay verdad más que en el diálogo entre los hombres; en el diálogo acontece el Ser». El *An-denken* es un *diálogo rememorante*. En ese sentido, «dar la palabra a los excluidos es el único modo [...] de escuchar la voz del Ser más allá de la metafísica que la confunde con el orden dado del ente». Pero no es un «escuchar pasivo» (DR*, 191) puesto que el diálogo, «la conversación entre los humanos en la que, únicamente, acontece el Ser, exige escuchar el silencio -el silencio de ese Ser que la metafísica y la sociedad del dominio siempre han ocultado y hecho callar-, o sea, la voz sometida de los excluidos, de los vencidos de la historia».

En el año 2007 Vattimo publica, en castellano, *Ecce comu*²²⁹. Sobre el origen del libro Vattimo dio algunas explicaciones (aunque deja una duda sobre la primera parte) en una entrevista²³⁰ que dio en Cuba con ocasión de la presentación del libro en la *16 FERIA Internacional del Libro, Cuba 2007*. En primer lugar, señaló que fue en Cuba donde se editó *Ecce comu* puesto que Vattimo cedió sus derechos de autor a la editorial *Ciencias*

²²⁹ Vattimo, G. (2007). *Ecce comu*. La Habana: Ciencias Sociales. El libro ha seguido un singular derrotero editorial: la segunda edición fue en italiano (2007), y se volvió a editar en castellano el 2009 (en base a la edición italiana). Así tenemos: Vattimo, G. (2007). *Ecce comu. Come se ri-diventa ciò che si era*. Roma: Fazi. Además: Vattimo, G. (2009). *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Barcelona: Paidós. Esta última es la edición que empleo. Es un compendio (el número 12) porque la primera parte del libro tiene artículos del 2002-2004, y la segunda parte tiene textos de los años 2005-2006.

²³⁰ Portales Machado, Y.S. (2007). *Encuentro con Gianni Vattimo. Archivos desclasificados: Cómo Gianni Vattimo devino comunista*. La Habana: Cuba literaria. Recuperado de <http://www.cubaliteraria.com/evento/filh/2007/cobertura/news/15/encuentro.htm>

Sociales. Luego comentó sobre la creación del libro. Citamos de modo amplio:

Algunos amigos me pidieron que escribiera un libro que no fuera de filosofía, sino de política. Poco a poco se convirtió en una historia de mí, de cómo llegué a ser considerado el último comunista de Italia. Yo soy un estudioso de Nietzsche, y él tiene una autobiografía llamada *Ecce homo*, que significa cómo se deviene hombre. Yo glosé este nombre y nombré estos artículos *Ecce comu*, que significa cómo se deviene comunista. Está dividido en dos partes: la primera reúne artículos políticos de la década del noventa [sic], que antes estaban dispersos en publicaciones periódicas de toda Italia; la segunda parte son textos del 2005 al 2006, que reflexionan sobre mi experiencia como ciudadano, como intelectual y como diputado de la Unión Europea.

Llama la atención la referencia a los textos de la primera parte puesto que, según las propias referencias que aparecen (*Fuentes*, en: EC*, 127-128), esos textos son del período 2002-2004. En todo caso, hay que resaltar cómo se superponen los libros políticos de Vattimo con el inicio de los gobiernos de izquierda en Latinoamérica²³¹. Hecha la aclaración sobre *Ecce comu*, lo que aquí tomaré en cuenta son algunos de los 23 textos de la segunda parte (redactados durante el 2005 al 2006). Son textos muy breves y, como aclara Vattimo, en parte son historias personales de cómo enfrente su salida²³² del *PDS* hacia el *PS*, con la adición de sucesos y reflexiones de algunos años posteriores (es decir, luego del intento fallido de reelegirse como eurodiputado). Evitaré las notas biográficas para centrarme en las partes “doctrinales”.

En el primer texto (*¿Una democracia normal?*) Vattimo recuerda el análisis de Adorno sobre el *Avant-Garde* en donde se hacía énfasis en que el artista no sólo debe producir sino también «discutir sobre la esencia misma del arte» (EC*, 57). A esto contraponen Vattimo la situación en la política italiana en donde parece que nadie quiere discutir sobre lo que hace el gobierno una vez elegido. Una especie de silencio cómplice que lleva, incluso a los políticos de izquierda (o a los que perdieron en las elecciones, los “vencidos” de Benjamin), a menoscabar cualquier interrupción (sea con huelgas,

²³¹ Ver Nota 23.

²³² Ver Nota 24.

protestas indignadas, etcétera) aduciendo que se «amenazaría la democracia favoreciendo la propagación del populismo» (EC*, 58). Esta situación, que podría asemejarse al dicho de Wittgenstein («De lo que no se puede hablar hay que guardar silencio»²³³), no es posible puesto que no se puede «hacer “como si” la democracia [...] fuera un mecanismo que merezca que se lo deje trabajar “normalmente”». Por el contrario, aunque resulte difícil llevar a cabo «lo que Adorno prescribía», hay que «producir cambios, acciones eficaces, y al mismo tiempo discutir, renovar, o subvertir, la esencia misma de la política». Hay que evitar caer o elegir el silencio pasivo. Esta reflexión se mantiene (en: *Política y vanguardia*) puesto que Vattimo afirma que «ser comunista significa para mí aceptar esta “vocación” vanguardista de la política» (EC*, 60), esto es, «negarse a hacer política como si estuviéramos en una situación “normal”». Por el contrario, «puede suceder que en ningún momento se pueda hacer política, o arte, creyendo encontrarse en situaciones normales». Así tenemos que, ni los artistas del *Avant-Garde* sentían como los «artistas “académicos”», ni los primeros existencialistas consideraban que hacían «un “trabajo”, o una “investigación”». Ni en las ciencias se puede considerar un desarrollo lineal, como bien lo ha mostrado Kuhn: los paradigmas nacen sustituyendo a los antiguos y a partir de eso «cambian todas las perspectivas y se modifican los métodos y criterios de verificación y falsación» (EC*, 61). Ahora bien, se podría argumentar que una cuestión es la teoría de los paradigmas y otra la forma en que los actores viven dichos períodos de crisis y cambios: ese sería el «espíritu apocalíptico». Vattimo considera que «es muy probable que las vanguardias artísticas y culturales de principios del siglo XX tuvieran una concepción “apocalíptica”» fomentada, por ejemplo, por las consecuencias de la *Primera Guerra Mundial*. Incluso, sostiene Vattimo, en los movimientos revolucionarios de esas

²³³ Wittgenstein, L. (2017). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Gredos. [Aforismo 7].

épocas (fascismo, nazismo, comunismo soviético) «este espíritu apocalíptico estaba presente». Pero ¿acaso es malo ese espíritu apocalíptico? Vattimo piensa que «conectar de nuevo con aquel espíritu apocalíptico, aunque sólo sea para analizar el propio “volver a ser” comunistas, no es excesivo». Aún más, frente a una política como la de Berlusconi que agita el miedo al fantasma del comunismo, Vattimo insiste en que «no debería avergonzarnos decir que pensar nuestra situación en términos “apocalípticos” y, por lo tanto, capaces de legitimar la recuperación de una palabra de “izquierda” como revolución, enlaza a la perfección con la necesidad de renovación radical» como la que se experimentaba a inicios del siglo XX. Esta recuperación tendría mucho más valor que apelar «pura y simplemente, a la Ilustración del siglo XVIII».

En varios textos (en: *La experiencia de la Italia de derecha; Hablar sobre los árboles*) Vattimo muestra su disconformidad y disgusto respecto a los líderes de los partidos de izquierda italianos, y sobre cómo, al final, se establecen como continuadores y cómplices de los gobiernos de derecha y todos, a su vez, están sometidos al «régimen imperial» (EC*, 71) norteamericano. En distintos textos (en: *Catocomunismo; ¿Autenticidad?; Las buenas razones del viejo Marx*) Vattimo dirá que el «impulso de volver a ser comunista» (EC*, 79) estuvo condicionado por su interpretación de que «el poder capitalista [...] se ha hecho intolerable». Por otro lado, el propio Vattimo (en: *¿Nuevo proletariado?*) desconfía de su posición privilegiada: «¿no será ya una traición el intento de unirse a un movimiento por parte de quien (no sólo intelectual, sino como todos los que escribimos y leemos estas cosas) es un ciudadano del imperio [?]]» (EC*, 81), aunque sea ciudadano «de una región marginal y de una clase rebelde, como son los intelectuales que sobreviven de manera más o menos parasitaria en los intersticios de la sociedad opulenta». Sin embargo, su elección por el comunismo (en:

¿*Anarcocomunismo?*) no tiene tanto que ver con «definir en positivo un proyecto de sociedad» sino en considerarlos (al comunismo y al anarquismo) como «dos ideales que subvierten el orden actual». Esto da ocasión para preguntarse si, quien «llega al poder», en una sociedad ordenada según los «viejos esquemas de la propiedad, la familia, el poder “edípico”» (EC*, 85) y «quiere instaurar un orden distinto», «[¿] debe destruir el existente?». La pregunta no es casual (si pensamos en la *Verwindung*). Por eso Vattimo se cuestiona si se trata de evolución o de revolución, es decir, de “reformismo” o de «radicalismo político». Es que «el historicismo y la teoría de los paradigmas pueden interpretarse y orientarse en sentidos diversos», esto es, o bien para «demostrar que la revolución violenta no tiene sentido» de modo que la misión sea crear «paso a paso, con ritmos casi “naturales” una nueva “hegemonía”», o bien «constatar que no hay verdades eternas que trasciendan la historia y que, por lo tanto, *auctoritas, non veritas, facit legem* [es la autoridad y no la verdad la que determina la ley]». Frente a esto Vattimo dirá que «ambas soluciones repugnan» puesto que «no queremos esperar que las cosas, por último, se arreglen por sí solas [...] ni plegarnos a la idea de que la historia no es más que una lucha entre fuerzas ciegas». El gran inconveniente de la primera postura es que condena a «seguir presenciando injusticias sin reaccionar», mientras que la segunda postura avala que la historia es una «sucesión de éxitos y derrotas que carecen de significado o legitimación racional...».

Otro problema es que la izquierda y los liberales tienen una relación ambigua con la Ilustración. Esto se explicaría porque «una visión no irracionalista de la historia no puede prescindir de legitimaciones de tipo metafísico» (EC*, 86) como la «esencia del hombre» y lo que deriva de ella (ética, derecho, «derechos humanos», justicia). Sin embargo, el asunto grave es que dicha “esencia” «conlleva todos los vicios tradicionales

de la metafísica (entendida como creencia en las estructuras “objetivas” y universalmente cognoscibles del ser)». Y eso lo encuentra Vattimo desde Platón hasta Habermas, y también en el «espíritu racionalista» de los «“liberales” de la izquierda» italiana. De ahí que (en: *Derechos humanos*) Vattimo afirme que considera con «extrema cautela la cuestión de los derechos humanos» (EC*, 88) puesto que se puede emplear tanto para defender del “derecho a la vida” (aún estando al borde de una «superpoblación [condenada] a una vida de miseria y de enfermedades»; o prohibiendo «la manipulación de genes» aún sabiendo que se podría emplear para detener «enfermedades genéticas graves»), como para defender la «pretensión de imponer en todo el mundo la “democracia” por la fuerza de las armas».

Finalmente, hay otros dos aspectos que recorren reiteradas veces los breves textos de *Ecce comu*: el papel actual (y futuro) del *pensamiento débil*, y el ejemplo de los gobiernos latinoamericanos de izquierda (aunque la discusión se centre en Hugo Chávez). Sobre el primer aspecto, Vattimo dirá, por ejemplo, que vuelve «a ser comunista porque soy un filósofo “debilista”» (EC*, 91), y que «los errores y los horrores» del comunismo real tiene que ver con el «carácter todavía “metafísico” de la teoría marxiana». Por eso se pregunta si «¿de veras es posible fundamentar [...] una posición política de izquierda con el espíritu de una filosofía débil, o dicho con mayor claridad, nihilista?» (EC*, 93), aclarando que se refiere al «nihilismo activo de Nietzsche», con lo cual también viene a colación la similitud, entre Heidegger y Benjamin, es decir, entre la «tarea de pensar lo no-aún-pensado de la historia del ser» (EC*, 95) y el «recordar a los perdedores del juego de la historia». Sin embargo, «la posibilidad de fundamentar una política en el nihilismo y, por lo tanto, en el cristianismo entendido como mensaje de la *kenosis*» (EC*, 96) nunca logró atraer «demasiado, nunca lo suficiente, a la cultura de la “izquierda” italiana». De

ahí la conclusión de que «la única esperanza que nos queda de cambiar la sociedad del poder en la que, cada vez más, estamos envueltos y adormecidos es la “rebelión de las masas”, que no se lleva a cabo con victorias electorales» (EC*, 97). Un ejemplo al respecto es la victoria de Prodi (en las elecciones del 2006), obtenida con una mínima victoria en el Senado, pero que «no parece libre del todo de la “teledependencia” con la que durante tanto tiempo ha jugado Berlusconi» (EC*, 98). Frente a casos por el mencionado, Vattimo se cuestiona (en: *El “fantasma marxiano”*) si su retorno al comunismo tiene que ver con una vinculación sentimental a una «utopía demasiado pronto abandonada y a la cual, en momentos de crisis general como la presente, consideramos necesario volver» (EC*, 106). Vattimo está convencido que se puede «constatar el fracaso de las virtudes salvíficas del capitalismo y de la economía de mercado». Por eso, lo que pretende «recuperar del comunismo es el aspecto ideal [...]; aquel que aspiraba a una sociedad libre de las relaciones de poder, de las estructuras de propiedad» (EC*, 106-107). Por lo tanto, se trata de «repensar el comunismo como ideal de una sociedad “justa” que, precisamente por serlo, no puede pensarse como una sociedad “perfecta” y acabada que excluya cualquier transformación posterior» (EC*, 107). Que una sociedad justa no sea perfecta significa que se trata de «una sociedad en la que los conflictos se gestionan como opiniones diversas sobre qué camino deben seguirse; en la que no todos los intereses son necesariamente iguales» (EC*, 107), pero, sobre todo, una sociedad en donde «como factor decisivo, no sólo prevalece la diferencia de clase, de riqueza o de poder relacionado con la propiedad». De aquí surgen dos aclaraciones: en primer lugar, que «cuando hablamos de comunismo [...] nos referimos principalmente a este ideal», y, en segundo lugar, que cuando se critica a las «estructuras económicas del mundo capitalista» no es pensando en que un gobierno comunista «sabría hacerlas funcionar mejor», sino que «una economía distinta sería más capaz de asegurar una vida

“buena” al mayor número de personas». En todo caso, se trata de «acompañar el ideal comunista con el rechazo al economicismo» de pretensiones “científicas” que promovió el marxismo soviético, herederos del marxismo positivista y del «ideal del progreso asociado al desarrollo». Precisamente, lo que corresponde ahora, es oponerse a la idea del «desarrollo indefinido» (EC*, 108). Le corresponde al «comunismo libertario» poner de manifiesto la «constatación de los límites del desarrollo» y, sobre todo, evitar «creer y hacer creer que poco a poco los “beneficios” del capitalismo acabarán extendiéndose también al Tercer Mundo», sobre todo hoy en que los recursos se agotan, en que el capitalismo se mantiene sobre un «estado “normal”» de guerra y que ni siquiera las esperanzas en «nuevas fuentes de energías renovables» dejan de estar bajo el dominio de las patentes y de la propiedad intelectual cada vez más cerrada.

El segundo aspecto, sobre los gobiernos latinoamericanos de izquierda, empieza casi al final de la segunda parte (en: *¿De verdad faltan proyectos?; El ejemplo latinoamericano*). Se empieza discutiendo los planteamientos de R.M. Unger²³⁴ sobre qué necesitan las sociedades para «cambiar su actitud y su mentalidad» (EC*, 110). En el examen de Unger de las «características de una sociedad de izquierda o socialista» destaca una que «parece muy voluntarista, pero decisiva: la idea de una *high energy democracy*, una “democracia de alta energía”». Pero, «ni las sociedades industrializadas y “democráticas” de Occidente rico, ni los países en vías de desarrollo del Tercer Mundo» parecen, según Vattimo, en situación de convertirse en ese tipo de democracias. Unger sostiene que, en el mundo industrializado, se «desarrolla en los ciudadanos un espíritu

²³⁴ Roberto Mangabeira Unger (1947-), político y filósofo brasileño, profesor en *Harvard Law School*. Primer enemigo y luego ministro del segundo gobierno de Lula da Silva. Vattimo no cita a qué libro se refiere pero el concepto de *high energy democracy* aparece en: Unger, R.M. (1998). *Democracy Realized: The Progressive Alternative*. New York: Verso. Tiene traducción al castellano: Unger, R.M. (1999). *La democracia realizada. La alternativa progresista*. Buenos Aires: Manantial.

pequeñoburgués, que privilegia sobre todo la seguridad», y que el Tercer Mundo sigue ese camino. Pero Unger «no analiza ni describe» (EC*, 111) las condiciones en que dicha “*high energy*” puede mantenerse. Sin embargo, Vattimo afirmará que «podemos reconocer una democracia de alta energía en la Venezuela de Chávez o en la Cuba de Castro» (EC*, 112). Vattimo destaca que «en muchos aspectos, al menos desde la perspectiva institucional, [ambos países] tienen las características de un régimen “soviético” todavía no estalinista, pero auténtico». Según Vattimo, «Chávez aborda el problema de la máquina estatal -que debe repararse sin destruirse- flanqueando de manera más o menos silenciosa la burocracia existente». Se refiere a las “misiones” o grupos de voluntarios quienes, con cierto apoyo del gobierno, se encargan de algunas funciones del Estado. Que el Estado se “desprenda” de algunas de sus funciones es un experimento que «por ahora» funciona. De ahí que Vattimo concluya que «una reformulación del comunismo ideal debería tener en cuenta estas experiencias latinoamericanas» aunque parezcan aberrantes «desde el punto de vista de los conservadores y de muchos moderados y reformistas europeos» (EC*, 114). Estos gobiernos latinoamericanos, sindicados como dictaduras populistas por los reformistas europeos, deberían obligarlos más bien a «reconsiderar de manera radical su fe en las propias instituciones “democráticas”» visto que, en Europa y aún más en Norteamérica, el «sistema de la democracia» es un «testimonio clamoroso de la traición a los ideales democráticos en favor de la plutocracia pura y simple».

En el año 2009 Vattimo publica *Adiós a la verdad*. El capítulo 3 está dedicado a temas éticos. Tiene 5 partes. La primera parte (*Pensamientos sobre la ética*) aborda el tema de lo que sería una “ética postmetafísica” o relativista, o nihilista o “ética de la

finitud”. Vattimo parte de la constatación de que las éticas contemporáneas ya no parten de principios universales: «el razonamiento basado en principios [...] ya no tiene más curso» (AV*, 104). El pluralismo cultural, el fin del colonialismo, el papel de los “maestros de la sospecha” (Marx, Nietzsche, Freud), entre otras «profundas transformaciones sociales» (AV*, 105) y teóricas, han quitado crédito a las pretensiones de universalidad de la ética al punto que «su racionalidad [...] no puede argumentarse de otro modo que haciendo referencia a estas circunstancias históricas». La «ética metafísica» debe seguir el curso de la distorsión, esto es de la *Verwindung* heideggeriana. Eso también implica que dicha herencia no se va a poder cancelar por completo, y eso es una característica que se debe de tomar en cuenta al intentar plantear una ética postmetafísica. ¿Cómo se manifiesta esa distorsión? En que algún principio debe asumirse, esto es, que el quedarse sin fundamentos «se convierte en el solo “fundamento”» (AV*, 106). Ahora bien, no es la pérdida total de principios y valores sino que «también es nihilismo “activo”, posibilidad de iniciar una historia diferente». La cuestión es: ¿en qué podría consistir una ética postmetafísica que no sea «puro y simple relativismo» (AV*, 107)? La primera característica es la «asunción de nuestra condición histórica, y de nuestra pertenencia a una comunidad, como único absoluto». En una época señalada como “final de la metafísica”, pero donde «la metafísica [...] en verdad no quiere terminar» (AV*, 108), hay aún elementos (de la tradición) que se pueden y se deben recuperar, aunque de forma distorsionada. Es el caso del imperativo kantiano pero en donde «la universalidad no es atribuida de forma positiva a determinados contenidos, sino que funciona sólo como referencia a no asumir como principios últimos contenidos específicos que se presentan como obligatorios en condiciones particulares». Pero, entonces, se pregunta Vattimo: «¿qué se obtiene, en términos de máximas de acción y jerarquía de valores, asumiendo la responsabilidad de la disolución de los principios?».

El riesgo del «pasó atrás» (es decir, «tomar distancia de las alternativas concretas») es dar lugar a una «metafísica relativista», metafísica en cuanto «sólo desde una posición de sólida afirmación desde algún punto de vista universal se puede (podría) mirar a la multiplicidad como multiplicidad» y, en este sentido, «relativismo es endurecimiento metafísico (contradictorio e impracticable) de la finitud» (AV*, 108-109). En ese punto «sólo Dios podría ser auténticamente relativista» (AV*, 109). Entonces, «el sentido del paso atrás» no radica en colocarse en una «perspectiva superior y “universal”», sino en alejarse de la metafísica y tomar distancia «respecto a las alternativas de falsa ultimidad que presenta». Por eso Vattimo concluye que «sólo trabajando en torno a este complicado nudo de conceptos, una filosofía “responsable” puede hablar hoy de ética». Y el “hoy” tiene un marco de referencia (que serían los principios heideggerianos: Ser como acontecimiento, “final de la metafísica”, rol del *Ge-Stell*) que conlleva a la «disolución de los principios como punto de partida para avanzar hacia una ética ya no metafísica», es decir, hacia una ética que, ni de «modo subrepticio», se construya como «aplicación práctica de una certeza teórica sobre fundamentos últimos». Para que una ética responda «de veras a la disolución de los principios» debe construirse «de forma explícita alrededor de la finitud» (AV*, 110). Sin embargo, no hay que entender esta “finitud” ni como condición previa al «salto de fe», ni como «asunción definitiva de las alternativas concretas presentadas por la situación». En resumen, una “ética de la finitud” es la que busca «mantenerse fiel al descubrimiento de la situación siempre insuperablemente finita de la propia procedencia, sin olvidar las implicaciones pluralistas de tal descubrimiento». Se trata, entonces, de «escuchar los contenidos de la herencia y de la procedencia» pero, «para no exagerar la dimensión de pasado», se podría «poner todo esto bajo el nombre de alteridad» puesto que «también es procedencia la voz de nuestro» contemporáneo, «único hacia el cual somos responsables» (AV*, 111). Pero Vattimo añade una advertencia:

dicho «trabajo de escucha de la procedencia» (como diría Heidegger), no es un asunto que recaiga exclusivamente en manos «de unos pocos profesionales» (ni de la iglesia o iglesias). Por el contrario, y aquí Vattimo apela al *ultrahombre* de Nietzsche, dicho trabajo de “escucha” reclama a todos puesto que «aquel que no se convierta en superhombre (alguien capaz de interpretar por sí mismo) hoy está destinado a perecer, al menos a perecer como individuo libre». A propósito de Nietzsche, la “desvalorización de todos los valores” no implica borrar y eliminar todo sino «dar continuidad a determinados contenidos heredados» puesto que «muchas “reglas de juego”» sociales «no serán simplemente suspendidas o revocadas en la ética de la finitud», aunque muchas de esas “reglas” nos la «han vendido como “naturales”».

La segunda parte (*Filosofía y emancipación*) está dedicada a Heidegger, al «error-pecado» (AV*, 124) de su adherencia al movimiento nazi. En un texto dedicado a la ética de la finitud, no podía faltar una reflexión sobre tan sonado caso. Hay varios aspectos claves (en la relación Heidegger-nazismo), que podrían resumir bajo tres preguntas: ¿por qué eligió adherirse?, ¿por qué no admitió públicamente dicho “error” ?, ¿de qué manera o grado afectó dicha elección a su filosofía? Para la primera interrogante, Vattimo considera que, olvidándose de la *diferencia ontológica*, Heidegger eligió el nazismo dejándose llevar por una ilusión: «que la Alemania hitleriana pudiera convertirse en una nueva Grecia preclásica mitificada como tierra en donde el ser estaba aún “presente”» (AV*, 124). Eligió a su “héroe” tal como otros pensadores (Bloch, Lukács) eligieron el estalinismo. Respecto a la segunda interrogante, Vattimo dirá que

es en nombre de la diferencia ontológica [...] que Heidegger no podía repetir el error de creer que ahora, por fin, la verdad verdadera se le había hecho evidente. Por eso guarda silencio sobre su propio error-pecado pensando que, en la nueva situación, lo que puede hacer sin pretender estar en la verdad [...] es callar y continuar su reflexión sobre el modo en que el ser se da en nuestro tiempo [...]; como si el final del nazismo no hubiera ocurrido de veras.

Vattimo indica que «sabemos que somos históricamente “finitos” y, por lo tanto, también en política siempre somos lanzados al riesgo de elecciones parciales que sólo corregimos al aceptar la negociación con otros» (AV*, 125).

La tercera parte (*Dialéctica, diálogo y dominio*) aborda el tema del diálogo, pero en su relación con el conflicto y la violencia. Vattimo señala que la metafísica «lucha contra su disolución» (AV*, 126) y que, «en una cultura que habla sin cesar sobre el diálogo, nadie cree de veras que el diálogo pueda ser una vía de solución» a problemas individuales, grupales y culturales. Quienes aún creen en esa retórica son «platónicos retrasados, o sea, metafísicos con una fe sólida en la objetividad de la (de su) verdad». Eso se aprecia desde los diálogos platónicos, dirigidos por un Sócrates que siempre conduce hacia la verdad y que, por eso mismo, fue tan criticado por Nietzsche no por la «verdad o no-verdad teórica de la creencia socrática» (AV*, 127) sino por sus «consecuencias prácticas» que fomentan la pasividad: «la teoría socrática crea una conciencia mitad en broma mitad resignada: el mundo está como está, y en el fondo hay que someterse...». Frente a esto, en la actualidad, aunque se habla del “final de la metafísica”, metafísica entendida como «identificación del ser con el ente» (AV*, 128) como enseñaba Heidegger, «las potencias económicas globales [...] se niegan a abandonar su posición dominante». Entonces ¿de qué diálogo se habla? Dice Vattimo que hoy «lo que cuenta ya no es la esperanza de encontrar una verdad al final de la discusión sino más bien el propio hecho de que la discusión sea posible» (AV*, 129). Sin embargo, «ahí donde existe diálogo como búsqueda de una verdad única, el diálogo se resuelve siempre en conflicto, en lucha por la dominación» (AV*, 130) de modo que, «entre conflicto y diálogo se diseña una dialéctica compleja». Por eso «el discurso sobre la necesidad del diálogo que encontramos hoy [...] nos parece tan vacío e hipócrita». En

otras palabras, «la cuestión del diálogo y del conflicto siempre vuelve a ponernos frente a la cuestión de la violencia». Esto conduce a dos conclusiones: en primer lugar, que «es necesario un conflicto para establecer las condiciones del diálogo», y, en segundo lugar, que saber que «el conflicto es necesario para instaurar el diálogo también constituye el límite normativo de toda lucha de liberación». Como vemos, aquí Vattimo está lanzando una serie de críticas implícitas a las «teorías filosóficas de la comunicación no “opaca”» (AV*, 131). La conclusión es que no se trata de «ceder ante la necesidad de la violencia» sino que, más bien, «se trata de no ignorar [...] esa fase fundadora que implica una iniciativa de emancipación que sólo puede ser llamada “revolucionaria”».

En la cuarta parte (*Conversión y catástrofe*) Vattimo vuelve a reflexionar sobre el sentido y los alcances de la *Verwindung*, distorsión (pero no *Überwindung*, superación), propuesta por el “segundo Heidegger”. Hace la aclaración que, dado que «Heidegger no estaba interesado en un cambio sólo teórico y filosófico» (AV*, 140), entonces una lectura “política” de su *Verwindung* no traiciona «sus intenciones de base». De ahí la conclusión: «ninguna revolución, ninguna superación, ni política, ni “espiritual”, sino *Verwindung*. No sólo para los filósofos, sino para todos nosotros, para el mundo».

La quinta y última parte (*¿Por qué Hegel hoy?*) trata sobre el tema de la importancia de Hegel para el pensamiento actual. Básicamente se defiende una interpretación gadameriana en la que se resalta el aporte de la historicidad de Hegel. Vattimo encuentra que dicha historicidad, y su valor para la hermenéutica, se encuentra presente también en otras corrientes filosóficas (neopragmatismo, teoría de los paradigmas, etcétera) además de la suya propia en la cual el elemento clave es la «consumación de la verdad en la caridad» (AV*, 145). Así que, más que seguir hablando,

como antes, de la «koiné hermenéutica» (es decir, que «se reconoce que no se da verdad sino como interpretación»), las problemáticas del mundo actual (final del eurocentrismo, multiculturalismo, sociedad industrial) «hacen necesaria una explicitación de las raíces históricas de esa prevalencia de la noción de interpretación», es decir, que «ni la verdad de la koiné hermenéutica (la prevalencia de teorías de la verdad como interpretación) ni la consumación de la verdad en solidaridad son descripciones objetivas de nuestra situación, sino que ellas mismas son momentos de la realización de esa situación» (AV*, 145). Pero ¿qué tiene que ver Hegel con esto? Pues que el neopragmatismo y la ontología hermenéutica, según Vattimo, tienen un «trasfondo hegeliano» (AV*, 147). Lo que queda es depurar ciertos elementos de un «Hegel todavía cartesiano» (AV*, 151). Por ejemplo, que «el carácter absoluto del espíritu no consiste en el hecho [...] de ser sí mismo en la certeza y en la autotransparencia más totales». Por el contrario, Vattimo sostiene que dicho carácter se halla «en la constitución del único fin al que pueden apuntar todos los logros objetivos y las verdades pragmáticas, como la auténtica, nunca dada por completo, superación de toda forma de alienación».

En el año 2011 aparece, en inglés, el libro *Hermeneutic communism: from Heidegger to Marx*²³⁵ (*Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*). El libro, escrito en coautoría, tiene dos partes: *La democracia emplazada [framed democracy]* y *Comunismo hermenéutico*. El libro empieza con una interesante *Introducción*. Se nos recuerda a Heidegger como contrario a un Marx que afirmaba que mejor es cambiar el

²³⁵ Vattimo, G., Zabala, S. (2011). *Hermeneutic Communism. From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press. Tiene traducción al castellano: Vattimo, G., Zabala, S. (2012). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder. Es un libro extenso: 224 páginas, con una amplia bibliografía (pág. 225-261) y un índice analítico (pág. 263-280).

mundo que interpretarlo. Frente a eso, Heidegger le opone que el cambiar nace de una previa interpretación, entonces lo que se requiere es cambiar la interpretación previa.

Ahora bien, el cambio del mundo falló (es decir, la experiencia del “socialismo real”). La interrogante es: ¿qué falló? La falla consistió en estar aún sumergido en la metafísica. En este sentido, la lección de Heidegger (la *Verwindung*) indica que no se trata de proponer una nueva filosofía sino debilitar la metafísica actual, sin olvidar que la metafísica tiene su correlato en la política de la descripción, en la filosofía de los vencedores. Frente a esto, el «pensamiento débil de la hermenéutica» (CH*, 12) es una alternativa (como: «pensamiento de los débiles»). Entonces, no se trata de una nueva posición política revolucionaria al servicio del poder: es más bien una respuesta al servicio de los «perdedores de la historia» (CH*, 13). Aunque no se diga explícitamente: sabemos que los autores se están remitiendo a Benjamin. Los vencedores quieren conservar el mundo tal cual, pero los débiles demandan una interpretación diferente basada en la «disolución de la metafísica» (y su reclamo contra la verdad objetiva y el logocentrismo). El interés, por tanto, es la emancipación de la metafísica. ¿Y qué tienen en común Marx y Heidegger? El interés por la interpretación. Pero no hay que tomar como referencia al socialismo pasado sino al sudamericano: Chávez, Morales. Los autores resaltan (varias veces) que ellos fueron “democráticamente elegidos”.

Por otro lado, la hermenéutica actual ya está lejos de su papel de interpretación de textos bíblicos: ahora se presenta con un basamento ontológico. El papel de Nietzsche, Heidegger, Gadamer ha permitido desarrollar un lenguaje común de la filosofía contemporánea (*koiné*), como una posición política no conservadora, democrática. Por otro lado, los débiles, los descartados por el capitalismo, «el desecho del capitalismo»

(CH*, 17), nos dan una idea clara acerca de la relación de la metafísica con el poder, de los vencedores con el conocimiento verdadero, con los procedimientos democráticos “justos”, con el sistema económico, las guerras humanitarias, y con el conjunto de políticas intensificadas luego del “9/11” y las crisis económicas recientes (crisis financiera mundial del año 2008).

La primera parte²³⁶, ya en su título transmite la idea una democracia que “está situada”, es decir, no se habla de una situación genérica sino de una en particular: la del presente (¿neoconservador?, ¿neoliberal?). El capítulo 1 tiene una breve introducción en donde se aborda el tema de la imposición de las descripciones. Imponer descripciones verdaderas es el papel de la ciencia que ciertos científicos aclaman (el ejemplo es Searle). Se trata de filosofías funcionales a la continuidad de la existencia de la sociedad de la dominación, para lo cual se valen de la «violencia de la verdad, la naturaleza conservadora del realismo y la historia de los vencedores» (CH*, 31). Es la triada de la imposición (violencia), la conservación (realismo) y el triunfo (historia). La metafísica brinda el marco al sistema político que mantiene a la sociedad enfocada en una verdad (paradigma) a favor de los fuertes. Lo mismo Searle que Platón, Hegel o Tarski. No es que los filósofos sean funcionales al dominio político pero sí que la «necesidad de dominio» (CH*, 26) es un resultado del pensamiento metafísico, pues «la metafísica es un aspecto y una consecuencia de la dominación, no su causa». En ese sentido, los paradigmas que se imponen requieren de una comunidad de intelectuales que les de soporte. Tal es el papel de las ciencias empíricas y su relación con las estructuras de poder. La metafísica da el marco de la verdad objetiva. La ciencia sigue la «búsqueda de la verdad objetiva» (CH*,

²³⁶ Originalmente denominada *framed democracy* (y traducido como *democracia emplazada*), tiene más relación, al menos así me parece, con la idea de una democracia “delimitada”, “acotada”, “enmarcada” (*frame* es marco), circunscrita a unos patrones implícitos.

27). Pero también esto se extiende a otros sectores de la cultura. La metafísica tiene el papel de estructurar al conocimiento (como lo señala Derrida) en términos de «polaridades establecidas» (presencia *versus* ausencia, verdad *versus* error, mente *versus* materia, bien *versus* mal, hombre *versus* mujer) pero lo hace de modo jerárquico. La determinación del Ser como presencia, propio de la filosofía occidental, es un conjunto de descripciones del “presente estado de las cosas”. En ese sentido el papel de Heidegger para desmontar esta estructura (con su enfrentamiento a las ciencias empíricas al inicio de los años 30) abrió el camino para la discusión sobre el rol de la ciencia, su esencia liberal y su ideal de objetividad, entre otros. Como señalaba Vattimo cuando estudiaba a Heidegger y su relación con la *Avant-Garde*: su crítica no fue una crítica aislada, sino parte de un movimiento de crítica al desarrollo occidental (como en los casos de Spengler, Popper, Arendt, luego Adorno, y otros). Lo que se quiere resaltar aquí es el papel del “realismo” en la filosofía y cómo actuó en el siglo XX. Es el caso del paradigma de la “política de las descripciones” y de cómo se da su relación con la opresión, es decir, con el capitalismo.

En lo que sigue veremos las tres primeras secciones²³⁷. La sección 1 empieza recordando la discusión de Rorty con Engel sobre los usos de la verdad. La discusión gira en torno a la posición de los filósofos entre realistas y antirrealistas (ambos moviéndose alrededor del tema de la descripción y de la verdad). Pero también están los pensadores que quieren salir del ámbito de la metafísica. En el fondo, la posición realista-antirrealista (o “política de la descripción”) tiene violentas consecuencias políticas. Pero, no olvidemos, que Rorty defiende una esencia de la verdad bajo un enfoque pragmático. En

²³⁷ La numeración de las secciones, de la 1 a la 6 (en la primera parte), y de la 7 a la 12 (en la segunda parte) es una mera convención que he introducido para llevar el orden.

ese sentido, aun cuando trate de referirse a la solidaridad, no dejará de resaltar que «la búsqueda de la Verdad» tiene un correlato ético en cuanto brinda un sentido, una meta a alcanzar. Pero ¿qué pasaría si la verdad no fuera una imposición violenta? Los autores responden que «violencia es el significado político de la verdad» (CH*, 32-33). Además de ser un reflejo del “orden objetivo dado”, la verdad tiene una relación con la conformación de los ideales éticos y morales. Pero “verdad” es sinónimo (descripción) del orden actual establecido, del «sistema político global» (o «democracia emplazada», *framed democracy*). La verdad «no deja de ser política» (CH*, 33) y, en consecuencia, «las demandas de verdad son también demandas de poder político». La violencia tiene un puesto en la política, desde Platón: el diálogo acaba siendo una imposición de la verdad (que camufla la imposición de un modelo democrático). La verdad (como imposición) es violenta. Lo mismo se puede decir respecto a Tarski (como imposición “lógica” de la verdad). El papel de Heidegger para desenmascarar este tipo de imposición fue clave. La hermenéutica heideggeriana cumplió un rol al enfrentarse a Husserl. Heidegger se opuso a la interpretación metafísica de la verdad: lo apofántico sólo es posible dentro de lo hermenéutico, no hay aprehensiones sin presupuestos de algo presente a nosotros. Antes hay comprensiones preontológicas o preteóricas del Ser de las cosas, que no requieren ser derivadas de otras. A modo de conclusión Vattimo repetirá algo que ya había formulado antes en *Adiós a la verdad* (2007, que se examina en la sección 4.3): «el final de la verdad es el comienzo de la democracia» (CH*, 38). El ejemplo de los diálogos platónicos confirma que la verdad es una imposición: no es desinteresada ni deja oculta la intención política de la misma.

La sección 2 remite en su desarrollo a Platón, otra vez. También se recuerda a Popper contra Platón, Hegel y Marx, todos acusados de totalitarismo, y de «fundar la

política en la verdad» (CH*, 42). Lo interesante es que los autores encuentran una similitud entre Popper y Heidegger, entre “sociedad abierta” y el evento como “desocultamiento”. También vale recordar a los ilustrados opuestos al realismo de la objetividad científica. Pero, en general, se debe a Heidegger la crítica a la ciencia, su declaratoria de emergencia, el repensar la organización tecnológica del mundo, la crítica al reemplazo del Ser por los entes, e incluso al aseguramiento de la estructura ontológica de la “democracia emplazada”. Obviamente hay una utilidad en preservar el realismo. De ahí la necesidad de repasar las disputas Searle-Derrida así como la de Husserl-Heidegger. En esta sección los autores dedican muchas páginas a Searle (como representante del nuevo realismo²³⁸) y a la polémica Searle-Derrida.

La sección 3 dedica varias páginas, o casi toda la sección, a Fukuyama, conocido por su libro *El fin de la historia y el último hombre* (1992). También se aborda la discusión entre Fukuyama y Kagan (quien aportó, en 2008, un libro de respuesta: *El retorno de la historia y el fin de los sueños*). En la interpretación de dicha discusión Vattimo no deja sin mencionar a Walter Benjamin.

El capítulo 2 comienza también con una breve introducción en donde se aborda el tema del incremento de la guerra llevada a cabo por USA fuera de sus fronteras. En dichas acciones se lee un intento de conservación de su dominio. La sección 4 nos lleva al pensamiento de Schmitt: el liberalismo es un sistema metafísico. Frente a esto se vuelve a recordar a Heidegger: el fascismo, capitalismo y comunismo son productos de la metafísica subjetivista. Luego se explora la relación de la democracia liberal con el “Yo”

²³⁸ No se menciona directamente a Maurizio Ferraris, pero pareciera que los ataques van dirigidos indirectamente contra él.

moderno y se plantean sendas críticas al liberalismo así como al papel de la “causa justa” en las nuevas guerras (Bush, Obama). La sección 5 trae a colación las explicaciones de Stiglitz acerca de las crisis periódicas (del capitalismo financiero). Los autores se explayan acerca de su oposición al capitalismo, al libre mercado, etcétera, a la vez que inciden en las explicaciones sobre la crisis del año 2008 y en adelante. La sección 6 aborda los problemas de la democracia liberal, y el surgimiento de nuevos actores: los “débiles” como los emergentes, los “perdedores de la Historia”. Luego se explayan nuevamente sobre la inequidad del sistema capitalista.

La parte 2 del libro lleva el mismo título del libro: *Comunismo hermenéutico*. El capítulo 3 tiene también una breve introducción. Ahí se empieza recordando que “interpretación” y “política” son vistas como dominios separados desde Weber. Pero la importancia de la interpretación (como hermenéutica filosófica) comienza a principios del siglo XX aunque sus implicancias recién están apareciendo (es decir, la relación entre política e interpretación, y como “política de interpretación”). De ahí la pregunta: ¿cuál es el proyecto político de la hermenéutica? Los autores nos recuerdan que los primeros pensadores de la hermenéutica actual (Nietzsche, Heidegger, Gadamer) «eran tradicional, cultural y políticamente conservadores» (CH*, 124). Y que la dimensión ontológica de la hermenéutica fue trabajada por Heidegger cuando era miembro del partido nazi (lo que llevó a que Popper, Habermas y otros se alejaran de él). A Gadamer se le acusó de conservador en 1971, luego del movimiento de *Mayo 68*. La acusación nació de la idea de que la hermenéutica estaba ligada con una aceptación no crítica de la tradición. La acusación, como ya sabemos, vino de parte de Habermas. Pero lo interesante, piensan los autores, es que la hermenéutica es más radical que la “teoría crítica” pues su “función crítica” no se basa en “ideas metafísicas” (como en el caso de Habermas con su “acción

comunicativa” y de Apel, con sus “condiciones trascendentales de la racionalidad”). Entonces, el asunto no es justificar las elecciones políticas de Nietzsche, Heidegger o Gadamer (pues si no habría que justificar la de muchos pensadores del pasado), sino comprender que «mientras la hermenéutica como disciplina filosófica no hubiese sido posible sin ellos» (CH*, 125), lo cierto es que «ninguno de los tres desarrolló las dimensiones políticas de la misma, lo que nosotros preferimos denominar el “proyecto político” de la hermenéutica». La hermenéutica, como «proyecto político» implícito en la política misma, entiende a la política no sólo como poder, sino como relaciones entre individuos. Por lo tanto, dónde hay pluralidad de individuos hay interpretación. En este sentido: «una filosofía que depende de una pluralidad de interpretaciones tiene que rehuir no solo toda pretensión metafísica de unos valores universales, que limitaría el desarrollo de cada persona», sino también, «en beneficio de la acción, aquella naturaleza pasiva, conservadora, que caracteriza a las filosofías descriptivas» (CH*, 125-126). Así, mientras las «filosofías descriptivas siempre se han interesado por regular los procesos de objetivación con el fin de imponerlos» (CH*, 126), a la hermenéutica la impulsa «una *téchnē* activa», que es «lo opuesto a la *theoría* como conservación, neutralización y violencia». Por eso, a diferencia de las filosofías descriptivas, «la interpretación supone a menudo un llamamiento en favor de la emancipación, lo cual es políticamente revolucionario» como oposición al «estado de cosas objetivo». De ahí que la hermenéutica está siempre detrás de los movimientos anti opresivos. Y por eso su papel se torna central en el período del “final de la metafísica” (visto como la impracticabilidad de adherirse a las nociones de “verdad objetiva”, “valores universales”, etcétera). El “final de la metafísica” es el final del conocimiento originado en el objeto como «medida única de la verdad». Los fallos de esta «política de la verdad» (CH*, 127) son ejemplos del fallo de la política metafísica. En este sentido, la «disolución de la política de las

descripciones» va en paralelo con el fin del colonialismo y el ascenso de la antropología cultural (y el fin de mitos como el «progreso lineal de la humanidad» hacia delante, hacia más civilización). El “final de la metafísica” va de la mano con el final de la modernidad y «el reconocimiento de la naturaleza interpretativa de las descripciones». Es esa la «condición posmoderna»: el «consenso democrático de procedimiento no dista mucho de la esencia de la hermenéutica, es decir, la naturaleza contingente, libre y peligrosa de la interpretación».

La sección 7 nos recuerda que, si bien la hermenéutica puede tener diversos orígenes, todos coinciden en su carácter de acción práctica. Hermes es el «mensajero de los dioses» (CH*, 128). Por lo tanto hay una labor relacionada con la «teoría de la recepción» del mensaje: práctica de transmisión y mediación (Platón). Pero el que entrega el mensaje lo tergiversa, lo interpreta. Y al hacerlo altera el mensaje original. Pero «más que un error, tal alteración es la contribución real de la interpretación» (CH*, 128-129). Al contrario que la descripción, «la interpretación añade una nueva vitalidad al significado» (CH*, 129). Por eso Dilthey realizó ese aporte frente a la investigación científica (positiva). Esa es la vena anarquista de la interpretación: Lutero (interpretar por sí mismo), Freud (interpretar contra el positivismo científico), Kuhn (los paradigmas como «dimensión hermenéutica de las ciencias», al decir de Bernstein).

La sección 8 nos recuerda al Heidegger en *La época de la imagen del mundo* (1938), pero, sobre todo a Nietzsche como pionero de la oposición al positivismo científico en el famoso fragmento de 1886 (sobre hechos e interpretaciones). El punto es que «Heidegger y Nietzsche, al margen de la actitud explícita del primero hacia el segundo, son los guías que elegimos para esbozar el significado de la hermenéutica y sus

implicaciones políticas» (CH*, 139). Además, como ya se explicó en otros textos, el giro hermenéutico de Heidegger (por ejemplo, frente a Dilthey y Kant), tuvo mucho que ver con la presencia de Kierkegaard y de la antropología cultural, es decir, de la «conciencia de la inevitable finitud de la existencia humana (que no es razón pura, sino que implica interés, pasión e historia) y el conocimiento de las diferentes culturas» (CH*, 141). En ese sentido, los aportes de Nietzsche (nihilismo, verdad y violencia metafísica, etcétera) y de Heidegger (ser como acontecimiento, *Verwindung* en vez de *Überwindung*, etcétera) permiten, según los autores, «confirmar la importancia política de la hermenéutica como una concepción del ser que no se ofrece a descripciones, sino que nos implica [...] como intérpretes» (CH*, 142). ¿Qué involucra esto? Que la hermenéutica «es una forma de contemplar al ser como un legado que jamás es considerado información definitiva», lo cual se contrapone al capitalismo que «siempre se ha desarrollado al considerar [al ser], u obligar a otros a hacerlo, como una posesión “natural” lo que ha sido heredado». Además, la ontología hermenéutica «abre el horizonte de la emancipación» puesto que debate los derechos “naturales” que reclaman «sacerdotes, monarcas y propietarios» (CH*, 143), incluso cuando dicho debate se quiere relativizar y llevar al terreno de los «temas irresolubles» en los cuales la metafísica «aún pretende considerarse como inevitable». Frente a esto, los autores sostienen que no es casual que la «oposición entre la metafísica y la hermenéutica se presente justamente donde planteamos el problema ético-político de la emancipación». El asunto radica en que «quienes predicán que “hay” un orden del mundo al cual todos tenemos que conformarnos son en realidad sus consumidores, es decir, sus defensores satisfechos y, por tanto, más acérrimos».

En la sección 9 los autores señalan que la hermenéutica no es una teoría metafísica con pretensiones de describir las estructuras estables del Ser. Se resalta la referencia al

nihilismo de Nietzsche, en la época del «final de la metafísica». En este sentido, la hermenéutica «se trata de una respuesta interpretativa al final de la metafísica» (CH*, 145). En «la filosofía italiana reciente», a esta «forma de vincular la hermenéutica con el nihilismo y con al final de la metafísica», se le denomina *pensamiento débil*. Ahora bien, si “débil” aludía -al inicio- al «abandono de pretensiones de absoluto que caracterizaba a las tradiciones metafísicas» (CH*, 146), esta posición, gracias al influjo de Heidegger, fue comprendiendo que «la debilidad del pensamiento no podía poner fin a esta característica negativa, de igual modo que el nihilismo de Nietzsche no podía ser sólo negativo y reactivo». El giro tiene que ver con el nihilismo de Nietzsche y la ontología de Heidegger en cuanto se asume «las vicisitudes de la metafísica como la historia del ser, que ha de ser interpretado como un proceso de debilitamiento de los absolutos, las verdades y los fundamentos». Por otro lado, los autores recuerdan la relación entre el *pensamiento débil* y sus «inspiradores» (CH*, 147), entre los que se señalan a Schürmann, Lyotard y Rorty, quienes han encontrado «en el pensamiento débil hermenéutico una ética sin principios y una política sin verdad» (CH*, 155).

Si bien la segunda parte del texto repite el título del libro, el último capítulo vuelve nuevamente a tomar el título de «comunismo hermenéutico». Como en los casos precedentes, el capítulo tiene tres secciones y una breve introducción. El capítulo 4 empieza con una cita de Derrida (que proviene de *Espectros de Marx*) quien, con su agudeza habitual, dice que el comunismo es un fantasma y que, como «un fantasma que no muere jamás, siempre está por aparecer y por (re)aparecer» (CH*, 165). Esta cita sirve como *leitmotiv* al capítulo puesto que, para Vattimo y Zabala, dicho retorno se comprueba periódicamente. De ahí la pregunta que se plantean: «[¿] por qué la hermenéutica lleva consigo la posibilidad de renovar el potencial del comunismo en nuestro mundo?» (CH*,

166). Esa es la pregunta que se proponen responder. Para los autores, la hermenéutica no aspira a lograr «una representación más “real” u objetiva del mundo que otras filosofías» (CH*, 166). Tampoco se añade al “comunismo” (en el enunciado: “comunismo *hermenéutico*”) para darle un «estatus de más verdadero que otros sistemas». Según los autores, comunismo y hermenéutica están enlazados en cuanto «destino de un acontecimiento, una especie de llamamiento del ser [...] que la hermenéutica no inventa o descubre, sino que recibe y pugna por responder». Además, esta similitud entre ambas se da porque «su verdad, el ser, y su necesidad son completamente históricas, es decir, no el producto de un descubrimiento teórico o una corrección lógica de errores anteriores, sino el resultado del final de la metafísica» (CH*, 167). Por otro lado, «la hermenéutica no hubiese sido posible sin el final del eurocentrismo, que también ha sido siempre el correlato sociopolítico de la metafísica occidental». En este sentido hay una «necesidad del retorno del comunismo» (CH*, 169) en el mundo actual dominado por el «capitalismo armado». Para los autores, el comunismo «espectral» se vuelve una necesidad para enfrentar a un capitalismo que cree haber realizado el ideal de la humanidad aunque, más bien, dicho ideales «están perdiendo su credibilidad». Pero, en todo caso, se debe hablar de un «comunismo débil», el mismo que ha sido llevado a cabo por algunos países sudamericanos y que podría dejar sendas lecciones para los europeos.

En la sección 10 los autores empiezan haciendo un recordatorio del «comunismo histórico» (CH*, 170), marcado por un inicio violento (con Lenin y Stalin) y que fue repudiado en *Mayo 68*, con lo cual se inaugura un período crítico cuyo cierre concluye 20 años después, en 1989, con el derrumbe del *Muro de Berlín*. Pero no es que ahí empieza el esplendor de capitalismo. Por el contrario, como resaltan los autores, nuevamente, 20 años después, en 2008, también sobrevino otra crisis. En dicha ocasión fue la crisis del

capitalismo (supuesto vencedor del «comunismo histórico»). Para los autores «tanto la caída del muro de Berlín como la presente crisis del capitalismo» constituyen aspectos de la «disolución general de la metafísica [...], de aquellas políticas socioeconómicas que tenía su fundamento en la verdad objetiva de la historia [...] producto de filosofías absolutas de la historia dominadas por la idea de progreso». Frente a esto, Vattimo y Zabala dirán que «introducir el elemento “interpretativo” en el marxismo y el comunismo no es un juego teórico» (CH*, 172) puesto que «la crisis del comunismo soviético (paralelamente a la crisis del capitalismo neoliberal actual) requiere del marxismo un giro hermenéutico». Entonces, si bien no se puede «imaginar un mundo donde el comunismo se haya completado, tampoco podemos renunciar a esta idea como principio regulador e inspirador de nuestras decisiones concretas» (CH*, 173-174). Esto significa que, si bien la izquierda (europea) sufre un «proceso de degradación» (CH*, 174), lo que suceda con el «retorno del comunismo en su forma espectral o hermenéutica aún se está por descubrir» (CH*, 177) puesto que todavía falta «la unión de la teoría y la praxis, sin la cual ninguna transformación real puede tener lugar». De ahí la importancia que los autores le dan a los gobiernos socialistas sudamericanos puesto que, mientras que las «mayorías parlamentarias [europeas] están siguiendo un rumbo conservador de derechas», los movimientos sociales europeos siguen «con esperanza la renovación socialista» puesto que «la experiencia sudamericana está aportando a los débiles [...] una alternativa productiva a la condición de falta de urgencia creada por el capitalismo». Esa «falta de urgencia» significa que, mientras que a los Estados se les somete a un «desarrollo en beneficio del PIB», prescinden de «mayoría de la población» creando «enormes diferencias de renta». En conclusión, «cuando los débiles están aumentando en número, la senda neoliberal de una economía capitalista [...], se constata no sólo como socialmente improductiva, sino además como destructiva para la humanidad en general».

La sección 11 está cargada de elogios para Hugo Chávez y Evo Morales. En dichos países, los autores ven al «nuevo comunismo débil» (CH*, 179) que difiere «de forma sustancial de su anterior realización soviética [...] porque los países sudamericanos siguen procedimientos electorales democráticos y logran asimismo descentralizar el poder burocrático estatal». Además, los autores resaltan que todos los países con gobiernos socialistas (Chávez, Kirchner, Bachelet, Morales, Correa, Ortega, Lugo, Funes, Mujica) han puesto en marcha «de formas diferentes, programas de comunismo débil» (CH*, 183). En conclusión, «las iniciativas de Chávez y las nacionalizaciones de Morales constituyen ejemplos paradigmáticos de comunismo débil» (CH*, 184-185).

La sección 12 y última del libro, al igual que la anterior, busca dirigir la atención hacia los «últimos ejemplos revolucionarios sudamericanos» (CH*, 189), en especial sobre Chávez de quien se afirma que «junto con sus aliados, aporta una alternativa y un modelo que podríamos seguir». Por el contrario, la mención a Obama está dicha en el sentido de una «obsesión estadounidense con la región» (CH*, 190) motivada, según los autores, no sólo por «interés estratégico» sino también por «temor al ejemplo democrático que dan esos Estados comunistas». Finalmente, Vattimo y Zabala concluyen que «el comunismo hermenéutico no es un discurso teórico» que sólo brinde «perspectivas filosóficas sobre aquellas ideas de revolución o de transformación radical de la sociedad que todavía logran pervivir en nuestro imaginario». Ciertamente que el comunismo hermenéutico tiene un lado teórico, en cuanto renovación del marxismo clásico pero, además, en el plano práctico, «tal posibilidad teórica puede vincularse a los ejemplos efectivos de “nuevo” comunismo en América Latina» (CH*, 191). Dicho de otra manera: la teoría del comunismo hermenéutico «no es otra cosa que una reevaluación de nuestra

herencia marxista, alentada e inspirada por aquellas realidades que han sido esbozadas en la “América real” de Chávez, Morales y Lula».

4.3. Sobre ontología y hermenéutica. La “ontología débil” (1998-2018)

Como ya anotamos, los cambios en la política, tanto italiana (con Berlusconi) como internacional (con G. W. Bush, luego del “9/11”), impactaron mucho en Vattimo, al punto de adoptar una posición francamente antinorteamericana. Por otro lado, en el ámbito filosófico, enfrentó un par de problemas. Por un lado, las sucesivas revelaciones sobre el pasado nazi de Heidegger, y, por otro lado, el abandono de Ferraris de la hermenéutica por el realismo. El caso de Ferraris condujo a Vattimo a reflexionar sobre cuál es el motivo o la necesidad que impulsa (¿a la humanidad?) a retornar, periódicamente, al realismo. Ahora bien, salvo algunos breves artículos que se acercan a la temática de esta sección (y que han aparecido en *Essere e dintorni* del 2018), los aportes de Vattimo disminuyeron mucho. El énfasis, por lo visto, estuvo en temáticas religiosas y éticas. No es que Vattimo haya abandonado los temas ontológicos (entre 2001-2009): sucedió, más bien, que dichas temáticas impulsaron su lado práctico. Recién el 2009 retoma la temática ontológico-hermenéutica (año de su reelección como eurodiputado en 2009-2014).

* * *

En el año 1998, Vattimo publicó el artículo *La filosofia e il tramonto*

*dell'Occidente*²³⁹ (*Filosofía y declinar de Occidente*). El artículo empieza como varios otros: se menciona el derrumbe de la idea de progreso que caracterizó a la Modernidad, con sus múltiples y variadas causas (sociales, políticas e ideológicas). La referencia es casi inmediata a Heidegger, pero aquí Vattimo da un giro interesante: observa y critica a las dos grandes corrientes de la filosofía contemporánea, es decir, tanto a la que podría conectarse con la visión de Dilthey (en: *La esencia de la filosofía*) de las «filosofías de la vida» (NE*, 40), como las visiones más vinculadas a los temas de las ciencias (en: *Introducción a las ciencias del espíritu*), la epistemología y la lógica (en donde la polémica diltheyana por establecer el estatuto de las ciencias del espíritu no logra separarse del estatus “científico” de las ciencias naturales y, por lo tanto, de su metafísica implícita). Es decir, Dilthey mantenía «dos posturas» (NE*, 41), pero que no estaban en oposición, según Vattimo, sino que se adaptaban a diferentes momentos: en “transición” y en “normalidad”. En épocas de crisis o en «épocas “de transición”, la filosofía se hace consciente de ser solamente formulación de una *Weltanschauung* [visión del mundo] subjetiva»; pero, en otras épocas, «sigue siendo solamente esto, pero no lo sabe», es decir, en tiempos de “normalidad”, por decirlo en términos de Kuhn, no se cuestiona el paradigma vigente. Pero, frente a Dilthey, nosotros tenemos la ventaja de reconocer esta «naturaleza de la filosofía porque vivimos precisamente en una época de transición, o en lo que hoy hemos aprendido a llamar “posmodernidad”». Siguiendo la primera postura de Dilthey, existiría una corriente filosófica en la actualidad. Vattimo coloca a Rorty y a Derrida como representantes “actuales”. De ambos dirá que, a pesar de ser seguidores de

²³⁹ El artículo *La filosofía e il tramonto dell'Occidente* fue inicialmente publicado en: *Colloquium Philosophicum*, 3 [1998]. [pág. 197-209]. Se encuentra actualmente en: NE*, capítulo 2, pág. 39-55. La traducción del título deja escapar el juego de palabras que propone Vattimo: ¿qué filosofía puede corresponder al ocaso de la “tierra del ocaso”? (Occidente o *Abendland* significa, literalmente, tierra del ocaso) Por lo tanto, Vattimo da una pista clara sobre el rol de la filosofía en los tiempos del “final de la metafísica” que afecta a Occidente.

Heidegger, caen presas del retorno a la metafísica de los fundamentos. Siguiendo la segunda postura, es mucho peor la situación de la segunda corriente, es decir, la más cabalmente involucrada con la metafísica, la verdad, la objetividad, las condiciones de posibilidad del conocimiento, etcétera. En este grupo se incluye no sólo a los científicos y pensadores analíticos sino también, por mantener una conexión con el neokantismo, a Habermas y a Apel. Al final, «las filosofías que actualmente se presentan como más radicalmente postmetafísicas, posmodernas, y, en definitiva, postoccidentales, permanecen todavía, en cierta medida, dentro del horizonte de la metafísica» (NE*, 45).

Luego de tales críticas, pareciera que ninguna corriente filosófica actual (es decir, en 1998) corresponde «verdaderamente al acontecimiento del ocaso de Occidente al que, en múltiples sentidos, remiten». Frente a ellos, Heidegger fue el único que propuso el camino adecuado para «resolver el problema de la imposible superación de la metafísica» (NE*, 46), es decir, el camino de la *Verwindung* puesto que dicho problema sólo se resuelve mediante la «*Verwindung* -no superación (*Überwindung*), sino distorsión, resignación, aceptación irónica [...] de la herencia de la metafísica, por tanto, de Occidente y su supremacía, y de la noción de universalidad». Precisamente, ésta es la clave para una filosofía que corresponda al ocaso de Occidente: «hacer cuentas con la herencia “universalista” del pensamiento». La manera adecuada de «hacer cuentas» (es decir, valorar lo que tenemos a favor o en contra luego de un largo período histórico) implica evitar dos posturas negativas: o «vincularse a esta herencia como si mientras tanto no hubiese pasado nada», o creer «que el problema queda liquidado con la afirmación del pluralismo de las visiones del mundo». Por eso dice Vattimo que Rorty y Derrida comenten un error al exhortar «a no hablar ya del ser». De ahí lo positivo del aporte de Heidegger respecto a la rememoración (*An-denken*), a la que Vattimo aporta el de la

secularización. ¿Por qué es importante la secularización? Porque nos remite a la «tradición cristiana» (NE*, 49) que no es sino la tradición del Occidente. Como repite Vattimo: «la modernidad no sería pensable [...] sin la presencia activa en ella de la herencia del dogma y de la ética cristiana», o, dicho en otras palabras, «la historia, en el único modo en que Occidente consigue concebirla y vivirla, es historia de secularización». Ahora bien, Vattimo se pregunta «¿qué gana la filosofía pensando Occidente en términos de ocaso y secularización?» (NE*, 50). La respuesta es tener la consciencia de que, con el “final de la metafísica” «no estamos llegando a una visión más verdadera de la realidad -lo que sería otra metafísica-». El debate es: cómo superar la metafísica sin caer en una nueva metafísica. La idea de la secularización como “destino” (dicho en términos heideggerianos) es parte de la clave para superar la «necesidad de las verdades metafísicas» (NE*, 51). Vattimo concluye que, dado que los caminos de la filosofía «no están separados ni son independientes de las transformaciones sociales y políticas de Occidente» (NE*, 52), el descubrimiento de que «el sentido de la historia de la modernidad no es el progreso hacia una perfección final caracterizada por la plenitud, transparencia total, presencia por fin realizada de la esencia del hombre y del mundo» (NE*, 53), entonces la «emancipación y liberación» que el hombre ha buscado pasa por el «debilitamiento de las estructuras fuertes», por la «reducción de las pretensiones», lo cual implica, por el lado ético, prestar mayor atención en escuchar la «palabra del otro» que en buscar una «visión exacta del objeto», y que la verdad, incluso para la ciencia, se convierta en una «cuestión de consenso, escucha, participación en una empresa común» y no en la búsqueda de la «correspondencia directa con la pura y dura objetividad de las cosas» pues «la objetividad sólo es pensable como resultado de un trabajo social que nos vincula a los otros humanos mucho más que a la “realidad” de los objetos».

El año 2000 fue recordado por Vattimo (en la *Introducción a De la realidad*, del 2012) como un tiempo de crisis: «si debiera precisar un momento de cambio, de crisis, o de replanteamiento [...] señalaría la segunda edición de *La sociedad transparente*» (DR*, 13). Ese momento de crisis o de replanteamiento quedó señalado, según el propio autor, en el capítulo 6²⁴⁰, titulado *I limiti della derealizzazione* (*Los límites de la desrealización*). Vattimo considera que se está viviendo un «punto de inflexión en la consideración filosófica y crítica» (ST, 101) de los *mass-media*. En las décadas de los años 80 y 90, dado el avance de la hermenéutica y la tecnología de comunicación, se llegó a imponer, aunque de modo relativo, un «optimismo mediático». En cambio, hoy (es decir, el año 2000) se está volviendo problemático dicho optimismo. Por dicho motivo Vattimo propone analizar tanto las razones del optimismo pasado como de la situación presente. Con esa meta, Vattimo empieza revisando las fuentes de la visión filosófica sobre los *mass-media*. Partirá de Adorno y su visión negativa respecto a los medios la cual, si bien dominó en las décadas del 40 al 60, para los años 70 ya había sido desplazada. Las «tesis apocalípticas» de Adorno funcionaron bien por varias décadas pues surgieron de la «erosión del humanismo que los condicionó», en cuya raíz estuvo el inconformismo y malestar que suscitó la *Primera Guerra Mundial*. El humanismo previo a la *Guerra*, promovía una concepción de *Bildung* (*formación, cultivo de sí*) fundada sobre la «autotransparencia de la conciencia» (ST, 102), el ideal de un «sujeto capaz de emanciparse» al liberarse de «velos ideológicos», es decir, una emancipación a través de la conquista de una «visión “objetiva” del mundo». Sin embargo, las tesis de Adorno, de que los medios actuaban como “demonios” que se oponían a la «apropiación plena de la

²⁴⁰ Vattimo, G. (2000). *La società trasparente*. Milano: Garzanti. [2da.ed.]. El sexto capítulo no ha sido incluido en la traducción al castellano (que proviene de 1990) pues se mantiene el contenido de la primera edición (de cinco capítulos) y no se ha actualizado hasta ahora (año 2019).

verdad», ya habían quedado bastante afectadas por las críticas a la autotransparencia y a la emancipación por parte del marxismo, del psicoanálisis y de la antropología cultural. Esa visión acabó sucumbiendo cuando llegó el *Estructuralismo* (cultural y lingüístico) en la década de los 70. Pero no sólo hubo un cambio en el plano intelectual: «el éxito del estructuralismo» se conectó con el fin del colonialismo y del eurocentrismo (y con lo cual se debilitó el peso del hegelianismo, del positivismo y del marxismo, que habían estado presentes desde el inicio del siglo XX). Vattimo afirma que, mientras dicho debate se llevaba a cabo, el «mundo de los medios» (ST, 103) iba tomando forma, pero de torre de Babel, es decir, sin un centro del que dependa el todo. Aquí usa el argumento de que ese cambio de “modelo” se debió a que la tecnología pasó «de la fase dinámica a la fase electrónica o informática». El modelo dejó de tener “un” centro (pues ya no se dependía de un “motor” que mueve al resto). El modelo pasó a ser el de “red” (como en las redes informáticas).

Aquí Vattimo da un giro en el relato puesto que, mirando el manejo de la publicidad y de la programación de los programas en los medios, afirmará que hay -en efecto- una manipulación del público pero que, aunque la audiencia sea «manipulada y manipulable», actúa de modo no totalmente «predecible y condicionable» (ST, 104). Incluso, añadirá, que se han incrementado las posibilidades de que ciertos sujetos creen sus propias estaciones (radio, televisión), rompiendo así el privilegio de unos pocos. (y que la llegada del uso de las computadoras abría aún más dicha posibilidad). Parece que Vattimo descubre en estos fenómenos (impredecibilidad de la audiencia; expansión de los medios, etcétera) las raíces, o parte de ellas, del origen del «optimismo mediático» que involucró no sólo a los posmodernos sino a la siguiente generación de la *Escuela de Frankfurt* (y menciona específicamente a Habermas). Pero, aún más, Vattimo afirma que

dicho «optimismo mediático» se relaciona, aún más fuertemente, con el ascenso y la «vasta popularidad» (ST, 105) de la hermenéutica de los años 70 y 80, décadas en las que se llegó a constituir en *koiné* (es decir, en una “lengua franca” de la filosofía en general). En la hermenéutica «la desconfianza, que todavía está en Habermas, desaparece». Eso sucede porque la hermenéutica «ya no está dominada por el ideal de transparencia» ni por la «necesidad del conocimiento “objetivo” en vista de la emancipación». Esto se debe porque en la relación Marx-Adorno-Habermas se da la transmisión de un ideal metafísico mientras que, por el contrario, la hermenéutica «es heredera de Nietzsche» y, por tanto, no cree en «emanciparse de las interpretaciones sino en emancipar a las interpretaciones del dominio -y de las afirmaciones- de una verdad “verdadera”» (sobre la cual se sostienen «científicos, jerarquías religiosas, comités centrales», etcétera). En ese sentido para los «teóricos de la hermenéutica» el mundo de la «comunicación mediática» puede parecer como el «mundo de la libertad de interpretación».

Ese ascenso de los medios también fue visto desde otro punto de vista: el de los filósofos existencialistas. Basta con proponerse una interrogante central: ¿cómo distinguir una conversación -facilitada por los medios- del «parloteo puro y simple» (ST, 106) de la publicidad televisiva? Parece que resulta necesario el concepto de *autenticidad*. El riesgo está en considerar que una conversación auténtica es aquella que hace una «“redescripción” original del mundo». Una propuesta de ese tipo toca un tema álgido, pues apunta a recaer en la objetividad. Sin embargo, hasta el propio Gadamer, según Vattimo, propone distinguir entre un «diálogo auténtico y uno que no lo es». Un ejemplo de un diálogo *no auténtico* es el del paciente con el psicoanalista (puesto que lo que dice el paciente «es recibido por el terapeuta sólo como un síntoma»). Frente a esto, «tanto en Gadamer como en Rorty», se reconoce que lo que distingue al diálogo auténtico «no es

la capacidad de decir una verdad objetivamente adecuada, no distorsionada», sino la «actitud de los interlocutores» (ST, 106-107), esto es, la actitud de «proponer interpretaciones o “redescripciones” originales, propias» (ST, 107). Aquí Vattimo llama la atención sobre dos conceptos claves en el Heidegger de *Ser y tiempo*: *eigen* (*propio*) y *eigentlich* (*auténtico*). Pero también hay que tomar en cuenta que el uso de la noción de *autenticidad* prácticamente desapareció en el “segundo Heidegger” dando paso, más bien, a la noción de «*Ereignis*, evento, acontecimiento». Vattimo resalta la influencia de Nietzsche en dicho cambio: «parece que el elemento nietzscheano que vive en la hermenéutica [...] se rebela contra esa reducción de la interpretación a la autenticidad y a lo propio». La conclusión de Vattimo es que, si la hermenéutica «realmente quiere ser una filosofía de diálogo» no reducible a «mero instrumento [...] para el descubrimiento de una verdad objetiva», entonces tiene que «seguir hasta el final la deriva “desrealizante” vislumbrada por Nietzsche». Sólo así podrá la hermenéutica presentarse como «la filosofía de la sociedad de la comunicación generalizada».

¿Cuál es la razón de la referencia a Nietzsche? Vattimo considera el enorme valor de que la tesis nietzscheana «“no hay hechos, sólo interpretaciones” es obviamente una interpretación en sí misma» (ST, 108). Además, que la validez de dicha tesis sólo puede reclamarse en base a lograr que se la «prefiera razonablemente a otras teorías» (es decir, no es una tesis que reclame ser una verdad más “verdadera” que otras, puesto que eso sólo sería posible si recayera en la objetividad que critica). Por eso, Vattimo aclara que la validez de la tesis «consiste en presentarse como una respuesta dialógicamente “adecuada” a una apelación, como una forma de reaccionar “a tono” a un evento o una cadena de eventos». ¿Cuál es ese evento? Pues el «desarrollo de la sociedad moderna como sociedad de la comunicación». En otras palabras, la hermenéutica «no puede ser

una filosofía metafísica que afirme la estructura “eternamente” interpretativa del ser y de la realidad; solo puede presentarse como la filosofía que co-responde a la situación del mundo de la comunicación generalizada». Por otro lado, que «no hay hechos, sólo interpretaciones» queda cada vez más claro cuando se considera que, aún cuando grandes instituciones se han apoderado de la «representación de la realidad» (como la iglesia antes, y ahora la ciencia), nunca hemos llegado a ser plenamente realistas, mucho menos ahora en que la pluralidad «cada vez más visible y vertiginosa de las agencias interpretativas» nos ha hecho más conscientes del «carácter interpretativo de la propia noción de realidad y de verdad». En este sentido Vattimo afirma: «el mundo es un “juego de interpretaciones” [...] y eso es lo que yo llamo desrealización» (ST, 108-109). Además, si «no podemos renunciar a la hermenéutica y a las nuevas posibilidades que abre al pensamiento y a la búsqueda de la emancipación» (ST, 109) entonces necesitamos, dice Vattimo, mantenernos «fiel al mundo de los medios; reconociendo precisamente que la superación [oltrepassamento] de la metafísica que la filosofía, después de Heidegger, aspira, sólo se da en las nuevas condiciones de existencia que están determinadas por las tecnologías comunicativas».

Vattimo señala que el “punto de inflexión” en la consideración o valoración de los *mass-media* no se encuentra en el paso de la “demonización” (Adorno) al “optimismo mediático” («en base al cual se desarrolla la *koiné* hermenéutica»), sino que se encuentra en algo que «está madurando frente a nuestros ojos» y que parece «estar inspirado en la exigencia de encontrar un límite para la desrealización» (ST, 109). A continuación dirá que «lo que llamamos desrealización, y cuyos límites estamos buscando, es ese conjunto de fenómenos que también se llama “estetización”» (ST, 109-11). ¿Qué es estetización o «estetización general de la existencia» (ST, 110)? Es el final de un proceso, «que coincide

con la modernidad misma», por el cual «lo que sucedió en el campo de la experiencia estética ha anticipado, o al menos representado, de manera emblemática las transformaciones que habrían ocurrido en el nivel más general de la vida social». Por tal razón afirma Vattimo que, «para hablar sobre la desrealización y sus límites [...] debemos referirnos a la experiencia estética» (contemporánea, se entiende). A su vez, para «analizar el sentido de la estetización» tenemos, al menos, tres puntos de vista: el de Adorno, el de Benjamin, y el de Heidegger.

Para Vattimo, Adorno se equivocó al valorar negativamente a la vanguardia. Benjamin, por el contrario, tuvo razón cuando «teoriza que el shock es un elemento constitutivo de la experiencia estética» (ST, 111) actual. Heidegger también acertó cuando afirmó que «la obra de arte es “una puesta en obra de la verdad” porque es portadora de un conflicto que nunca se ha resuelto entre “mundo” y “tierra”». Por lo tanto, concluye Vattimo, «si la desrealización que tiene lugar en el mundo de la comunicación de masas debe analizarse como una estetización, debe tenerse en cuenta que la experiencia estética de la tardo-modernidad tiene las características del shock y del conflicto». Pero, ¿hay algo que no le gusta a Vattimo de la estetización actual? No le gusta, y le parece falso, que tienda a «inmovilizar la experiencia estética en su sentido clásico y “metafísico”» (ST, 112). Es que hoy, lo que menos hay, es conflicto, mientras abunda el «triunfo del final feliz» (ST, 113). De ahí la pregunta que Vattimo se formula: si reconocemos que «lo que sucedió en las artes entre los siglos XIX y XX es la afirmación del carácter conflictivo de la experiencia estética» (ST, 112), entonces «¿por qué la estetización generalizada del mundo de los medios no acepta este conflicto, y continúa modelándose sobre una concepción “clásica” de la estética?». Por un lado, el triunfo del “final feliz” fue algo que ningún vanguardista buscó y, por otro lado, lo que se observa

en la «ola de violencia» que invade el cine y la televisión, sólo muestra que aquello no pasa de ser un «entretenimiento “inocuo”» (ST, 113). Entonces, ¿qué es lo que está ocurriendo? Lo que sucede, sostiene Vattimo, es que «en una estetización generalizada, aquello que nos afecta negativamente y nos hace sentir la necesidad de un “límite de desrealización” es la ausencia de conflictividad». Dicha ausencia se explica bajo un término: «necesidades del mercado». Es la «preocupación de servir al mercado» lo que impide a los *mass-media* «acoger en todo su alcance, y con su conflictividad, la experiencia estética tal como está configurada en las artes [de vanguardia] de nuestro siglo» (ST, 114). Puesto que el mercado (y sus leyes) es una «instancia absolutamente realista», entonces, lo que sucede es que «la desrealización que es posible gracias a las nuevas tecnologías de comunicación encuentra un límite en ese agente “realista” que es el mercado». En este sentido, «la insatisfacción que experimentamos con el mundo de las imágenes de los *mass-media*» no manifiesta la necesidad de encontrar límites a la desrealización «sino el descontento con el hecho de que esta desrealización no se puede llevar a cabo libremente» (debido a los límites realistas que impone el mercado). Es decir, que partiendo de un problema (“¿se puede poner límites a la desrealización?”), Vattimo encuentra que hay algo más grande -e inesperado- detrás de los sucesos analizados (que se condensa en la pregunta: ¿por qué los *mass-media* no asimilan y se asimilan siguiendo el desarrollo del arte de vanguardia?). Así lo aclara: «cuando planteamos el problema de encontrar límites a la desrealización, buscamos solo un principio para discriminar lo que está sucediendo y lo que no está bien en el mundo de los medios». Dicho principio «solo puede ser liberar la desrealización de los obstáculos residuales “realistas” que el mercado le impone». Los *mass-media* no logran liberarse, es decir, no logran conectarse con la «disonancia que caracteriza al arte de vanguardia» (ST, 115) porque hay fuerzas que se lo impiden. Cabría, entonces, preguntarse: ¿la metafísica no sólo actúa “teóricamente”

sino que también se impone de modo “práctico” cerrando las posibilidades de los *mass-media* de liberarse y acercarse al arte de vanguardia? Si, en efecto, el mercado (con su realismo) le impide a los *mass-media* acercarse al arte de vanguardia ¿por qué se lo impide? Porque transitar o acercarse al arte de vanguardia sería como permitirle escapar de la metafísica (y eso es algo que el mercado realista no puede ni quiere permitir). Por eso la conclusión de Vattimo es que «lo que está mal en el mundo de la “irrealidad” de los medios no es la pérdida de la referencia a la realidad, sino el hecho de que, en ella, lo real sigue siendo demasiado, e indebidamente, valioso» (ST, 114-115). Ese sería el motivo por el cual «la estetización producida por los medios en nuestra sociedad no ha sido capaz de aceptar todas las implicaciones conflictivas de la experiencia estética tal como fue delineada por las artes de nuestro siglo» (ST, 115), es decir, por el arte de vanguardia. Frente a esto la gran pregunta es: ¿se puede hacer algo para liberar a los *mass-media* de la prisión realista (y metafísica) que le impone el mercado? La conclusión de que los *mass-media* “no han sido capaces” de aceptar «todas las implicaciones conflictivas de la experiencia estética» se asemeja, para Vattimo, a la reflexión de Adorno respecto a que la «cultura de masas no entiende la disonancia que caracteriza el arte de vanguardia». Pero Vattimo no sigue a Adorno pues no hace esa crítica «en nombre de una conciliación más auténtica y “verdadera”». Para Vattimo, «Adorno sigue siendo un pensador profundamente “realista” y metafísico». Pero entonces ¿hay o no una solución a la pregunta planteada? Vattimo dice que, más que evocar a Adorno habría que rescatar a un viejo olvidado: Marcuse (que fue cercano a Nietzsche y Heidegger), recuperando un par de ideas claves. La primera es la «redención estética de la existencia» (ST, 116), pero acentuando más «el carácter necesariamente conflictivo de la experiencia estética». La segunda es que «hoy, el mundo estaría tecnológicamente en condiciones de garantizar una existencia caracterizada más en términos de fruición cualitativa que en términos de

producción cuantitativa» (¿significa que se podría gozar más y trabajar menos?), pero que eso no se aplica «porque se impone una especie de “represión adicional”, una intrusión residual del principio de realidad». Dicha represión e intrusión puede «identificarse con las leyes del mercado». Frente a esto Vattimo señala dos aspectos de la solución. Lo que hay que hacer es, por un lado, «evitar contraponer a la artificialidad y la irrealidad del mundo de los medios un reclamo de tipo realista», es decir, ni «restaurar la supuesta experiencia “directa” del mundo» ni «idealizar una autenticidad de la comunicación en términos “existencialistas”» (ST, 117). En segundo lugar, «asumir la desrealización como el único hilo conductor posible» y reconocer que «lo que impide que funcione [la desrealización] en un sentido verdaderamente emancipatorio es la persistencia de “límites” realistas» (como los que se comprueban en el «predominio de la economía sobre la estética»). Entonces, lo que corresponde es asumir parte de las ideas de Marcuse pero descartando, por ejemplo, su «ideal emancipatorio» por estar «demasiado vinculado a una concepción “clásica” de la experiencia estética» (esto «la restauración de una especie de sujeto “natural”, hecho posible por la tecnología moderna, pero no modificado sustancialmente por ella»). Además, la intuición de Marcuse puede combinarse con la nietzscheana (del *ultrahombre*) puesto que «hoy la humanidad debe elevarse al nivel de sus posibilidades tecnológicas, [e] imaginar un ideal de hombre que tenga en cuenta y utilice estas posibilidades al máximo» (ST, 119), lo cual consiste en una «estetización radical de la existencia» que tendrá como opositores a «las resistencias residuales, la nostalgia realista, las necesidades neuróticas de horizontes tranquilizadores y disciplinarios».

En el año 2000 Vattimo publicó un artículo en el homenaje colectivo por el

aniversario de Gadamer. El texto se tituló *Gadamer, en su centenario*²⁴¹ y se expuso en un coloquio el día 12 de febrero. Como bien resalta Antonio Gómez Ramos en su breve introducción al libro, muchas de las discusiones presentadas en el coloquio giraron en torno a cómo entender la célebre frase de Gadamer: «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*»²⁴². Habiendo revisado las dos interpretaciones posibles, podemos entender mejor el texto de Vattimo.

Lo primero que plantea Vattimo es una reformulación de la tesis marxiana. Dice: «hasta ahora, los filósofos han creído que sólo interpretaban el mundo, pero en verdad lo transformaban» (pág. 61). Dicha reformulación tiene sentido si se contempla la filosofía como lo hizo Gadamer: «en la identificación entre interpretar el mundo y transformarlo (actuando históricamente) así como, sobre todo, en la identificación de comprenderse y ser sí mismos por parte de los agentes que así actúan» reside el núcleo de la hermenéutica gadameriana. Vattimo reconoce a la obra de Gadamer la posición relevante que ha llegado a ocupar la hermenéutica, como *koiné*, en la filosofía actual (no en vano Vattimo fue testigo directo de los 40 años que pasaron entre la publicación de *Verdad y método* y el presente). Por eso afirma que ahora es más claro entender que «es en este sentido, el de la identificación entre interpretar y cambiar el mundo», que se puede entender el “giro ontológico” de la última parte del libro de Gadamer. Sin embargo, afirma Vattimo, siguiendo a Bernstein, hay que “exprimir” a Gadamer para ir más allá de su hermenéutica filosófica.

²⁴¹ El artículo *Gadamer zum Hundertsten* fue inicialmente publicado en: AA.VV. (2000). *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*. Stuttgart: Reclam. [pág. 77-86]. Se encuentra actualmente en: AA.VV. (2001). *El ser que puede ser comprendido es lenguaje. Homenaje a Hans-Georg Gadamer*. Madrid: Síntesis. [pág. 61-69]. Figura con un título que no corresponde ni a la versión alemana ni a la italiana: *Comprender el mundo-transformar el mundo*.

²⁴² Ver Nota 25.

Por otro lado, la historia de los 40 años de *Verdad y método* ha pasado entre recepciones positivas y rechazos críticos. En vista a los ejemplos que señala Vattimo, queda claro que se refiere, respectivamente, a Rorty y a Habermas. El primero resaltaría que «la hermenéutica se puede resumir como una teoría de la finitud y la historicidad insuperable de la comprensión» (pág. 62). El segundo reprocharía que la filosofía de Gadamer «desemboca en un relativismo histórico o en un vago tradicionalismo». Para Vattimo ambas posturas están equivocadas pues parten de un «malentendido básico» y desembocan en «interpretaciones igualmente reductoras» puesto que ambas «presuponen que la interpretación [...] no cambia el mundo, se limita a reflejarlo de un modo más o menos completo y variable» (pág. 62-63). En resumen, ambas posiciones no representan más que «prejuicios metafísicos». Luego de estas premisas, Vattimo despliega, brevemente, un típico examen de las propuestas gadameriana, en su relación con Heidegger (de quien, como ya sabemos, acoge algunas ideas pero rechaza otras).

En el año 2000 Vattimo publicó el artículo *Historia de una coma*²⁴³. Aunque el título es igual al primer capítulo (acápito 3) de su siguiente libro (*Vocación y responsabilidad del filósofo*) no son los mismos textos²⁴⁴. El artículo empieza casi igual al previo (*Gadamer, en su centenario*): se menciona a Bernstein, se propone la frase gadameriana «*Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache*» y cómo puede ser leída de

²⁴³ El artículo *Histoire d'une virgule. Gadamer et le sens de l'être* fue inicialmente publicado en: *Revue Internationale de Philosophie*, 213 (2000). [pág. 499-513]. Se encuentra actualmente en: Vattimo, G. (2005). *Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser*, En: Endoxa, revista de Filosofía, 20 (2005). [pág. 45-62]

²⁴⁴ Por otro lado, en la bibliografía de la antigua página web de Vattimo este artículo aparece como posterior al libro, pero en verdad es anterior (pues el artículo es citado en el libro como ya publicado).

dos maneras distintas, aunque aquí añada referencias al propio Gadamer (pues cuando Vattimo tradujo *Verdad y método* ya se había enfrentado a este problema -que no es sólo de traducción- y lo había consultado con Gadamer). También se discute abiertamente con la posición de Jean Grondin (un gran especialista en Gadamer). Luego vuelve a mencionar, sin citarlo, a Rorty al referirse a la «“urbanización” pragmatista de su pensamiento» (p. 48). Lo interesante es la afirmación sobre Gadamer pues, si él defendía la primera versión o lectura de su frase como la adecuada (es decir, sin comas), fue porque «se interpretó a sí mismo en un sentido “realista”» (pág. 49). Luego, desplegando todo el amplio conocimiento que siempre demuestra respecto a Gadamer (y su relación con Heidegger), Vattimo analiza aspectos como el de la *pre-comprensión* (y el de la verdad). A continuación, otra vez más de manera implícita, Vattimo pasa a examinar las objeciones de los que ven en Gadamer a un defensor de la tradición (se refiere a Habermas). Finalmente, Vattimo examinará ciertas semejanzas y algunas diferencias claves en las propuestas filosóficas de Gadamer y Heidegger. Como ya sabemos, aunque le reconozca enormes méritos a Gadamer, las preferencias de Vattimo siempre van por el lado de Heidegger.

En el año salió 2000 Vattimo publicó un breve pero sustancioso libro, titulado *Vocazione e responsabilità del filosofo*²⁴⁵ (*Vocación y responsabilidad del filósofo*). Es un recuento de reflexiones sobre diversos temas. Es un repaso de sus propuestas filosóficas: desde temas ontológicos hasta temas políticos. El texto incluye cinco capítulos, con diversa cantidad de secciones cada uno. En muchas partes y secciones el

²⁴⁵ Vattimo, G. (2000). *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova: Il Melangolo. Tiene traducción al castellano: Vattimo, G. (2012). *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona: Herder. Tiene una amplia introducción de Franca D'Agostini (pág. 15-51). Vattimo incluye sólo 66 páginas (pág. 55-120).

libro llega a tener un tono intimista, personal. Me enfocaré en los textos más académicos.

Tres secciones (*El relampaguear del Ereignis*, *Historia de una coma* y *La ciencia y el ser-no-ente*) se enfocan en la relación ciencia-filosofía en Gadamer (y, en parte, en Heidegger). Como afirma Vattimo, «Gadamer ha intentado de diversos modos reparar la escisión entre método (esto es, ciencia) y verdad» (VRF*, 59) aunque haya permanecido fiel a la «orientación de base» (VRF*, 60), esto es, de que “verdad no hay sólo en la ciencia” sino también, como recuerda Vattimo citando *Verdad y método*, «la hay en la historia, en la experiencia estética, en la experiencia histórica». Es decir, que hay verdad tanto en el lenguaje especializado de la ciencia como también «en la experiencia del lenguaje ordinario» (VRF*, 60). Pero Gadamer no sólo se enfocó en estos aspectos. Como recuerda Vattimo, también propuso «límites éticos a la ciencia», es decir, que no todo se reduce al problema de la «verdad o falsedad de las proposiciones científicas, o de verdad o falsedad en el modo en que la ciencia hace frente a lo existente». Otra de sus preocupaciones está referida al «efecto social, histórico, de la ciencia, frente al cual hay que imponer (imponer, no contraponer) un marco de tipo ético». Ahora bien, el problema mayor con Gadamer, según Vattimo, es que «no recoge realmente el sentido del discurso heideggeriano sobre la metafísica». El propio Vattimo ejemplifica la situación: para Gadamer «los improperios contra la metafísica valen eminentemente para el científicismo o bien para el objetivismo científicista», pero no hay «verdadera historia del ser». Otro ejemplo está ligado a la reducción del ámbito de la verdad «al ámbito de la verificabilidad» (VRF*, 61), suceso clave en la filosofía moderna, y en el que concuerdan Gadamer y Heidegger. Pero el problema radica, según Vattimo, en que a Gadamer «ni siquiera le viene a la mente que esto pueda haber sucedido por alguna razón». Por eso Vattimo concluye: «permanece ligado a una visión estática de la relación mente-mundo,

y es poco “hegeliano”» (VRF*, 61). Es decir, Gadamer no se hace la pregunta sobre «¿cómo es que en un determinado momento podemos llegar a pensar que la única verdad es la de las ciencias positivas experimentales matemáticas?». Frente a esa actitud poco inquisitiva Vattimo dirá: «me siento también lejos de Gadamer al pensar las ciencias». Frente a esto, queda Heidegger que, si bien no desarrolló este aspecto como «quizá habría podido», el punto es que vio la ciencia «como un aspecto esencial del destino del ser en la contemporaneidad», pero no sólo como «destino de olvido», sino también como «destino de un posible retorno». Y aquí Vattimo trae a colación la única mención de Heidegger (en: *Identidad y diferencia*) al *Ge-Stell* como posible «primer relampaguear del evento del ser». Pero alegraré que, aunque la mención fue única, no fue una «observación marginal» (VRF*, 62) de modo que «hay seguramente en juego algo más serio». Por otro lado, para Vattimo el texto de Heidegger debe ser leído en conexión con *La época de la imagen del mundo* puesto que ahí se reafirma que dicha imagen, en singular, se ha dispersado en una «pluralidad de imágenes», y esto sucedió porque «el conflicto natural de los saberes en la sociedad organizada» se ha hecho impracticable. Como dice Vattimo: «ya no se puede abrazar la imagen del mundo [...], ya no hay un mundo, hay muchas imágenes del mundo y de ahí parte el conflicto de las interpretaciones». Pero, desde el punto de vista heideggeriano -que Vattimo comparte-, se sostiene que «todo es una vicisitud propia del ser», aunque esa posición no fue compartida por Gadamer. Así, recuperando el análisis de Grondin sobre Gadamer, Vattimo rescata la idea de que la «pluralidad de las aperturas de la verdad sirve esencialmente para funda la tolerancia», es decir, para sostener el diálogo y la «verdad de otras perspectivas» (VRF*, 63). Sin embargo, para Vattimo, eso es «poco más que relativismo», y lo realmente importante, queda fuera, es decir, «no hay nada de histórico, de historia del ser, de destinal». Vattimo añade que Gadamer nunca «tomó demasiado en

serio» este énfasis heideggeriano, y eso le parece extraño pues, siendo que se declaraba hegeliano, más parece que «es un uso de Hegel que disminuye bastante este aspecto del problema». Sobre el tema del hegelianismo, Vattimo insiste aún más: Gadamer «no toma en cuenta la historicidad abierta» sino que reduce el despliegue del espíritu (subjetivo, objetivo, absoluto) sólo al “espíritu objetivo”. Por lo cual se plantea la siguiente alerta: «el espíritu absoluto no aparece para nada [...], el espíritu absoluto es parte del espíritu objetivo» (VRF*, 63), lo cual se asemeja al historicismo marxista, es decir, que «somos siempre parte de una época» y que «trabajamos en este espacio “interior” de la historia», y ahí terminan ambos. Pero, señala Vattimo, el problema es que, «si el espíritu objetivo no tiene otros desarrollos acaba convirtiéndose en el ser aristotélico».

El capítulo 2 tiene 5 secciones, todas muy breves. La primera plantea un tema central en Vattimo: el de la verdad. Él considera que debe aclarar el tema y hacer un contraste con un viejo texto de 1984 (publicado en *El fin de la modernidad*). Dice Vattimo: «escribí una vez un ensayo sobre verdad como retórica, hoy quizá no escribiría exactamente las mismas cosas» (VRF*, 75). La aclaración es la siguiente: «la verdad no es un problema de ciencia política, y no es tampoco una cuestión de demostración científica, sino de *persuasión* [...] los argumentos filosóficos son argumentos *ad homines* [*de los humanos*], no *ad hominem* [*contra los humanos*]; la verdad de que se trata es persuasión, pero en relación a y junto con una colectividad», es decir, se trata de «interpretar nuestra situación común de acuerdo con una cierta línea a partir de presupuestos compartidos». Dicho de otra manera: la verdad «en filosofía es fruto de una forma de persuasión *ad homines*, pero que se funda en una cierta confianza en la historia del ser, en cuanto es posible identificar interpretativamente líneas de continuidad en la historia del ser» (VRF*, 76). ¿En qué consisten esas “líneas de continuidad”? Pues que

«hay una especie de providencia histórica [...] que coincide simplemente con lo que podría llamarse el *sentido de la creaturalidad*». Este último aspecto es clave: «yo no me he puesto a mí mismo, y el hecho de estar puesto por otros me transmite herencias que son mi única disponibilidad de cara al mundo, mi único patrimonio, al que debo atenerme». En este sentido Vattimo indica (en *¿Hay compatibilidad entre historia y ontología?*) que la «filosofía es edificante» (VRF*, 77) puesto que “edificar” es “construir” y, en cuanto construcción, «significa aportar algo nuevo a los que otros han construido, sobre lo cual podrán construir los otros, pero no sirviéndose de ello como de bases inmutables». Algo similar pasa con la ciencia: «trabaja sobre estratificaciones de interpretaciones, sobre una tradición de investigación». En ese sentido, queda claro que «hay continuidad entre filosofía, hermenéutica literaria y ciencia». Además, que «también en el experimento tienen su influencia cuestiones de lenguajes y métodos de experimentabilidad históricamente determinados» (VRF*, 78), y esto pasa por más que la ciencia pretenda «una cierta determinación suprahistórica de los resultados». Por otro lado, examinando el tema del “ser-no-ente”, en la ciencia, según Vattimo, «se evidencian estructuras que son repetibles precisamente porque trascienden la historia de los entes», esto quiere decir que la «actitud “suprahistórica de la ciencia vendría a confundirse con un punto de vista ontológico». Pero, por otra parte, si se objeta que dichas “estructuras estables” también se han abierto en «esquemas históricos», se estaría favoreciendo ver a la historia como «historia de los entes y del hombre, no del ser», de ahí que se concluya que «el exceso de historia aleja a la ontología». Incluso, desde un punto de vista heideggeriano, ocurre que si se insiste «demasiado en la historicidad» se acaba «insistiendo en el ente en detrimento del ser». Esto confirmaría que «hay incompatibilidad entre historia y ontología». Sólo se puede salir de este entrampamiento

apelando a la «noción heideggeriana de ser como *evento*: si el ser es realmente evento, entonces el ser mismo es historia, tiempo, suceder» (VRF*, 78-79).

Lo dicho nos conduce, en la sección «*Fabulización del mundo*», al terreno de la hermenéutica tal como había sido anticipada por Nietzsche (con su anuncio de la “muerte de dios”). Para Vattimo constituye el ejemplo para explicar el modo de argumentar hermenéutico: Nietzsche no se refiere a que «nos hemos dado cuenta de que [dios] “objetivamente no existe”» (VRF*, 79) puesto que, basándose en su principio de interpretación²⁴⁶ («no existen hechos, sólo interpretaciones y también esto no es más que una interpretación») no anuncia eso sino que dicho anuncio «es más bien la constatación de un curso de eventos que nos envuelven», por tanto, «interpretamos arriesgadamente» que dicho anuncio es el «reconocimiento común de la inesencialidad de Dios en un mundo en que la ciencia y la técnica» permiten desterrar el «terror que sentía el hombre primitivo». Pero, si en la «interpretación nietzscheana Dios ya no es necesario, se revela como una mentira superflua» (VRF*, 80), dicha transformación fue inducida «propiamente *por la creencia en él*». Esto significa que ese dios «que siempre ha prohibido la mentira» obligó (vía la obediencia) a que sus fieles desmintan también «la mentira que es él mismo». Pero, los fieles, «negando a Dios niegan también el poder de la verdad, por lo que le quitan verdad a su propio acto» (con lo cual se avalaría la segunda parte de la frase de Nietzsche: “y esto también es una interpretación”). Por lo tanto, argumenta Vattimo, que el mundo real se vuelva fábula «no da simplemente crédito a las fábulas, no asigna a las fábulas la tarea de sustituir la verdad»²⁴⁷. En este sentido Vattimo

²⁴⁶ Resulta interesante ver que, ahora, Vattimo no sólo se refiere al fragmento póstumo que solía citar. En esta sección Vattimo se apoya en *Más allá del bien y del mal*, aforismo 22.

²⁴⁷ Un argumento parecido empleó Vattimo cuando se refirió a los metarrelatos de Lyotard: el fin de los metarrelatos no justificaba la formulación de otros metarrelatos que “sustituyan” a la verdad.

resalta que la filosofía «nace del perenne conflicto o juego de las interpretaciones» pero bajo dos condiciones: no puede asumir una «mirada *from nowhere* [desde ningún lado]» ni puede asumir una «forma de práctica artístico-literaria» (puesto que su «objetivo específico es la persuasión *ad homines*» y, en por lo tanto, «no es posible asimilar filosofía y literatura»). La filosofía no es un asunto artístico o estético: la filosofía que «practica el juego de las interpretaciones» tiene su propia “lógica” («que es la propia de la hermenéutica de Nietzsche»). Dicha lógica consiste en que el «reconocimiento del carácter esencialmente interpretativo de la experiencia de lo verdadero se reconoce a su vez como interpretación, y donde la teoría de la historicidad [...] de la verdad es aceptada como una verdad también ella misma histórica». Hasta aquí llegan las reflexiones propiamente ontológicas y hermenéuticas que podemos rescatar de este texto.

En el año 2009 Vattimo publicó el libro *Adiós a la verdad*²⁴⁸. De modo específico, el capítulo 1 (*Más allá del mito de la verdad objetiva*) es el que está enfocado en la temática de la presente sección. Tiene cinco secciones. En la primera sección, Vattimo nos recuerda las propuestas de Popper sobre la “sociedad abierta” y sus enemigos (Platón, Hegel, Marx). El argumento popperiano decía: el filósofo que sale de la caverna, al regresar, quiere imponer en los otros la verdad que descubrió. Y esa imposición puede ser a la fuerza. En el caso de Hegel, se partía de «verdad de la historia que se realiza de modo providencial» (AV*, 21), mientras que Marx llevaba dicha idea a la revolución proletaria. En este punto, Popper, el líder del liberalismo político contemporáneo, parece llegar a una conclusión justa: «la verdad misma es enemiga de la política y, en particular,

²⁴⁸ Vattimo, G. (2010). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa. El capítulo 1 va de la página 21 a la 62.

de toda política democrática» (AV*, 22). Pero, por otro lado, tenemos al Popper epistemólogo: el que «piensa la verdad» como un proceso de prueba y error, y que sostiene la falsación de las hipótesis como método para liberarse de «representaciones erradas sin alcanzar por otra parte verdades definitivas». Sin embargo, suceden hechos, llevados a cabo por democracias liberales como la norteamericana, en las que abiertamente se demuestran que quieren «conducir el mundo, incluso por la fuerza, hacia la libertad que sólo la visión de la verdad puede garantizar». Eso, a todas luces, es una «“ambigüedad”» (comillas de Vattimo), lo que conduce a sostener que, en Popper, «no fue de veras superada la concepción de la verdad como objetividad», es decir, como correspondencia o adecuación entre realidad y pensamiento. El riesgo es evidente: «mientras se piense la realidad como *adaequatio* [adecuación], como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo del platonismo político siempre subsiste» (AV*, 23). Por lo tanto, para repensar la relación entre política y verdad, lo que se debe hacer, según Vattimo, es replantear el realismo de Popper («y de muchas filosofías contemporáneas») a la luz de las propuestas de Nietzsche y de Heidegger.

En la segunda sección, Vattimo propone leer en paralelo dos textos redactados a la par: el texto de Popper (*La sociedad abierta y sus enemigos*, de 1945) y la conferencia de Heidegger (*El final de la filosofía y la tarea del pensar*, de 1946). Vattimo encuentra que «las razones que mueven a Popper a alinearse en contra de Platón son en esencia las mismas que mueven a Heidegger en su polémica contra la metafísica» (AV*, 33). De hecho, dice Vattimo, que haciendo una «pequeña “violencia” hermenéutica», no se estaría haciendo una traición a los autores si, en lugar de la popperiana “sociedad abierta” se escribiera el «término heideggeriano *Ereignis*, “evento”». Además, a pesar de que en Heidegger la «noción de metafísica [es] más bien peculiar» (AV*, 35), Vattimo considera

que la analogía con Popper, «por más que sea paradójica», es compartida con «gran parte de la filosofía contemporánea» (es decir, la que procede de Wittgenstein o de los pragmáticos). Vattimo se refiere a que «la idea metafísica heideggeriana de metafísica como identificación del ser verdadero con una estructura estable, objetivamente reconocible y fuente de normas» está ampliamente reconocida aunque se omita el nombre de su autor, de modo que el «rechazo de la metafísica» (AV*, 36), tan difundido en la filosofía actual, aunque la fuente sea Nietzsche-Heidegger o Wittgenstein-Carnap-Popper, debe conducirnos a plantearnos «el problema del final de la filosofía en la era de la democracia». Pero, yendo más allá de Popper y Heidegger, Vattimo propone «identificar el final de la filosofía como metafísica con la afirmación, práctica y política, de los regímenes democráticos» puesto que, «donde hay democracia no puede haber una clase de detentadores de la verdad “verdadera” que ejerzan el poder en forma directa [...] o que provean al soberano de las reglas de su comportamiento». Heidegger mismo lanzaba la alarma, en dicha conferencia, del retroceso fáctico de la filosofía (por ejemplo, en las Universidades) frente al avance de los “especialistas”. Si eso sucede en la época del final de la metafísica, quiere decir que la filosofía ya no tiene cabida. Frente a esto, Vattimo indicará que ese vacío que deja la filosofía no puede ser un tema indiferente a las sociedades democráticas. Obviamente, la filosofía como «función soberana [...] está muerta y enterrada» (AV*, 37) pero, como el propio Heidegger decía: hay una tarea luego del final de la metafísica. Se trata de «evitar que la autoridad del rey-filósofo sea sustituida por el poder incontrolado de los técnicos de los diferentes sectores de la vida social». Y ese es un problema específicamente democrático. De ahí la propuesta de Vattimo de modificar el título de la conferencia por el siguiente: «El final de la filosofía en las sociedades democráticas y la tarea (política) del pensar».

Ahora bien, y esto es algo que acerca a Marx y a Heidegger (pero no a Popper), la tarea del pensar «es la de pensar en lo que queda oculto en la “cotidiana representación” de lo que siempre sucede» (AV*, 38). En Marx esto se refiere a la ideología, mientras en Heidegger a «la verdad como *aletheia*, como apertura de un horizonte (o paradigma) que hace posible toda la verdad». Sin embargo, y aquí se recurre someramente a Gadamer, se requiere liberar a Heidegger «de la “mística sin fundamento”, desarrollando más allá de sus intenciones la referencia a Marx» (AV*, 39). Vattimo es tajante: en la época del final de la metafísica «no podemos seguir buscando, como hizo Heidegger, el evento del ser en esos momentos privilegiados a los que él siempre dirigió su atención: las grandes obras poéticas, las palabras “inaugurales”» (AV*, 40). Entonces ¿dónde buscar? Vattimo concluye: en la era de la democracia «el evento del ser [...] es quizás algo mucho más amplio y menos definido, acaso más cercano a la política». Por eso renueva su atención en la noción del último Foucault, es decir, en la «ontología de la actualidad». Vattimo dedica la tercera sección a ciertas aclaraciones sobre dicha noción, pero, sobre todo, a narrar el proceso de formación del pensamiento del “segundo Heidegger” puesto que, en dicha fase, madura «el interés por la condición actual de la existencia humana» (AV*, 42), así como «el pasaje a una meditación de puro carácter ontológico».

En la cuarta sección, Vattimo aborda la discusión sobre el “principio de Tarski”²⁴⁹, en el contexto de dos puntos de vista: el de Rorty y el del filósofo italiano Diego Marconi (1947-). Ambos enfrentan el principio mencionado. Mientras a Rorty, según Vattimo, no le interesa la discusión «sobre realismo y antirrealismo» en la filosofía contemporánea, Marconi intenta introducir en la discusión dos cuestiones: «¿para qué

²⁴⁹ El principio enuncia: «“P” es verdadero si, y sólo si, P». El valor de las comillas es clave: «“P”» es una afirmación, mientras que «P» es un hecho. Podría glosarse así: “lo que se afirma sobre la realidad (*el P entre comillas*) sólo es verdadero si tiene como correlato un hecho (*el P sin comillas*)”.

sirve [este principio]?» (AV*, 51), y «¿de veras la segunda P está fuera de las comillas? ¿Quién lo dice?». Para Marconi, según Vattimo, «que P esté fuera de las comillas lo dice [...] alguien a quien le sirve que se diga así...». Además, Marconi aduce que «la única razón [...] para excluir la segunda P de las comillas» es que, de otro modo, «gran parte de nuestros discursos sobre verdadero y falso, afirmaciones justificadas o injustificadas, [...] sería vana, no tendría sentido alguno» (AV*, 52). El problema, señala Vattimo, es que «el argumento a favor del principio de Tarski es, pues, que tenemos necesidad de ese principio». Por lo cual se repregunta «¿quién lo necesita?». El argumento «es a las claras autocontradictorio». Por otro lado, pareciera que esta discusión «no conducen ni aclarar nada, o que pueden evitarse con sólo renunciar a la pregunta sobre “quién lo dice”». Pero, justamente, esta cuestión se resuelve apelando a la frase nietzscheana (“no existen hechos...”). Frente a esto, Marconi «recomienda aceptar la tesis de Tarski porque no podemos dejar de hacerlo para explicar nuestra experiencia común». Sin embargo, recalca Vattimo, «nuestra experiencia común es una interpretación». Además, sostener el «carácter interpretativo de toda afirmación sobre los hechos» (AV*, 53) no acerca ni al idealismo empírico, ni al idealismo subjetivo-trascendental. Por el contrario, «si decimos que la diferencia entre verdadero y falso es siempre una diferencia entre interpretaciones más o menos aceptables y compartidas [...] no tenemos necesidad de imaginar un hecho que “exista” fuera de toda lectura humana».

La quinta y última sección aborda el problema de la relación filosofía-política a la luz de «dos eventos “epocales”». El primero es el proceso de la «disolución de las pretensiones del pensamiento fundacional» (AV*, 54), o, dicho en términos heideggerianos, el “final de la metafísica”. El segundo evento, para Vattimo, es «la caída del socialismo real». Sobre el último dirá que conllevó el «descrédito general sobre las

ideologías políticas de tipo “deductivo” y global», pero favoreció al pensamiento liberal que, retomando la herencia popperiana, piensa la política «en términos de pequeños pasos, de prueba y error». Ahora bien, no sólo el segundo evento se relaciona con una “crisis de la razón” pues el propio pensamiento heideggeriano había surgido en medio de otra crisis: la caída de las «condiciones políticas de un pensamiento universalista». Como ya indicó Vattimo en otros textos, se refiere al fin del colonialismo, el surgimiento de otras culturas, el desarrollo de la antropología cultural, el «descrédito [...] del mito del progreso unilineal de la humanidad guiada por el más “civilizado” Occidente» (AV*, 55). Entonces, si la crisis del primer evento abrió una especie de “prólogo”, el segundo evento (el de la «crisis de los partidos políticos») acabó señalando un «drástico cambio de la relación entre el filósofo y la política». Luego Vattimo examina el rol del “intelectual orgánico” pero repite un texto de 1997 (examinado en la sección 4.2., *Filosofía, metafísica, democracia*). Como vemos, este capítulo de *Adiós a la verdad* tiene aspectos que, siendo mayoritariamente ligados al tema ontológico, como el propio autor señala, abarcan también temas éticos y políticos.

Prácticamente el último texto sobre temas ontológicos-hermenéuticos provino del año 2010. Fue recopilado en el libro *De la realidad*, como tercer capítulo. Se trató de las *Lecciones de Glasgow (Gifford Lectures)*²⁵⁰. Fueron cuatro lecciones en total. En la primera de ellas se repite, prácticamente, parte de *Adiós a la verdad* bajo el título *El principio de Tarski*. En la segunda lección, Vattimo plantea hacer una «reconstrucción histórica» del derrotero que llevó a Heidegger a superar la fenomenología husserliana.

²⁵⁰ Vattimo, G. (2013). *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder. El capítulo 3 va de la página 107 a la 150.

Además, propone abordar «las razones que, a mi entender, tenemos hoy para declararnos antirrealistas». Sobre estos aspectos, discute que, ante todo, sus razones para ser antirrealista se parecen a las que tuvo Heidegger cuando rechazó la noción de verdad como adecuación. Pero aquí advierte que ni las razones de Heidegger ni las suyas pueden «ser reconducidas al propósito de describir de una forma más adecuada y verdadera la noción misma de verdad» (DR*, 122-123). Esto sucede porque ambos fueron y son «muy conscientes de que usamos todavía, en muchísimas ocasiones, la gramática y la sintaxis de la verdad “objetiva”» (DR*, 123). En esto radica la importancia, frente a los realistas, de asumir la frase de Nietzsche sobre la interpretación. Además, para Vattimo, ninguno (ni Nietzsche, ni Heidegger) buscaban «en absoluto un “argumento del vencedor”, que debiera concluir victoriosamente la disputa contra los realistas».

Salta a la vista la noción heideggeriana de *Verwindung*, por eso que Vattimo afirma que «respecto al lenguaje de la metafísica realista de donde pretendemos salir, sólo nos queda la posibilidad de una *Verwindung*» puesto que una superación (*Überwindung*) «implicaría la adopción de una metafísica alternativa que nos remitiría a la situación “realista” de la que queremos salir». Pero esto no termina de responder a la pregunta «¿por qué queremos salirnos de la metafísica realista?». La vía del *Verwindung* habla de la necesidad de salir de una metafísica sin caer en otra. Vattimo recuerda nuevamente a Benjamin: «lo que inspira a los revolucionarios» es la «imagen de los antepasados esclavizados y no el ideal de los descendientes liberados» (DR*, 124), es decir, que lo que inspira el antirrealismo de Vattimo es semejante a esa «imagen de los antepasados», dicho en otras palabras: «la percepción de las consecuencias ético-políticas, digamos existenciales, del realismo metafísico». En ese sentido, recorrer los años de crisis entre Husserl y Heidegger (previos a la escritura de *Ser y tiempo*) tiene que ver con el

enfrentamiento de dos posturas o formas de vida frente a los problemas filosóficos: «una mente científico-matemática *versus* un espíritu intensamente religioso», es decir, entre un Husserl obsesionado en «alcanzar solidez interior» (DR*, 126) y un Heidegger que, por ejemplo, venía de discutir (en un texto de 1919 sobre las *Weltanschauungen* o “visiones del mundo”) con Jaspers sobre la propia meta de estudiar las visiones del mundo para «poder someter a examen la propia» (cuestión que, por cierto, no hizo Jaspers). Por eso Heidegger le reclama a Jaspers el quedarse en lo «puramente descriptivo y objetivo». A su vez, la discusión sobre la “ontología fundamental” se agudizó entre Husserl y Heidegger con la publicación de *Ser y tiempo* (1927) puesto que, para el discípulo, se trataba de abordar el «problema del Ser a partir del ente» que proponía la pregunta, mientras que, para el maestro, en la fenomenología se dejaba «fuera al ente que la formula». Como nos recuerda Vattimo, la influencia de Dilthey fue fundamental para que Heidegger encontrará la vía para criticar a su maestro. Si bien Husserl hizo un esfuerzo final en 1936 (con *La crisis de las ciencias europeas*) para salir del tema de la fundación de las ontologías regionales en base al yo trascendental de modo que se ponga «en cuestión el yo en su historicidad» (DR*, 127), Heidegger ya se había alejado lo suficiente como para dedicarse a la «“historia del ser” que acontece en la concreta historicidad del *Dasein*, de los existentes humanos». Es decir, como aclara Vattimo, ambos pensaban, aunque oscuramente, sobre la historia del ser.

Finalmente, el recuerdo de esa disputa trae a colación que varios aspectos de esa época aún se mantienen: por un lado, la lucha de la vanguardia de aquel entonces contra la “organización total” (y que motivó el tema del “compromiso” en artistas y filósofos), y, por otro lado, que seguimos en «el mundo de la metafísica objetivista» y que, a pesar de los cambios, las «estructuras económicas y políticas de nuestra sociedad siguen siendo

fundamentalmente las mismas» (DR*, 130). Así, «el mundo de la tecnología avanzada, que parecía contener tantas promesas de emancipación, se va resolviendo cada vez más en un universo de control absoluto sobre la vida de la gente». Por tal motivo, Vattimo se pregunta: «¿no es quizá, como lo era a comienzos del siglo XX, un producto de la filosofía realista o de la metafísica como la llamaba Heidegger?». Como se percibe, el rechazo a la metafísica no es meramente “teórico”, sino más bien responde a motivos ético-políticos.

Precisamente, en la tercera lección, se expone cómo la “analítica existencial” heideggeriana colocó la «base para la “destrucción de la historia de la ontología”, o sea, de la metafísica objetivista» (DR*, 134). Se resalta de modo especial: el tema de la *diferencia ontológica*, de que el Ser no es la totalidad de objetos sino más bien el horizonte, y que el «encuentro con las cosas en cuanto articulación interna tiene un horizonte de precomprensión e interpretación» (DR*, 134). Este aspecto de la *pre-comprensión* fue anticipado por Dilthey. Aquí Vattimo emplea un símil, apoyándose en Kuhn, «para quien no esté familiarizado con el texto de Heidegger»: que «toda verificación o falsación de una proposición científica, de un juicio sobre un objeto, sólo es posible en el interior de paradigmas» (DR*, 134-135) los cuales están a disposición de los científicos desde «antes de todo experimento» (DR*, 135). Es respecto a este ejemplo, que Vattimo afirma: «Kuhn nos ayuda aquí a ir más allá de Dilthey: también el conocimiento científico es un asunto de hermenéutica». La tercera y última lección aborda más bien temas vinculados con la ética (desde el punto de vista ontológico heideggeriano).

Conclusiones parciales del Capítulo IV

1. Se vive un retorno a la religión, expresado tanto en la necesidad popular de retomar algunos fundamentos como en la presencia de la jerarquía eclesiástica en la política estatal (apelando al *iusnaturalismo* y un supuesto acceso a la verdad). La filosofía no debe estar al margen de estos fenómenos, tanto para comprender la relación de dicha necesidad con la propia doctrina metafísica de la religión católica, como en su relación con la tradición occidental (marcada por el cristianismo).
2. La Filosofía debe retomar un papel crítico del presente. El fin de los metarrelatos no puede menoscabar su vigencia, ni dejarla sin argumentos o en la indiferencia frente a estos temas. Por el contrario, debe aportar argumentos que señalen claramente la necesidad de plantear la superación de la metafísica, lo cual también incluye la superación de la religión metafísica (así como de la ética y la política metafísica). En este sentido, el *pensamiento débil* tiene un papel especial por cuanto se presenta como la misma superación de la metafísica (a la cual se llega por la hermenéutica nihilista).
3. La hermenéutica nihilista asegura el objetivo de superar la metafísica cuando reconoce e incorpora el núcleo del mensaje cristiano: la Encarnación, puesto que la *kenosis* no es sólo el abajamiento de dios sino también el propio anuncio de la ontología del debilitamiento. Heidegger desarrolló la filosofía que conecta ambos elementos, y sólo lo pudo hacer en la época del final de la metafísica o de la secularización.
4. La secularización no es el alejamiento del cristianismo: por el contrario, es su

efecto. Aún más, la secularización es un caso específico del debilitamiento del ser, que fue propuesto por Heidegger pero que, en el fondo, ya había sido dicho, como *Evento*, por el cristianismo. Por eso es preferible una lectura débil de Heidegger (la misma que sólo puede ser consecuencia del cristianismo).

5. Así como no se puede negar que el núcleo esencial del cristianismo es la *kenosis*, tampoco se puede negar que la doctrina cristiana se preñó de la violencia institucional (herencia romana) y de la violencia metafísica (herencia griega). La clave para desarmar dichas herencias es criticar el fenómeno religioso pero desde el punto de vista de la disolución de la metafísica. La *kenosis* es *Verwindung* del dios metafísico. *Kenosis* y *caridad* son elementos claves para librarse de una religión metafísica.
6. De modo similar, aunque ya no queden éticas basadas en fundamentos, está siempre latente el peligro de volver a éticas metafísicas. Hay que buscar una nueva ética que sea una *Verwindung* (así como en el caso de la religión), una superación de las reglas establecidas como “naturales”.
7. Precisamente, por tratarse de una superación como *Verwindung*, hay que tomar dichas reglas (éticas) como parte de la herencia cultural, pero despojándolas de toda validez “objetiva” o “natural”, y eliminando sus componentes violentos (que recibe de un basamento metafísico). Aunque la tentación violenta persista es tarea de la filosofía despojarla de toda legitimidad.
8. En el caso de la política también se observa un recurso permanente a la fundamentación. Debe examinarse a la luz de dos acontecimientos epocales: la disolución del pensamiento fundamentador y el fin del “socialismo real”, de modo que se comprenda que la tarea es desacreditar las ideologías deductivas y globales. Para esto la filosofía debe convertirse en pensamiento político, hacer “ontología

de la actualidad”, ejercer la interpretación de la época en sentido difuso, evitando antiguas posiciones intelectuales, relacionándose con lo social y evitando ejercer la autoridad y teniendo como meta aquello que favorezca a la democracia.

9. El valor de la posmodernidad como rompimiento con la Modernidad estriba en su rol como intérprete de la Historia pero desde el punto de vista de un proyecto (político). Su antecedente más claro es el anuncio de la “muerte de dios” de Nietzsche, el cual no es una teoría sino un acontecimiento (del cual somos testigos y partícipes). Precisamente, la herencia de tal atisbo nietzscheano, fue la propuesta del *ultrahombre* el cual, acatando la disolución/debilitamiento de las pretensiones de la verdad y validez absolutas, logra vivir no como el más fuerte sino como el más moderado y capaz de auto-ironizar. Dicho *ultrahombre* no es más que una traducción o forma secularizada de la caridad cristiana.
10. El reto de la ética (y la política) postmetafísica es fundar sin fundamentos, optando por la subversión (como *Verwindung*), escuchando al otro (que es otra manera de hacer *An-denken*, pero no como recuperación nostálgica), recuperando el ideal comunista, sin olvidar que tampoco las revoluciones pueden ser la institución de un orden completamente nuevo. También hay que mirar a la revolución con ojos de *Verwindung*: esa es la tarea hermenéutica actual, trabajar para la revolución sin caer en la metafísica. De ahí también la importancia del pensamiento débil como adelanto de una ética sin principios y una política sin verdad.
11. El filósofo debe enfrentar su nuevo rol: ser y hacer política. Pero no una política que busque conectar nuevamente con la verdad, ni con los “vencedores de la historia”, ni postulando una verdad “más verdadera”. Debe hacer “ontología de la actualidad” puesto que no debe asumir la posición pasiva de esperar el evento, o sólo pretender visualizarlo en los grandes momentos privilegiados (conectado con

el gran arte, la poesía reveladora, etcétera). Debe ser político precisamente en la medida en que atiende el presente prevenido (y protegido) de toda posible recaída en la metafísica, asumiendo la historia del ser como destino y contemplando en la actualidad, en la situación del *Ge-Stell*, que hay una limitación pero también una posibilidad (“primer relampaguear del evento del ser”, al que hay que estar atentos).

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES GENERALES

1. El legado de Vattimo es el de un filósofo que se compromete con la política, pero que se impone la tarea de hacer un nuevo tipo de política, que busca la emancipación y la liberación pero desde bases ontológicas que recuperan las nociones claves de *Verwindung* (superación que es remisión), *An-denken* (rememoración que no es sólo la búsqueda nostálgica) y la concepción de la disolución y del debilitamiento del ser (como parte del proceso de secularización iniciado por la propia *kenosis* cristiana).
2. Dicha política nueva se basa, además, en la concepción de un proyecto de hombre nuevo (el *ultrahombre*), pensado como el individuo capaz de soportar y de vivir conforme a una nueva concepción de la temporalidad (el *eterno retorno*), liberado de la necesidad de fundamentación (sea para la religión, la ética o la política), que asume la tarea de interpretar el presente (sea bajo la forma de ontología hermenéutica, del debilitamiento, del declinar o de la actualidad), ser un acérrimo rival de todo retorno a la metafísica (y sus tradicionales justificaciones, imposición violenta, conservación realista, triunfo en la historia) pero, sobre todo, poseer un temple moderado y capaz de mirarse (y juzgarse) a sí mismo con ironía, con la frescura del artista, con la inocencia del niño de la transformación final que

enseñaba Zaratustra.

3. Pero la política no sea da sólo para un individuo liberado, se da y se hace en comunidad, lo cual implica una serie de posiciones éticas (e incluso religiosas), que marcan la relación con y para los otros. Pero no sólo respecto a los otros que son nuestros contemporáneos, sino también con el pasado de la tradición, puesto que no se renuncia ni a los otros ni al pasado, sino que se asumen siempre bajo una relación amorosa (la de la caridad cristiana) la cual, junto con la noción de *Verwindung* y del debilitamiento del ser en la época del “final de la metafísica”, permite identificar que todavía hay muchos lastres por liberar (por ejemplo, el iusnaturalismo), muchas tradiciones que lindan con la superstición que hay que superar, e incluso, muchas instituciones (religiosas y políticas) que hay que renovar pues ejercen la violencia por tener base metafísica. Entonces el pensamiento débil, en la relación con los otros, se convierte en “pensamiento de los débiles”, el cual debe ser asumido como parte de la responsabilidad del nuevo individuo, del ultrahombre como proyecto de liberación.

CONCLUSIONES ESPECÍFICAS

4. Frente al legado de los otros filósofos, Vattimo recoge de manera crítica el pensamiento de dos grandes autores: Nietzsche y Heidegger. Recibe, de manera polémica el legado de Gadamer, y discrepa con casi todos los filósofos contemporáneos en cuanto que considera que, salvo los primeros, no han logrado liberarse de la metafísica, sustentan de diversas maneras propuestas basadas en fundamentos, avalan el criterio de verdad como correspondencia, entre otras

complicaciones. Por ende, defienden posiciones metafísicas en los campos epistemológicos, éticos, políticos y religiosos. Sólo Nietzsche, como pionero de la posmodernidad, hizo propuestas acordes al “final de la metafísica”. Heidegger, aún cuando se equivocó en su juicio sobre un Nietzsche supuestamente metafísico, dejó una serie de aportes (sobre todo luego de la *Kehre*) que permitió llegar, por vía de la filosofía, a conclusiones que ya se podían haber perfilado haciendo una lectura secularizada de la esencia del legado del cristianismo original, es decir, de la Encarnación, de la *kenosis* de dios como debilitamiento.

5. Habiendo supuesto que la inclusión de la reflexión sobre la religión (y su propio retorno al cristianismo) era una contradicción introducida por Vattimo en su propuesta del pensamiento débil, ahora aprecio que no hay elementos para comprobar tal hipótesis. Como lo postula Vattimo, la reincorporación de la religión es parte del mismo proceso de debilitamiento del ser, el mismo que condujo hacia el pensamiento débil y que luego, junto con la herencia de Nietzsche (nihilismo, “muerte de dios”, eterno retorno, ultrahombre) y la de Heidegger, y junto con la identificación de la secularización como caracterización del final de la modernidad, le permitió rescatar el núcleo *kenótico* del cristianismo originario, de modo que religión (de la *kenosis* y la caridad, no la institucional vigente del catolicismo) y pensamiento débil se convirtieron en dos caras de la misma moneda (siendo que una de ellas, la religión, estuvo más tiempo fuera de la vista mientras el lado filosófico avanzaba por su cuenta, en un camino que acaba en Heidegger, pero que pretender seguir más allá).
6. La recuperación del comunismo como ideal, luego del fin del “socialismo real” y del desprestigio de las ideologías (luego del ataque posmoderno), no es solamente una recuperación de un pasado político (al que se someta a la *Verwindung*). Es

una forma de criticar y de luchar por cambiar el presente de la humanidad, ante la presión de supuestas soluciones no alcanzadas pues tampoco el capitalismo ha resuelto la miseria y los grandes y graves problemas de la humanidad. Por el contrario, el capitalismo, en su versión neoliberal, no ha hecho más que recuperar los antiguos basamentos metafísicos que han sostenido a todas las instituciones de origen violento y que promueven sólo el beneficio de algunos pocos, de aquellos “vencedores de la historia” en palabras de Benjamin. Sin embargo, el desarrollo desigual no puede conducir a negar ciegamente aquellos beneficios que, por ejemplo, otorga la ciencia y la técnica, no en el sentido utilitario, sino en un plano definitivamente más ontológico y hermenéutico puesto que, en el *Ge-Stell* también se avizora el “relampaguear del ser”. Por lo tanto, así como se protege a la ética, a la política y a la religión de no recaer en la metafísica, del mismo modo se debe propalar la hermenéutica dentro de la ciencia, atender a las novedades de la técnica y, sobre todo, examinar de manera crítica como dicha ciencia y técnica afectan a los individuos y comunidades.

7. Luego de seis décadas de filosofía, no queda más que resaltar que el compromiso de Vattimo es “un compromiso que no declina”. Ese es su rasgo esencial. Digo “no declina” haciendo un juego de palabras, como él lo haría, puesto que “ontología del declinar” u “ontología del debilitamiento” (como tantas nociones por él inauguradas sobre la base de Nietzsche y Heidegger) son parte central de sus propuestas. Sin embargo, él y su compromiso por un futuro mejor (no dicho desde las aspiraciones ideales de un romántico o de un idealista desesperado) no han declinado. Empecé el viaje buscando encontrar contradicciones, lo concluyo señalando que, aún estando en las antípodas de sus propuestas (no siendo ni católico, ni comunista, y vagamente hermenéutico), lo que encuentro es una seria

reflexión ontológica de base. Cuestión inusual pues ningún filósofo actual, sea en el campo de la estética, la ética, la política, se dio el “trabajo” de examinar y reexaminar sus fundamentos, aplicándolos con toda valentía lo que aprendía respecto al nihilismo, a la Verwindung, al An-denken, para llegar a su meta: fundamentar sin fundamentos, hacer política, ejercer la interpretación, amar al prójimo, al auténtico prójimo, y a superarse (como torsión y remisión) una y otra vez a sí mismo a fin de desprenderse de todos aquellos elementos que le impidan mostrar a sus contemporáneos un futuro con esperanza.

NOTAS

Notas a la Introducción

1. Los compendios los he ordenado (y numerado) según la fecha original de publicación:

1. *Las aventuras de la diferencia. Qué significa pensar luego de Nietzsche y Heidegger.* (1980).
2. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica.* (1981).
3. *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna.* (1985).
4. *Secularización de la filosofía.* (1985). Aunque, en este caso, a pesar de ser un compendio, sólo recoge un artículo de Vattimo.
5. *Las medias verdades.* (1988). Aunque, en este caso, se trata de artículos periodísticos.
6. *Ética de la interpretación.* (1989).
7. *Más allá de la interpretación.* (1994).
8. *Diálogo con Nietzsche.* (2001).
9. *Después de la cristiandad.* (2002).
10. *Nihilismo y emancipación.* (2003).
11. *El socialismo, o sea, Europa.* (2004). La traducción al castellano fue más amplia.
12. *Ecce comu.* (2007).
13. *La vida del otro. Bioética sin metafísica.* (2006). Aunque, en este caso, se trata de artículos periodísticos.
14. *El socialismo, o sea, Europa.* (2011). La traducción al castellano añadió algunos textos (2001-2004 y 2009-2010).
15. *De la realidad. Fines de la Filosofía.* (2012).
16. *Essere e dintorni.* (2018).

Notas al Capítulo I

2. Vattimo recuerda sobre su paso por la *Casa di Carità*: «se enseñaban oficios, pero había una parte cultural; yo enseñaba cultura, religión y educación cívica. A la escuela asistían muchachos de la periferia obrera» (NSD*, 79). Para religión «estudiaba y preparaba las lecciones [...] sobre santo Tomás. Para la cultura, «tras utilizar un manual normal, hice leer la *Apología de Sócrates* y algunos otros textos de Platón». Pero su énfasis lo puso en la educación cívica: «era muy importante para mí, y para ella utilizaba directamente la Constitución». Pero no pudo durar en el puesto de maestro: «en un momento dado los Hermanos me dijeron que ya no podía quedarme y me expulsaron: se me juzgó un subversivo peligroso». El suceso que motivó la expulsión es un claro ejemplo del naciente compromiso político de aquellos años:

¿Por qué, a los veintitrés años [1959] me habían expulsado [?] Porque había comenzado a relacionarme con sindicalistas, a participar en las huelgas obreras, a formar piquetes ante las verjas. [...] El episodio clave para mí advino en 1959. Durísima renovación del contrato nacional de los obreros del metal. [...] Estaba allí en un piquete con muchos otros [...]. Agitaba mi copia de la Constitución. [...] De golpe, la policía cargó, nos subió a un camión y nos llevó a la Jefatura. (NSD*, 79-80)

No olvidemos que Turín, una ciudad de por sí muy prestigiosa, luego de la *Segunda Guerra Mundial* pasó a convertirse en uno de los principales centros industriales del país (junto con Milán y Génova, con quienes conformó el “triángulo industrial”). Grandes fábricas dedicadas a la industria automotriz se posicionaron en Turín de modo que, desde los años 50, la ciudad se convirtió en un gran polo de atracción para la migración de trabajadores industriales quienes impulsaron el movimiento sindical. La población creció en 300 mil habitantes de 1951 a 1961. Todas aquellas manifestaciones en las que Vattimo recuerda haber participado, remontándose casi 5 décadas después, le ocasionaron tanto reconocimiento como ataques. Como reconocimiento, el del *Partido Comunista Italiano* (PCI):

Al día siguiente *L'Unità* [diario del PCI] titulaba en primera página: “Joven dirigente católico arrestado delante de la RIV mientras recita versículos del Evangelio”. En la misma página Giancarlo Pajetta me honraba con el carné ad honorem de la FGCI [*Federazione Giovanile Comunista Italiana*]. Comenzaba a convertirme en un personaje público, alguien que actuaba en serio, y también un personaje de los periódicos. (NSD*, 80)

Pero, por el lado de los católicos, surgió la sospecha de que estaba “endemoniado”: «*Studi cattolici* [...] escribió que me había poseído el demonio. Había tenido grandes fiebres y después de un ingreso en el hospital había salido “convertido” al comunismo» (NSD*, 81).

3. La influencia del francés J. Maritain (1882-1973) en Vattimo, al menos por el contenido de lo recordado en su autobiografía, parece concentrarse en el libro: *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté* (*Humanismo integral. Problemas temporales y espirituales de una nueva cristiandad*), editado en 1935 y en 1936 (y reeditado en 1947). En dicho texto Maritain se muestra abiertamente crítico tanto del sistema socialista (representado por la Unión Soviética de aquel entonces) como del sistema capitalista (con su Estado burgués y su liberalismo basado en la propiedad privada). Es un libro del tipo “tercera vía”, aunque con una clara elección: un nuevo humanismo cristiano. Por otra parte, es un texto muy bien informado para la época (con claras referencias a Max Weber, Freud, Hegel, Marx, K. Barth, etcétera). Posiblemente la lectura de Maritain no sólo dio nuevas ideas a Vattimo, sino que también le pudo haber abierto el camino hacia nuevos autores.

4. La *Carta* también tuvo una enorme influencia dentro de los jóvenes intelectuales franceses, tales como Foucault o Derrida, que vieron en ella la señal que esperaban para atreverse a enfrentar (y romper) la influencia que sobre su generación ejercía el existencialismo de Sartre (1905-1980). Es que la presencia de Sartre era asfixiante. Estaba presente en la literatura: *La náusea* (1938), *El muro* (1939), *Los caminos de la libertad*, vol. I: *La edad de la razón* (1945). Estaba presente en el teatro: *Barioná, el hijo del trueno* (1940), *Las moscas* (1943), *A puerta cerrada* (1944), *Muertos sin sepultura* (1946), *La puta respetuosa* (1946). Estaba presente en los medios: en 1945 fundó la revista de

izquierda *Les Temps Modernes*. Estaba presente en la filosofía: *Lo imaginario* (1940), *El ser y la nada* (1943), *El existencialismo es un humanismo* (1946). El existencialismo podrá haber sido muy bien valorado en ciertos grupos contemporáneos a Sartre, como la generación *beatnik* (en Europa y Estados Unidos) que vivió la *Segunda Guerra Mundial*, pero para los jóvenes que recién ingresaban a la Universidad (Foucault nació en 1926; Derrida en 1930) la sensación de opresión era inmensa. De ahí la posterior y sostenida crítica al existencialismo y a la centralidad del sujeto. Heidegger fue la fisura en el muro existencialista que les permitió salir del encierro sartreano.

5. Aclaremos que Sartre no había “desaparecido” de la escena intelectual francesa. Por el contrario su presencia aún se hacía notar, por ejemplo, a través los ensayos titulados *Situaciones: I. El hombre y las cosas* (1947); *II. ¿Qué es la literatura?* (1948); *III. La República del silencio: estudios políticos y literarios* (1949); *IV. Literatura y arte* (1964); *V. Colonialismo y neocolonialismo* (1964); *VI. Problemas del marxismo 1* (1964); *VII. Problemas del marxismo 2* (1965); *VIII. Alrededor del 68* (1972); *IX. El escritor y su lenguaje y otros textos* (1972); *X. Autorretrato a los setenta años* (1976). Además, tenemos el muy celebrado libro de filosofía: *Crítica de la razón dialéctica (Tomo I)* (1960). Este libro fue y siguió siendo reconocido y referenciado por Vattimo desde los años 70 hasta la actualidad.

6. Nos referimos especialmente a Ihab Hassan (1925-2015) desde la teoría literaria con su *The Dismemberment of Orpheus: Toward a Postmodern Literature* (1971, 1982), y a Robert Venturi (1925-) desde la arquitectura con su *Complexity and Contradiction in Architecture* (1966) y, sobre todo, con su *Learning from Las Vegas* (1972). Ambos conformaron el nuevo concepto de postmoderno que surgió a fines de los años 70. Además, es interesante anotar que las primeras reacciones de Habermas en contra de la postmodernidad estuvieron más referidas a estos autores que al breve escrito de Lyotard de 1979.

7. Recordemos que Aristóteles emplea τέχνη como “arte” para referirse al problema de la producción (o del hacer, “fare”, en italiano), en su relación con la acción moral (cosa que sí aclara Vattimo). “Arte” aquí no se puede entender como una relación entre lo bello y sus relaciones con el bien. Por ese motivo relacionar “arte” y “belleza”, como lo hacemos los modernos al decir “bellas artes”, es algo que no estaba dentro de la órbita de pensamiento del Estagirita. Eso es lo que le falta aclarar a Vattimo. Para Aristóteles la τέχνη, el “arte”, está visto como el “oficio” del que “fabrica” (“produce”, “hace”) algo, pero sin ningún tipo de consideración estética. En todo caso, pareciera que Vattimo dirige su obra a un público muy entendido, para el cual hacer estas aclaraciones no tendría sentido.

8. *Le VII colloque philosophique international de Royaumont, «Nietzsche»*, del 4 al 8 de julio de 1964. Entre los participantes estuvieron: Karl Löwith (*Nietzsche et sa tentative de récupération du monde*), Jean Wahl, Gabriel Marcel (Vattimo participó en la discusión), Colli y Montinari, Michel Foucault (*Nietzsche, Freud, Marx*; Vattimo participó en la discusión), Gianni Vattimo (*Nietzsche et la philosophie comme exercice ontologique*; Jean Wahl participó en la discusión), Pierre Klossowski, Jean Beaufret, Gilles Deleuze (a cargo de las conclusiones).

9. No hay una buena y única traducción de los términos *Vorhabe, Vorsicht, Vorgriff*.

Nótese que en los tres conceptos Heidegger parte del prefijo “Vor-” el cual equivale a “pre-” (como lo previo o lo que antecede), tanto en italiano como en castellano. En la traducción de José Gaos²⁵¹ se dice así: «el “tener”, el “ver” y el “concebir” “previos”» (pág. 171). Como vemos: Gaos separa el “pre” del “Vor” y lo coloca al final de los 3 verbos puestos entre comillas y por separado de modo que remarca -al final- la característica de “previo” de cada una de dichas acciones. Por otro lado, en la traducción de Jorge Eduardo Rivera²⁵², se considera así: «el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa» (pág. 176). Para deslindar estas traducciones recurrimos al *Diccionario filosófico* de Jesús Adrián Escudero²⁵³. Ahí se indica lo siguiente:

Vorhabe (die): «haber-previo» [...] el haber-previo (o la predisponibilidad) designa el horizonte de sentido dado previamente y no cuestionado que facilita una comprensión inmediata del contexto en que nos van saliendo al encuentro diferentes cosas, personas, situaciones y problemas, así como una comprensión de esos mismos entes. (pág. 189-190)

Vorsicht (die): «manera previa de ver» [...] la manera previa de ver (o previsión) indica la perspectiva bajo la cual se colocan cada vez las cosas, personas, situaciones y problemas que comparecen en el mundo. (pág. 193)

Vorgriff (der): «manera previa de entender» [...] la manera previa de entender (o la precognición) es el repertorio conceptual que en cada caso tenemos a nuestro alcance y que inicialmente guía y posibilita toda interpretación, esto es, asume la función de articular y expresar en palabras lo que ya se tiene (*Vorhabe*) y se ve (*Vorsicht*). (pág. 189)

Para cerrar estas oportunas definiciones, tomemos la advertencia general: «[*Vorhabe*, *Vorsicht*, *Vorgriff*] forman los tres aspectos que constituyen la preestructura (*Vorstruktur*) de la comprensión [*Verstehen*]» (pág. 189).

10. Es necesario recordar el papel de Habermas (1929-) por estos años. Habermas ya se había hecho notar en 1953 con su primer artículo (recensión crítica) sobre la *Introducción a la metafísica* de Heidegger, a la cual había titulado provocadoramente: *Mit Heidegger gegen Heidegger denken (Pensar con Heidegger contra Heidegger)*. De ahí hasta los 70 Habermas pasó por diversas situaciones e instituciones: entre 1954 a 1959 fue ayudante y colaborador de Adorno, aunque no defendió su habilitación (en 1960) ni con Adorno ni con Horkheimer sino con Abendroth. Entre 1964 y 1971 trabajó en la Universidad de Frankfurt, consolidando su papel como principal representante de la “segunda generación” de la *Escuela de Frankfurt* (o de la *Teoría crítica*). Su libro *Conocimiento e interés* (1968) le dio gran reconocimiento internacional. A los 42 años (1971) ya había sido nombrado director del *Instituto Max Planck*, cargo que mantuvo hasta 1983. Para estos años ya había publicado 7 libros: *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social* (1963), *La lógica de las ciencias sociales* (1967), *Conocimiento e interés* (1968), *Ciencia y técnica como ideología* (1968), *Perfiles filosófico-políticos* (1971), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973). Además, por aquellos años, Habermas estaba a punto de dar un gran salto en su pensamiento, el cual saldría a relucir en *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976). Por otro lado, Habermas también se había hecho notar por su debate con Gadamer

²⁵¹ Heidegger, M. (1993). *Ser y tiempo*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica. (Sexta reimpresión, en base a la segunda edición revisada de 1971. Traducción de José Gaos, de 1951).

²⁵² Heidegger, M. (1997). *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria. (Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera C., de 1997).

²⁵³ Escudero, J.A. (2009). *El lenguaje de Heidegger. Diccionario filosófico 1912-1927*. Barcelona: Herder.

del año 1967 y siguientes. Parte de dicho debate quedó tanto en *La lógica de las ciencias sociales*, como, del lado de Gadamer, en el volumen complementario (o “segunda parte”) de *Verdad y método*. ¿Cuál fue el núcleo del debate? Pues la alternativa entre interpretar o transformar el mundo. Dado que Vattimo conocía a Gadamer desde 1962, es lícito asumir que estuvo muy atento al debate entre Gadamer y Habermas. Recordemos algunos hitos de tal debate. En 1960 Gadamer publica su texto clave: *Verdad y método*. En 1963 Habermas publica su texto: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Apenas menciona un par de veces a Gadamer. En 1965 aparece la segunda edición de *Verdad y método* la cual contenía un prólogo que ya recogía las primeras polémicas de Gadamer con cierta cantidad de autores. Habermas no estaba dentro de ese primer grupo. Habermas empezó sus críticas a Gadamer en el artículo: *La lógica de las Ciencias Sociales* (1967). Ese mismo año Gadamer publicó una conferencia de 1965-66 titulada: *La universalidad del problema hermenéutico*. Tampoco ahí menciona a Habermas. Pero luego vino la réplica directa de Gadamer a Habermas con el artículo: *Retórica, hermenéutica y crítica de la ideología. Comentarios metacríticos a Verdad y método I* (1967). Aquí sí que Habermas fue directamente aludido. Algunos de los tantos puntos de debate serán sobre el positivismo y las ciencias, así como sobre la *Wirkungsgeschichte* (*historia efectiva*). Habermas respondió de dos maneras: primero publicando el libro *Conocimiento e interés* (1968) en donde se discuten los orígenes del positivismo sin dejar de mencionar un par de veces a Gadamer. Pero luego vino su artículo: *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* (1970, el cual, junto con el artículo de 1967, se publicó recién en forma de libro en 1982 bajo el título de *La lógica de las Ciencias Sociales*). Se dieron, entonces, dos hechos interesantes: el debate se dio justo alrededor del año crítico de las revueltas estudiantiles (que explotaron en el *Mayo francés* de 1968), y se dio en pleno replanteamiento de los aportes de Marx y Hegel llevados a cabo por los teóricos de la *Escuela de Frankfurt* (en donde el influjo del psicoanálisis tuvo un papel muy especial). Es claro que la “rivalidad” de Vattimo con Habermas es muy antigua y que se formó no sólo respecto a Nietzsche sino también respecto a Gadamer (y, de modo colateral, respecto a Heidegger). En la nota 1 de la página XV de la *Introducción* Vattimo señalará, específicamente, dos textos de Habermas: *La lógica de las Ciencias Sociales* (1967) y *La pretensión de universalidad de la hermenéutica* (1970). Menciones similares aparecerán luego en otros textos de Vattimo.

11. Ernst Bloch (1885-1977), filósofo alemán, de origen judío, vivió y trabajó en varias ciudades europeas en las tres primeras décadas del siglo XX. Su primera obra (*El espíritu de la utopía*) la escribió en los años aciagos de la *Primera Guerra Mundial* (1914-1918) pero también en los de la *Revolución Soviética* (1917) -que, para los socialistas de la época, fue un hecho sumamente esperanzador-, así como en los años del surgimiento del *Avant-Garde* (vanguardismo) y sus movimientos representativos: cubismo (1905), futurismo (1909), dadaísmo (1916) y surrealismo (1924, 1930). A esta primera obra -que lo hizo famoso-, le siguió, a manera de complemento, su *Thomas Münzer como teólogo de la revolución* (1921). En los años 30 trabó amistad con Benjamin, Adorno, y Brecht, entre otros. Tuvo que emigrar a Estados Unidos (justo antes del ascenso al poder de los nazis, en 1933, viajó a Suiza, y en 1939 ya estaba en New York). Es ahí donde escribió *El principio esperanza* (en 3 volúmenes, de 1938 a 1947). Sin embargo, en Estados Unidos no fue muy bien considerado por sus compatriotas (como Horkheimer, por ejemplo) dado su “estalinismo”. En 1948 fue invitado a ejercer la docencia en la Universidad de Leipzig (por aquel entonces dentro de la RDA, *República Democrática Alemana*, es decir, en la Alemania “soviética”). Aquí es donde publica, empezando en

1954, su *Principio esperanza*. Sin embargo, discrepancias con el *Partido Socialista* respecto a la revolución de Hungría (1956) así como a otra serie de situaciones, condujeron a su repentina jubilación en 1957 (aunque, para aquel entonces, ya contaba con 72 años). En 1961 salió de viaje de la RDA -justo antes del inicio de la construcción del Muro de Berlín-, pero ya no regresó más: se quedó en la RFA, *República Federal Alemana*, (es decir, en la Alemania “occidental”). Prontamente se convirtió en “profesor visitante” (a los 76 años) de la Universidad Eberhard Karls de Tubinga. Desde 1967 Bloch recibió una serie de distinciones académicas y honorarias. Fue un crítico “benevolente” del movimiento estudiantil del 68 (tenía 83 años para aquel entonces). Bloch, desde 1965 (a los 80 años) hasta su muerte (a los 92 años), siguió dictando un seminario por semestre en Tubinga. Por las fechas de las obras citadas (de 1958 es la edición “occidental” de *El principio esperanza*, y de 1971 es la reimpresión de *El espíritu de la utopía*), deducimos que Vattimo leyó tempranamente a Bloch. Además, no olvidemos que Vattimo pasó algunos años estudiando en la RFA (Alemania *occidental*) a inicio de los 60, razón por la cual podemos asumir que conocía ampliamente las ideas y la valoración del socialismo de Bloch, y que también tenía una imagen viva y directa de él, es decir, de su persona y de su magisterio. De hecho, Bloch será, de aquí en adelante, una constante inspiración a fin de sustentar esa buscada conexión entre Nietzsche, la vanguardia y el socialismo.

12. Así lo dijo Heidegger:

Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella es su ponerse a la obra. Otra manera de presentarse la verdad es la acción que funda un Estado. Otra forma en la que la verdad sale a la luz es la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente. Otro modo de fundarse la verdad es el sacrificio esencial. Finalmente, otra de las maneras de llegar a ser de la verdad es el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado. Heidegger, M. (2012). *Caminos de bosque [Holzwege]*. Madrid: Alianza editorial. [pág. 45].

13. Vattimo no ahonda en la influencia de Paul Rée en Nietzsche. Hay que tomar en cuenta que algunas de las discusiones de Rée giraban en torno al altruismo (en diálogo con las posiciones sentadas por Darwin) y su papel en el surgimiento de la moral, bajo un enfoque (y un estilo: el aforismo) distinto respecto a lo que venía elucubrando Nietzsche. Tómese en cuenta que al citar a Darwin no nos estamos refiriendo a *On the Origin of Species (El origen de las especies)* de 1859, sino a *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex (El origen del hombre y la selección en relación al sexo)*, publicado por primera vez en 1871, y en donde se discuten, entre muchos aspectos, el papel del altruismo y su utilidad para la evolución del hombre. En resumen, el argumento era el siguiente: la persona que es altruista (es decir, que piensa en el beneficio de los demás, incluso más que en el suyo propio) pudo haber encontrado una ventaja para su evolución. Pero, y aquí viene la discusión, por el hecho mismo de ser altruista no puede “guardarse” esa ventaja, sino que tiene que compartirla (procurando así el bien común). Sin embargo, al compartir esa característica individual, acaba perdiendo su “ventaja” evolutiva. Esto es algo contradictorio puesto que, en el marco de la selección natural, el poseer una “ventaja” frente al resto otorga mayores probabilidades de éxito en la trama de la selección. En el caso del altruismo: quien se guarda para sí dicha “ventaja” acaba negando su altruismo, mas, si la comparte, acaba perdiendo dicha ventaja. Entonces parecería que ser altruista no otorgase ninguna ventaja. Aquí está en discusión un aspecto que será clave para la indagación sobre el origen de la moral, pero no ya en términos “metafísicos” sino en términos muy concretos, muy biológicos, por así decirlo. Al respecto la conclusión de

Darwin (en discusión con H. Spencer, quien acuñó la peligrosa expresión: “la supervivencia del más fuerte”, y en clara controversia con su primo F. Galton quien avaló la eugenesia) será que, en efecto, compartir con los demás una característica que da ventaja (en este caso: ser altruista) acaba siendo una desventaja a nivel individual pero que, sin embargo, esa desventaja “individual” se acaba convirtiendo en una ventaja “grupala”, es decir, acaba favoreciendo a la supervivencia o selección de toda la comunidad. Sobre estos problemas -y contradicciones- giraba la reflexión de Rée cuando se encontró con Nietzsche. Este enfoque sobre la moral (del mismo 1871) es totalmente distinto al que venía planteando Nietzsche en sus análisis (antes de 1875-1877) sobre la decadencia, la *ratio* socrática, etcétera, y tuvieron un enorme impacto en él. Para mí: no habría podido surgir un nuevo Nietzsche sin Rée.

Notas al Capítulo II

14. Vattimo señala dos textos claves de Habermas, ambos publicados en 1968: *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche* (que aparecerá luego en su *Sobre Nietzsche y otros ensayos*), y el tercer capítulo de *Conocimiento e interés*. Ahí están «las líneas generales de la interpretación habermasiana del pensamiento de Nietzsche» (DN*, 143). En *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*, Habermas emitirá juicios muy duros contra su compatriota, al que señala como un ideólogo de la derecha. También le criticará su estilo aforístico que facilitó que existan muchas interpretaciones de su obra, tanto en los años de entreguerras (incluidas las interpretaciones nazis) como luego de la *Segunda Guerra Mundial*. Además, siguiendo a Lukács (cuyo libro *El asalto a la razón* había sido publicado en 1959), retomará en parte su idea que Nietzsche fue «el filósofo que en el período imperialista llevó por vez primera a expresión explícita la corriente, nacida con el Romanticismo, de un irracionalismo típicamente alemán, dependiente del retardado desarrollo social» (*Sobre Nietzsche y otros ensayos*, pág.33). Habermas mantendrá desde 1968 esta imagen de Nietzsche como pensador “romántico” e “irracionalista” y, políticamente, como sinónimo de reacción y conservadurismo de derecha.

15. El libro de Lukács (*El asalto a la razón*) es lapidario desde su subtítulo: *La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. El capítulo 3, dedicado a Nietzsche, también lleva esa valoración negativa: *Nietzsche, fundador del irracionalismo del período imperialista*. Sin mayores reparos el pensador húngaro considerará a Nietzsche como un enemigo del socialismo y del movimiento obrero. La condena, obviamente iniciada desde las propias inclinaciones políticas de Lukács de la segunda mitad de los años 50, será clara y no dejará, en su interpretación, ningún atisbo o posibilidad futura al pensamiento de Nietzsche. Así, para Lukács, todo lo que no es socialismo será irracionalismo así como defensa -soterrada o abierta- de la burguesía.

16. George Bataille (1897-1962), pensador francés, sumamente polémico y amplio en sus intereses (literatura, antropología, filosofía, economía, sociología, historia del arte), no fue precisamente parte del grupo de los surrealistas (comandado por André Breton, el de los *Manifestos* de 1924 y 1930), pero era muy cercano a ellos. Bataille, ya desde los inicios de los años 30, había reclamado la necesidad de arrancar a Nietzsche de los fascistas. Entre los artículos dedicados al pensador alemán tenemos: *La structure psychologique du fascisme* (1933); *La conjuration sacrée* (1936); *Nietzsche et les fascistes* (1937); *La folie de Nietzsche* (1939); *Le rire de Nietzsche* (1942); *Nietzsche est-il fasciste?* (1944); *Nietzsche* (1949); *Nietzsche et Jésus* (1950); *Nietzsche à la lumière du*

marxisme (1951); *Nietzsche et Thomas Mann* (1951). Como vemos, desde antes que Hitler iniciara la *Segunda Guerra Mundial*, Bataille ya abogaba por un Nietzsche no fascista desvinculado de las garras de los nazis. Los artículos mencionados se encuentran ahora en el tomo I de las *Œuvres Complètes (Obras completas)* de Bataille.

17. El término “autonomía” hace referencia al “autonomismo” o “movimiento autónomo”. Fue un movimiento político liderado en Italia, en los años 60 y 70, por Antonio Negri. Eran independientes (y más radicales) que los izquierdistas del *Partido comunista italiano* (PCI). El autonomismo fue un movimiento anticapitalista de tipo anarquista. Buscaban la «autonomía de la clase obrera respecto al capital [y a la] dominación del Estado», como sostiene Michael Hardt. El mismo analista político señala: «This is the period too when terrorist groups such as the *Red Brigades* emerged from this same social terrain. One should not, however, let the dramatic exploits of the terrorist groups, in particular the 1978 kidnapping and assassination of the prominent politician Aldo Moro, eclipse the radical social and political developments of a wide range of leftist movements» («Este es también el período en que grupos terroristas como las *Brigadas Rojas* emergieron de este mismo terreno social. Sin embargo, no se debe permitir que las dramáticas hazañas de los grupos terroristas, en particular el secuestro y asesinato en 1978 del prominente político Aldo Moro, eclipsen los desarrollos sociales y políticos radicales de una amplia gama de movimientos de izquierda»). Más referencias sobre estos movimientos políticos italianos se encuentran en: Virno, P., Hardt, M. (eds.). (1996). *Radical thought in Italy: a potential politics*. Minneapolis: University of Minnesota. [Las citas corresponden al capítulo 1 del libro, de autoría de M. Hardt]

18. No podemos menos que suponer que aquí se hace referencia al otro movimiento radical, las *Brigadas Rojas*, que ya venían actuando en Italia algunos años atrás. Su “parentesco” con los “autónomos” era muy notorio. De hecho a Antonio Negri lo encarcelaron luego del secuestro y asesinato de Aldo Moro en 1978. En todo caso, dado que Vattimo obviamente va a defender a Nietzsche-Heidegger, va a aceptar polemizar contra los “autónomos” más no con los “violentos provocadores” (se entiende que con los brigadistas), aunque no evitará referirse a ellos también.

19. Como lo hará notar Antonio Cabrera, en 1993, en la *Introducción* que antepone a la traducción al castellano de *Poesía y ontología* (que se hizo sobre la segunda edición de 1985), este artículo es muy representativo de las nuevas reflexiones que se estaban suscitando en Vattimo. Cabrera dirá, sobre el capítulo IX, que «este añadido representa una corrección de la tesis central defendida en el libro en contestación a los problemas que en él se planteaban, así como un intento de conectar sus planteamientos predebilistas con los debilistas que a la altura de 1985 Vattimo ya defiende claramente» (PO2*, 16). Aquí “debilista” hace alusión a la propuesta vattimiana del *pensiero debole* (*pensamiento débil*) o “debolismo” que apareció en un texto colectivo de 1983.

20. La llegada del «arte negro», de África a Europa, se produjo cuando múltiples objetos procedentes de las colonias francesas se empezaron a acumular en el *Museo del Trocadero* (hoy: *Museo del Hombre*) en París. Dichos objetos no eran necesariamente “artísticos” dado que algunos eran meramente utilitarios (sean que estuvieran decorados o no). El asunto es que tales objetos llamaron poderosamente la atención de los artistas y fueron muy bien valorados por ellos (es decir, por los artistas vanguardistas: Picasso, Braque, Gris, Klee, Brancusi, etcétera) al punto que dieron un impulso inimaginable a

nuevas tendencias artísticas (por ejemplo, fauvismo, cubismo, etcétera). El punto polémico del ingreso de tales objetos del «arte negro» al museo gira en torno al hecho de que tal ingreso evidencia una “nivelación”, es decir, una «condición de absoluta abstracción, de pura esteticidad» de los objetos, que ingresan al museo «sustraídos a sus relaciones históricas concretas [...] por un acto que sustancialmente los coloca a todos en el mismo plano, como objetos de un “gusto” que se ha hecho también histórico, absoluto» (PO2*, 190).

21. En medio de la discusión sobre una de las interpretaciones, Vattimo hará aparecer un término que será luego muy utilizado por él: el de “*pietas*”. La “*pietas*” era una virtud en la Antigua Roma (ergo, no es la “piedad” cristiana), la misma que puede ser traducida como “devoción”, “piedad filial”, es decir, la compasión, clemencia o misericordia que se tiene hacia algo o alguien. En este caso, Vattimo resalta que el acercamiento o abordaje de la Metafísica que realiza Heidegger es *piadoso*, es decir, es un acercamiento hecho con devoción o misericordia. Heidegger no actúa respecto a la Metafísica, o a la historia del pensamiento en general, de manera despectiva, o como quien cancela y rebate un error. Dice Vattimo:

cabalmente, la *Metaphysik* [Metafísica] como *Geschichte des Seins* [historia del ser] no es un desarrollo dialéctico; la atención y el respeto -o, mejor, en definitiva, la *pietas*- que Heidegger demuestra en relación a la historia de aquel pensamiento en el cual, cada vez más claramente, del ser no queda ya nada, no tiene la justificación dialéctica de la identificación de lo real (lo acontecido) con lo racional; esta *pietas* se explica, en cambio, mucho más probablemente, con la conciencia de que la metafísica es el destino del ser también y sobre todo en el sentido de que al ser le «conviene» ponerse («il tramontare»). (MAS*, 48-49)

Notas al Capítulo III

22. Reiner Schürmann (1941-1993). Nacido en Amsterdam, de ahí su producción escrita en francés (aunque era hijo de alemanes). Estudió teología (de 1962 a 1969) en Francia. Asistió a los cursos de Heidegger en Friburgo. Se llegó a ordenar como sacerdote (1970) pero dejó la orden algunos años después (1975). Vivió en Estados Unidos desde los 70 y, en 1975, fue admitido como profesor en la afamada *New School for Social Research* de New York (bajo los auspicios de Hannah Arendt). El texto que marcó poderosamente la atención de Vattimo fue *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir* (*El principio de anarquía. Heidegger y la cuestión del actuar*), de 1982. Schürmann había encontrado, por así decirlo, cuáles podrían ser las razones por las cuales Heidegger (defensor un cerrado anti-humanismo) habría evitado construir una filosofía práctica sobre algún fundamento racional. Con eso el actuar humano había quedado desprovisto de un arché (aunque sea contradictorio: un principio an-árquico). A partir de la lectura de Schürmann, Vattimo encontrará un aliado singular y valioso para sus propias formulaciones.

Notas al Capítulo IV, sección 4.1.

[Sin notas]

Notas al Capítulo IV, sección 4.2.

23. No sólo hay que pensar en la imagen que proyectaba Cuba, desde la época de la revolución de 1953, para los comunistas europeos. Me refiero a que, en 1998, el político y militar venezolano Hugo Chávez ganó sus primeras elecciones presidenciales, y que desde ese año comenzó a congregarse sobre sí toda la atención internacional. Reelegido en el año 2000, sobrevivió a un intento de golpe de estado en el año 2002, se sobrepuso al referéndum revocatorio presidencial (2004), proclamó el “socialismo del siglo XXI” (2005) y volvió a ser elegido presidente en el 2006. Incluso ganó un cuarto mandato (en las elecciones de octubre del 2012) pero no lo pudo concluir (pues falleció el 2013). Gracias al alto precio del petróleo y a una serie de gastos en programas sociales, la situación en Venezuela mejoró en el período 2003-2007 (que es, precisamente, el período de elaboración de *Ecce comu* y de gran parte del *Comunismo hermenéutico*). Sin embargo, ya desde el 2009-2010 no sólo la economía venezolana comenzó a debilitarse sino que se observó la captura política de las instituciones (asamblea, fuerzas armadas y policiales, etcétera). La deteriorada situación venezolana se mantiene, hasta hoy, con Nicolás Maduro. Dentro de la ola socialista en América Latina también hay que considerar la presencia de Lula da Silva en Brasil (presidente entre 2003 y 2010), de los Kirchner-Fernández en Argentina (del 2003 al 2007, y del 2007 al 2015, y con un nuevo retorno el 2019), de Evo Morales en Bolivia (presidente desde el 2006 y que, mediante diversas argucias, ha logrado mantenerse en el poder hasta el 2019), y de Rafael Correa en Ecuador (presidente del 2007 al 2017). En resumen, los gobiernos de izquierda sudamericanos empezaron el 1998 con Chávez y algunos se prolongan hasta hoy, 2019 (por ejemplo, con el retorno de los peronistas en Argentina). Hay que tomar en cuenta la extensión de los períodos de tales gobiernos, que empiezan antes de *Ecce comu* (que contiene textos del 2002 al 2006, publicado el 2007) y van más allá de *Comunismo hermenéutico* (elaborado entre el 2004 y el 2010, publicado el 2011). Además hay que considerar que ambos libros no llegaron a captar cómo estos gobiernos fueron transformándose en dictaduras camufladas (sobre todo en Venezuela y en Bolivia). Esto podría explicar el entusiasmo que reflejan dichos textos sobre lo sucedido en Latinoamérica hasta el año 2010. También podría explicar las propias limitaciones de dichos textos (en cuanto a su cercanía a cierta coyuntura política).

24. Nos detendremos para examinar la situación política y personal de aquellos años. Desde el año 2001, Vattimo escribió decenas de artículos periodísticos (68 para ser exactos²⁵⁴) que fueron reeditados en su libro del 2004 titulado *El socialismo, o sea, Europa* (el compendio número 11). Este libro fue reeditado y ampliado (con 8 textos adicionales²⁵⁵) para la edición en castellano del 2012 (el compendio número 14). Este período de intensas colaboraciones periodísticas en el ámbito político fue importante y tuvo un sentido concreto en referencia a su campaña de reelección como eurodiputado para el 2004. Recordemos que su primer período como eurodiputado fue del 1999 al 2004, es decir, que desde el 2002-2003 Vattimo comenzó a pensar (y actuar) con miras a su reelección. Que la primera edición del libro *El socialismo, o sea, Europa* tuvo un sentido muy concreto nos lo aclara el propio Vattimo cuando escribió, en el 2011, el prólogo a la edición castellana del libro en cuestión. Allí nos narra al menos tres tipos de hechos

²⁵⁴ Esta es la cantidad de artículos periodísticos que se reeditaron en el libro mencionado: año 2001: 3 artículos; 2002: 22; 2003: 30; 2004: 13. Hay un claro incremento en la cantidad de artículos desde el año 2002, y un notorio pico de publicaciones en el año 2003, que baja a menos de la mitad en el 2004.

²⁵⁵ Para la reedición en castellano: se añadió un texto del 2009 y siete del 2010.

importantes: a) su derrotero por los partidos de izquierda; b) el sentido concreto de este libro (y de cómo se repite luego algo similar con otros libros de años cercanos, pero ya más conectados con la siguiente campaña por la reelección como eurodiputado, la cual, en efecto, consiguió para el período 2009-2014); c) cómo se conecta este libro con los posteriores que también tocan el tema político: *Ecce comu* (2007) y *Comunismo hermenéutico* (2011).

En primer lugar (a), seguimos el recuerdo de Vattimo sobre su derrotero por tres partidos políticos de izquierda. Parte, en esos años, por el *PDS*²⁵⁶. Por cierto, parece que al escribir el prólogo (en 2011), Vattimo confunde algunas denominaciones. Dice, en efecto, que había estado «colaborando en los últimos años» con el *PDS*, luego «reducido a PD (Partito Democratico)» (SE*, 11). Entendemos que se refiere al cambio del año 1998, que llevó al *PDS* a cambiar su denominación a *DS*. Por error se menciona al *PD*, el cual recién se fundó en octubre del 2007. Se aclara, entonces, que no se trataba del *PD* sino del *DS* pues, en efecto, cuando Vattimo alcanzó a ser elegido por primera vez como eurodiputado (en 1999) lo hizo bajo el *DS*. De ahí que el comentario que sigue no es exacto: «[el *PDS*] luego reducido a PD [...], con lo que no sólo decapitaron el nombre de “izquierda”, sino también el programa». Como vemos, no puede ser el *PD* pues no existía. Se trataba del *DS*, pero es incorrecto que se eliminó la denominación de “izquierda” (*Sinistra*), aunque posiblemente sí se desarmó parte de su programa. A esto añade Vattimo que «las razones de esta decapitación pueden encontrarse en el descontento que expreso en los artículos periodísticos y las entrevistas que componen este libro». Por otro lado: ¿realmente tienen que ver los artículos del 2001-2004 con lo sucedido en 1998, es decir, cuando el *PDS* se convirtió en *DS*? No es posible escribir, temporalmente hablando, en el 2004 sobre hechos “actuales” de 1998. En todo caso, lo que se estaría criticando es la política del *DS*. Para finalizar, Vattimo se confunde aún más con las fechas y los eventos cuando dice a continuación que «las muchas acciones e iniciativas que emprendí durante estos cuatro años» (es decir, ya como eurodiputado) no fueron apreciadas por «las jerarquías del *PDS*». Como ejemplo menciona la distribución (en julio del 2003, según fecha que él mismo indica) de un folleto sobre Berlusconi. Sin embargo, insisto, para esa fecha el *PDS* ya no existía como partido. Quizá Vattimo quiso decir que los ex dirigentes del *PDS* (como D’Alema) seguían activos en la dirigencia del *DS* (lo cual era cierto). Quizá en ese sentido añadió: «al *PDS* no le gustaron estas ni otras iniciativas y seguimos por caminos separados: ellos viraron al centro y yo seguí en la izquierda». ¿Cómo fue posible esto si para el año 2003 el *PDS* ya no existía?

²⁵⁶ El *Partido Democrático de la Izquierda* (*Partito Democratico della Sinistra*, *PDS*) fue el partido político italiano de izquierda más importante en los años 90. Surgió del *Partido Comunista Italiano* (*PCI*) luego del derrumbe del *Muro de Berlín* y la disolución del bloque soviético (URSS). Se fundó en febrero de 1991 cuando la mayoría de los delegados al XX Congreso del *PCI*, optó por el cambio del nombre y del símbolo del partido: un cambio notorio puesto que aparecía un árbol de encina y, en la parte baja, el típico símbolo de la hoz y el martillo. Su primer secretario fue Achille Occhetto (quien perdió en las elecciones de 1994 frente a Berlusconi), y fue sucedido, en 1994, por Massimo D’Alema. El *PDS* promocionó la alianza denominada *L’Ulivo* (*El olivo*) en 1995, bajo el liderazgo de Romano Prodi, una mezcla de ex demócratas cristianos y excomunistas, que obtuvieron buenos resultados electorales (regionales) en 1995, así como en las elecciones políticas de 1996, motivo por el cual llegaron efectivamente al gobierno (1996-1998). Pero el *PDS* hizo un nuevo giro el año 1998: en febrero se aprobó la apertura a grupos provenientes de otros sectores políticos (social-reformistas, laicos, católicos, ambientalistas), así como el cambio de nombre a *Demócratas de Izquierda* (*Democratici di Sinistra*, *DS*) y el cambio de su símbolo: seguía el árbol de encina pero en vez de la hoz y el martillo aparecía una rosa roja (que es el símbolo de la socialdemocracia europea). Massimo D’Alema fue su presidente entre el 2000 y el 2007.

En siguiente paso en su derrotero político lo indica justo a continuación: «el mismo año [2003] me incorporé al PdCI²⁵⁷ (Partito dei Comunisti Italiani), pero perdí mi escaño en la Unión Europea por unos cuantos votos» (SE*, 11-12).

Un tercer cambio político se dará cuando, para las elecciones del parlamento europeo del año 2009, Vattimo se presente «por IdV (Italia dei Valori²⁵⁸), que hoy sigue siendo la única verdadera oposición a Berlusconi en Italia» (SE*, 12). Así pudo, por segunda vez, ser eurodiputado (2009-2014).

En segundo lugar (b), ¿para qué escribió este libro? Vattimo dice en el inicio del prólogo: «este libro se publicó por primera vez en el 2004 como parte de mi campaña para las elecciones europeas de ese año, a fin de que mis partidarios supieran por qué había dejado el partido con el que había colaborado en los últimos años» (SE*, 11). Dado que la gran mayoría de artículos provienen (en la primera edición) de los años 2002 y 2003, y que, por lo que acabamos de ver, en ese mismo año (2003) Vattimo dejó el *DS* y se pasó al *PdCI*, entonces la colaboración (de 1998 al 2003) no se refiere al *PDS* sino al *DS*, y el cambio que intenta explicar es el paso hacia un partido más radical. En conclusión, la primera edición del libro *El socialismo, o sea, Europa* tuvo como finalidad explicar los motivos de su disconformidad con el *DS* (que coincidiría con su paso como eurodiputado, 1999-2003), y que se plasma en los artículos del 2001 al 2003, al que sigue la justificación de su cambio al *PdCI* (que se revelan más en los artículos del 2004).

Finalmente, en tercer lugar (c), podríamos pensar que el libro *El socialismo, o sea, Europa* sólo tuvo un interés efímero y accidental (es decir, mostrar su malestar con el *DS*, y justificar su paso al *PdCI*). Sin embargo, Vattimo nos aclara que, siguiendo el ejemplo de este libro, «cuatro años después publiqué un libro similar [...] *Ecce comu*, que también usé como parte de mi campaña para las últimas elecciones europeas (2009)» (SE*, 12). Vattimo aclara que «aunque *Ecce Comu* y mi libro reciente [...] *Hermeneutic Communism* (2011), pueden parecer mucho más radicales y actuales desde el punto de vista político, ambos beben de este libro» (NE*, 12), que fue un libro que le permitió expresar «todo mi descontento con los partidos de la izquierda europea, ahora [2011] seudorreformistas, seudoprogresistas y seudosocialistas». Recordemos: *Ecce Comu* retoma trabajos del 2002 al 2004 y del 2006, mientras *Comunismo hermenéutico*, según Zabala, empezó a ser planificado el 2004 (es decir, se desarrolló del 2004 al 2010 o 2011). Es claro, entonces, que los tres libros sí están enlazados en el sentido de la misma discusión: una mirada crítica y desilusionada de la izquierda europea («la izquierda europea no ha dejado de acatar los peores mecanismos del capitalismo»), sobre todo luego del enorme impacto de la crisis económica que sobrevino el 2008 a nivel global a la cual Vattimo define como «la mayor crisis económica de la historia» (SE*, 13). A esto hay que sumar, finalmente, que la segunda edición (2012) del libro *El socialismo, o sea, Europa* también hace eco (en los artículos del 2009 y 2010) de lo dicho en la segunda parte (¿posiblemente se escribieron en paralelo?) de *Comunismo hermenéutico* en el sentido que, la crítica al

²⁵⁷ El *Partito dei Comunisti Italiani* (*PdCI*) fue un partido fundado a inicios de octubre de 1998. Se juntó rápidamente (a finales del mismo mes) con la coalición *L'Ulivo*, como parte de la extrema izquierda. Colocó a varios ministros cuando D'Alema fue Primer Ministro (1998-1999 y 1999-2000). Participó, entre varias actividades, en las elecciones europeas del 2004 (10 al 13 de junio), aquellas que Vattimo perdió en su intento de reelección.

²⁵⁸ *Italia dei Valori* fue un partido de centro izquierda, fundado en marzo de 1998, alrededor del liderazgo del exjuez Antonio Di Pietro, quien se hizo reconocido a inicios de los años 90 al ser parte del proceso denominado “Manos limpias” (*Mani pulite*) que se emprendió en Italia para luchar contra la corrupción.

«viraje reformista de la izquierda [europea]», debe ser ahora complementada poniendo la mirada sobre la «política a favor de los pobres de los gobiernos socialistas elegidos democráticamente de Venezuela, Bolivia y otras naciones latinoamericanas». Expresando su malestar con la política europea, Vattimo insistirá en que «mientras que en Europa seguimos permitiendo la expansión de las bases militares estadounidenses y los dictados económicos del FMI», los gobiernos latinoamericanos mencionados han logrado «expulsar a ambos en beneficio de una mayor independencia socioeconómica». Vattimo ratifica aquí su defensa de Hugo Chávez y Evo Morales, a quienes contraponen el modelo populista de Berlusconi y la imagen de una Europa «más sumisa que nunca a las órdenes de Estados Unidos». Tal como hará en la segunda parte de *Comunismo hermenéutico*, Vattimo coloca como ejemplo (de quienes los europeos tienen que aprender) a Chávez y a Morales.

Notas al Capítulo IV, sección 4.3.

25. El problema consiste en cómo traducir el texto puesto que el uso de las comas en el idioma alemán es muy particular de modo que, en la traducción puede llegarse a dos versiones:

- «El ser que puede ser comprendido es lenguaje», y
- «El ser, que puede ser comprendido, es lenguaje».

En la primera versión, sin comas, como en una oración especificativa, «queda todo un ámbito del ser que no puede ser comprendido y que permanece inaccesible al lenguaje, marcando indeleblemente la finitud de los humanos y de su habla» (pág. 13). Gadamer entendía su propia frase en este sentido. Frente a esta lectura

el logro de la hermenéutica estaría, precisamente, en recordarnos esa finitud mostrando todo lo que no se puede decir ni comprender, y con lo que hemos de tratar en una búsqueda de la palabra justa. Hay algo que permanece siempre en la sombra y que no se puede tratar con ningún método científico racional, sino con tacto, juicio y tolerancia. (pág. 13-14)

Por el contrario, nos dice Gómez, la lectura de Vattimo se inclina por la segunda versión, «interponiendo una coma, como en una oración explicativa» (pág. 14). En esta versión «ser y lenguaje son lo mismo». Sin embargo «identificar uno y otro no aboca a una visión a la vez fáustica y relativista del “todo vale” y todo puede ser dicho con visos de verdad» sino, más bien «a una tarea y una responsabilidad». Para Vattimo, según Gómez, Gadamer «no describe un estado de cosas, ni se limita a mostrar qué pasa en las llamadas ciencias del espíritu, sino que hace una propuesta ética de autenticidad en el sentido de Heidegger». Esto significa que

El “puede” es a la vez un “debe”, porque si el lenguaje es ser, cada palabra y cada interpretación cambian el mundo. Podríamos decir que el lenguaje comprendido hace ser; y, ciertamente, la realidad no es la misma, ni nosotros deberíamos ser los mismos, después de haber dicho y comprendido que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”. Ha quedado transformada, y lo que aquí nace es un proyecto histórico. (pág. 14)

Entender y explicar estas dos interpretaciones de la sentencia gadameriana fue algo que acompañó reiteradamente a Vattimo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

I. FUENTES PRIMARIAS.

a. Vattimo: en originales en italiano o en inglés.

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

. (1963). *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Torino: Filosofia.

. (1967). *Ipotesi su Nietzsche*. Torino: Giappichelli.

. (1968a). *Poesia e ontologia*. Milano: Mursia.

. (1968b). *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. Milano: Mursia.

. (1971). *Introduzione ad Heidegger*. Roma-Bari: Laterza.

. (1974). *Il soggetto e la maschera*. Milano: Bompiani.

. (1980). *Le avventure della differenza*. Milano: Garzanti.

. (1981). *Al di là del soggetto*. Milano: Feltrinelli.

Vattimo, G., Rovatti, P. et al. (1983). *Il pensiero debole*. Milano: Feltrinelli.

Vattimo, G. (1985a). *Introduzione a Nietzsche*. Roma-Bari: Laterza.

- . (1985b). *La fine della modernità*. Milano: Garzanti.
- . (1989a). *Etica dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- . (1989b). *La società trasparente*. Milano: Garzanti.
- . (1990). *Filosofia al presente*. Milano: Garzanti.
- . (1994). *Oltre l'interpretazione*. Roma-Bari: Laterza.
- . (1996). *Crede di credere*. Milano: Garzanti.
- . (2000). *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Genova: Il Melangolo.
- . (2001). *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*. Milano: Garzanti.
- . (2002). *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Milano: Garzanti.
- . (2003). *Nichilismo ed emancipazione. Etica, politica e diritto*. Milano: Garzanti.
[ed. S. Zabala]

Vattimo, G., Rorty, R. (2005). *Il Futuro della Religione*. Milano: Garzanti. [ed. S. Zabala]

Vattimo, G., Girard, R. (2006a). *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Massa: Transeuropa. [ed. P. Antonello]

Vattimo, G., Paterlini, P. (2006b). *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Reggio Emilia: Aliberti.

Vattimo, G. (2007a). *Opere Complete, vol. 1*. Milano: Meltemi.

- . (2007b). *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Roma: Fazi.

Vattimo, G., Caputo, J. (2007c). *After the Death of God*. New York: Columbia University

Press.

Vattimo, G. (2008). *Opere Complete, vol. 2*. Milano: Meltemi.

. (2009). *Addio alla verità*. Roma: Meltemi.

Vattimo, G., Zabala, S. (2011). *Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx*. New York: Columbia University Press.

Vattimo, G. (2012). *Della realtà*. Milano: Garzanti.

. (2018). *Essere e dintorni*. Milano: La nave di Teseo.

b. Vattimo: en traducciones al castellano u originales en castellano.

Vattimo, G. (1981). *Más allá del sujeto: Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

. (1985). *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península.

. (1986). *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Barcelona: Península.

Vattimo, G., Rovatti, P. (1988). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra.

Vattimo, G. (1989a). *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península.

. (1989b). *La secularización de la filosofía*. Barcelona: Gedisa.

. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós.

. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.

. (1993). *Poesía y ontología*. Valencia: Universitat de València.

- . (1995). *Introducción a Heidegger*. Barcelona: Gedisa.
- . (1996a). *Más allá de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- . (1996b). *Creer que se cree*. Barcelona: Paidós.
- . (1998). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- . (1999). *Filosofía y poesía: dos aproximaciones a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- . (2002). *Diálogos con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G., Mardones, J.M. et al. (2003a). *En torno a la postmodernidad*. Barcelona: Anthropos.
- Vattimo, G. (2003b). *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona: Paidós.
- . (2003c). *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*. Barcelona: Paidós. (Editor: S. Zabala).
- . (2004). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- Vattimo, G., Rorty, R. (2005). *El futuro de la religión. Solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós. (Editor: S. Zabala).
- Vattimo, G., Girard, R. (2006a). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona: Paidós. (Editor: P. Antonello).
- Vattimo, G., Paterlini, P. (2006b). *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Barcelona: Paidós.
- Vattimo, G. (2007). *Ecce comu. Cómo se vuelve a ser lo que se era*. Barcelona: Paidós.
- . (2009). *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.
- Vattimo, G., Caputo, J. (2010). *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Barcelona: Paidós.

Vattimo, G., Zabala, S. (2011). *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder.

Vattimo, G. (2012). *De la realidad. Fines de la filosofía*. Barcelona: Herder.

. (2013). *Dios es comunista. Conversaciones con Marcelo Gonzalez Magnasco y Adriana Farías (1987 y 2013)*. Buenos Aires: FEDUN.

. (2014a). *Esperando a los bárbaros*. Buenos Aires: FEDUN.

. (2014b). *De la realidad a la verdad. Conferencia con motivo de la distinción Honoris Causa de la Universidad de Buenos Aires*. Buenos Aires: FEDUN.

II. Fuentes secundarias.

Apel, K-O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.

. (2002). *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.

. (2009). *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Prometeo.

. (2013). *Paradigmas de filosofía primera*. Buenos Aires: Prometeo.

Apel, K-O., Dussel, E. (2005). *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta.

Bataille, G. (2018). *Sobre Nietzsche. Suma ateológica III*. Buenos Aires: Cuenco de plata.

Bloch, E. (2007). *El principio esperanza. 3 vols*. Madrid: Trotta.

. (2018). *Geist der Utopie*. Berlín: Suhrkamp.

Deleuze, G. (2002). *Diferencia y repetición*. Buenos Aires: Amorrortu.

. (2013). *Nietzsche*. Madrid: Arena libros.

Derrida, J. (1997). *Espolones. Los estilos de Nietzsche*. Valencia: Pre-textos.

. (2005). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.

. (2012). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.

Dilthey, W. (1980). *Introducción a las ciencias del espíritu: Ensayo de una fundamentación del estudio de la sociedad y de la historia*. Madrid: Alianza Editorial.

. (2003). *La esencia de la filosofía*. Buenos Aires: Losada.

Foucault, M. (2010). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

. (2012). *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.

Gadamer, H-G. (1977). *Verdad y Método I. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca: Sígueme.

. (2002). *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme.

Habermas, J. (1967). *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos.

. (1968a). *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus.

. (1968b). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.

. (1971). *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus.

. (1976). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.

. (1981). *Teoría de la acción comunicativa, 2 vols.* Madrid: Taurus.

. (1982). *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Madrid: Tecnos.

Lukács, G. (1959). *El asalto a la razón: La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. México: FCE.

. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona-México: Grijalbo.

. (1985). *Historia y consciencia de clase, 2 vols.* Madrid: Orbis.

. (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.

. (2017). *Falsa y auténtica ontología de Hegel*. Barcelona: Bellaterra.

Marcuse, H. (1971). *Razón y revolución*. Madrid: Alianza Editorial.

. (1975). *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza Editorial.

. (1983). *Eros y civilización*. Madrid: Sarpe.

. (1984). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta DeAgostini.

. (2011). *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder.

. (2016). *Sobre Marx y Heidegger. Escritos filosóficos 1932-1933*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Mazzini, S., Glyn-Williams, O. (Eds.). (2017). *Making Communism Hermeneutical. Reading Vattimo and Zabala*. Berlin: Springer.

Pareyson, L. (1940). *La filosofía dell'esistenza e Karl Jaspers*. Napoli: Loffredo.

. (1943). *Studi sull'esistenzialismo*. Firenze: Sansoni.

. (1950a). *Esistenza e persona*. Torino: Taylor.

- . (1950b). *L'estetica dell'idealismo tedesco*. Torino: Edizioni di «Filosofia».
- . (1954). *Estetica. Teoria della formatività*. Torino: Edizioni di «Filosofia».
- . (1988). *Filosofia dell'interpretazione*. Torino: Rosenberg & Sellier.
- . (1989). *Filosofia della libertà*. Genova: Il Melangolo.
- . (1995). *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*. Torino: Einaudi.

Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.

- . (1990). *El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*. Barcelona: Paidós.
- . (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- . (2009). *Una ética para laicos*. Madrid: Katz.

III. Fuentes complementarias.

Antiseri, D. (1995). *Le ragioni del pensiero debole*. Roma: Borla.

Aragón Moreno, D.A. (2013). *Crítica de la izquierda débil de Gianni Vattimo desde América Latina*. Universidad Iberoamericana (México): Tesis de Maestría.

Dotolo, C. (1999). *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*. Roma: LAS.

Dussel, E. (1999). *Posmodernidad y transmodernidad. Diálogos con la filosofía de Gianni Vattimo*. México: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. [pág. 11-65].

- Dussel, E. (2007). Un diálogo con Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la transmodernidad. En: *A Parte Rei, 54 (monográfico Gianni Vattimo)*. [Reproducción del texto de 1999]
- Franci, T. (2011). *Vattimo o del nichilismo. Provocazione alla filosofia*. Roma: Armando Editore.
- Giorgio, G. (2006). *Il pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica es ermeneutica*. Milano: Franco Angeli.
- Guarino, Th. G. (2009). *Vattimo and theology*. London and New York: T & T Clark Press.
- Gutierrez, C.M., Leiro, D.M. y Rivera, V.S. (Coord.). (2009). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Buenos Aires: Biblos.
- Mattia, D. (2002). Gianni Vattimo. *L'etica dell'interpretazione. Conoscere, vedere e interpretare il mondo attraverso l'ermeneutica contemporanea*. Firenze: Firenze Atheneum.
- Milla, R. (2013). *Hermenéutica política. La crítica posmoderna de Gianni Vattimo a la metafísica*. PUCP (Lima): Tesis de Maestría.
- Monaco, D. (2006). *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*. Pisa: ETS.
- Oñate y Zubía, T. (1989). Introducción. En: Vattimo, G. (1990). *La sociedad transparente*. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Oñate y Zubía, T. y Royo Hernández, S. (Eds.). (2006). *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: UNED.
- Oñate y Zubía, T., Leiro, D., Núñez, A. y Cubo, O. (Eds.). (2010). *El compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Turín*. Madrid: Alderaban.
- Oñate y Zubía, T. (2015). Gianni Vattimo. Ontología hermenéutica debilista. En: *Postmodernidad. Jean-François Lyotard y Gianni Vattimo*. Lima: El Comercio.
- Redaelli, E. (2008). *Il nodo dei nodi. L'esercizio del pensiero in Vattimo*. Pisa: ETS.
- Schroeder, B. y Benso, S. (Eds.). (2010). *Between Nihilism and Politics: The Hermeneutics of Gianni Vattimo*. New York: SUNY.
- Sützl, W. (2007). *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*.

Barcelona: Icaria. [En base a su Tesis de Doctorado presentada en el año 2001 en la Universitat Jaume I de Castellón (Valencia)]

Zabala, S. (Ed.). (2007). *Weakening philosophy: essays in honour of Gianni Vattimo*. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Zabala, S. (Ed.). (2009). *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor de Gianni Vattimo*. Barcelona: Anthropos. [Es la traducción de: *Weakening philosophy*]