

UNIVERSIDAD DE VALENCIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA
PROGRAMA DE DOCTORADO EN ÉTICA Y DEMOCRACIA



EL FENÓMENO DE LA SECULARIZACIÓN EN LA HERMENÉUTICA NIHILISTA DE GIANNI VATTIMO

TESIS DOCTORAL
Presentada por
RUBÉN ALEPUZ CINTAS
Dirigida por
DR. JESÚS CONILL SANCHO

VALENCIA, 2024

A mi padre

ÍNDICE

ÍNDICE	2
AGRADECIMIENTOS	4
INTRODUZIONE	6
RIASSUNTO	6
I. VATTIMO Y LA TRADICIÓN HERMENÉUTICA	10
1. Schleiermacher. Filósofo de la interpretación.....	10
1.1. La individualidad schleiermacheriana.....	11
1. 2. Lenguaje y comunicación en Schleiermacher.....	18
1. 3. La hermenéutica de Schleiermacher.	25
2. El Nietzsche de Vattimo	36
2. 1. La filosofía nietzscheana como desenmascaramiento.....	37
2. 2. La hermenéutica en Nietzsche.....	43
2. 3. Los sentidos del nihilismo nietzscheano.	51
2. 4. Eterno retorno, <i>Übermensch</i> y pensamiento trágico.	60
3. La hermenéutica de Heidegger	69
3. 1. La hermenéutica en <i>Ser y Tiempo</i>	69
3. 2. Heidegger y la metafísica.....	78
3. 3. La superación de la metafísica y la obra de arte.	84
3. 4. Vattimo y el Nietzsche de Heidegger.....	90
4. Gadamer, maestro de Vattimo.....	95
4. 1. La crítica gadameriana a la conciencia estética	96
4. 2. La filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.....	102
4. 3. Ser y lenguaje. Vattimo y Grondin como intérpretes de Gadamer	108
II. VATTIMO Y EL PENSAMIENTO DÉBIL	117
5. El pensamiento débil como pensamiento postmoderno.....	117
5. 1.Vattimo, Foucault y la ontología de la actualidad.....	119
5. 2. La crítica de Walter Benjamin a una historia única y el “post” de lo postmoderno como <i>Verwindung</i> de la modernidad.....	127
5. 3. La sociedad postmoderna como sociedad de la comunicación generalizada.	132
6. El pensamiento débil como pensamiento nihilista	143
6. 1. La crítica de Emanuele Severino al nihilismo heideggeriano.	143

6. 2. La vocación nihilista de la hermenéutica.	150
6. 3. El modelo histórico-narrativo-interpretativo de la racionalidad.	158
6. 4. La verdad en el pensamiento nihilista de Gianni Vattimo.	167
7. La crítica de Gianni Vattimo al irracionalismo hermenéutico. Vattimo en conversación con Rorty y Derrida	172
7. 1. Jacques Derrida y la experiencia postmoderna de la alteridad.....	173
7. 2. Richard Rorty y el ironismo.....	185
8. La crítica a la dialéctica adorniana	197
9. La ética en la filosofía de Gianni Vattimo	207
9. 1. El rostro del otro como paradigma ético. Vattimo intérprete de Levinas.	207
9. 2. El paradigma discursivo frente a la ética del diálogo.....	216
9. 3. La ética en el pensamiento débil de Gianni Vattimo.	223
III. CRISTIANISMO, SECULARIZACIÓN Y KÉNOSIS	229
10. Heidegger teólogo	230
11. La interpretación vattimiana de René Girard	236
12. La noción de secularización en el pensamiento de Gianni Vattimo	243
12. 1. La secularización como proceso.	243
12. 2. La secularización como historia de la salvación.	249
12. 3. La <i>Kénosis</i> como secularización.	253
CONCLUSIONI	257
BIBLIOGRAFÍA	263
Bibliografía de Vattimo.....	263
Otra bibliografía	265

Agradecimientos

Quisiera dar gracias al Ministerio de Universidades por la financiación que, mediante el programa de Formación de Profesorado Universitario, ha hecho posible la realización de esta tesis doctoral en la Universidad de Valencia. También querría agradecer a esta misma universidad por todo el apoyo prestado a lo largo del periodo de desarrollo de la investigación aquí presentada, así como también agradecer por toda la formación recibida desde que, hace ya más de una década, en el año 2013, comencé mis estudios de grado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia.

Es de justicia dar las gracias a Jesús Conill, mi director de tesis, quien tan amablemente me acogió bajo su tutela. Sus consejos, indicaciones y orientación han sido de gran ayuda. No veo la forma en que esta tesis podría haber salido adelante sin su apoyo que, lejos de limitarse únicamente a lo académico, alcanza también el ámbito personal. No ha habido momento en el que Jesús Conill haya escatimado en ánimos y en palabras de motivación. Han sido muchas las ocasiones en las que su apoyo y motivación me empujaron a continuar sin perder la ilusión por el estudio y la investigación. También le agradezco su cordialidad, su amabilidad, su pasión y, en especial, su ejemplo. En él he encontrado un referente.

Querría también expresar mi agradecimiento a mis compañeros y compañeras de la Unidad Docente de Filosofía Moral, Política y Social de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Valencia por su compañerismo y por el buen trato que de ellos he recibido. En especial, quiero agradecerle a la profesora Adela Cortina sus muchas enseñanzas, al profesor Enrique Herreras su mentoría en mis primeros acercamientos a la docencia universitaria y al profesor Juan Carlos Siurana su disposición a ayudarme siempre que así lo he necesitado. También quiero dar las gracias al profesor Salvo Vaccaro por acogerme en la Università di Palermo durante mi estancia de investigación en el extranjero.

Esta tesis no habría sido posible si no hubiese contado con la educación que he recibido de mis padres y de la que, junto a mi hermano, he disfrutado. A mi madre, Ana María Cintas Martín, con quien desgraciadamente no puedo compartir la alegría que supone la finalización de esta tesis doctoral, le agradezco su bondad y el amor incondicional que de ella recibí. Debo confesar que la idea de que ella se hubiese sentido algo orgullosa del trabajo que he ido realizando ha sido el gran motor moral que me ha empujado en los últimos años. A Juan Alepuz Arrué, mi padre, *se lo agradezco y se lo debo todo*. Si en algún momento de la presente tesis doctoral hay algo de claridad en lo que a las cuestiones filosóficas más complejas se refiere, esa claridad de pensamiento se

la debo a él, al igual que también le debo mi inclinación por la reflexión, mi pasión por el pensamiento filosófico, mi hábito por la lectura y tantas otras cosas. Todas las capacidades y habilidades que he necesitado a la hora de encarar la investigación y el estudio durante el desarrollo de esta tesis han sido fruto de la educación que de él he recibido. A mi hermano Pablo Alepuz Cintas le agradezco su desenfado, su contagiosa jovialidad y su particular manera de enfrentarse a los desafíos que la vida presenta. Puedo asegurar que sin todo ello no habría sido capaz de enfrentarme yo a mis propios desafíos.

Por último, querría dedicar unas palabras de agradecimiento a Irene Abarca Prior. Creo no necesitar más certeza que la de su compañía, hasta el punto de poder decir que una vida a su lado es una vida con sentido y significado. Le agradezco las numerosas lecturas y revisiones que, con mucho detenimiento y esmero, ha hecho de este texto. El suyo ha sido siempre el primer visto bueno que he buscado y necesitado conforme he ido redactando todo el trabajo aquí presentado. También le agradezco lo mucho que junto a ella he aprendido y la infinidad de conversaciones filosóficas que con ella he mantenido. No conozco mayor placer y felicidad que el que estas conversaciones me proporcionan.

Introduzione

La filosofia di Gianni Vattimo è stata, ed è, un pensiero profondamente legato alla sua situazione, al mondo che lo circonda. Frutto di una coscienza forgiata dalla religione cristiana, così come della coscienza storica derivante dalla sua appartenenza all'ermeneutica filosofica, Vattimo ha sviluppato nel corso della sua carriera intellettuale un'opera che ha sempre avuto come uno dei suoi obiettivi la riflessione sulla posizione dell'intellettuale e filosofo nella società e nel momento storico a cui appartengono. Il risultato è stata una vasta opera intellettuale e filosofica che non ha mai rinunciato a una vocazione pratica, che non ha mai abbandonato la pretesa di dire qualcosa di significativo, qualcosa di importante, che in un modo o nell'altro possa influenzare il modo in cui comprendiamo il nostro mondo e il modo in cui ci relazioniamo con coloro che appartengono a quello stesso mondo a cui apparteniamo anche noi. Ecco perché l'opera vattimiana, pur avendo iniziato a svilupparsi attraverso analisi eminentemente teoriche su autori come Schleiermacher, Nietzsche o Heidegger, è sempre stata consapevole che la filosofia è altrettanto o più significativa quando non si limita solo all'analisi teorica di autori appartenenti alla storia della filosofia, ma è anche in grado di riflettere sui fenomeni sociali, politici e religiosi più importanti dell'epoca in cui tale filosofia nasce. Questioni come l'impatto dei media sulle società tardo-moderne, il ruolo della tecnica nelle comunità sempre più tecniche, il fenomeno moderno della secolarizzazione o il senso della religione cristiana nella postmodernità sono state esaminate da un autore che non si è limitato alla vita accademica, ma è andato oltre, arrivando ad essere eletto eurodeputato in due legislature distinte.

L'obiettivo di questa tesi di dottorato è quello di effettuare un esame approfondito e rigoroso della filosofia di Gianni Vattimo, ponendo particolare attenzione a quello che fu l'ultimo dei suoi interessi intellettuali: la difesa di un cristianesimo ermeneutico, all'altezza dello spirito dei tempi, che è compatibile con le caratteristiche secolari delle società postmoderne. In vista del raggiungimento di tale obiettivo, questa tesi di dottorato è divisa in tre parti, la prima delle quali racconta la lettura e l'interpretazione che Vattimo fa della tradizione filosofica in cui il suo pensiero si inquadra: l'ermeneutica filosofica. La seconda parte è dedicata allo studio della filosofia vattimiana nel suo contesto. Essendo stata la filosofia vattimiana una filosofia che si è allontanata dal sistematismo filosofico, in gran parte la sua opera si è sviluppata dialogando o dibattendo con altre correnti di pensiero. Ecco perché la seconda parte di questa tesi di dottorato dedicata al pensiero filosofico dell'autore italiano cerca di contestualizzare il pensiero debole vattimiano analizzando i dialoghi e i dibattiti che ha avuto con altre tradizioni filosofiche e con altri autori che gli sono contemporanei. La terza e ultima parte si concentra sulla filosofia della religione di Gianni Vattimo, prestando particolare attenzione al legame tra il cristianesimo e il fenomeno moderno della secolarizzazione nel suo pensiero. In questo modo, la presente tesi di dottorato procede dal generale al particolare, dalla generalità

dell'ermeneutica filosofica fino alla particolarità del cristianesimo postmoderno vattimiano, passando per la contestualizzazione del pensiero filosofico di Gianni Vattimo.

La prima parte di questa tesi di dottorato si intitola “Vattimo e la tradizione ermeneutica”. Si compone complessivamente di quattro capitoli, nei quali il pensiero di Gianni Vattimo si inquadra all'interno della filosofia ermeneutica. Per fare questo, partiamo (1) dalla figura di Friedrich Daniels Ernst Schleiermacher, che è, agli occhi di Vattimo, il primo filosofo che generalizzò il fenomeno dell'interpretazione. Dedicando particolare attenzione a una delle opere meno citate di Vattimo, *Schleiermacher: filosofo della interpretazione*, questo primo capitolo dà conto dell'influenza del pensiero di Schleiermacher sull'ermeneutica di Vattimo.

Successivamente (2), viene esplorata l'interpretazione di Vattimo della filosofia di Nietzsche. Friedrich Nietzsche è stato uno dei filosofi più importanti nello sviluppo intellettuale dell'autore italiano, il che spiega perché Vattimo abbia dedicato diverse opere al pensiero del filosofo italiano. In questo secondo capitolo pone le basi di quella che Vattimo chiama la “vocazione nichilista dell'ermeneutica”.

Questa vocazione nichilista sarebbe presente anche nel pensiero del filosofo tedesco Martin Heidegger, trattato nel terzo capitolo (3). Vattimo trae buona parte delle nozioni più importanti della sua ermeneutica dalla filosofia heideggeriana. Si esamina quindi il modo in cui l'autore italiano interpreta l'ermeneutica di *Essere e tempo*, così come si approfondisce il modo in cui Vattimo interpreta la *Kehre* heideggeriana. Come si vedrà, nell'interpretazione vattimiana di Heidegger riveste particolare importanza la critica alla metafisica in quanto onto-teologia, che pone le basi della sua critica postmoderna all'idea di un fondamento ultimo. Questo capitolo si conclude con la critica vattimiana all'approccio heideggeriano alla filosofia di Nietzsche.

L'ultimo capitolo di questa prima parte (4) è dedicato a uno dei maestri di Gianni Vattimo: Hans-Georg Gadamer. In questo quarto capitolo viene trattato il modo in cui Vattimo intende la critica alla coscienza estetica che Gadamer sviluppa nella sua opera *Verità e metodo*, mentre vengono introdotte le principali categorie ermeneutiche gadameriane. Questo quarto capitolo si conclude con la discussione tra Vattimo e Grondin sul modo in cui il rapporto tra essere e linguaggio deve essere interpretato nella filosofia di Gadamer.

La seconda parte della tesi, intitolata “Vattimo e il pensiero debole”, intende contestualizzare la filosofia di Gianni Vattimo mentre si analizzano le idee e i concetti più importanti del suo pensiero. Questa seconda parte è composta da cinque capitoli. Il primo capitolo di questa seconda parte e quinto capitolo della tesi di dottorato (5) tratta del pensiero di Gianni Vattimo come filosofia postmoderna. Per affrontare questa questione, la filosofia di Vattimo è messa in relazione con il pensatore francese Michel Foucault e, in questo modo, approfondire le ragioni per cui Vattimo fa sua l'idea foucaultiana che la filosofia debba essere una “ontologia dell'attualità”. Successivamente, viene esaminata la critica di Walter Benjamin all'idea di una storia unica e, a partire da ciò, viene spiegato il modo in cui Vattimo sostiene che il prefisso “post-” del

postmodernismo debba essere compreso. Come si vedrà, Vattimo trova la risposta nel concetto heideggeriano di *Verwindung*. Questo quinto capitolo si conclude spiegando il motivo per cui Vattimo caratterizza le società postmoderne come società della comunicazione generalizzata.

Il sesto capitolo (6) approfondisce l'aspetto nichilista dell'ermeneutica sviluppata da Gianni Vattimo. Per questo si confronta dapprima la filosofia vattimiana con la critica al nichilismo heideggeriano operata da Emanuele Severino. Fatto ciò, viene dettagliato in cosa consiste la vocazione nichilista dell'ermeneutica per poi spiegare il modello di razionalità difeso da Vattimo. Si tratta di un modello storico-narrativo-interpretativo di razionalità che si presenta come alternativa alla razionalità fondante del pensiero metafisico. Il capitolo si conclude discutendo il modo in cui Vattimo comprende la verità sulla base della filosofia heideggeriana.

Si prosegue con un settimo capitolo (7) dedicato alla critica che Vattimo rivolge all'irrazionalismo ermeneutico. Questo capitolo si concentra in particolare sui dialoghi e le discussioni che Vattimo ha avuto con Jacques Derrida e Richard Rorty. L'ottavo capitolo (8) è incentrato sulla critica di Vattimo alla dialettica. In particolare, si approfondisce l'approccio critico del filosofo italiano alla dialettica negativa di Theodor Adorno.

L'ultimo capitolo della seconda parte e nono capitolo della tesi di dottorato (9) analizza la filosofia morale o etica del pensiero di Gianni Vattimo. Per fare ciò, innanzitutto il volto viene trattato come paradigma etico alla luce della filosofia di Emmanuel Levinas e degli apprezzamenti che Vattimo rivolge all'autore dell'opera *Totalità e Infinito*. Fatto ciò, la filosofia morale di Vattimo si presenta come un'etica del discorso rispetto all'etica del dialogo di Karl-Otto Apel. Il capitolo si conclude spiegando l'influenza di Gadamer sull'etica vattimiana e sviluppando i concetti più importanti della filosofia morale dell'autore italiano.

La terza e ultima parte della tesi di dottorato è dedicata alla filosofia della religione sviluppata da Gianni Vattimo. Questa parte è composta da tre capitoli, il primo dei quali —il decimo capitolo della tesi di dottorato (10)— si concentra sul corso di Heidegger *Introduzione alla Fenomenologia della Religione*. Riguardo a questo corso tenuto da Martin Heidegger nel 1921, comincia a svilupparsi il modo in cui Vattimo intende il cristianesimo primitivo. Con questo capitolo si pongono alcune delle basi teoriche degli ultimi due capitoli.

L'undicesimo capitolo (11) si propone di spiegare l'importanza dell'opera di René Girard nella comprensione della religione cristiana operata da Gianni Vattimo. Partendo dalla tesi sul capro espiatorio e sul legame tra sacro e violenza che René Girard attribuisce ai riti sacrificali, gli argomenti che Vattimo avanza per difendere la religione cristiana si presentano come una religione che dissolverebbe quello stesso legame che lega il sacro con la violenza, in modo tale che il cristianesimo si presenta come una religione il cui imperativo sarebbe *la caritas* e la riduzione della violenza.

La presente tesi di dottorato si conclude con un capitolo dedicato alla nozione di secolarizzazione (12). Quest'ultimo capitolo inizia trattando il fenomeno della secolarizzazione come processo storico, dando conto del modo in cui Vattimo concepisce questo processo mentre contestualizza la sua concezione della secolarizzazione mettendola in relazione e confrontandola con l'interpretazione di autori come Karl Löwith o Hans Blumenberg. Di seguito si spiega come Vattimo adotta alcune idee di Joaquín da Fiores per difendere il legame tra la salvezza cristiana e il moderno processo di secolarizzazione. Il capitolo si conclude con gli argomenti che Vattimo brandisce per difendere che l'Incarnazione di Dio nella figura di Gesù, la *kenosi* di Dio, è la base della secolarizzazione, in modo tale da presentare il cristianesimo come una religione che, fin dai suoi inizi, è compatibile con un modo di pensare alternativo al carattere onto-teologico della metafisica e con il pensiero ermeneutico e postmoderno di Gianni Vattimo.

Riassunto

Questa tesi affronta la filosofia di Gianni Vattimo, un pensatore che si colloca all'interno della tradizione ermeneutica e del pensiero postmoderno. Attraverso la sua opera, Vattimo cerca di reinterpretare il mondo contemporaneo rompendo con le strutture metafisiche tradizionali che storicamente hanno offerto certezze assolute. Il suo approccio filosofico rifiuta l'idea di verità universali e propone, invece, un quadro di interpretazione in cui la conoscenza è contingente e condizionata dal contesto storico e culturale. Questo approccio si colloca in linea con l'ermeneutica di Heidegger e Gadamer, ma trova ispirazione anche in Nietzsche e Schleiermacher. Schleiermacher è fondamentale per Vattimo, poiché ha ampliato il concetto di interpretazione oltre i testi religiosi, mentre Nietzsche, con la sua critica alla metafisica e il suo approccio nichilistico, fornisce a Vattimo una base per rifiutare i fondamenti assoluti del pensiero tradizionale.

Il pensiero di Vattimo si articola intorno all'ermeneutica nichilista, in cui emerge l'influenza di Nietzsche e la sua idea che la verità non sia altro che una serie di interpretazioni soggette a costante cambiamento. Vattimo riprende anche Schleiermacher, che riconosce come uno dei primi a generalizzare il fenomeno dell'interpretazione oltre la teologia. Questa tradizione ermeneutica, unita alla critica nietzschiana del nichilismo, è fondamentale per comprendere il suo rifiuto dei fondamenti ontologici e lo sviluppo del *pensiero debole*. La filosofia di Vattimo propone che, anziché cercare nuovi principi assoluti, dobbiamo riconoscere la fragilità della conoscenza e il carattere interpretativo della nostra relazione con il mondo. Nietzsche, con la sua critica alla metafisica e al cristianesimo tradizionale, ispira anche la riflessione di Vattimo sulla religione e sul nichilismo, aprendo così la strada a una rilettura postmoderna del cristianesimo.

Il pensiero di Gianni Vattimo è profondamente radicato nel contesto della postmodernità, una corrente filosofica che si caratterizza per la critica ai grandi racconti universali e alle strutture di potere e conoscenza stabilite dalla modernità. Vattimo, come altri pensatori postmoderni, rifiuta le nozioni di progresso lineare e di verità oggettiva che hanno segnato gran parte della filosofia moderna, sostituendole con una visione frammentaria e pluralista della realtà. Invece di cercare spiegazioni totalizzanti, l'approccio di Vattimo evidenzia l'importanza della diversità delle prospettive e delle interpretazioni contingenti, un aspetto che condivide con altri esponenti della postmodernità come Michel Foucault e Jacques Derrida.

Per Vattimo, la postmodernità è il contesto ideale per lo sviluppo del suo *pensiero debole*, poiché la filosofia postmoderna si basa sull'accettazione della pluralità delle voci e sulla rinuncia alle certezze assolute. In questo contesto, l'indebolimento delle strutture forti del pensiero è interpretato come una liberazione, un passo necessario per superare i dogmi e le verità uniche che hanno dominato la storia del pensiero occidentale. Vattimo vede nella postmodernità un'opportunità per avanzare verso una società più aperta e tollerante, dove la molteplicità di interpretazioni e approcci convive senza che nessuno si imponga in modo definitivo. La critica al concetto di "fondamento", che è alla base della postmodernità, si allinea perfettamente con il suo approccio ermeneutico, che sostiene che ogni conoscenza è storica e che le interpretazioni non possono mai essere definitive o immutabili.

La religione occupa un posto centrale nella filosofia di Vattimo, specialmente il concetto di secolarizzazione. Nel suo pensiero, la secolarizzazione non è un semplice rifiuto della religione, ma un processo storico legato all'essenza stessa del cristianesimo. Partendo dal concetto teologico di *kénosis*, ovvero lo svuotamento di Dio nella figura di Cristo, Vattimo sostiene che il cristianesimo è una religione che, fin dalle sue origini, ha rinunciato al potere assoluto e si è allineata con la debolezza e la non violenza. Questa visione della religione come un processo di indebolimento del potere è in linea con la stessa critica di Vattimo alla metafisica e con la sua proposta di un pensiero debole. La secolarizzazione, quindi, è interpretata come un'evoluzione del cristianesimo verso una maggiore apertura e dialogo con il mondo secolare, lontano dai dogmi e dal potere istituzionale.

La tesi è organizzata in tre parti che esplorano in profondità i principali temi del pensiero di Vattimo e la sua relazione con la tradizione filosofica ermeneutica e postmoderna. Nella prima parte, viene esaminata l'influenza di autori chiave come Schleiermacher, Nietzsche, Heidegger e Gadamer nella formazione della filosofia vattimiana. Si analizza come Schleiermacher introduca la nozione di un'ermeneutica generalizzata, mentre Nietzsche fornisca la critica fondamentale al concetto di verità assoluta e introduca il nichilismo come motore della trasformazione filosofica. Heidegger, da parte sua, permette a Vattimo di approfondire la critica alla metafisica e di offrire una lettura dell'essere come qualcosa intrinsecamente legato alla temporalità e all'interpretazione, mentre Gadamer rafforza la nozione secondo cui la comprensione è sempre mediata dal linguaggio e dalla tradizione storica.

Friedrich Schleiermacher, considerato il padre dell'ermeneutica moderna, svolge un ruolo cruciale nella formazione della filosofia di Vattimo. Schleiermacher amplia il concetto di ermeneutica oltre il suo uso tradizionale nell'interpretazione biblica, applicandolo alla comprensione di ogni tipo di testo e discorso umano. Questa espansione consente all'ermeneutica di diventare un approccio filosofico generale che abbraccia tutta l'esperienza umana, il che è fondamentale per Vattimo nella sua concezione di una realtà interpretata e non accessibile oggettivamente. Schleiermacher propone che ogni comprensione sia sempre interpretazione, un'interazione tra il lettore e il testo che è mediata dai pregiudizi e dal contesto dell'interprete, un'idea che risuona nella nozione vattimiana secondo cui non esistono verità assolute, ma solo interpretazioni.

Il primo capitolo affronta il rapporto tra Gianni Vattimo e Friedrich Schleiermacher, concentrandosi sull'importanza di quest'ultimo nella tradizione ermeneutica che Vattimo eredita. Sebbene Schleiermacher appartenga a una fase romantica, Vattimo ne riconosce l'influenza nella filosofia dell'interpretazione, collocandolo come uno dei precursori dell'ermeneutica moderna. Vattimo avvia la sua carriera accademica con l'opera *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione* (1968), che fu fondamentale per comprendere le origini dell'ermeneutica filosofica. Schleiermacher è rilevante per Vattimo per il suo contributo al processo di secolarizzazione nel campo dell'interpretazione. Generalizzando l'ermeneutica e separandola dalle sue radici teologiche, Schleiermacher apre la strada a un'interpretazione filosofica più ampia, che non si limita ai testi religiosi. Questa separazione diventa una riflessione sulla secolarizzazione, un concetto chiave nella filosofia di Vattimo, dove la religione, in particolare il cristianesimo, gioca un ruolo importante nella configurazione del pensiero contemporaneo.

Uno degli aspetti fondamentali che Vattimo riprende da Schleiermacher è la concezione dell'individualità, un'idea che definisce come l'esperienza dell'essere umano sia in costante interpretazione e in contatto con l'infinito. Schleiermacher comprende che l'individualità si forma a partire dall'esperienza del contatto con l'infinito (*Infinitum*), e questa esperienza costituisce la base per una comprensione più profonda dell'altro. Questo riconoscimento dell'originalità dell'individuo diventa un pilastro dell'ermeneutica filosofica di Vattimo, che cerca di preservare la diversità e l'originalità nel processo interpretativo. Per Vattimo, l'ermeneutica consente un'interpretazione dinamica che rispetta l'individualità, riconoscendo che ogni soggetto è il prodotto del proprio contesto, delle proprie tradizioni e delle proprie esperienze. La relazione tra *Finitum* (finitudine) e *Infinitum* (infinitudine) in Schleiermacher è cruciale per comprendere la sua teoria dell'interpretazione. Vattimo esplora come questa tensione consenta una comprensione più ampia del linguaggio e della comunicazione, poiché l'essere finito è sempre in interazione con l'infinito, senza mai poterlo raggiungere pienamente.

Per quanto riguarda il linguaggio, Vattimo sottolinea che, per Schleiermacher, il pensiero e il linguaggio sono inseparabili, un'idea che colloca la comprensione come un'attività interpretativa in cui gli individui sono sempre in dialogo con le proprie tradizioni. L'interpretazione del linguaggio implica necessariamente l'interpretazione del pensiero, e entrambi sono condizionati dal contesto e dalle esperienze personali dell'interprete. Questa concezione del linguaggio come mediatore tra il particolare e l'universale è essenziale per Vattimo, poiché consente all'ermeneutica di estendersi a tutti gli ambiti della vita, non limitandosi ai testi religiosi o filosofici. Inoltre, Schleiermacher evidenzia l'inevitabilità del *Missverständnis* (malinteso), sostenendo che il malinteso è un elemento fondamentale del processo interpretativo. Vattimo adotta questa idea, sottolineando che il malinteso non solo è inevitabile, ma può arricchire la comprensione aprendo la possibilità di nuove interpretazioni. Per Vattimo, questo approccio aiuta a costruire una filosofia che riconosce l'impossibilità di una comprensione totale e definitiva, un aspetto che risuona con il suo rifiuto delle verità assolute.

Vattimo riprende anche da Schleiermacher l'idea che l'interpretazione debba andare oltre la semplice comprensione dei testi classici. L'ermeneutica, secondo Schleiermacher, è applicabile a qualsiasi forma di comunicazione, il che implica una generalizzazione del fenomeno interpretativo. Questa ampiezza nell'interpretazione è fondamentale per la filosofia di Vattimo, che cerca di comprendere la storia e la cultura attraverso un'ermeneutica universale che possa abbracciare la filosofia, l'arte e la religione. Il concetto di *hermeneutischer Zirkel* (circolo ermeneutico), sviluppato in seguito da Heidegger e Gadamer, ha le sue radici in Schleiermacher. Vattimo esplora come questa idea, secondo cui la comprensione è sempre provvisoria e mai definitiva, influenzi il suo stesso pensiero. Per Schleiermacher, la comprensione non può mai essere completa e definitiva, ma è un processo continuo che si arricchisce con ogni nuova interpretazione. Vattimo adatta questa idea alla sua concezione della storia e della tradizione, sostenendo che la verità è sempre in flusso e viene reinterpretata alla luce di nuove esperienze.

Schleiermacher, generalizzando il concetto di ermeneutica oltre i testi religiosi, consente a Vattimo di sviluppare una critica più ampia alle categorie metafisiche dominanti. L'ermeneutica diventa un processo continuo di reinterpretazione, il che implica che non esista una verità statica o universale. Questa visione è fondamentale per lo sviluppo del *pensiero debole*, poiché apre la strada a una filosofia pluralista in cui le certezze vengono sostituite da interpretazioni contingenti. Per Vattimo, Schleiermacher è uno dei

primi pensatori a mettere in discussione la rigida separazione tra il sacro e il secolare, spianando la strada alla teoria vattimiana della secolarizzazione come un processo intrinseco al cristianesimo.

D'altra parte, Vattimo critica alcuni aspetti dell'ermeneutica di Schleiermacher, in particolare l'idea che l'obiettivo dell'interpretazione sia raggiungere una comprensione totale dell'autore, persino migliore di quanto l'autore stesso si comprendesse. Per Schleiermacher, l'ermeneutica ideale consisteva nel far sì che l'interprete potesse ottenere una ricostruzione completa delle intenzioni originali dell'autore, eliminando così qualsiasi distanza tra i due. Questo approccio presuppone che sia possibile accedere a un'interpretazione unica, definitiva e corretta, il che, secondo Vattimo, risponde a un'eredità dell'idealismo e a una visione metafisica della verità. Vattimo, al contrario, rifiuta questa nozione di trasparenza totale e di coincidenza assoluta con l'autore. Nella sua visione, l'interpretazione è sempre segnata dalla distanza storica e dal contesto dell'interprete, il che rende impossibile qualsiasi tentativo di raggiungere una verità finale o universale. Per lui, il processo ermeneutico non deve concentrarsi sull'eliminare questa distanza, ma nel riconoscerla come un elemento produttivo che arricchisce l'atto interpretativo. Secondo Vattimo, ogni interpretazione è necessariamente parziale, situata in un contesto specifico, e deve essere intesa come parte di un dialogo continuo con la tradizione e la storia. Invece di cercare una comprensione esaustiva che trascenda i limiti temporali e contestuali, Vattimo difende un'ermeneutica che accetta la provvisorietà e l'apertura. Dal suo punto di vista, il significato di un testo o di un'esperienza non è mai completamente chiuso o accessibile, ma è in costante trasformazione man mano che cambia l'orizzonte interpretativo. Così, l'interpretazione non è un processo che si conclude con una verità fissa, ma uno che si espande e si modifica nel tempo, in sintonia con la natura storica dell'essere e del linguaggio.

L'influenza di Schleiermacher su Vattimo è significativa, specialmente per quanto riguarda l'idea di un'interpretazione generalizzata. Schleiermacher propone che ogni comprensione, anche quella dei testi religiosi, sia sempre una forma di interpretazione. Vattimo prende questo concetto e lo estende per abbracciare tutta la realtà. A differenza delle letture teologiche tradizionali che separano il sacro dal secolare, l'ermeneutica generalizzata di Schleiermacher permette che qualsiasi forma di discorso, sia esso religioso, filosofico o scientifico, sia suscettibile di interpretazione. Questo è fondamentale per Vattimo, poiché gli consente di liberarsi dalle gerarchie di verità che pongono certi tipi di conoscenza al di sopra di altri. Il risultato è una filosofia che rifiuta le dicotomie rigide tra il sacro e il profano, e che vede nella secolarizzazione un processo ermeneutico intrinseco al cristianesimo stesso. In questo senso, Schleiermacher è un precursore del pensiero di Vattimo, poiché apre la strada a una comprensione della religione non come un insieme di verità dogmatiche, ma come un processo interpretativo che deve essere costantemente rinnovato e ricontestualizzato. Questa visione influenza profondamente il concetto di secolarizzazione di Vattimo, il quale sostiene che la stessa natura del cristianesimo è interpretativa e, di conseguenza, è sempre in processo di cambiamento e adattamento a nuovi contesti storici e culturali.

Il secondo capitolo della presente tesi dottorale tratta dell'interpretazione vattimiana della filosofia di Nietzsche. Vattimo, in opere come *La fine della modernità* e *Credere di credere*, riprende da Nietzsche la critica radicale alla metafisica e a tutta la tradizione filosofica occidentale. Nietzsche, in testi come *Al di là del bene e del male* e *Così*

parlò Zarathustra, nega l'esistenza di verità assolute, sostenendo che ogni verità sia un'interpretazione, una costruzione soggetta a interessi specifici. Questa nozione influenza profondamente Vattimo, il quale adotta il nichilismo come strumento per smantellare le strutture metafisiche tradizionali e aprire uno spazio verso una comprensione più plurale e flessibile della realtà. Per Vattimo, seguendo Nietzsche, il nichilismo non è solo la negazione dei valori, ma un'opportunità per liberarsi dai vincoli imposti dalle verità assolute e dalle certezze metafisiche, aspetto che sviluppa anche nella sua opera *Il soggetto e la maschera: Nietzsche e il problema della liberazione*.

Il nichilismo, per Vattimo, non è semplicemente l'annullamento dei valori tradizionali, ma un'opportunità per rompere con le strutture rigide e assolutiste che hanno dominato la storia dell'Occidente. In questo senso, la lettura di opere come *Ecce Homo* e *La genealogia della morale* gli fornisce un quadro concettuale che mette in discussione le categorie stabilite del bene e del male, permettendo una riflessione filosofica aperta e plurale. Vattimo trova in Nietzsche una critica diretta al cristianesimo dogmatico, la cui "morte di Dio" rappresenta la caduta di un sistema di verità inamovibili. Per Vattimo, questa rottura è fondamentale nello sviluppo del suo "pensiero debole", una forma di pensiero che non cerca di imporsi, ma di coesistere con altre interpretazioni e modi di comprendere il mondo.

In questo senso, Nietzsche fornisce a Vattimo anche un quadro concettuale per riflettere sul processo di secolarizzazione. In opere come *La genealogia della morale*, Nietzsche introduce l'idea della "morte di Dio", che Vattimo riprende nel suo stesso progetto filosofico. Entrambi considerano che questa morte non sia solo un fenomeno religioso, ma anche il crollo di un sistema di pensiero basato su verità ultime e indiscutibili. La "morte di Dio", proclamata da Nietzsche, è uno dei punti di partenza fondamentali per Vattimo. Piuttosto che intenderla come un rifiuto puro del cristianesimo, Vattimo la interpreta come un momento chiave nel processo di secolarizzazione e di indebolimento delle strutture di potere all'interno della religione. Questa morte non significa solo la scomparsa di un Dio onnipotente, ma anche lo smantellamento della verità oggettiva e l'inizio di una fase in cui prevalgono interpretazioni multiple e deboli. Per Vattimo, la "morte di Dio" apre la possibilità di una reinterpretazione più pluralista e flessibile del cristianesimo, dove il messaggio di carità e amore può fiorire senza essere legato alla rigidità metafisica che storicamente lo ha definito. Opere come *La fine della modernità* e *Dopo la cristianità* sviluppano questa idea, mostrando come la secolarizzazione permetta un cristianesimo più autentico e meno dogmatico. In *La fine della modernità*, Vattimo interpreta l'evento della morte di Dio come l'indebolimento delle strutture ontologiche ed epistemologiche che hanno dominato la tradizione occidentale. Qui, il nichilismo non è percepito come una minaccia, ma come un'opportunità per rivedere la nostra relazione con la verità e la storia. In questo modo, Vattimo trova in Nietzsche un alleato per il suo progetto di smantellamento della metafisica e per la costruzione di una filosofia che valorizzi la fragilità, l'apertura e la pluralità.

Uno dei concetti più influenti che Vattimo adotta da Nietzsche è l'eterno ritorno, menzionato in *La gaia scienza* e *Così parlò Zarathustra*. Questa idea, secondo l'interpretazione vattimiana, affronta la concezione lineare della storia tipica della modernità. Invece di un processo storico orientato verso un fine ultimo, Nietzsche propone una visione ciclica in cui gli eventi non hanno uno scopo ultimo, ma si ripetono indefinitamente. In questo contesto, Vattimo utilizza l'idea dell'eterno ritorno per criticare le narrazioni teleo-

logiche e finalistiche della modernità. Nella sua opera *Dopo la cristianità*, Vattimo suggerisce che dobbiamo abbandonare la ricerca di una verità assoluta o di un fine definitivo, seguendo la logica dell'eterno ritorno come una modalità di pensare la storia come un processo continuo di reinterpretazione, senza una conclusione finale.

Un altro elemento centrale nell'influenza nietzschiana su Vattimo è la nozione di nichilismo, affrontata da Nietzsche in *L'anticristo* e *La volontà di potenza*. Vattimo, in linea con queste idee, vede il nichilismo come un fenomeno storico inevitabile che non deve essere respinto, ma assunto e portato alle sue estreme conseguenze. Nietzsche intende il nichilismo come il riconoscimento che non esistono verità assolute né fondamenti ultimi sui quali costruire la realtà, concetto che Vattimo riprende per sviluppare la sua idea di *pensiero debole* o *pensiero debole*, espressa nella sua opera *Il pensiero debole*, scritta insieme a Pier Aldo Rovatti. In questo senso, Vattimo segue Nietzsche nel considerare il nichilismo come l'opportunità di liberare l'interpretazione del mondo da qualsiasi struttura rigida e di permettere una pluralità di visioni e prospettive.

Infine, Vattimo si appropria anche del concetto di maschera, che Nietzsche sviluppa in *La nascita della tragedia* e *Al di là del bene e del male*. In *Il soggetto e la maschera*, Vattimo approfondisce l'idea nietzschiana secondo cui l'essere umano non può mai accedere a una realtà autentica o essenziale, ma è sempre impegnato nell'interpretare attraverso una serie di maschere. Per Vattimo, questa nozione è fondamentale per comprendere che non esiste una verità ultima da svelare, ma che l'interpretazione è un processo continuo e aperto, in cui l'essere umano deve accettare la provvisorietà e la pluralità delle proprie visioni.

La relazione tra Nietzsche e Heidegger gioca un ruolo fondamentale nell'opera di Gianni Vattimo, che utilizza la connessione tra questi due pensatori per sviluppare la sua visione filosofica. Heidegger, nella sua interpretazione di Nietzsche, lo presenta come l'ultimo grande pensatore della metafisica occidentale, in particolare attraverso il concetto di "volontà di potenza". Secondo Heidegger, questo concetto rappresenta la culminazione della metafisica, poiché la tradizione filosofica occidentale ha cercato di comprendere l'essere attraverso categorie fisse e totalizzanti. Tuttavia, Vattimo rielabora questa interpretazione. Sebbene riconosca l'influenza di Heidegger, sostiene che Nietzsche, con la sua critica alle verità assolute e l'idea dell'"eterno ritorno", anticipa un'ontologia dell'evento, che vede l'essere come qualcosa di dinamico e in costante mutamento. Per Vattimo, Nietzsche e Heidegger sono accomunati nel loro tentativo di superare la metafisica, pur adottando approcci diversi.

Heidegger è, infatti, un altro dei pilastri fondamentali della filosofia di Vattimo, come viene esaminato nel terzo capitolo. Attraverso la sua opera, Vattimo adotta la critica heideggeriana alla metafisica occidentale, che è stata dominata da una concezione dell'essere come qualcosa di fisso e immutabile. Heidegger mette in discussione questa visione tradizionale dell'essere, sostenendo che l'essere non è un'entità stabile, ma un processo di disvelamento intrinsecamente legato al tempo e alla storia. Questa idea risuona profondamente in Vattimo, il quale, come Heidegger, sostiene che la comprensione dell'essere può avvenire solo nel contesto di un orizzonte temporale e storico. La filosofia di Vattimo si costruisce su questa critica heideggeriana alla metafisica, accettando che non esista un essere assoluto o eterno, ma solo interpretazioni storicamente situate.

Heidegger introduce inoltre nel pensiero di Vattimo la nozione di "superamento della metafisica", un concetto chiave nella sua ermeneutica. Per Heidegger, la storia della filosofia occidentale è stata segnata dall'oblio dell'essere, concentrata più sul dominio tecnico e concettuale che sull'apertura al mistero dell'esistenza. Questa critica viene ripresa da Vattimo, il quale cerca di superare la metafisica non attraverso una negazione, ma attraverso un processo di indebolimento delle sue strutture. Vattimo segue Heidegger nella sua critica al predominio del pensiero tecnico e scientifico, proponendo una nuova modalità di pensare l'essere come qualcosa intrinsecamente legato al linguaggio e all'interpretazione.

Heidegger, con il suo concetto di disvelamento (*Aletheia*), fornisce a Vattimo una base filosofica per comprendere l'essere come qualcosa che si manifesta in un processo continuo di rivelazione e occultamento. Per Vattimo, questa concezione dell'essere è fondamentale, poiché rifiuta l'idea di un essere immutabile e assoluto. Al contrario, l'essere è visto come una serie di interpretazioni storicamente situate. Nell'opera di Vattimo, in particolare in *Oltre l'interpretazione*, si vede chiaramente come egli adotti questa idea heideggeriana per sostenere che ogni verità è intrinsecamente legata a un contesto storico e, quindi, è sempre provvisoria.

Infine, l'influenza di Heidegger su Vattimo si manifesta anche nell'idea che l'essere e il linguaggio siano intimamente connessi. Per entrambi i filosofi, il linguaggio non è semplicemente uno strumento per descrivere la realtà, ma il mezzo attraverso il quale si dà l'apertura all'essere. In questa linea, Vattimo sostiene che ogni essere è sempre già interpretato, mediato dal linguaggio e dal contesto storico. La comprensione del mondo, pertanto, non può avvenire in modo diretto, ma solo attraverso il filtro del linguaggio, il che rafforza la concezione ermeneutica di Vattimo secondo cui non esistono verità assolute, ma solo interpretazioni contingenti e sempre provvisorie.

Il quarto capitolo della tesi dottorale, e ultimo capitolo della prima parte, tratta dell'influenza di Gadamer nella consolidazione dell'ermeneutica di Vattimo. Come discepolo di Heidegger, Gadamer approfondisce l'idea che la comprensione sia sempre storica, sostenendo che ogni conoscenza è condizionata dalla tradizione in cui si iscrive l'interprete. Per Gadamer, l'interpretazione non è un processo in cui il soggetto si confronta con un oggetto neutrale, ma un dialogo tra la tradizione e il presente, in cui entrambe le parti si influenzano reciprocamente. Vattimo adotta questa visione dialogica dell'ermeneutica, sostenendo che la comprensione non è mai un atto puramente oggettivo, ma sempre il risultato di un'interazione tra l'interprete e il suo contesto storico.

Inoltre, Gadamer introduce nella filosofia di Vattimo l'idea che la verità non possa essere separata dalla storia e dalla tradizione. Invece di vedere la storia come un ostacolo per la verità, Gadamer sostiene che è proprio attraverso la storia che si rivela la verità. Vattimo riprende questa idea per sviluppare la sua critica alla modernità, sostenendo che il tentativo della modernità di cercare verità universali e atemporali è un'illusione. Al contrario, Vattimo, seguendo Gadamer, propone una visione della verità come qualcosa che emerge nel dialogo tra il presente e il passato, in cui la conoscenza è sempre mediata dalla tradizione e dal linguaggio.

Infine, Gadamer rafforza in Vattimo l'idea che la comprensione sia un processo aperto e mai concluso. Per entrambi i filosofi, non esiste un'interpretazione finale o definitiva, ma solo interpretazioni provvisorie in continua revisione. Questa visione della

comprensione come qualcosa di dinamico e in costante evoluzione è fondamentale nella concezione ermeneutica di Vattimo, il quale sostiene che ogni conoscenza è soggetta a cambiamenti e reinterpretazioni. Gadamer, al pari di Heidegger e Schleiermacher, fornisce a Vattimo gli elementi necessari per sviluppare la sua filosofia del *pensiero debole*, dove la verità è sempre fragile e contingente.

Nella seconda parte della tesi, che si concentra sullo sviluppo del *pensiero debole*, si approfondisce la sua critica al pensiero forte e sistematico della metafisica. Questa sezione della tesi esamina come Vattimo costruisca il suo pensiero in dialogo con altre correnti filosofiche contemporanee, come la decostruzione di Derrida, l'ironismo di Rorty e l'analisi del potere di Foucault. Ciascuna di queste influenze fornisce a Vattimo una prospettiva diversa per rafforzare la sua critica alle certezze assolute e sviluppare il suo concetto di una filosofia più aperta e plurale. Nel corso di questa seconda parte, la critica alla metafisica diventa un filo conduttore che permette di comprendere la natura del *pensiero debole* come una modalità di interpretare l'essere e la storia senza ricorrere alle strutture metafisiche tradizionali.

Il quinto capitolo della tesi e primo capitolo della seconda parte esamina come il pensiero debole di Vattimo si configuri come un pensiero postmoderno. Vattimo, ispirandosi a Lyotard e alla sua opera *La condizione postmoderna*, rifiuta i grandi "metaracconti" della modernità, come il progresso e la ragione, a favore di un'interpretazione più flessibile e plurale. A partire dalla nozione di pensiero debole, Vattimo si allinea con il nichilismo nietzschiano, utilizzando la mancanza di fondamenti assoluti non come una minaccia, ma come un'opportunità per ripensare la storia e la filosofia da una prospettiva aperta e in continua reinterpretazione. Esplora anche come Vattimo adotti l'idea di *Verwindung*, un termine heideggeriano che descrive il superamento della modernità senza negarla completamente. Ispirato da Heidegger e Foucault, Vattimo interpreta la postmodernità come una fase in cui la modernità si "distorce", ma senza abbandonare le sue tensioni intrinseche. Attraverso questa nozione, Vattimo rifiuta l'idea hegeliana di una superazione dialettica della modernità, preferendo una comprensione più frammentaria e non lineare della storia, condividendo la critica di Walter Benjamin all'idea di una storia universale.

Uno degli aspetti chiave di questo capitolo è l'esplorazione della relazione tra il pensiero debole e la modernità attraverso la nozione di *Verwindung*, termine di origine heideggeriana che Vattimo utilizza per descrivere una forma di superamento che non implica la negazione dialettica della modernità, ma la sua distorsione e reinterpretazione. In questo senso, Vattimo si allontana dall'idea hegeliana di superamento come negazione di ciò che è venuto prima e propone invece una lettura della postmodernità come una continuazione trasformata delle tensioni della modernità. La critica di Walter Benjamin a una concezione unitaria della storia gioca un ruolo centrale in questa analisi, poiché Vattimo adotta la sua visione frammentaria e non lineare della storia come base per rifiutare le narrazioni assolute del progresso.

La nozione di "ontologia dell'attualità", adottata da Vattimo a partire da Michel Foucault, è uno dei concetti centrali di questo capitolo. Per Foucault, questa ontologia non si concentra nel trascendere la storia o nella ricerca di verità universali, ma nell'intendere il presente da una prospettiva genealogica e archeologica, come esposto in *Che cos'è l'Illuminismo?* e *Bisogna difendere la società*. Foucault esplora le condizioni in base alle quali gli individui si comprendono in un contesto storico determinato, e Vattimo adotta questo approccio per adattarlo al proprio pensiero. Tuttavia, Vattimo introduce una

distinzione chiave: mentre Foucault non sviluppa un'ontologia in senso heideggeriano, Vattimo aggiunge una dimensione ontologica ispirata alla differenza tra essere ed ente, caratteristica del pensiero di Heidegger. Per Vattimo, l'ontologia dell'attualità implica che la filosofia debba analizzare il presente senza ricorrere a fondamenti metafisici, ma interpretandolo attraverso il filtro della tradizione storica e culturale in cui si iscrive.

Questo concetto è strettamente legato all'idea che l'essere, lontano dall'essere qualcosa di fisso e stabile, sia un evento continuo di disvelamento, come propone Heidegger. Vattimo, influenzato da questa visione, rifiuta le verità assolute e propone un'ermeneutica che permetta di comprendere l'essere come qualcosa che si rivela e si cela in un processo costante di interpretazione. Questo approccio, che Vattimo descrive come "pensiero debole", ha lo scopo di indebolire le strutture metafisiche tradizionali per consentire una maggiore apertura alla pluralità e alla provvisorietà delle interpretazioni. Qui, l'idea heideggeriana di *Verwindung* gioca un ruolo chiave, poiché per Vattimo non si tratta di superare la modernità in senso dialettico, ma di reinterpretarla e distorcerla in modo da permettere una maggiore flessibilità interpretativa.

Per quanto riguarda la società della comunicazione generalizzata, Vattimo sostiene che nell'era postmoderna la tecnologia e i mezzi di comunicazione hanno trasformato radicalmente il modo in cui le persone interagiscono e costruiscono significato. Ispirato da autori come Jean Baudrillard e Marshall McLuhan, Vattimo analizza come i mass media abbiano contribuito alla dissoluzione del principio di realtà. Nella sua opera *La società trasparente*, Vattimo argomenta che i mass media hanno moltiplicato le prospettive sul mondo, portando alla scomparsa di un unico punto di vista centrale. La realtà non è più un fatto oggettivo, ma una costruzione mediata dalle diverse interpretazioni offerte dai media. Questa pluralità di voci e prospettive frammenta il concetto di verità, rendendo impossibile sostenere una visione unitaria della storia o della realtà. Vattimo conclude che questo contesto postmoderno, caratterizzato dall'ipercomunicazione e dalla pluralità di interpretazioni, offre un'opportunità per il pensiero debole, che rifiuta l'idea di una verità assoluta e abbraccia la pluralità delle interpretazioni. In questo senso, la comunicazione generalizzata diventa un veicolo per l'emancipazione del pensiero, anche se Vattimo avverte dei pericoli della manipolazione mediatica e della concentrazione del potere nelle mani delle élite economiche. Attraverso questa critica, Vattimo mostra come la postmodernità richieda nuove forme di pensare la verità e la realtà, sempre da una prospettiva ermeneutica che riconosca la contingenza e la provvisorietà di tutte le interpretazioni.

Nel sesto capitolo della tesi si approfondisce la natura nichilista del pensiero debole, in cui il nichilismo non è concepito come un pericolo, ma come un'opportunità per la liberazione filosofica. Vattimo, seguendo Nietzsche, osserva che il nichilismo attivo, lungi dall'essere una mera negazione dei valori, deve essere inteso come un'affermazione della condizione umana nella modernità tardiva. Questo tipo di nichilismo offre la possibilità di liberarsi dalle imposizioni metafisiche tradizionali che hanno dominato il pensiero occidentale. A differenza di Emanuele Severino, che in opere come *La struttura originaria* critica il nichilismo come un sintomo della decadenza occidentale, Vattimo lo interpreta come una via per smantellare le strutture ontologiche rigide e aprirsi a nuove forme di pensiero.

La critica di Severino al nichilismo heideggeriano è un punto centrale in questo capitolo. Severino sostiene che l'essere non può essere concepito come qualcosa che diviene, ma come qualcosa di eterno e immutabile, il che lo porta a respingere l'interpretazione di Heidegger e Vattimo, i quali ritengono che l'essere sia intrinsecamente legato al tempo e alla storia. Vattimo si distanzia da questa visione, argomentando che la concezione dell'essere come qualcosa di stabile appartiene alla metafisica che tanto Nietzsche quanto Heidegger hanno cercato di superare. Severino, nella sua opera *Destino della necessità*, afferma che il nichilismo occidentale è radicato nella tradizione metafisica che ha segnato tutta la storia del pensiero, ma Vattimo lo interpreta invece come il risultato della Morte di Dio annunciata da Nietzsche, una condizione che apre la strada alla pluralità delle interpretazioni.

Un altro tema centrale in questo capitolo è l'idea della "vocazione nichilista dell'ermeneutica". Vattimo afferma che l'ermeneutica, nel rifiutare la possibilità di raggiungere una verità oggettiva e assoluta, assume un atteggiamento nichilista che è fondamentale per il suo approccio filosofico. La comprensione non si dà mai da una tabula rasa, ma sempre a partire da una realtà preesistente modellata dalla tradizione, come già aveva affermato Hans-Georg Gadamer in *Verità e metodo*. Vattimo adotta questa posizione per sostenere che l'ermeneutica è, in definitiva, una filosofia del divenire, dove non esiste un fondamento fisso, ma solo interpretazioni contingenti e storicamente situate. Questa visione è profondamente influenzata dalla critica di Nietzsche alle strutture di potere e alle verità assolute, così come dall'ontologia dell'essere di Heidegger, che comprende l'essere come un processo continuo di disvelamento.

Una parte essenziale del capitolo è l'esplorazione del modello storico-narrativo-interpretativo della razionalità proposto da Vattimo, che si presenta come una risposta diretta al crollo delle verità assolute nella tarda modernità. Questo modello nasce dalla necessità di superare la concezione tradizionale della razionalità, che per secoli si è basata su fondamenti universali, ahistorici e oggettivi. La filosofia moderna, in particolare nella sua versione illuminista, sosteneva che la ragione fosse in grado di accedere a verità universali che si imponevano a tutti gli esseri umani, indipendentemente dal loro contesto storico e culturale. Tuttavia, Vattimo, influenzato dall'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer e dal giro ontologico di Heidegger, propone un nuovo modo di intendere la razionalità, uno strettamente legato alla storia, al linguaggio e all'interpretazione.

Questo modello storico-narrativo-interpretativo considera che la razionalità non possa essere vista come un insieme di verità eterne e immutabili, ma piuttosto come una serie di interpretazioni che dipendono dalla tradizione storica e dal contesto culturale in cui sono situate. Seguendo Gadamer e la sua opera *Verità e metodo*, Vattimo sostiene che ogni comprensione è sempre una forma di dialogo con la storia e che le verità assolute della ragione sono, in realtà, costruzioni storiche che variano nel tempo. Così, ciò che intendiamo come razionalità è esso stesso un prodotto di una narrazione storica, una successione di interpretazioni condizionate dalle circostanze culturali e linguistiche. La verità, per Vattimo, non è qualcosa che esiste fuori dal tempo e dallo spazio, ma è sempre il risultato di un'interpretazione situata.

Vattimo insiste anche sul fatto che il suo modello di razionalità non ha l'intenzione di offrire un nuovo fondamento metafisico, né di sostituire la vecchia razionalità con una nuova verità assoluta. Al contrario, il suo progetto filosofico ha un carattere narrativo: mira a raccontare la storia di come siamo arrivati allo stato attuale del pensiero e come le

narrazioni storiche abbiano influenzato la nostra comprensione della realtà. Questo approccio rifiuta l'idea di un fine ultimo o di una teleologia della storia. In *Oltre l'interpretazione*, Vattimo afferma che il compito della filosofia postmoderna non è quello di scoprire verità universali, ma piuttosto di interpretare continuamente il flusso della storia e le contingenze che la definiscono.

Il modello storico-narrativo-interpretativo di Vattimo si basa sul concetto di *Verwindung* tratto da Heidegger, che implica un superamento non dialettico della metafisica. Questo "superamento" non cerca di eliminare o negare i concetti metafisici della modernità, ma di reinterpretarli e distorcerli in modo che rimangano rilevanti nel contesto attuale. La razionalità, intesa da questa prospettiva, è un processo aperto e continuo di interpretazione, dove le certezze assolute sono sostituite da una pluralità di prospettive. Così, la razionalità postmoderna è essenzialmente ermeneutica: il suo obiettivo non è raggiungere la verità finale, ma mantenere un dialogo costante con la storia, le tradizioni e le interpretazioni che costituiscono la nostra comprensione del mondo.

Il capitolo si conclude esaminando la verità nel pensiero nichilista di Vattimo. In opere come *Oltre l'interpretazione*, Vattimo sostiene che la verità non può essere intesa come una corrispondenza con la realtà, ma come un processo interpretativo in costante trasformazione. La verità, da questa prospettiva, è sempre storica e condizionata dal contesto culturale e temporale in cui si iscrive. Vattimo argomenta che questo approccio permette una maggiore apertura alla pluralità di voci e prospettive, il che è cruciale in una società postmoderna caratterizzata dalla frammentazione e dall'ipercomunicazione. Questo punto è centrale nella sua critica alle narrazioni totalizzanti della modernità e nella sua proposta di una filosofia che abbraccia l'incertezza e la provvisorietà.

Il capitolo 7 della tesi si concentra sulla critica di Gianni Vattimo all'irrazionalismo ermeneutico, in particolare agli approcci di Jacques Derrida e Richard Rorty. Vattimo, sebbene riconosca l'importanza di entrambi i filosofi nella comprensione della postmodernità e della decostruzione delle verità universali, ritiene che i loro punti di vista possano condurre a una forma di irrazionalismo che minaccia di delegittimare qualsiasi tipo di argomentazione filosofica coerente. Nel corso del capitolo, si esamina come Vattimo proponga una reinterpretazione del pensiero debole che, pur aperto alla pluralità di interpretazioni, non rinunci alla ricerca di senso all'interno dell'orizzonte della tradizione ermeneutica.

La relazione tra Vattimo e Derrida si concentra sulla confluenza dei loro pensieri riguardo alla decostruzione e all'indebolimento delle strutture tradizionali di potere e conoscenza. Entrambi i filosofi condividono una visione critica della metafisica e delle verità assolute che hanno dominato la filosofia occidentale da Platone alla modernità. Tuttavia, sebbene i loro approcci si intreccino, esistono differenze fondamentali tra il pensiero debole di Vattimo e la decostruzione derridiana. Derrida, attraverso la sua opera *Della grammatologia* e il suo concetto di "différance", cerca di mostrare che ogni significato è sempre differito e non può mai essere raggiunto in modo definitivo. Per Derrida, il linguaggio è un sistema di differenze, dove il senso è sempre in processo di costruzione e non si fissa mai stabilmente. Vattimo, invece, adotta questa idea di indeterminazione, ma la integra all'interno di un quadro ermeneutico che, pur critico, rimane legato a una tradizione storica. Mentre Derrida tende alla disarticolazione di qualsiasi centro, Vattimo rimane legato all'idea che la tradizione giochi un ruolo chiave nell'interpretazione e che le interpretazioni avvengano sempre in un contesto condiviso. Così, pur ammirando la

decostruzione come strumento per smantellare le strutture metafisiche, Vattimo non la porta alle estreme conseguenze come Derrida, che potrebbe arrivare a quello che Vattimo considera un irrazionalismo radicale.

Un punto cruciale di divergenza tra Vattimo e Derrida è il loro rapporto con il linguaggio e il ruolo che esso gioca nella costruzione della realtà. Derrida, nel corso della sua opera, in particolare in testi come *La scrittura e la differenza*, sottolinea che il linguaggio non è mai un mezzo trasparente per accedere alla realtà. Per Derrida, il linguaggio è segnato dalla "différance", un concetto che indica che ogni significato è sempre ritardato, sempre in processo di formazione e mai presente in modo pieno. Ciò implica che qualsiasi tentativo di fissare un significato o una verità sia intrinsecamente instabile. Vattimo, da parte sua, sebbene condivida questa idea dell'indeterminazione del linguaggio, si concentra su come questo sia legato alla storia e alla tradizione. Per Vattimo, il linguaggio non è solo un sistema di differenze, ma uno spazio interpretativo che è in costante dialogo con il passato. Nella sua opera *Oltre l'interpretazione*, Vattimo sostiene che ogni interpretazione è sempre un processo storico, radicato in un orizzonte di senso condiviso dalla comunità. Sebbene il linguaggio non riveli la verità in modo assoluto, Vattimo si distanzia dalla radicalità derridiana, riconoscendo che il linguaggio può comunque offrire una forma provvisoria di comprensione nel contesto di una tradizione ermeneutica più ampia. Così, l'approccio di Vattimo non cerca di eliminare completamente le strutture, ma di indebolirle e reinterpretarle costantemente, a differenza di Derrida, che opta per una dissoluzione totale.

Uno dei principali punti di frizione tra Vattimo e Derrida è il loro rapporto con la tradizione. Derrida, nella sua opera *Spettri di Marx*, mostra un atteggiamento scettico verso qualsiasi forma di eredità o tradizione che pretenda di rimanere intatta. La decostruzione è, sotto molti aspetti, un processo che destabilizza i lasciti del pensiero, mostrando come i testi e le idee che riteniamo fissi siano sempre soggetti a reinterpretazione e alla possibilità di essere smantellati. Per Derrida, la tradizione è qualcosa che deve essere sempre messa in discussione e rivista, poiché porta con sé i segni delle strutture di potere e di dominio. Vattimo, al contrario, adotta un atteggiamento più conciliatorio verso la tradizione. Invece di respingerla completamente, Vattimo vede nella tradizione una fonte ineludibile di senso che ci fornisce un orizzonte da cui interpretiamo il mondo. Nella sua opera *Credere di credere*, Vattimo sostiene che non possiamo sfuggire alla tradizione, ma dobbiamo imparare a reinterpretarla in modo flessibile e plurale. Mentre Derrida sostiene la disarticolazione totale, Vattimo cerca un equilibrio tra il rispetto per la tradizione e la necessità di reinterpretarla continuamente. Per lui, l'indebolimento della metafisica non implica la distruzione della tradizione, ma la sua trasformazione in una struttura aperta al cambiamento e all'adattamento.

Vattimo e Derrida condividono un rifiuto profondo della metafisica tradizionale, ma i loro approcci differiscono nel modo in cui propongono di superarla. Derrida, influenzato da Heidegger, comprende la metafisica come una struttura di pensiero che cerca sempre di fissare i significati e stabilire gerarchie di potere. Nella sua opera *La voce e il fenomeno*, Derrida osserva che la metafisica del logocentrismo cerca una presenza piena, un fondamento ultimo che legittimi tutte le verità. La sua decostruzione mira proprio a smantellare questo impulso verso il fondamento. Vattimo, da parte sua, non si limita alla critica della metafisica, ma propone un modello di *Verwindung* (superamento) ispirato a Heidegger, che non distrugge la metafisica, ma la indebolisce e la distorce. In *La fine*

della modernità, Vattimo sostiene che non è possibile sfuggire completamente alla metafisica, poiché siamo storicamente condizionati da essa. Invece di tentare di trascenderla in modo radicale, come propone Derrida, Vattimo suggerisce che dobbiamo imparare a convivere con essa in modo indebolito, riconoscendone il carattere contingente e temporale. Mentre Derrida tende a disarticolare completamente la metafisica, Vattimo opta per una reinterpretazione che permetta una relazione più flessibile con le strutture metafisiche senza ricorrere alla loro distruzione totale.

Gianni Vattimo e Richard Rorty condividono molte preoccupazioni filosofiche, ma presentano anche differenze significative per quanto riguarda l'interpretazione della verità, l'etica e il rapporto con la tradizione. Entrambi rifiutano le concezioni tradizionali della verità, in particolare l'idea che essa sia una corrispondenza tra le nostre credenze e una realtà oggettiva. Rorty, nella sua opera *La filosofia e lo specchio della natura*, sostiene che la verità è semplicemente ciò su cui una comunità di parlanti è d'accordo in un dato momento, il che lo porta a una posizione pragmatista e contingente. Per Rorty, non esistono verità assolute, e la verità è il risultato delle pratiche linguistiche e sociali delle persone. Vattimo, sebbene condivida il rifiuto delle verità oggettive, adotta una posizione più ermeneutica. Influenzato da Heidegger e Gadamer, sostiene che la verità è sempre un'interpretazione storicamente situata, radicata nella tradizione e nei contesti culturali specifici. A differenza di Rorty, Vattimo non porta la sua critica fino al punto di adottare un pragmatismo radicale, poiché vede la storia e la tradizione come fattori essenziali per comprendere le interpretazioni della verità. Sebbene entrambi i filosofi condividano il rifiuto dei fondamenti assoluti, Vattimo si distanzia dal relativismo che potrebbe derivare dalla posizione pragmatista di Rorty, sottolineando l'importanza della storia e della cultura nella configurazione delle nostre interpretazioni.

La concezione del dialogo è un altro punto di divergenza tra Vattimo e Rorty. Rorty, in opere come *Contingenza, ironia e solidarietà*, propone che il dialogo sia lo spazio in cui si definisce la verità, senza la necessità di ricorrere a principi metafisici. Per lui, il dialogo è uno strumento pragmatico in cui i parlanti negoziano le loro credenze, permettendo di costruire solidarietà e consenso all'interno di una comunità. Il consenso, nella sua visione pragmatista, non si basa su verità universali, ma su accordi pratici e contingenti. Al contrario, Vattimo intende il dialogo non come un mezzo per raggiungere consensi, ma come un processo interpretativo continuo, in cui le differenze culturali e storiche devono essere rispettate e preservate. Il dialogo, nella visione di Vattimo, non ha come obiettivo l'eliminazione delle differenze, ma il loro riconoscimento e la loro coesistenza. Per Vattimo, le interpretazioni saranno sempre condizionate dalla tradizione e dalla storia, e il dialogo è uno spazio in cui queste interpretazioni devono interagire senza aspirare a una verità unica. Questa distinzione è fondamentale: mentre Rorty confida nel potenziale del dialogo per raggiungere accordi pragmatici, Vattimo sottolinea l'importanza di mantenere la pluralità delle interpretazioni anziché cercare di omogeneizzarle.

Per quanto riguarda il loro approccio alla metafisica, entrambi i filosofi rifiutano le pretese della filosofia tradizionale di scoprire verità metafisiche o principi immutabili. Rorty, nel suo approccio pragmatista, considera la metafisica un progetto inutile che dovrebbe essere abbandonato a favore di una filosofia che si concentri su problemi pratici e sociali. Vattimo, tuttavia, adotta una posizione più sfumata. Sebbene critichi anch'egli la metafisica, propone in *La fine della modernità* un superamento (*Verwindung*) che non implica la sua distruzione totale, ma il suo indebolimento. Per Vattimo, la metafisica continua a influenzare il nostro modo di pensare, anche se in modo indebolito, e deve essere

reinterpretata alla luce dei tempi moderni. Mentre Rorty cerca di rompere completamente con la tradizione metafisica, Vattimo ritiene necessario mantenere una relazione con essa, sebbene in uno stato trasformato e indebolito.

Una differenza centrale tra Vattimo e Rorty risiede nel loro rapporto con la tradizione filosofica. Rorty, influenzato dal pragmatismo americano di Dewey, cerca di allontanarsi dalla tradizione filosofica europea, in particolare dalla metafisica e dall'epistemologia, sostenendo che le domande filosofiche sulla verità ultima o sul fondamento della conoscenza sono irrilevanti nella modernità. Per lui, la filosofia dovrebbe adottare un approccio più letterario e conversazionale, concentrato sulla creazione di solidarietà sociale e progresso. Vattimo, sebbene respinga anch'egli le grandi narrazioni filosofiche, non cerca di rompere completamente con la tradizione. Piuttosto, sostiene una reinterpretazione costante della tradizione filosofica europea, specialmente nel quadro ermeneutico. Per Vattimo, la tradizione non è un peso di cui dobbiamo liberarci, ma una fonte di significato che deve essere reinterpretata alla luce delle sfide contemporanee. Così, sebbene entrambi rifiutino le grandi narrazioni fondative, Vattimo assegna alla tradizione un ruolo cruciale nel processo interpretativo.

Finalmente, nel campo dell'etica, Rorty e Vattimo affrontano il relativismo in modi differenti. Rorty, in *Contingenza, ironia e solidarietà*, accetta in una certa misura il relativismo, poiché sostiene che non esiste una base ultima per giustificare le nostre credenze e valori; tutto dipende dalle contingenze sociali e culturali. Tuttavia, per Rorty, questo relativismo non è problematico purché sia accompagnato da una solidarietà pragmatica che consenta agli individui di convivere riconoscendo la contingenza delle loro credenze. Vattimo, da parte sua, rifiuta anch'egli le verità universali, ma cerca una risposta etica al relativismo nel concetto di carità. In *Credere di credere*, egli sostiene che la carità è il nucleo della sua etica, una disposizione verso l'indebolimento delle proprie verità e l'apertura verso l'altro. La carità, per Vattimo, consente di evitare il relativismo radicale promuovendo una convivenza basata sul rispetto della pluralità delle interpretazioni, senza imporre un quadro etico assoluto. Mentre Rorty vede il relativismo come una conseguenza inevitabile del pragmatismo, Vattimo trova nella carità una risposta etica che gli permette di mantenere una postura interpretativa senza cadere nello scetticismo totale.

In sintesi, sebbene Vattimo e Rorty condividano molte critiche alla metafisica, al fondazionalismo e alle verità assolute, i loro approcci filosofici divergono in aspetti chiave come il rapporto con la tradizione, il ruolo del dialogo e l'etica. Mentre Rorty propugna una rottura più radicale con la filosofia tradizionale e un orientamento pragmatico verso la comunità di parlanti, Vattimo cerca un equilibrio tra il rifiuto delle verità assolute e il rispetto per la tradizione e la storia, proponendo un'etica basata sulla carità e sul riconoscimento della pluralità delle interpretazioni.

Il capitolo si conclude con una riflessione su come l'ermeneutica di Vattimo, sebbene influenzata dalla decostruzione di Derrida e dal pragmatismo di Rorty, cerchi di evitare l'irrazionalismo mantenendo l'importanza della tradizione storica come fonte di interpretazione. Vattimo non propugna un ritorno alla metafisica, ma insiste sul fatto che la pluralità delle interpretazioni deve essere radicata in una comprensione storica dell'essere, come postulato da Heidegger e Gadamer. In ultima analisi, la critica di Vattimo all'irrazionalismo ermeneutico si inserisce nel suo progetto di pensiero debole, che, pur respingendo le verità assolute, cerca di preservare uno spazio per l'interpretazione razionale e il dialogo.

Nel capitolo 8 della tesi, si approfondisce la critica di Gianni Vattimo alla dialettica adorniana, una riflessione che si inserisce nel dibattito più ampio sulla superazione della modernità e la funzione della razionalità nella postmodernità. Vattimo si confronta con l'idea di una dialettica negativa che mantiene una posizione critica costante, come proposta da Theodor W. Adorno in *Dialettica negativa*. Mentre Adorno sostiene che la dialettica deve rifiutare qualsiasi sintesi finale e mantenersi sempre in tensione critica, Vattimo argomenta che questa posizione, sebbene valida al suo tempo, non si adatta alle condizioni della postmodernità. La "superazione" che Vattimo propone non è la risoluzione delle contraddizioni dialettiche, ma piuttosto un processo di indebolimento delle strutture forti, come la dialettica stessa.

Nell'analisi di Vattimo, la dialettica adorniana rischia di trasformarsi in un nuovo assolutismo, aggrappandosi alla negazione costante senza offrire uno spazio per l'interpretazione e la pluralità. Per Vattimo, la dialettica, così come la intende Adorno, continua a dipendere da una concezione forte della ragione e della verità, il che entra in conflitto con il suo progetto di pensiero debole. Invece di cercare una verità ultima, Vattimo suggerisce che dobbiamo abbracciare il carattere frammentario e contingente della realtà, come proposto nella sua opera *La fine della modernità*. La critica a Adorno, quindi, si concentra sul fatto che la sua dialettica negativa mantiene una relazione troppo stretta con la logica della modernità, e che il suo rifiuto della sintesi non riesce a superare la tradizione metafisica.

Un aspetto chiave di questo capitolo è il confronto che Vattimo stabilisce tra la dialettica adorniana e il suo stesso approccio ermeneutico. Vattimo sostiene che, mentre Adorno si concentra sulla contraddizione come mezzo per resistere alla totalizzazione, il suo stesso approccio ermeneutico adotta una posizione più flessibile e aperta. L'ermeneutica, consentendo interpretazioni multiple senza cercare una verità unica, offre un'alternativa alla rigidità della dialettica. Qui, Vattimo riprende influenze sia da Nietzsche che da Heidegger, specialmente per quanto riguarda la nozione di divenire e il rifiuto delle strutture metafisiche fisse. Come nella critica a Severino, Vattimo vede nel nichilismo e nella mancanza di fondamenti un'opportunità per l'emancipazione interpretativa.

Il capitolo conclude con una riflessione su come l'ermeneutica postmoderna di Vattimo si posizioni di fronte alla critica negativa di Adorno. Per Vattimo, la dialettica negativa rimane rilevante, ma non come metodo esclusivo. Al contrario, propone un pensiero debole che si adatta alle condizioni mutevoli del presente, rinunciando alla ricerca di verità ultime. Il pensiero debole viene presentato qui come una forma di resistenza, non attraverso la contraddizione perpetua, ma tramite l'indebolimento delle strutture ontologiche ed epistemologiche che hanno dominato la modernità. In sintesi, Vattimo conclude che, sebbene la critica adorniana abbia meriti nella decostruzione delle strutture di potere, l'ermeneutica offre una via più fruttuosa per navigare la pluralità del mondo postmoderno.

Nel capitolo "L'etica nella filosofia di Gianni Vattimo" si affronta la costruzione di un'etica basata sul pensiero debole e la sua critica alle concezioni tradizionali dell'etica, in particolare quelle fondate su valori assoluti. Per Vattimo, l'etica deve essere compresa all'interno del quadro dell'ermeneutica e del nichilismo, rifiutando qualsiasi pretesa di universalità o di principi morali immutabili. L'etica, nel suo pensiero, è intrinsecamente legata all'idea di interpretazione, dove le norme e i valori sono prodotti storici e contingenti, non il risultato di verità eterne. Il nichilismo, lungi dall'essere un processo distruttivo, è visto da Vattimo come un'opportunità per la liberazione etica. In un mondo in cui

le verità assolute e i valori universali sono stati smantellati, il nichilismo consente una riconfigurazione dell'etica basata sulla libertà d'interpretazione e sulla pluralità. Questo processo, che Vattimo descrive come "pensiero debole", implica che la moralità non possa più basarsi su principi immutabili, ma su una costante reinterpretazione delle situazioni e dei contesti. Invece di cadere in un relativismo nichilista, Vattimo propone un'etica in cui l'assenza di fondamenti ultimi diventa uno spazio di apertura, dove la carità e la fragilità umana sono i nuovi pilastri etici. Per Vattimo, il nichilismo non distrugge la possibilità della moralità, ma la trasforma in un campo di possibilità infinite per il dialogo e la convivenza nella differenza.

Il capitolo inizia affrontando l'interpretazione vattimiana di Levinas, le cui riflessioni sul "volto dell'altro" offrono un paradigma etico che Vattimo incorpora nel suo quadro ermeneutico. Levinas, nella sua opera *Totalità e Infinito*, introduce la nozione secondo cui l'incontro con il volto dell'altro genera una responsabilità etica che precede qualsiasi forma di razionalità o sistema morale. Per Levinas, il volto dell'altro non può essere ridotto a una mera oggettivazione o incluso in una totalità concettuale. Piuttosto, è il volto dell'altro che interrompe e sfida qualsiasi tentativo di dominio o controllo, richiedendo una risposta etica immediata e prioritaria.

Vattimo riprende questa idea del volto, ma la sposta verso un'etica ermeneutica. A differenza di Levinas, che in alcuni casi sembra attribuire all'incontro con l'altro un carattere trascendentale che sfugge alle condizioni storiche e culturali, Vattimo interpreta questo incontro come parte della narrazione storica e contestuale in cui tutti siamo immersi. La responsabilità etica, secondo Vattimo, non nasce da un comando metafisico, ma dalla nostra appartenenza a tradizioni e contesti interpretativi che ci condizionano. Pertanto, per Vattimo, l'incontro con l'altro è sempre mediato da interpretazioni storiche e culturali, il che rende l'etica non un assoluto, ma essa stessa un'interpretazione. In questo senso, l'alterità e la responsabilità verso l'altro devono essere comprese come processi dinamici, contingenti e situati in un orizzonte storico e linguistico.

Un'altra parte centrale del capitolo è la discussione sull'etica del dialogo in contrapposizione al paradigma discorsivo. Vattimo si distanzia dal modello etico discorsivo proposto da Jürgen Habermas e Karl-Otto Apel, i quali sostengono che il consenso raggiunto mediante il dialogo razionale costituisca il fondamento della validità morale. Apel, nella sua opera *La trasformazione della filosofia*, cerca di fondare un'etica universale attraverso ciò che chiama la "comunità ideale di comunicazione". Secondo Apel, la validità dei principi morali può essere garantita se questi vengono accettati da tutti i membri di questa comunità ideale in un processo di dialogo razionale e libero da coercizioni. Il consenso raggiunto all'interno di questa comunità sarebbe il fondamento etico ultimo, il che implica una concezione della razionalità che trascende le differenze storiche e culturali.

Tuttavia, Vattimo critica questo approccio, sostenendo che la comunità ideale di comunicazione, così come concepita da Apel, rimane una forma di pensiero metafisico. Per Vattimo, questo modello presuppone che esista una razionalità universale in grado di superare le particolarità storiche e culturali, il che contraddice l'idea dell'ermeneutica come interpretazione sempre situata. La razionalità discorsiva di Apel tenta di eliminare le differenze e le contingenze attraverso il dialogo, ma Vattimo sostiene che questa eliminazione della differenza equivale a una forma di violenza, poiché impone una presunta

neutralità che, in realtà, nasconde le tensioni e le particolarità di ogni contesto. Per Vattimo, il dialogo non può essere il mezzo per raggiungere una verità o un accordo universale; piuttosto, deve essere visto come un processo aperto e sempre provvisorio, dove la pluralità delle interpretazioni è ciò che dà valore all'interazione.

La posizione di Vattimo sull'etica del dialogo implica una rinuncia alle forme tradizionali di fondazione etica che cercano una validità universale. Al contrario, egli promuove un'etica basata sulla carità e sul rispetto per la differenza, dove le interpretazioni non si impongono mai in modo definitivo. Questo approccio consente a Vattimo di sfidare sia le etiche metafisiche classiche che le forme discorsive contemporanee, proponendo invece un'etica dell'apertura, della fragilità e della contingenza.

L'ultima sezione del capitolo 9 riguarda l'etica nel pensiero debole di Vattimo e il ruolo etico del dialogo, con il concetto di "carità" come principio etico centrale. In questo contesto, Vattimo rifiuta le forme tradizionali di etica basate su verità universali o imperativi categorici, come quelli di Kant. Al contrario, sviluppa un'etica basata sull'ermeneutica, in cui la "carità" assume un ruolo predominante, non come un comando religioso, ma come un principio di rispetto per l'alterità e di riconoscimento della finitezza umana.

Vattimo concepisce il dialogo non come un mezzo per raggiungere un consenso universale o una verità assoluta, ma come un processo continuo di interpretazione e confronto di prospettive. Nella sua visione ermeneutica, influenzata da Gadamer e Heidegger, il dialogo è sempre storico e situato, cioè è condizionato dalle tradizioni e dai contesti degli interlocutori. Non si tratta di eliminare le differenze attraverso un accordo razionale, come proposto da Habermas o Apel, ma di convivere con la pluralità delle interpretazioni, accettando che ogni dialogo sia provvisorio e aperto. Per Vattimo, il dialogo implica una forma di carità, nel senso che non cerca di imporre una verità o una soluzione definitiva, ma di rispettare l'alterità dell'altro, mantenendo sempre la possibilità di reinterpretare e mettere in discussione sia le posizioni proprie che quelle altrui. In questo modo, il dialogo diventa uno strumento per gestire la diversità, piuttosto che superarla, rafforzando la sua proposta di un'etica debole, centrata sull'apertura e sul rispetto della differenza.

Secondo quanto detto, l'etica vattimiana propone una concezione ermeneutica della libertà individuale. Vattimo concepisce la libertà individuale all'interno di un quadro ermeneutico e relazionale, il che implica una reinterpretazione della nozione tradizionale di libertà. Per lui, la libertà non consiste nell'autonomia assoluta del soggetto, come nelle filosofie moderne dell'Illuminismo, ma nella capacità dell'individuo di interpretare il proprio contesto storico e culturale. La libertà individuale, in questo senso, è sempre mediata dalle tradizioni e dalle interpretazioni che precedono il soggetto, il che significa che non è mai completamente priva di condizionamenti. Tuttavia, Vattimo vede in questa situazione un'opportunità: la libertà non si trova nell'eliminazione delle influenze esterne, ma nella capacità di reinterpretarle, di dialogare con esse e di adattare alle nuove circostanze. La libertà è quindi l'esercizio dell'interpretazione e dell'apertura alla pluralità, dove l'individuo non cerca di imporsi sugli altri, ma di convivere in un ambiente di trasformazione e reinterpretazione costante. Questa visione si allinea con la sua idea di pensiero debole, dove la libertà è intesa come accettazione della finitudine e della contingenza, piuttosto che come ricerca di un'indipendenza assoluta.

La relazione tra libertà individuale e carità nel pensiero di Vattimo si basa sull'idea che la vera libertà non risieda nell'indipendenza assoluta dell'individuo, ma nell'apertura

verso l'altro e nell'accettazione della propria finitudine. Per Vattimo, la libertà individuale si realizza pienamente quando il soggetto rinuncia a imporre le proprie verità e si apre al dialogo con l'altro, riconoscendo che la propria identità è sempre mediata dal contesto storico e culturale. In questo quadro, la carità gioca un ruolo fondamentale, poiché non è semplicemente un atto di generosità o compassione, ma una disposizione etica che riconosce la fragilità condivisa di tutti gli esseri umani. La carità, nella visione di Vattimo, implica un profondo rispetto per l'alterità dell'altro, il che permette alla libertà individuale di non essere concepita come un esercizio di potere o di dominio, ma come la capacità di convivere nella differenza. Così, la carità diventa un principio etico che rafforza la libertà, non cercando di annullare le differenze, ma di riconoscerle e accettarle reciprocamente in un dialogo continuo.

Per Vattimo, la carità è inseparabile dal dialogo, poiché entrambi i principi si basano sull'apertura verso l'altro e sul riconoscimento della pluralità. Invece di imporre un'unica interpretazione o verità, la carità implica il rispetto per la differenza e l'accettazione del fatto che l'altro possiede il proprio orizzonte interpretativo. Questo si riflette nella struttura stessa del dialogo, in cui non si cerca l'imposizione di una verità universale, ma la creazione di uno spazio in cui tutte le voci possano essere ascoltate e valorizzate. La carità, quindi, non è solo una disposizione etica, ma una pratica ermeneutica che permette al dialogo di non essere una mera contrapposizione di verità, ma un incontro tra prospettive diverse. Per Vattimo, la carità non è una virtù astratta, ma un atteggiamento concreto che si esprime nell'impegno a mantenere il dialogo aperto e accogliente verso tutte le interpretazioni.

Nella terza e ultima parte della presente tesi dottorale si esplora la visione di Vattimo sulla religione, il cristianesimo e il concetto di secolarizzazione, con particolare attenzione all'idea di *kénosis*. Qui si esamina come Vattimo reinterpreti il cristianesimo attraverso la lente del pensiero debole e dell'ermeneutica, sostenendo che la secolarizzazione non debba essere vista come una minaccia per la fede, ma come la realizzazione di un processo interno allo stesso cristianesimo. La tesi analizza come Vattimo colleghi la secolarizzazione con l'essenza del messaggio cristiano di amore e rinuncia al potere, collocando la religione in uno spazio di dialogo aperto con il mondo moderno. Inoltre, si discutono le implicazioni di questa rilettura del cristianesimo per le società postmoderne, in cui il cristianesimo, invece di aggrapparsi a dogmi assoluti, si apre alla pluralità e alla diversità interpretativa, in consonanza con l'indebolimento delle strutture metafisiche e del potere istituzionale.

Il capitolo "Heidegger teologo" segna l'inizio della terza parte della tesi, dove si esplora l'influenza del pensiero di Martin Heidegger e la sua reinterpretazione del cristianesimo e della teologia nella concezione vattimiana della religione cristiana. Una delle chiavi per comprendere questa influenza si trova nell'opera di Heidegger *Introduzione alla fenomenologia della religione*, in cui il filosofo tedesco analizza l'esperienza religiosa non da una prospettiva dogmatica, ma fenomenologica. Heidegger sostiene che l'esperienza religiosa è legata al fenomeno del *ghénesthai* (divenire), ovvero al processo di manifestazione dell'essere nella storia. Per Vattimo, questo approccio è cruciale perché permette di separare la comprensione del divino dalle strutture metafisiche rigide e di aprirla a un'interpretazione più dinamica e temporale, in cui il rapporto con il sacro non è mediato da dogmi assoluti, ma dalla storia e dal divenire.

Vattimo, seguendo le riflessioni di Heidegger, utilizza questo concetto di *ghénesthai* per ripensare il cristianesimo come una religione che, invece di offrire verità statiche, si trasforma e si rinnova costantemente nel corso del tempo. In questo senso, Vattimo collega la fenomenologia heideggeriana alla sua nozione di *pensiero debole*, sostenendo che il cristianesimo deve accettare la propria debolezza e provvisorietà, allontanandosi dalla pretesa di offrire certezze definitive. Inoltre, il termine greco *eghéneto* (fatto carne), presente nel prologo del Vangelo di Giovanni, viene reinterpretato da Vattimo come simbolo del vuotarsi del divino nella figura di Cristo. Questo vuotamento, o *kénosis*, riflette il processo di rinuncia al potere e alle strutture ontologiche assolute, che per Vattimo è centrale nella sua reinterpretazione secolarizzata del cristianesimo.

Il concetto di *kénosis* o svuotamento del divino gioca un ruolo centrale nell'interpretazione che Vattimo offre della secolarizzazione. Nella sua opera *Dopo la cristianità*, Vattimo sostiene che il cristianesimo, più di ogni altra religione, è la religione dell'indebolimento, poiché nell'incarnazione di Cristo si manifesta l'abbandono di ogni pretesa di potere assoluto. La *kénosis* rappresenta lo svuotamento della divinità, la rinuncia all'onnipotenza, che apre la strada a un'etica basata sulla carità e sul rispetto per l'altro. Vattimo vede in questo svuotamento un modello di comportamento etico che rifiuta qualsiasi forma di dominio o imposizione della verità. Così come Dio si svuota nella figura di Cristo, gli esseri umani sono chiamati a indebolire le proprie certezze e ad abbracciare una forma di vita più aperta, pluralista e fondata sull'amore.

Nella sua opera *Dopo la cristianità*, Vattimo approfondisce questa idea affermando che il cristianesimo, per rimanere fedele alla sua essenza, deve accettare il processo di secolarizzazione come un elemento intrinseco alla sua storia. La secolarizzazione, lungi dall'essere un fenomeno esterno che minaccia la religione, è vista da Vattimo come la continuazione della logica della *kénosis* iniziata con l'incarnazione di Cristo. Questo svuotamento divino, che Heidegger aveva esplorato indirettamente nella sua critica alla onto-teologia, trova in Vattimo un'interpretazione teologica concreta: l'uscita del cristianesimo dalle strutture di potere e l'apertura verso una maggiore debolezza e fragilità. Invece di resistere alla secolarizzazione, il cristianesimo deve abbracciarla come un processo che consente di ritornare alle sue origini di umiltà e carità.

Vattimo trova nelle epistole paoline una fonte importante per la sua reinterpretazione del cristianesimo. In particolare, le lettere di San Paolo presentano una teologia che Vattimo considera profondamente connessa con il messaggio di rinuncia al potere e alla fragilità della fede cristiana. San Paolo, specialmente nelle sue riflessioni sulla *parousía* (seconda venuta di Cristo), sottolinea l'idea che la salvezza non è qualcosa che può essere dominato o controllato, ma che è sempre in arrivo, sempre all'orizzonte. Vattimo utilizza questo concetto di *parousía* per rafforzare la sua argomentazione secondo cui la verità cristiana non è mai definitiva né completa, ma sempre provvisoria, sempre in attesa di una realizzazione futura che non è soggetta ai tradizionali schemi di potere o certezza.

Vattimo collega tutti questi elementi per sostenere che la teologia cristiana, così come la metafisica occidentale, deve superare i suoi fondamenti ontologici e accettare il divenire e la provvisorietà dell'essere. Per Vattimo, Heidegger non è semplicemente un critico della metafisica, ma un pensatore che, indirettamente, offre un nuovo modo di intendere il divino, non come qualcosa di fisso e immutabile, ma come qualcosa che si manifesta nel tempo e nella storia. Attraverso Heidegger, Vattimo giustifica la secolariz-

zazione come un processo necessario affinché il cristianesimo ritorni alle sue radici, allontanandosi dal potere e avvicinandosi al suo vero messaggio di amore e debolezza. In questo senso, *ghénesthai* ed *eghéneto* non sono solo termini filosofici, ma teologici, che permettono a Vattimo di riformulare il rapporto tra Dio, l'essere e il divenire, aprendo così la strada a un cristianesimo più umile e pluralista.

Il capitolo intitolato "*L'interpretazione vattimiana di René Girard*" esamina come Gianni Vattimo adotti e rielabori le teorie di René Girard, in particolare la sua analisi della violenza sacrificale e il ruolo del cristianesimo nella storia della cultura umana. Girard è noto per la sua teoria del "*desiderio mimetico*", secondo cui gli esseri umani imitano i desideri degli altri, il che porta inevitabilmente alla rivalità e, infine, alla violenza. Questa violenza, secondo Girard, è stata storicamente contenuta attraverso il meccanismo del capro espiatorio, dove una vittima innocente viene sacrificata per ristabilire l'ordine sociale. In questo contesto, Girard vede nel cristianesimo la religione che svela e denuncia questo meccanismo di violenza, offrendo una via d'uscita attraverso la non-violenza e il sacrificio di Cristo, consapevole del suo ruolo di capro espiatorio. Girard sostiene che il cristianesimo sia la prima religione a smantellare questo meccanismo esponendo il capro espiatorio come una costruzione culturale. Vattimo, come Girard, vede nel cristianesimo un processo di indebolimento delle strutture di potere e di violenza, in linea con la sua stessa visione della secolarizzazione. Per entrambi gli autori, il cristianesimo è un punto di svolta che permette la rinuncia alla violenza e l'adozione di un'etica basata sulla carità e sulla non-dominazione.

Vattimo prende questa teoria da Girard e la applica alla sua interpretazione del cristianesimo nel quadro del *pensiero debole*. Per Vattimo, il cristianesimo, rivelando la violenza intrinseca alla struttura sacrificale delle culture umane, apre la strada a un'etica della carità e della non-violenza. Vattimo sostiene che il messaggio centrale del cristianesimo non sia un insieme di dogmi o verità assolute, ma un invito a rinunciare alla violenza e al potere a favore della debolezza e dell'amore per il prossimo. In questo senso, il cristianesimo è una religione che "indebolisce" le strutture di potere, smantella le gerarchie violente e promuove un'etica della fragilità e della non-dominazione.

Vattimo trova in Girard anche una giustificazione per la sua interpretazione della secolarizzazione. Secondo Girard, il cristianesimo non solo espone il meccanismo sacrificale, ma segna anche l'inizio della sua scomparsa nella storia. Man mano che le società si secolarizzano, sostiene Vattimo, si allontanano dalle forme tradizionali di potere e sacrificio, riflettendo il vero messaggio del cristianesimo: la rinuncia alla violenza. La secolarizzazione, dunque, non è un tradimento del cristianesimo, ma una manifestazione della sua essenza più profonda. Per Vattimo, la lettura girardiana del cristianesimo rafforza la sua idea che la secolarizzazione sia il processo attraverso il quale il cristianesimo realizza il suo destino di indebolimento delle strutture di potere e di violenza che hanno dominato la storia umana.

In sintesi, il capitolo mostra come Vattimo utilizzi le teorie di René Girard per reinterpretare il cristianesimo come una religione che rifiuta la violenza e il potere a favore della debolezza e dell'amore per il prossimo. La secolarizzazione, in questa lettura, è vista come un processo intrinseco al cristianesimo, che culmina nella scomparsa delle forme tradizionali di sacrificio e potere. Vattimo, come Girard, vede nel cristianesimo una forza trasformativa che indebolisce le gerarchie e apre la strada a una società più giusta e pacifica.

L'ultimo capitolo della tesi di Gianni Vattimo affronta la nozione di secolarizzazione e il suo ruolo chiave nella reinterpretazione del cristianesimo all'interno del suo pensiero. Vattimo sostiene che la secolarizzazione non sia una minaccia per la religione, ma una conseguenza diretta del messaggio cristiano stesso, in particolare del concetto di *kénosis* o svuotamento divino. Questo concetto, tratto dalle Scritture e difeso da teologi come Hans Urs von Balthasar, implica che Dio, facendosi uomo nella figura di Cristo, abbia rinunciato alla sua onnipotenza, spogliandosi del suo potere divino. Secondo Vattimo, la secolarizzazione riflette questo svuotamento divino, liberando il cristianesimo dalle sue strutture tradizionali di potere e facendolo ritornare alla sua essenza di amore e carità.

Nel contesto vattimiano, la secolarizzazione viene interpretata come un processo intrinseco alla storia del cristianesimo. Vattimo sostiene, nella sua opera *Dopo la cristianità*, che questo processo non dovrebbe essere visto come una deviazione o un tradimento del cristianesimo, ma piuttosto come la sua realizzazione. Man mano che il cristianesimo avanza storicamente, si distacca sempre di più dalle istituzioni di potere per orientarsi verso la carità e la solidarietà. Questa lettura si basa sull'idea che un cristianesimo secolarizzato sia, in realtà, una versione più fedele al messaggio originale di Cristo, che è sempre stato caratterizzato dalla debolezza e dalla rinuncia al potere.

Un altro aspetto chiave della riflessione di Vattimo è il suo dialogo con l'opera di Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*. Weber afferma che il capitalismo moderno è emerso a partire da una reinterpretazione dell'etica protestante. Vattimo adotta questa tesi, affermando che l'etica capitalista rappresenta un esempio di come la secolarizzazione trasformi elementi religiosi in categorie secolari. Attraverso questo processo di interpretazione secolarizzante, l'etica cristiana viene spostata su un piano non strettamente sacro, il che esemplifica come la secolarizzazione non significhi necessariamente la scomparsa della religione, ma piuttosto la sua trasformazione.

Vattimo segue anche da vicino le idee di Karl Löwith, specialmente nella sua opera *Storia e salvezza*, dove Löwith analizza l'evoluzione della filosofia della storia come un processo di secolarizzazione del pensiero cristiano. Il rapporto tra Gianni Vattimo e Karl Löwith si articola principalmente attorno alla comprensione della storia, del cristianesimo e della secolarizzazione. Entrambi condividono una profonda preoccupazione per il modo in cui la tradizione cristiana ha influenzato la filosofia occidentale, specialmente nella modernità. Nella sua opera *Storia e salvezza. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Löwith critica l'idea di storia universale, mostrando come le filosofie moderne della storia abbiano ereditato le categorie escatologiche del cristianesimo. Per Löwith, i concetti di progresso e teleologia che dominano il pensiero moderno non sono invenzioni laiche, ma hanno le loro radici nella teologia cristiana, in particolare nell'idea di salvezza. Vattimo si basa su questa analisi per sviluppare la sua interpretazione del processo di secolarizzazione, ma mentre Löwith vede in questo processo una secolarizzazione delle categorie cristiane, Vattimo lo interpreta come una culminazione del cristianesimo, intendendo la secolarizzazione come un fenomeno interno al cristianesimo stesso.

Nell'opera di Löwith, la secolarizzazione appare come una traslazione di categorie teologiche nella filosofia moderna della storia, dove nozioni come progresso, fine dei tempi e salvezza si trasformano in concetti laici. Per Löwith, la modernità ha tentato di

reinterpretare il tempo storico in termini profani, ma continua a dipendere da schemi cristiani. Vattimo, tuttavia, va oltre questa critica e, nella sua opera *La fine della modernità*, sostiene che il cristianesimo è esso stesso un processo di secolarizzazione. Mentre Löwith afferma che la modernità ha secolarizzato le nozioni cristiane senza riconoscerne l'origine, Vattimo sostiene che il cristianesimo contiene al suo interno un movimento di indebolimento, che culmina nella secolarizzazione. Per Vattimo, il cristianesimo si distingue dalle altre religioni proprio per la sua capacità di trasformarsi e adattarsi, permettendo così che le idee cristiane di carità, amore e debolezza sopravvivano nella società moderna, anche se non più sotto una forma strettamente religiosa.

Un punto chiave nella relazione tra Vattimo e Löwith è l'interpretazione della storia. Per Löwith, la storia moderna è una secolarizzazione della teologia cristiana, ma rimane intrappolata nella stessa logica escatologica, pur spogliata della sua dimensione religiosa. In *Storia e salvezza*, Löwith sostiene che la filosofia della storia moderna — da Hegel a Marx — eredita la struttura teleologica cristiana, in cui il progresso storico ha un fine determinato, sia la redenzione sia la realizzazione della libertà umana. Vattimo accoglie questa critica, ma la reinterpreta attraverso la lente del suo pensiero debole. Per Vattimo, la storia non è un processo teleologico né lineare, ma un processo di reinterpretazione costante. Nella sua opera *Oltre l'interpretazione*, Vattimo sostiene che la storia è una serie di interpretazioni frammentarie e contingenti, che non rispondono a un piano divino o a un destino finale. Questo approccio è una risposta diretta alla critica di Löwith, poiché, per Vattimo, la postmodernità rappresenta il superamento delle grandi narrazioni della storia, incluse le eredità cristiane.

Vattimo si distanzia anche da Löwith nella sua concezione della modernità. Mentre Löwith critica la modernità per continuare a dipendere da schemi cristiani nella concezione della storia, Vattimo considera la modernità come un processo di indebolimento che permette la realizzazione del cristianesimo nella sua forma più pura. Invece di vedere la secolarizzazione come un processo di spoliatura delle categorie teologiche, come fa Löwith, Vattimo la intende come il compimento del messaggio cristiano di amore e carità. Per Vattimo, la modernità non è una rottura con il cristianesimo, ma la sua continuazione. Nella sua opera *Dopo la cristianità*, Vattimo afferma che il messaggio di Cristo si realizza pienamente nella modernità, poiché la secolarizzazione permette che i valori cristiani essenziali — come la carità e la non violenza — emergano in un mondo libero dalle strutture di potere che precedentemente li opprimevano.

Un'altra differenza significativa tra i due filosofi è il modo in cui interpretano il destino del cristianesimo nella postmodernità. Löwith, influenzato dal suo scetticismo verso l'idea di progresso, vede la secolarizzazione come una perdita del senso trascendente della storia. Per lui, la filosofia della storia moderna, secolarizzando le categorie cristiane, perde la capacità di conferire un significato profondo all'esistenza umana. Vattimo, tuttavia, adotta una posizione più ottimista. Per lui, la postmodernità non è la fine del cristianesimo, ma la fase in cui il suo vero messaggio di debolezza e amore può fiorire. La secolarizzazione non elimina il cristianesimo, ma lo libera dalle restrizioni dogmatiche e lo trasforma in un'etica della carità profondamente radicata nel rispetto per la pluralità e l'interpretazione. Vattimo interpreta l'indebolimento delle strutture religiose tradizionali non come una perdita, ma come un'opportunità affinché il cristianesimo si realizzi pienamente in un contesto post-metafisico.

Nella linea di pensiero di Vattimo, la secolarizzazione si presenta come un processo storico ed ermeneutico. Ispirato dalle idee di Hans-Georg Gadamer e dalla sua opera *Verità e metodo*, Vattimo difende che la secolarizzazione è un processo interpretativo che permette alla postmodernità di comprendere meglio la modernità. Seguendo Gadamer, Vattimo sostiene che il processo di secolarizzazione non implica una rottura totale con il passato, ma una reinterpretazione continua della tradizione. La secolarizzazione, da questa prospettiva, è un processo aperto e in corso, che permette alle società postmoderne di reinterpretare la loro eredità cristiana da una nuova ottica.

Un autore fondamentale per esaminare il fenomeno della secolarizzazione è Hans Blumenberg. La relazione tra Gianni Vattimo e Hans Blumenberg si colloca nel contesto dell'interpretazione della modernità, della secolarizzazione e della critica alla metafisica. Entrambi i pensatori condividono una profonda preoccupazione per la storia della filosofia occidentale e, in particolare, per come questa ha cercato di fondare la conoscenza e la religione. Tuttavia, i loro approcci alla secolarizzazione differiscono significativamente. Nella sua opera *La legittimità dell'età moderna*, Blumenberg sostiene che la modernità si legittima attraverso un processo di rottura con il passato medievale. Per lui, la secolarizzazione non è semplicemente una trasformazione di concetti religiosi in termini laici, ma un tentativo consapevole da parte della modernità di distaccarsi dalle strutture metafisiche e teologiche che caratterizzavano il Medioevo. In questo senso, Blumenberg difende l'"autolegittimazione" della modernità, che si concepisce come un nuovo inizio, lontano dalle nozioni teologiche e religiose che dominavano il pensiero precedente.

Vattimo, al contrario, sostiene che la modernità non può distaccarsi completamente dalla tradizione cristiana. In *La fine della modernità*, Vattimo argomenta che la secolarizzazione è in realtà un processo intrinseco al cristianesimo, una forma in cui la religione si indebolisce e si trasforma nel corso della sua storia. Per Vattimo, la secolarizzazione non è una rottura, come propone Blumenberg, ma una continuazione del messaggio cristiano di indebolimento delle strutture di potere e autorità. La *kénosis*, o svuotamento divino nella figura di Cristo, è interpretata da Vattimo come un precedente storico della secolarizzazione, in cui il cristianesimo diventa un motore della propria trasformazione. In questo modo, Vattimo sostiene che il cristianesimo contiene nel suo nucleo la possibilità della propria secolarizzazione, rendendolo una religione intrinsecamente post-metafisica.

La differenza centrale tra i due pensatori risiede nel modo in cui comprendono il concetto di secolarizzazione. Mentre per Blumenberg la secolarizzazione è un processo di distacco della modernità rispetto al cristianesimo, per Vattimo è una culminazione del messaggio cristiano stesso. Blumenberg vede nella modernità uno sforzo di liberarsi dai residui del pensiero teologico, una rivendicazione dell'autonomia dell'uomo e della conoscenza. Invece, Vattimo considera che la modernità e la postmodernità debbano essere intese in termini di una continuità storica con il cristianesimo, dove il messaggio di amore e carità della religione si realizza pienamente attraverso il suo progressivo indebolimento. Ciò significa che, per Vattimo, la secolarizzazione non è un tradimento del cristianesimo, ma il suo compimento storico.

Un altro punto di divergenza tra Vattimo e Blumenberg si trova nella loro relazione con la storia della metafisica. Blumenberg, nella sua opera, cerca di dimostrare che la filosofia della storia moderna non è una semplice secolarizzazione delle idee teologi-

che, ma ha una propria logica interna. Argomenta che la modernità si è legittimata costruendo nuove forme di conoscenza e di organizzazione sociale, svincolate dal passato religioso. Vattimo, d'altra parte, sostiene che la storia della metafisica è intrinsecamente legata alla tradizione cristiana, e che il superamento della metafisica nella postmodernità non è un processo di rottura radicale, ma di indebolimento. Questo concetto di indebolimento, che Vattimo descrive come pensiero debole, si differenzia dalla visione di Blumenberg rifiutando l'idea di una rottura definitiva con la tradizione. Invece, Vattimo propone che la metafisica si trasformi e distorca nel corso della storia, in un processo che riflette la fragilità e la temporalità di tutte le interpretazioni.

Per quanto riguarda la visione della modernità, Blumenberg sostiene che questo periodo storico rappresenta un momento di emancipazione dell'umanità rispetto alla teologia e alla religione, un momento in cui l'uomo assume il controllo del proprio destino. In questo senso, Blumenberg conferisce alla modernità una "legittimità" basata sulla sua capacità di generare nuovi valori e forme di conoscenza, libere dalle costrizioni del passato religioso. Vattimo, tuttavia, vede nella modernità una fase in cui il pensiero cristiano è ancora presente, sebbene indebolito e trasformato. Per lui, la modernità non rappresenta una rottura radicale, ma un processo in cui la tradizione cristiana continua a influenzare il modo in cui comprendiamo la realtà. Vattimo, in *Dopo la cristianità*, argomenta che il messaggio di amore e carità del cristianesimo rimane rilevante nella postmodernità, ma deve essere reinterpretato in un contesto in cui le strutture metafisiche e teologiche sono state indebolite.

Il concetto di storia è un altro punto di contrasto. Mentre Blumenberg enfatizza l'autonomia della modernità rispetto alla teologia medievale, Vattimo insiste sul fatto che la storia deve essere vista come un processo di continuità interpretativa. Per Vattimo, la storia non è una serie di rotture, ma un racconto in cui le interpretazioni del passato continuano a essere rilevanti per il presente. Questa posizione ermeneutica si riflette nella sua critica a Blumenberg, che, secondo Vattimo, sottovaluta l'influenza della tradizione cristiana nella configurazione del pensiero moderno. Interpretando la secolarizzazione come un processo interno al cristianesimo, Vattimo sfida l'idea che la modernità rappresenti un nuovo inizio svincolato dal suo passato teologico.

Un altro autore rilevante nel pensiero di Vattimo sulla secolarizzazione è Gioacchino da Fiore, un teologo medievale la cui idea di una "terza età dello Spirito" ispira Vattimo nella sua visione di un cristianesimo che progredisce verso una fase di maggiore libertà e carità. Secondo Vattimo, la secolarizzazione è una manifestazione di questa evoluzione, in cui il cristianesimo si libera dalle sue costrizioni istituzionali e si apre a una maggiore spiritualizzazione e comprensione simbolica delle Scritture. L'idea di Gioacchino da Fiore rafforza la visione di Vattimo secondo cui la storia della salvezza è un processo di crescente spiritualizzazione e reinterpretazione.

Hans Urs von Balthasar, uno dei teologi più influenti nel pensiero di Vattimo, gioca un ruolo cruciale nell'articolazione del concetto di kenosi, che è centrale per la comprensione della secolarizzazione nel cristianesimo. La kenosi, un termine che significa "svuotamento", si riferisce al processo attraverso il quale Dio, incarnandosi in Cristo, rinuncia al suo potere e alla sua onnipotenza. Per von Balthasar, l'incarnazione non è semplicemente un atto di redenzione volto a salvare l'umanità dal peccato, ma rappresenta

una manifestazione radicale di vuotamento divino. Questo vuotamento implica un abbandono completo delle prerogative divine e una condivisione profonda con la condizione umana di fragilità e debolezza.

Von Balthasar sviluppa l'idea che l'incarnazione di Cristo e la sua successiva passione e morte sulla croce non sono solo eventi di redenzione, ma anche l'espressione di una scelta divina di auto-limitazione. Questo concetto di kenosi è essenziale per Vattimo, che lo utilizza come una chiave interpretativa per comprendere il processo di secolarizzazione nel contesto del cristianesimo. Secondo Vattimo, il cristianesimo non si realizza solo attraverso la preservazione delle sue strutture e autorità tradizionali, ma attraverso un processo di trasformazione che riflette la stessa dinamica di vuotamento e debolezza che caratterizza la kenosi di Cristo.

In questa ottica, la secolarizzazione non deve essere vista come un tradimento o un allontanamento dal cristianesimo, ma piuttosto come una sua culminazione e realizzazione piena. Vattimo argomenta che la secolarizzazione rappresenta il modo in cui il cristianesimo si manifesta nel mondo moderno, lontano dalle strutture di potere istituzionale che lo hanno caratterizzato nei secoli precedenti. La secolarizzazione, dunque, è vista come un esito naturale e coerente con il messaggio centrale del cristianesimo, che è quello dell'amore e della debolezza, non del dominio e dell'autorità.

Questo punto di vista implica che la secolarizzazione non rappresenta una diminuzione o una crisi del cristianesimo, ma piuttosto una trasformazione e un approfondimento del suo messaggio originario. L'allontanamento dalle strutture di potere e dalle pretese dogmatiche si allinea con il principio di kenosi, in quanto il cristianesimo secolarizzato abbraccia un'etica della carità e della comprensione reciproca, piuttosto che un'autorità coercitiva e rigida. Vattimo vede nella secolarizzazione un'opportunità per il cristianesimo di rispondere in modo più autentico alle sfide del mondo contemporaneo, esprimendo la sua essenza attraverso una forma di vita che riflette la debolezza e l'apertura, piuttosto che il potere e il controllo.

In questo contesto, la concezione di von Balthasar sulla kenosi offre a Vattimo una base solida per sostenere che il cristianesimo secolarizzato è in realtà una realizzazione più profonda e fedele del messaggio cristiano. La secolarizzazione, lontana dalle strutture istituzionali e metafisiche, rappresenta un momento di compimento in cui il cristianesimo può vivere e praticare i suoi valori fondamentali in una forma più pura e immediata. La kenosi di Cristo, quindi, non solo illumina la comprensione di Vattimo sulla secolarizzazione, ma conferisce anche un significato più profondo e rilevante al processo attraverso il quale il cristianesimo si adatta e si realizza nel contesto della modernità.

Il pensiero di René Girard esercita una notevole influenza su Vattimo, soprattutto per quanto riguarda l'interpretazione della violenza e del sacrificio nelle religioni arcaiche. Girard ha teorizzato che il meccanismo del capro espiatorio, attraverso il quale una comunità dirige la propria violenza verso un individuo o un gruppo per ristabilire l'ordine e la coesione sociale, è un elemento cruciale nella comprensione dei rituali e delle pratiche religiose primitive. Questo meccanismo serve a canalizzare e neutralizzare la violenza endemica all'interno delle società, ma al tempo stesso perpetua un ciclo di violenza e esclusione.

Vattimo riprende e sviluppa questa idea girardiana nel contesto della sua propria riflessione filosofica e teologica. Egli argomenta che il cristianesimo, attraverso la figura di Cristo, smantella precisamente questo meccanismo del capro espiatorio, introducendo una nuova forma di comprensione e trattamento della violenza. Per Vattimo, la kenosi di Cristo — ovvero il suo atto di auto-svuotamento e rinuncia al potere divino — non implica solo una rinuncia a una forma di autorità assoluta, ma rappresenta anche una rottura radicale con la violenza sacrificale che caratterizzava le religioni arcaiche. In altre parole, la kenosi di Cristo non è solo un atto di debolezza e umiltà divina, ma un passo decisivo verso l'abbandono di una logica di violenza e sacrificio, che aveva dominato le pratiche religiose precedenti.

Nel pensiero di Vattimo, la secolarizzazione non è vista semplicemente come una fase di declino della religione o come un processo di allontanamento dalla fede, ma come il compimento e l'espansione della missione cristiana di ridurre la violenza e promuovere la carità. La secolarizzazione, quindi, diventa un mezzo attraverso il quale il cristianesimo realizza pienamente il suo obiettivo di sostituire la logica del sacrificio e della violenza con una pratica di amore e solidarietà. In questa luce, la secolarizzazione è intesa come un processo attraverso il quale il cristianesimo, liberandosi delle sue strutture metafisiche e dogmatiche, riesce a concentrarsi maggiormente sui valori etici fondamentali: la carità, la compassione e il rispetto per l'altro.

Vattimo vede nella secolarizzazione il culmine di un processo storico in cui il cristianesimo ha gradualmente distaccato il proprio messaggio dalle pratiche violente e sacrali del passato, per abbracciare una forma di vita basata sull'etica della debolezza e della tolleranza. In questo senso, il cristianesimo secolarizzato non solo continua a promuovere i valori della carità e dell'amore, ma lo fa in modo più coerente con l'ideale di una comunità in cui la violenza e il sacrificio non hanno più posto. La secolarizzazione diventa quindi una manifestazione del compimento del progetto cristiano, che non si limita a una semplice declinazione della fede, ma rappresenta un'evoluzione profonda della sua pratica e della sua visione del mondo.

Questa connessione tra il pensiero di Girard e la concezione vattimiana della secolarizzazione offre una prospettiva particolarmente illuminante sul ruolo del cristianesimo nella società contemporanea. Non solo si tratta di un cambiamento nel modo in cui la fede viene praticata e vissuta, ma anche di una trasformazione fondamentale del suo messaggio e dei suoi principi fondamentali. Invece di perpetuare meccanismi di violenza e sacrificio, il cristianesimo secolarizzato si impegna a costruire una società basata sull'amore, la comprensione e la pace. Questa evoluzione rappresenta non solo una risposta alle sfide del mondo moderno, ma anche un approfondimento del messaggio cristiano originale, che trova una nuova rilevanza e significato in un contesto postmetafisico e post-sacrificale.

Infine, Vattimo collega la secolarizzazione alla nozione heideggeriana della fine della metafisica. Seguendo Martin Heidegger, Vattimo argomenta che la storia della metafisica è la storia dell'oblio dell'essere, e che la secolarizzazione è un processo che culmina in questo "fine della metafisica". Il cristianesimo, nel secolarizzarsi, partecipa anche a questo processo, indebolendo le strutture ontologiche che lo hanno sostenuto per secoli. Per Vattimo, il cristianesimo secolarizzato non ha più bisogno di ricorrere a categorie metafisiche per giustificare la sua rilevanza, ma si basa sull'etica della carità e sull'apertura all'altro.

La tesi conclude sottolineando che, per Gianni Vattimo, la secolarizzazione non deve essere vista come un processo di decadenza o di perdita di rilevanza della religione, come spesso è stato interpretato nelle letture tradizionali. Al contrario, per Vattimo, la secolarizzazione rappresenta un fenomeno che ha radici nel cristianesimo stesso e che rivela l'essenza più profonda del messaggio cristiano. Nella sua visione, la secolarizzazione non è un allontanamento dal cristianesimo, ma piuttosto una manifestazione della sua essenza intrinseca. Essa riflette il principio di kenosi, ovvero il vuotamento divino incarnato in Cristo, che implica un indebolimento progressivo delle strutture assolutiste e autoritarie del cristianesimo tradizionale.

Secondo Vattimo, la kenosi non è semplicemente un evento teologico, ma una chiave ermeneutica essenziale per comprendere come il cristianesimo, nel suo nucleo più profondo, contenga una tendenza a liberarsi del suo potere e delle sue pretese dogmatiche. La kenosi rappresenta il processo attraverso il quale Dio, incarnandosi in Cristo, ha abbandonato le sue prerogative divine e autoritarie per entrare nella condizione umana di debolezza e fragilità. Questo movimento di autolimitazione divina è, quindi, interpretato da Vattimo come un modello di come il cristianesimo possa evolversi e trasformarsi in una forma di vita più aperta e meno vincolante, in sintonia con i principi di amore e carità.

Vattimo argomenta che la secolarizzazione è un fenomeno interno al cristianesimo e non una forza esterna che lo combatte o lo spoglia della sua essenza. Dal suo punto di vista, il processo di secolarizzazione rappresenta una fase naturale e necessaria dell'evoluzione storica del cristianesimo. In questo processo, il cristianesimo si distacca gradualmente dalle strutture di potere e dalle istituzioni che lo hanno caratterizzato nel corso della storia, per trasformarsi in un messaggio di amore e carità accessibile a una società postmoderna. Questo cambiamento implica una liberazione dalle costrizioni metafisiche e dogmatiche, permettendo ai valori più essenziali del cristianesimo, come la compassione e il rispetto per l'alterità, di acquisire una nuova rilevanza in un mondo che ha smesso di dipendere dalle verità assolute.

Attraverso il processo di secolarizzazione, il cristianesimo abbandona gradualmente le sue strutture gerarchiche e il suo attaccamento alla verità rivelata come qualcosa di immutabile. Si apre così a un'interpretazione più flessibile e pluralista. Secondo Vattimo, il cristianesimo secolarizzato è caratterizzato da un indebolimento del suo potere istituzionale, ma da un rafforzamento dei suoi valori etici. In questa visione, il cristianesimo si concentra sulla praxis della carità e della tolleranza, piuttosto che sulla rigida applicazione di dogmi e norme. Questo cristianesimo postmetafisico si distingue per il suo rifiuto della violenza, la sua accettazione della fragilità umana e la sua capacità di convivere in un contesto pluralista, dove le interpretazioni della fede e della morale emergono dal dialogo e dall'interazione tra le persone, piuttosto che da un'autorità centrale.

Vattimo sostiene che la secolarizzazione non è un fenomeno lineare né concluso, ma piuttosto un processo continuo di reinterpretazione che consente al cristianesimo di rimanere rilevante in un mondo in cui le verità assolute sono state messe in discussione. Il filosofo vede nella secolarizzazione un'opportunità per il cristianesimo di liberarsi dalle richieste di una verità unica e autoritaria e di abbracciare una visione più aperta e democratica della fede. In questo contesto, il cristianesimo non si impone più come una serie di dogmi rigidi, ma come una forma di vita basata sull'interpretazione, la flessibilità e il rispetto per la diversità.

La secolarizzazione, quindi, permette al cristianesimo di rispondere alle sfide del mondo contemporaneo in modo più autentico e coerente con il suo messaggio fondamentale. Invece di essere visto come una minaccia alla religione, la secolarizzazione è interpretata come il compimento del messaggio cristiano in un contesto postmoderno. In questo nuovo scenario, le certezze dogmatiche sono sostituite dall'interpretazione continua e dalla convivenza pacifica tra diverse forme di vita e credenze. Per Vattimo, la secolarizzazione è il cammino attraverso il quale il cristianesimo può raggiungere la sua autentica realizzazione.

Questo processo di secolarizzazione rappresenta un'opportunità per il cristianesimo di affermarsi non come una religione di potere e autorità, ma come un'etica della debolezza, in cui l'amore e la carità diventano i valori fondamentali. In tal modo, il cristianesimo si trasforma in una pratica di vita che valorizza la comprensione reciproca e la cooperazione tra individui, piuttosto che il controllo e l'imposizione di verità assolute. Vattimo vede nella secolarizzazione non solo una possibilità di adattamento del cristianesimo ai tempi moderni, ma anche una realizzazione più profonda del suo messaggio di amore e inclusione.

In conclusione, la tesi sostiene che la visione di Vattimo offre una comprensione innovativa della secolarizzazione come fenomeno intrinsecamente legato al cristianesimo stesso, piuttosto che come una minaccia esterna. La secolarizzazione, nella sua interpretazione vattimiana, diventa così un mezzo attraverso il quale il cristianesimo può rinnovarsi e mantenere la sua rilevanza in un mondo in continua evoluzione, abbracciando una prospettiva più inclusiva e meno dogmatica. Questo approccio non solo arricchisce la nostra comprensione del cristianesimo, ma offre anche spunti preziosi per la riflessione etica e filosofica nella società contemporanea.

I. VATTIMO Y LA TRADICIÓN HERMENÉUTICA

1. Schleiermacher. Filósofo de la interpretación

Puede resultar paradójico comenzar este ensayo sobre Vattimo, un autor tradicionalmente enmarcado en el fenómeno del postmodernismo, hablando de Schleiermacher. En última instancia, el autor alemán no deja de ser un pensador romántico en el que, como iremos viendo, encontramos una buena cantidad de influencias de la Ilustración. Si a ello le sumamos el hecho de que esta tesis está dedicada a tratar en profundidad el concepto de “secularización” en el pensamiento de Gianni Vattimo, comenzar tratando la filosofía de un teólogo puede no parecer lo más adecuado. No obstante, creo justificable la idoneidad de comenzar con Schleiermacher, y no con la filosofía de Nietzsche o la de Heidegger — tal y como podemos encontrarlo en la mayoría de bibliografía secundaria sobre el pensamiento débil.

Son cuatro las razones que dan valor a la introducción de la filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher y justifican el que haya que comenzar con este autor: una de carácter biográfico, una segunda relacionada con la filogénesis de la tradición filosófica en la que se enmarca la filosofía vattimiana, la tercera tiene que ver con uno de los conceptos fundamentales del pensamiento débil —la idea de “secularización”— y, por último, una razón ejemplificadora.

Como se ha mencionado, la primera razón que me gustaría argumentar es de carácter biográfico. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*¹ es la obra, publicada en 1968, con la que Vattimo obtiene su plaza en la Universidad de Turín, siendo de esta manera uno de los primeros libros publicados por el filósofo italiano. Pese a no haber sido traducida al castellano, esta es la única obra monográfica publicada por Vattimo en la que no trata ni a Heidegger, ni a Nietzsche. Tal y como establece el autor, este libro “es una tentativa de reconstruir los orígenes de la hermenéutica filosófica, para darle un apoyo

¹ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. Milano: Mursia, 1968.

historiográfico”.² Esta idea explica la segunda razón por la cual introducimos a Schleiermacher, razón ya de naturaleza eminentemente filosófica. Según Vattimo, en Schleiermacher encontramos el origen de la hermenéutica filosófica, tradición filosófica en la que se enmarca y de la que es deudora la filosofía del turinés. Así pues, estando dedicada esta primera parte de la tesis a dibujar el marco teórico de la tradición hermenéutica, comenzar con Schleiermacher y con su esfuerzo por generalizar el fenómeno de la interpretación resulta obligatorio.

A esta segunda razón, que obedece a la filogénesis de la hermenéutica filosófica, se le suma un segundo motivo también de naturaleza filosófica. Y es que, como se desarrollará a lo largo del capítulo, al generalizar el fenómeno de la interpretación, Schleiermacher lleva a cabo un proceso de secularización de la hermenéutica, pues ésta deja de encontrarse esencialmente vinculada a la hermenéutica teológica. Así pues, en *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* encontramos por primera vez en la obra de Vattimo una reflexión que relacione el fenómeno de la secularización con la hermenéutica. Por último, la manera mediante la cual se da esta secularización en el pensamiento de Schleiermacher sirve para ejemplificar una de las ideas que Vattimo toma de Heidegger: la idea de “*Verwindung*”, entendida como un modelo de superación que se aleja de la ilustrada “*Aufhebung*” hegeliana. Esto último, sin embargo, se desarrollará con profundidad una vez hayamos introducido este concepto en el tercer capítulo del presente trabajo.

Este primer capítulo, que tiene el objetivo último de examinar cómo Vattimo entiende que en Schleiermacher se origina la hermenéutica filosófica, mostrando así las raíces del pensamiento vattimiano, se estructura en tres partes. La primera parte versará sobre el papel que juega la individualidad en la obra schleiermacheriana. Como se irá mostrando, el concepto de individuo con el que trabaja Schleiermacher se encuentra estrechamente ligado a la idea que tiene el autor alemán del lenguaje y de la comunicatividad —de lo que nos encargaremos en la segunda parte del capítulo. Por último, se examinará cómo todo ello fundamenta la universalización de la hermenéutica. En este último apartado aparecerán ideas tan importantes dentro de la filosofía hermenéutica como puede ser, por ejemplo, la idea del círculo hermenéutico.

1.1. La individualidad schleiermacheriana.

Tal y como señala James K. Graby en “Reflections on the History of the Interpretation of Schleiermacher”³, la historia de las interpretaciones de la filosofía de Schleiermacher se puede dividir en cuatro etapas. La primera de estas cuatro etapas duraría desde la muerte de Schleiermacher hasta el año 1869, el centenario de su nacimiento. Esta primera etapa se vería caracterizada por las discusiones entre la recepción de Schleiermacher en el hegelianismo y en los discípulos del mismo Schleiermacher. 1870, el año en el que

² Gianni Vattimo; Luca Savarino y Federico Vercellone. “Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista”. En *Revista Anthropos. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. N° 217, 2007, pp. 19-41.

³ J. K. Graby. “Reflections on the History of the Interpretation of Schleiermacher”. *Scottish Journal of Theology*. 1968, 21 (3), pp. 283-299. Doi: 10.1017/S0036930600054430

Wilhem Dilthey publica *Leben Schleiermachers*,⁴ daría inicio a una segunda etapa, que dura hasta el final de la Primera Guerra Mundial y que se vería caracterizada por un intento de recuperar la obra escrita del autor. La tercera etapa, en la que se recupera la teología schleiermacheriana, se prolonga hasta la Segunda Guerra Mundial. A partir de la mitad de los años cuarenta daría comienzo una última etapa en la historia de las interpretaciones de la filosofía de Schleiermacher. En esta etapa es donde se enmarca tanto *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* de Gianni Vattimo, como también, por ejemplo, la interpretación que hace Gadamer. Lo que caracteriza a estas interpretaciones es que ven en la obra de Schleiermacher el germen de la hermenéutica filosófica.

Tanto Gadamer como Vattimo defienden que Schleiermacher vendría a originar la filosofía hermenéutica y, a su vez, ambos autores conciben que este origen no puede sino entenderse ligándolo con el concepto, de carácter religioso, de “individuo” o de “individualidad”. Ambos autores defienden que todo ello es resultado de cómo Schleiermacher vincula lo individual con el infinito. Así pues, Vattimo sostiene que:

Toda la doctrina de la individualidad que Schleiermacher elabora en los *Discursos sobre la religión* conduce a este resultado: la personalidad individual se forma constituyéndose en torno a un momento de iluminación decisivo, a una experiencia pregnante que es de contacto con el infinito.⁵

Esta experiencia pregnante en base a la cual la personalidad individual se forma aporta al sujeto una *originalidad* tal que deriva en un reconocimiento de la diversidad humana. Para Vattimo, este reconocimiento es tratado en Schleiermacher a partir del problema de cómo nos podemos encontrar con el otro, con la diversidad, comprendiéndola a la par que respetando su fisionomía particular. Aquí encontraríamos el motivo a partir del cual se generaliza el fenómeno de la interpretación, que ya no se verá reducido a los textos, sino que versará también sobre los individuos. Tal y como establece Vattimo, “el interés hermenéutico sólo podía nacer sobre la base de un absoluto respeto por la originalidad y por la experiencia de los demás”.⁶ De hecho, como se verá más adelante, cualquier acercamiento a un texto debe realizarse de una manera tal que lo considere como un sujeto individual con el que se dialoga.

No obstante, cabe decir que una de las ideas fundamentales de Schleiermacher, en la que, por cierto, encontramos ya una de las características definitorias de la hermenéutica filosófica, es la defensa de que el sujeto es siempre un sujeto finito y contingente, cuya libertad se liga con la consciencia de los propios límites. Ahora bien, ¿cómo puede conjugarse “una experiencia pregnante que es de contacto con el infinito” con una experiencia que se caracteriza por ser consciente de los propios límites? La clave reside en la relación que se establece entre dialéctica y hermenéutica en el seno de la filosofía schleiermacheriana. Sin embargo, pese a que en la obra de Vattimo sobre Schleiermacher encontramos un desarrollo pormenorizado de algunas de las

⁴ W. Dilthey. *Leben Schleiermachers*. Stuttgart: Teubner, 1970.

⁵ G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991. p. 152.

⁶ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. op cit. p. 47. Traducción propia. Todas las posteriores citas de esta misma obra también serán de traducción propia.

características de la dialéctica de Schleiermacher, no se desarrolla la vinculación que existe *per se* entre dialéctica y hermenéutica. De hecho, cada vez que en *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione* encontramos una alusión al término “dialéctica”, lo encontramos como una manera de referirse a la filosofía hegeliana y, por ende, cargado de un sentido peyorativo, en tanto que se opondría a la hermenéutica de Schleiermacher.⁷ Ello se da a pesar del hecho de que Dilthey, aun no prestando atención al contenido metafísico de la Dialéctica, sí que había ya reconocido su centralidad en el pensamiento de Schleiermacher. También Gadamer en *Verdad y método* menciona brevemente la dialéctica schleiermacheriana.⁸ En cualquier caso, las referencias a la dialéctica de Schleiermacher en Dilthey y en Gadamer no llegan a desarrollar en detalle la relación que tiene con la teoría hermenéutica. Será en estudios ulteriores, como por ejemplo en la obra de Ignacio Izuzquiza *Armonía y razón. La filosofía de F. D. E. Schleiermacher*⁹ o en *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre* de Lourdes Flamarique,¹⁰ donde encontramos ya una interpretación que vincula, de manera sistemática, la dialéctica y la hermenéutica del autor alemán.

Como bien muestra Izuzquiza, en Schleiermacher “la *Dialéctica* es la ciencia fundamental, de la que deben derivarse otras consideraciones; en ella se expone la estructura ontológica y lógica de la razón”, mientras que la ética y la hermenéutica vendrían a dar cuenta del orden práctico de esta razón y de su estructura dialógica e interpretativa.¹¹ Por otro lado, conviene tener en cuenta que Schleiermacher no pretende construir un sistema omnicomprensivo, que explique la totalidad de lo real. Se trata, más bien, de que el sistema, a pesar de no ser omnicomprensivo, debe ser coherente y, por ende, debe encontrarse rigurosamente ordenado. Dar cuenta de ello implica hacer frente a las críticas —normalmente hegelianas y que se encuentran en el primer periodo de interpretación de la filosofía del autor— que le achacan que, debido a su filiación romántica, es incapaz de construir un sistema bien organizado, conceptualmente preciso.

Ahora bien, ¿en qué consiste exactamente la Dialéctica como estructura fundamental y de carácter ontológico de la razón? Schleiermacher concibe la realidad como un campo estructurado por una serie de tensiones polares. A lo largo de toda la obra de Schleiermacher encontramos un sinfín de oposiciones: naturaleza-inteligencia, tiempo-eternidad, ser-deber, unidad-diversidad, infinitud-finitud, saber-querer, etc. Lo real siempre se encuentra como mediación de estos polos, esto es, todo aquello que es, existe en tanto que realidad individual que se sitúa en medio de este campo de tensiones. Así pues, por ejemplo, el ser humano, en tanto que ser individual, existe en tanto que se encuentra en medio de la oposición naturaleza-inteligencia, así como también de la oposición tiempo-eternidad y finitud-infinitud. Tal y como lo expresa Gadamer,

⁷ Véase, por ejemplo, G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op cit.* pp. 46-47.

⁸ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004. p. 564.

⁹ I. Izuzquiza. *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.

¹⁰ L. Flamarique. *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*. Barañáin (Navarra): Ediciones Universidad de Navarra, 1999.

¹¹ I. Izuzquiza. *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher. op. cit.* p. 111.

Schleiermacher “funda su dialéctica en la metafísica de la individualidad y construye el procedimiento de la interpretación a partir de orientaciones antitéticas del pensamiento en su teoría hermenéutica”.¹²

Conviene, sin embargo, tener en cuenta que este juego dialéctico, estas orientaciones antitéticas a las que se refiere Gadamer, no queda resuelto por la presencia de lo real. El ser humano, como ser individual, no vendría a superar o cancelar la tensión que existe, la oposición, entre la naturaleza y la inteligencia, como vendría a ocurrir en la filosofía hegeliana. De esta manera, en Schleiermacher encontramos una defensa de las diferencias, de la particularidad, frente a su subsunción por parte de una posible universalidad. Esta defensa de lo particular frente a su posible reducción a lo absoluto da lugar a la originalidad y a la diversidad que mencionábamos antes y que juegan un papel esencial en la hermenéutica filosófica. El hecho de que lo individual se asiente en un campo dibujado a partir de polos opuestos y de las tensiones que causan, así como la imposibilidad de reducir lo individual a ninguno de los dos polos, hace necesaria la interpretación como elemento constitutivo de la comprensión. Sólo la interpretación nos permitirá llegar a comprender lo individual. En palabras de Izuzquiza: “comprender no es nunca anular la singularidad, sino interpretarla conservándola como tal”.¹³

Llegado a este punto, debemos explicar en qué consiste la tensión finitud-infinitud a partir de la cual se da esa “experiencia pregnante”, en palabras de Vattimo, que da origen a la individualidad del sujeto humano. Para ello, hemos de acudir a las obras de Schleiermacher *Sobre la religión. Discursos a sus menospreciadores cultivados*¹⁴ y a los *Monólogos*.¹⁵ Nos disponemos a analizar estas dos obras de manera cronológica, de tal manera que primero analizaremos los *Discursos* (los *Reden*) para después examinar los *Monólogos* (*Monologen*).

Los *Reden über die Religion* es un compuesto de cinco discursos, que data del año 1799, y que tiene por objetivo refutar a todos los “menospreciadores cultivados” de la religión, haciendo ver que la religión sigue siendo relevante. En el primer discurso, Schleiermacher busca un elemento mediador a uno de los dualismos más presentes en su época. Schleiermacher plasma este dualismo estableciendo que cualquier obra humana puede ser considerada como un producto de la naturaleza humana o como un producto del tiempo y de la historia en que se sitúa.¹⁶ Para el autor alemán existe un principio que media entre estas posiciones. Se trata de la religión, que viene a definir en el segundo discurso en oposición a la metafísica y a la moral, pues aunque las tres tienen el mismo

¹² H-G. Gadamer. *Verdad y método*. op. cit. p. 564

¹³ I. Izuzquiza. *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. p. 198.

¹⁴ F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión*. Estudio preliminar y traducción de A. Ginzo Fernández. Madrid: Tecnos, 1990.

¹⁵ F. D. E. Schleiermacher. *Monólogos*. Introducción, traducción y notas de Anna Poca. Barcelona: Anthropos, 1991.

¹⁶ F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión*. op cit. pp. 16-17.

objeto “a saber, el Universo y la relación del hombre con él”,¹⁷ la religión se diferencia de las otras dos disciplinas en que

La metafísica y la moral no ven en Todo el Universo más que al hombre como punto central de todas las relaciones, como condición de todo ser y causa de todo devenir; la religión quiere ver en el hombre, no menos que en todo otro ser particular y finito, lo Infinito, su impronta, su manifestación.¹⁸

Esto quiere decir que la moral y la metafísica constituyen un orden sistemático de los entes que “tiende a poner entre paréntesis la individualidad”,¹⁹ pues, aunque sitúan al sujeto en el centro de todas las relaciones en tanto que “causa de todo devenir”, no son capaces de reconocer la originalidad y la peculiaridad de los individuos. Pero, ¿en qué sentido este déficit no se encuentra presente en la religión? Ello se debe al carácter intuitivo de la religión.

La religión es intuición: “tener religión significa intuir el Universo”.²⁰ Que la religión sea intuición del Universo significa que es intuición de lo infinito. Este encuentro del individuo con lo infinito sólo se da, por un lado, cuando es consciente de su limitación, de su carácter contingente, pues “la religión consiste en concebir todo lo particular como parte del Todo”,²¹ como una realidad finita. Por otro lado, tal y como señala Vattimo, lo individual es tal solamente en la medida en que en ello se encuentra presente lo infinito y no sólo en tanto que es un momento o una parte de una totalidad que lo supera.²² Aquí es donde encontramos de manera clara la impronta que deja Spinoza en Schleiermacher: en la idea de que la misma infinitud se encuentra en el seno de los modos finitos. Tal y como lo expresa Dilthey, “la médula de la religión está representada, según la descripción que hace Schleiermacher de sus visiones y sentimientos singulares, por la conciencia inmediata de la inmanencia de lo infinito en lo finito”.²³

Una de las consecuencias más atrevidas que extrae de aquí Schleiermacher es la existencia de una pluralidad de religiones, que al mismo tiempo se postula como una crítica a la idea de religión natural. Como señala Arsenio Ginzó Fernández “la religión natural vendría a ser paradójicamente un producto artificial y sofisticado, desprovisto de los rasgos acusados y de la determinación vital propios de las religiones positivas”.²⁴ Y es que la intuición es una forma de conocimiento pasivo que no puede reducirse a ningún tipo de actividad productiva del ser humano. Pues bien, al ser la religión una intuición del individuo, la religión pasa a ser una expresión de la raíz individual en la que se da. En otros términos, en un postulado en el que se plasma la educación pietista de

¹⁷ F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión. op cit.* p. 29.

¹⁸ F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión. op cit.* p. 35.

¹⁹ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op cit.* p. 44.

²⁰ F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión. op cit.* p. 82.

²¹ F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión. op cit.* p. 38.

²² G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op.cit.* p. 50.

²³ W. Dilthey. “Schleiermacher”. En *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944. p. 314.

²⁴ A. Ginzó Fernández. “Estudio preliminar”. En F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 1990. p. LXXVI

Schleiermacher, nuestro autor defiende que el lugar de la religión se da en el repliegue del individuo sobre sí mismo, sobre su misma interioridad, de tal manera que la religión pasa a ser una realidad individual y, por consiguiente, plural. La originalidad que vertebraba la noción de individuo de Schleiermacher se deriva de la originalidad de la religión como realidad basada en la intuición. Y viceversa, la originalidad de las religiones y su consiguiente pluralidad no es sino una consecuencia del hecho de que en todo individuo finito y limitado se da la infinitud propia del universo: “constituye, sin duda, un engaño buscar lo Infinito fuera de lo finito”.²⁵

Por otro lado, hemos de tener en cuenta que la crítica a la religión natural no implica que Schleiermacher no conciba la existencia de una religión infinita. De la misma manera que existe lo Infinito, también existe la religión infinita. Pero la religión infinita se da de la misma manera en que lo Infinito se encuentra presente en la finitud: bajo la forma de la originalidad. Esto quiere decir que las religiones positivas no son sino diferentes “configuraciones determinadas bajo las que la religión infinita se manifiesta en lo finito”.²⁶ Una religión siempre nace con un hecho determinado, de lo que se extrae su carácter histórico. No obstante, aunque Schleiermacher presente la intuición como un principio mediador entre el punto de vista historicista y el punto de vista biologicista del obrar humano, parece que su concepción de la religión responde a parámetros más subjetivos que históricos. Esta es una de las razones por las que Gadamer le achaca el no haber sido capaz de reconocer la productividad hermenéutica de la historia.²⁷

Si bien la historicidad del ser humano no aparece apenas mencionada en los *Discursos*, sí que hace acto de presencia en los *Monólogos*. Apenas comienza el primero de los *Monólogos* encontramos el siguiente aserto: “El ser humano no conoce sino su existencia en el tiempo”.²⁸ Y es que aunque el título de la obra ya nos indica que se va a tratar de un diálogo con uno mismo —un retrotraerse hacia sí mismo en el que vemos un fuerte influjo de la concepción romántica del sujeto—, lo cual indica que la intuición como realidad que fundamenta la individualidad también va a tener una fuerte presencia en esta obra, los derroteros por los que conduce Schleiermacher a la individualidad no son los mismos que en los *Discursos*.

Los *Monólogos* (*Monologen*) son el fruto del sermón de año nuevo que da Schleiermacher, ejerciendo de párroco, en el año 1800. Al igual que en el caso de los *Discursos*, el objetivo de esta obra es dar cuenta de cómo se forma la individualidad. Sin embargo, en este caso el punto de partida ya no es la religión, sino que aquí cobra importancia la idea de “humanidad”: “La reflexión como contemplación de la idea de humanidad en uno mismo es el punto de partida de los *Monólogos*”.²⁹ Ahora bien, ¿cómo se relaciona el problema de la historicidad con la idea de “humanidad”?

²⁵ F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión. op cit.* p. 94.

²⁶ F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión. op cit.* p. 161.

²⁷ Véase H-G. Gadamer, “El significado hermenéutico de la distancia en el tiempo”, en H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* pp. 360-370.

²⁸ F. D. E. Schleiermacher. *Monólogos. op.cit.* p. 7.

²⁹ A. Poca. “Estudio introductorio”. En F. D. E. Schleiermacher. *Monólogos. op cit.* p. XI.

Para responder a esta pregunta hemos de comenzar mencionando que el problema de la historicidad, tal y como lo presenta Schleiermacher, es una reformulación del problema de la relación finito-infinito en relación al tiempo. La cuestión gira en torno a los límites —en este caso temporales— que determinan la finitud humana. Así pues, una de las tensiones que mayor presencia cobra en los *Monólogos* es la tensión que se da entre la posibilidad de que un individuo se dé de una manera definida, conclusa y cerrada y entre el hecho de que al ser humano le es consustancial la actividad de transformarse a sí mismo, asumiendo continuamente nuevas configuraciones.³⁰ Esta tensión se plasma en las dos posibilidades de vida que tiene el ser humano: por un lado el modo de vida que define al artista y que se esfuerza por crear obras completas y, por ende, cerradas; por otro lado nos encontramos con el modo de vida de aquel que busca continuamente formarse a sí mismo y que nunca llega a un final, pues la formación de la personalidad es una actividad sin fin.³¹

Esta tensión encuentra su elemento mediador en la figura del “monumento”. Este término, que no lo encontramos en el mismo Schleiermacher, lo usa Vattimo para referirse a las obras creadas por el individuo. Sin embargo, si Vattimo recurre a este término es para referirse a las obras no solamente en tanto que han sido producidas por el artista, sino también en tanto que nos llegan a nosotros. Con el término “monumento”, Vattimo busca hacer referencia a la realidad “monumental” de las obras, al hecho de que, a pesar de ser una realidad acabada y cerrada, trascienden en el tiempo a la vida del artista que la creó. Estas obras nos llegan a nosotros y pasan a ser parte de nuestras experiencias y, por tanto, pasan a ser un elemento más de la formación continua de la propia personalidad. De esta manera, la monumentalidad de las obras es constituyente del encuentro con el otro del que me separa la distancia histórica.

Todo ello, a su vez, se ve posibilitado por el hecho de que el ser humano individual es libre. La libertad se encuentra en la base de toda individualidad. De hecho, en los *Monólogos* la libertad es la causante de que podamos llegar a ser conscientes de nuestras propias limitaciones y, por ende, que podamos intuir lo infinito:

La libertad choca con la libertad y lo que ocurre lleva el signo de la limitación y de la comunidad. [...] La necesidad reside fuera de nosotros, es el tono preciso del bello choque de la libertad que anuncia su existencia. Sólo puedo contemplarme como libertad. Lo necesario no son mis actos, lo es su reflejo, lo es la concepción del mundo que ayudo a crear con los demás en la sagrada comunidad.³²

Me gustaría destacar dos ideas de este fragmento. La primera idea es que, como ya he mencionado, es la libertad la responsable de la conciencia de nuestros propios límites. La libertad, al chocar con la libertad del otro o con la necesidad que reside en el mundo, da cuenta de que el individuo es limitado y, por ende, finito. Pero, en este fragmento, Schleiermacher no menciona que esta conciencia de la finitud sea condición

³⁰ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op.cit.* p. 70.

³¹ F. D. E. Schleiermacher. *Monólogos. op.cit.* pp. 31-65.

³² F. D. E. Schleiermacher. *Monólogos. op.cit.* p. 17.

de la intuición de la infinitud. Aquí lo que se menciona es la “comunidad”. Esto se debe justamente al hecho de que el punto de partida de los *Monólogos* es la idea de “humanidad”. La relación finito-infinito aquí se entiende a raíz de la idea de humanidad de la que cada individuo es portador.

La idea de humanidad, por otro lado, no es sino la idea de que el individuo puede universalizarse. Pero, ¿cómo es esto posible? O, formulando mejor la pregunta, ¿a partir de qué se puede dar la universalización de la individualidad? La respuesta la encontramos en cómo el autor alemán concibe la comunicación con los otros y el lenguaje.

1.2. Lenguaje y comunicación en Schleiermacher.

Una de las características del acercamiento que lleva a cabo Vattimo a la filosofía de Schleiermacher reside en la importancia que el autor italiano le da al lenguaje y a la comunicación a la hora de trazar las líneas generales del pensamiento de Schleiermacher. Esto se debe, por un lado, al hecho de que al iniciar su investigación sobre Schleiermacher ya se ha publicado la edición de Heinz Kimmerle de las obras de Schleiermacher. Hasta el momento, sólo existía la edición de las *Obras completas* realizada por Reimer y la edición *Hermenéutica y crítica* realizada por Friedrich Lücke, discípulo de Schleiermacher, en la que reunía algunos textos póstumos, así como también algunos apuntes tomados en sus cursos. Mientras que Lücke había puesto el acento en el elemento más psicológico de la teoría de la interpretación de Schleiermacher, descuidando el papel del lenguaje en la interpretación, Kimmerle se interesa por cómo Schleiermacher comprende el lenguaje. Esto explica que ni el acercamiento a la filosofía de Schleiermacher realizado por Dilthey, ni tampoco el realizado por Gadamer pongan su acento en el rol que desarrolla el lenguaje en la filosofía de Schleiermacher. A partir de la edición de las obras de Schleiermacher realizada por Kimmerle, florecerán algunas aproximaciones a la filosofía y a la hermenéutica de Schleiermacher que comienzan a examinar cómo nuestro autor entiende el lenguaje. Entre estas obras destaca, por ejemplo, la *Introducción a la hermenéutica literaria* de Peter Szondi.³³

Por otro lado, la atención que le presta Vattimo al lenguaje en la filosofía de Schleiermacher se debe a que, como se ha mencionado, Vattimo busca en Schleiermacher el origen de la hermenéutica filosófica. Y es que generalizar el fenómeno de la interpretación pasa, *a fortiori*, por una problematización del lenguaje en su totalidad. La interpretación, al no versar únicamente sobre textos que se encuentran en lenguas que nos son extrañas, pasa a relacionarse con cualquier lenguaje y, por ende, pasa a problematizar la naturaleza misma del lenguaje.

Sin embargo, hemos de tener en cuenta que Schleiermacher no desarrolla filosóficamente su noción del lenguaje ni en los *Discursos*, ni en los *Monólogos*. Será en los primeros escritos del periodo de Halle, a partir del 1804-1805, cuando las reflexiones sobre el lenguaje y sobre la comunicación comenzarán a cobrar relevancia. La razón de

³³ P. Szondi. *Introducción a la hermenéutica literaria*. Introducción de José Manuel Cuesta Abad y traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Abada, 2006.

que en estos años se despierte en Schleiermacher un creciente interés sobre el lenguaje podríamos encontrarla en su traducción de los diálogos platónicos. Un trabajo de una magnitud tal “podría haber contribuido de una manera decisiva a que descubriese la importancia del lenguaje como expresión propia y real, y no sólo como una expresión pasajera e inadecuada de una individualidad, y junto a ello de un mundo y de una época histórica”.³⁴ Hemos de tener en cuenta también que en el semestre de verano del año 1805 Schleiermacher imparte su primer curso de hermenéutica, lo que seguramente también influyó en su interés por el lenguaje. Tal y como hemos mencionado, su concepción de la hermenéutica se desarrolla en paralelo a su concepción del lenguaje. No obstante lo dicho, Vattimo entiende que

Ninguno de estos hechos, como se ve, es suficiente para explicar exhaustivamente las razones del surgimiento de un interés por el lenguaje en los primeros años del periodo de Halle. Aunque hubo circunstancias externas al mismo pensamiento del autor que contribuyeron a que se diese este surgimiento, lo decisivo es el desarrollo interno al pensamiento de Schleiermacher que se encuentra ligado al concepto de individualidad.³⁵

Y es que, volviendo al punto donde nos quedamos en el apartado anterior, el lenguaje y la comunicación son la clave para comprender cómo Schleiermacher desarrolla la universalidad del individuo. Para el autor alemán, que un individuo se pueda universalizar encuentra su condición de posibilidad en el hecho mismo de la comunicación. Universalizar la individualidad conlleva universalizar aquello que le es consustancial, a saber, su originalidad y su pensamiento. Eso implica que a ojos de Schleiermacher la universalidad equivale con la aspiración de que el propio pensamiento pase a tener validez también para un “tú”. Pero tener validez para un “tú” implica penetrar en una subjetividad que no es la propia. Aquí es donde cobra relevancia la comunicación.

La universalidad a la que puede aspirar cada sujeto individual es una universalidad comunicativa. La universalidad que le interesa a Schleiermacher no es la universalidad de la razón, fundada en el “yo pienso”, tal y como se da, por ejemplo, en Kant; sino que le interesa una universalidad entendida como reconocimiento y como comunicabilidad:

La universalidad en la que piensa Schleiermacher cuando habla del lenguaje es sobre todo la intersubjetividad de un proceso de comunicación que emerge de una estructura esencialmente idéntica en todos; mejor dicho, esta estructura idéntica no es más que la posibilidad abstracta de la comunicación, que, por otro lado, se concreta siempre en formas individuales.³⁶

³⁴ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op.cit.* p. 80.

³⁵ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op.cit.* p. 81. En esta cita encontramos una crítica a la interpretación que hace Dilthey de la filosofía de Schleiermacher en *Schleiermachers Leben* o en el capítulo que le dedica en *Hegel y el idealismo*, que establece que la filosofía del autor es una manifestación de su vida y que, por tanto, una correcta comprensión de sus ideas más importantes requiere de una comprensión de su biografía.

³⁶ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op.cit.* p. 103.

Ahora bien, esto no quiere decir que la razón, como facultad presente en todos los sujetos, no tenga cabida en la filosofía de Schleiermacher. De hecho, si la comunicación es posible es justamente porque el lenguaje, como elemento posibilitante de la comunicación, es una realidad omnipresente. Todos tenemos lenguaje y, por esta razón, la comunicación es posible. Un sujeto sin lenguaje sería un sujeto con el que sería imposible comunicarse. Pues bien, para Schleiermacher, que todos tengamos lenguaje, aunque exista una pluralidad de lenguas, obedece al hecho de que el funcionamiento de la razón es el mismo en todos los sujetos. De esta manera, aunque la universalidad tratada por Schleiermacher obedece a un modelo comunicativo, también encontramos en su pensamiento el postulado ilustrado de una razón en tanto que facultad que se encuentra presente de idéntica manera en todos los sujetos.

No obstante, la comunicación no es posibilitada meramente por la universalidad del funcionamiento de la razón. Esto sólo explica que todos los sujetos tengamos lenguaje. Pero, si es posible la comunicación, es porque, además de tener lenguaje, también pertenecemos a organismos históricos concretos que son compartidos. Algunos ejemplos de organismo de este tipo pueden ser las lenguas o los idiomas. Como hemos mencionado, existe una pluralidad de lenguas. La universalidad del funcionamiento de la razón que da lugar a que todos tengamos lenguaje no implica que todos tengamos el mismo lenguaje, que todos hablemos la misma lengua. Son estas lenguas, conjugadas en plural, las que posibilitan la comunicación. Volviendo a la última cita de Vattimo mencionada: “esta estructura idéntica no es más que la posibilidad abstracta de la comunicación, que, por otro lado, se concreta siempre en formas individuales”. Las lenguas vienen a encarnar esas formas individuales en las que se concreta la posibilidad abstracta de la comunicación. Como se irá viendo, en la comunicación se reproduce un tipo de universalidad análoga a la universalidad que se daba en la relación finitud-infinitud constitutiva de la religión. Como bien señala Giovanni Giorgio —uno de los pocos intérpretes de Vattimo que han trabajado la lectura vattimiana de Schleiermacher— este punto para Vattimo resulta de crucial importancia, pues revela que, en el lenguaje, el modo en que uno establece el nexo entre significado y significante es también el modo en que cualquier otro *puede* establecer³⁷. De esta manera, la comunicación se nos revela siempre como una posibilidad.

Antes se ha mencionado que universalizar al individuo implica universalizar su originalidad y, por ende, su pensamiento. Pues bien, en la filosofía de Schleiermacher pensamiento y lenguaje vienen a coincidir. Todo pensamiento es lenguaje y, viceversa, todo lenguaje es pensamiento. Esto es así incluso cuando el pensamiento no se exterioriza, pues para Schleiermacher en este caso lo que se da es un hablar interno, un hablar uno consigo mismo. De hecho, este hablar uno consigo mismo que se da cuando pensamos sin exteriorizar nuestro pensamiento no puede concebirse sin la comunicación. Este “hablar” no es más que un momento provisional e imperfecto de la comunicación. Es una realidad que existe de manera previa al acto mismo de comunicarse, pero que no puede

³⁷ G. Giorgio. *Il Pensiero di Gianni Vattimo. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006. pp. 81-84.

concebirse sin la comunicación. La verdadera universalidad del pensamiento se da con ella. Tal y como lo explica Izuzquiza, en la filosofía de Schleiermacher “para que el pensamiento quede completo, deberá exteriorizarse. Dicha exteriorización se logra mediante el uso articulado del lenguaje, mediante la expresión lingüística de lo pensado”.³⁸ Por esta razón, Izuzquiza defiende que en la filosofía schleiermacheriana encontramos “un modelo de razón basado en el diálogo y en la comunicación. [...] La razón es tal en tanto está intersubjetivamente construida y en tanto se encuentra unida por la necesidad de una comunicación”.³⁹ De esta manera, y en contraposición a la interpretación llevada a cabo por Dilthey de la filosofía de Schleiermacher, en el pensamiento de este último se dibuja un modelo de sujeto que hace frente al solipsismo del idealismo. Que el pensamiento no pueda concebirse sin el lenguaje y, por ende, sin el fenómeno de la comunicación, implica una comprensión del sujeto que es comprendido en mutua dependencia con los demás. Que Dilthey entendiese la filosofía schleiermacheriana como una filosofía idealista no es más que una consecuencia del hecho de que, como hemos mencionado, su interpretación del autor aquí comentado no cuenta con el rol que desempeña en el desarrollo de su pensamiento el lenguaje y la comunicación⁴⁰.

Aunque Vattimo no llega a definir el modelo de razón de la filosofía de Schleiermacher como una razón dialógica o comunicativa, sí que llega a definirla como una razón hermenéutica, con lo que vendría a defender que, además de ser una razón dialógica, es una razón que hace de la interpretación y de la comprensión momentos que le son constitutivos. No obstante, que nuestro pensamiento no pueda concebirse sin la comunicación, no quiere decir que todo pensamiento sea comunicado. Tal y como señala Lourdes Flamarique, “aunque todo pensamiento es verbalizable, no por ello es necesariamente verbalizado”.⁴¹

La identidad de lenguaje y pensamiento tiene dos consecuencias que me gustaría señalar. La primera de ellas tiene que ver con la doble constitución del lenguaje. Para Schleiermacher, en la comunicación, entendida como proceso de universalización del pensamiento, el sujeto se relaciona con su lengua de dos maneras:

De una parte, todos estamos en poder de la lengua que hablamos: nosotros y todo nuestro pensamiento somos producto de ella. No podemos pensar con total precisión nada que esté fuera de sus fronteras; la configuración de nuestros conceptos, el modo y los límites de la posibilidad de combinarlos nos están previamente trazados por la lengua en que hemos nacido y hemos sido educados; nuestro entendimiento y nuestra fantasía están ligados por ella. Mas, por otra parte, todo el que piensa libremente, y cuyo espíritu actúa por propio impulso contribuye

³⁸ I. Izuzquiza. *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher. Op. cit.* p. 205

³⁹ I. Izuzquiza. *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher.* p. 208

⁴⁰ Véase W. Dilthey. “Schleiermacher”. En *Hegel y el idealismo. op.cit.* y W. Dilthey. *Leben Schleiermacher. op. cit.*

⁴¹ L. Flamarique. *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre. op. cit.* p. 274

también a moldear la lengua. [...] En este sentido, es la fuerza viva del individuo la que produce nuevas formas en la materia dúctil de la lengua.⁴²

Esto implica que todo acto comunicativo, toda locución, tiene que entenderse como parte y fruto de un determinado sistema lingüístico, pues el acto comunicativo debe obedecer una serie de reglas sintácticas y gramaticales que lo condicionan. Pero ha de entenderse también como una expresión del sujeto que se comunica, que dota a aquello que está diciendo de un significado que no se encuentra totalmente determinado por el sistema lingüístico y que puede llegar a moldear parcialmente la lengua en la que habla. Como se puede ver, esta concepción del lenguaje respeta la originalidad que venía a definir al concepto de individuo. Aunque varias personas hablen el mismo idioma, en sus actos comunicativos siempre habrá cierta originalidad que no puede comprenderse meramente desde las reglas que definen el sistema lingüístico. Para dar cuenta de todo esto, Schleiermacher pone el siguiente ejemplo:

No se entiende el discurso como producto de la lengua y como manifestación de su espíritu si, al sentir, por ejemplo, que sólo un griego podía pensar y hablar así, que solo esta lengua podía actuar así en un espíritu humano, no se siente al mismo tiempo que sólo este hombre podía pensar y hablar así en griego, que sólo él podría manejar así la lengua, que sólo su posesión viva de la riqueza idiomática, su sentido alerta para la medida y la euforia, su capacidad de pensar y de dar forma, podían manifestarse así.⁴³

Fíjese el lector que con esta concepción del lenguaje se rechaza la dualidad sujeto-objeto, mayoritaria en la época ilustrada a pesar de existir algunos autores que ya en la Ilustración rebasaban tal orden gnoseológico. En la comunicación el lenguaje es, al mismo tiempo, un sistema *objetivo* de reglas sintácticas y gramaticales fijadas, y una actividad *subjetiva* en la que se plasma la originalidad de cada individuo. Así pues, “el lenguaje supera la dualidad sujeto-objeto para convertirse en la instancia mediadora en donde se expresa una determinada concepción del mundo”.⁴⁴ A su vez, el elemento objetivo, esto es, la gramática, es considerado también como un elemento *negativo*, en el sentido de que “no hace sino fijar los límites más allá de los cuales no puede darse el discurso”,⁴⁵ en tanto que delimita el marco en el que se puede dar la comunicación.

Con esto último enlazamos con la segunda consecuencia que quería señalar. Que el lenguaje sea pensamiento implica que en el lenguaje siempre se expresa una determinada concepción del mundo. Esto se aplica tanto a los actos comunicativos individuales, como también a las lenguas entendidas como sistemas lingüísticos: “En cada lengua, por consiguiente, se expresa siempre una determinada visión del mundo”.⁴⁶ Esta es una idea que comienza a coger fuerza en el pensamiento de la época. Siete años después de que en 1913 viera a la luz el ensayo de Schleiermacher *Sobre los diferentes modos de*

⁴² Schleiermacher. *Sobre los diferentes modos de traducir*. Madrid: Gredos, 2000. *op. cit.* p. 35.

⁴³ Schleiermacher. *Sobre los diferentes modos de traducir*. *op. cit.* pp. 37-39.

⁴⁴ J. M. Gómez-Heras. “En los orígenes de la hermenéutica contemporánea”. *Azafea. Revista de filosofía*. nº. 5. 2003. p. 43

⁴⁵ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. *op.cit.* p. 129.

⁴⁶ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. *op.cit.* p. 92.

traducir, también Humboldt afirmará que “la diversidad de las lenguas no es una diversidad de sonidos y signos, sino una diversidad de visiones del mundo”.⁴⁷ En su conferencia *Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución*, pronunciada el 29 de junio de 1820 en la Academia de las Ciencias de Berlín, Humboldt defiende, al igual que Schleiermacher, que la diversidad de las lenguas encuentra una de sus causas en el lenguaje, entendido como la facultad, universal en tanto que presente en todo ser humano, de hablar. La concreción de esa facultad viene dada por cada lengua particular, que “procede de la totalidad de la nación”.⁴⁸ A partir del recurso a la nación como realidad de la que procede la lengua, Humboldt también considera que las lenguas se constituyen como un elemento mediador entre la subjetividad y la objetividad:

En cuanto obra de la nación y del pasado, la lengua es algo que le resulta extraño al ser humano; esto hace que por un lado éste quede atado por lo que todas las generaciones anteriores han ido depositando en la lengua, pero por otro lado salga enriquecido, reforzado y estimulado por ello. La lengua, que se contrapone como algo subjetivo a lo conocible, se enfrenta como algo objetivo al ser humano.⁴⁹

A ojos de Humboldt, la lengua de cada nación, al identificarse con una determinada visión del mundo, es “un medio no tanto de presentar la verdad ya conocida cuando, mucho más, de descubrir la verdad antes desconocida”.⁵⁰ De esta manera, el lenguaje da lugar a un tránsito de la subjetividad a la objetividad. La lengua, que le resulta un elemento extraño al individuo —y que, por ende, la concibe como una realidad objetiva, más allá de su propia subjetividad—; en tanto que es una creación de la nación, le permite al individuo acercarse al mundo, descubrirlo, al mismo tiempo que, si la comparamos con el mundo, resulta ser una realidad subjetiva.⁵¹

Sin embargo, la importancia que le da Humboldt a la nación a la hora de explicar la diversidad de las lenguas lo distancia de algunas de las ideas de Schleiermacher. La diversidad de las lenguas es concebida por Humboldt como un “fenómeno de la historia natural, como consecuencia inevitable de la diversidad y separación de los pueblos”.⁵² Schleiermacher, por otro lado, rechaza cualquier explicación naturalista de la diversidad de lenguas. El carácter de cada idioma no puede explicarse simplemente recurriendo a elementos externos al lenguaje mismo. Tales elementos, que hacen referencia, por ejemplo, al medio en el que se encuentra un determinado pueblo, influyen en cierta medida en la individualidad de cada idioma, pero hay que situarlos dentro de un todo más amplio. Para Schleiermacher las condiciones externas —entre las que podemos situar a

⁴⁷ W. von Humboldt. “Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución”. En W. von Humboldt. *Escritos sobre el lenguaje*. Barcelona: Ediciones Península, 1991. p. 53.

⁴⁸ *Ibid.* p. 39.

⁴⁹ *Ibid.* p. 53.

⁵⁰ *Ibid.* p. 53.

⁵¹ Para un estudio más pormenorizado del papel mediador del lenguaje en la filosofía de Wilhelm von Humboldt y de cómo esto hace del pensamiento de Humboldt una “hermenéutica del lenguaje” véase D. Di Cesare. *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. Barcelona: Anthropos, 1999.

⁵² W. von Humboldt. “Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución”. *op. cit.* p. 38.

la nación— pueden aportar ciertas peculiaridades a un idioma, pero su originalidad, el aspecto más peculiar de cada lengua no se puede explicar partiendo sólo de estos elementos. Se trata de la manera mediante la cual en cada idioma se construyen oraciones. La individualidad lingüística de cada lengua reside en cómo se relacionan en una frase sujeto y predicado. Construir una frase como un todo unitario es un acto de pensamiento en cuya base, en palabras de Vattimo, “se encuentra la constitución metafísica de una determinada individualidad, esto es, el modo en el que se relaciona con lo infinito”.⁵³ Para Schleiermacher, de la misma manera en que una lengua construye una oración relacionando un sujeto y un predicado, esa misma lengua piensa la relación que existe entre lo particular y lo universal.

Como se puede observar, Schleiermacher concibe la originalidad de cada lengua de un modo análogo a cómo concibe la originalidad, de carácter religioso, del sujeto individual.⁵⁴ De hecho, al igual que defendía que no existe una religión natural, tampoco cree que pueda decirse que exista una lengua natural. No es posible eliminar la diversidad de las lenguas. Es más, tampoco es posible que una lengua se comprenda a la perfección desde otra lengua. No se puede reducir una lengua a otra. Esto no quiere decir que no podamos entender una lengua que no sea nuestra lengua materna. Tampoco implica que no sea posible traducir un texto de una lengua a otro. Lo que implica es que la comprensión no es algo que se dará de manera mecánica, sino que implica todo un esfuerzo de comunicación. De hecho, si la comunicación es posible es justamente porque siempre hay cierta originalidad en cada lenguaje. Si esto no fuese así, no sólo no habría nada que comunicar, sino que no sería posible que la comunicación se diese, ya que la falta de originalidad del lenguaje de cada uno implicaría que tampoco hay diferencias entre el pensamiento de un sujeto y del otro y, como consecuencia de ello, que no hay verdaderamente dos sujetos individuales diferenciados que puedan iniciar un proceso comunicativo. Es la finitud, en este caso de los lenguajes —y, por ende, de los pensamientos y de los individuos—, lo que posibilita la comunicación.

Ahora bien, ¿cómo se crea un lenguaje? ¿Cómo se origina la individualidad lingüística? Ya hemos mencionado antes que cada individuo, en su propio hablar, contribuye a moldear el lenguaje que emplea cuando se comunica. Y es que sólo un individuo puede crear una lengua, en el sentido de que sólo en un individuo se da una intuición que relaciona lo finito con lo infinito de una manera original que, a su vez, pueda moldear una lengua en un grado tal como para darle una nueva individualidad. Pues bien, Schleiermacher usa el término “genio” para referirse al individuo que llega a producir una estructura individual como es la lengua de un pueblo. No obstante, conviene tener en

⁵³ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op.cit.* p. 100.

⁵⁴ Gadamer se hará eco de esta analogía entre la diversidad de las lenguas y la diversidad de los sujetos individuales en su conferencia *La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo* de 1990: “En efecto, cuando se hace mundo, ha venido al lenguaje algo plenamente esencial, la eclosión en horizontes abiertos, el fundirse con múltiples horizontes abiertos. Quien escucha al otro, escucha siempre a alguien que tiene su propio horizonte. Ocurre entre tú y yo la misma cosa que entre los pueblos o entre los círculos culturales y comunidades religiosas”. H-G. Gadamer. “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”. En H-G. Gadamer. *Arte y verdad de la palabra*. Trad. de J. F. Zuñiga García y F. Oncina. Prólogo de Gerard Vilar. Barcelona: Paidós, 2012. p. 125.

cuenta que cuando Schleiermacher utiliza en este contexto el concepto de “genio” no está necesariamente pensando en un sujeto aislado. El concepto de “genio” no debe entenderse necesariamente desde la contraposición de una “masa” pasiva con un individuo que queda al margen de tal “masa”. Es más, el autor alemán entiende que para que una lengua pase a ser la lengua de todo un pueblo, es necesaria la aceptación activa de tal pueblo a la hora de comunicarse en esa lengua. Si se comienza a usar una lengua es justamente porque quienes la usan encuentran cierta afinidad entre su propio pensamiento y el pensamiento que constituye el idioma en cuestión.

De hecho, la contraposición entre un genio que hace de demiurgo y una masa pasiva no tiene cabida en el pensamiento de Schleiermacher porque, como ya hemos mencionado, una lengua como sistema lingüístico objetivo no agota la naturaleza del lenguaje. En el lenguaje se da también un elemento subjetivo. Aunque el “genio” haya creado una lengua, la relación de cada individuo con esa lengua no se agota en el sistema de reglas sintácticas y gramaticales. La construcción de cada frase, por parte de un individuo, en el proceso comunicativo dota a la oración de un sentido que no se puede comprender simplemente recurriendo al estudio de la lengua. Aquí es donde nace la necesidad de generalizar el fenómeno de la interpretación. Si en Schleiermacher la hermenéutica se emancipa de los textos clásicos y de los textos bíblicos para pasar a versar sobre cualquier acto comunicativo es justamente porque hace falta comprender cada uno de tales actos, es justamente porque el pensamiento de cada individuo no es totalmente subsumible a la relación finito-infinito que encarna la lengua en la que se expresa. La generalización del proceso interpretativo está ligada al respeto por la diversidad y por la originalidad que da lugar a su concepción del lenguaje y del individuo.

1.3. La hermenéutica de Schleiermacher.

Como ya se ha mencionado, la aportación principal de Schleiermacher es la generalización del fenómeno hermenéutico, que eleva a cuestión filosófica el problema de la interpretación y de la comprensión, haciendo de la *Verstehen* el centro del análisis filosófico. En su momento, la hermenéutica aún mantenía su sentido clásico, a saber, se trataba del arte de comprender textos escritos. Por supuesto, este arte se reducía a textos escritos en otras lenguas y a textos clásicos, tratándose de esta manera de un trabajo primordialmente filológico. Durante la modernidad, va ganando fuerza progresivamente la distinción entre la hermenéutica sacra y la hermenéutica profana. Mientras que la primera trataría los textos de las Sagradas Escrituras, la segunda se dedicaría al clasicismo grecolatino. Usualmente se señala también el análisis de los textos legales, la hermenéutica jurídica, como una de las tres fuentes fundamentales de la hermenéutica moderna. No obstante, en el pensamiento de Schleiermacher la hermenéutica jurídica queda excluida del arte de la interpretación:

Por supuesto únicamente ambas, la filología clásica y la teología filológica, han practicado nuestra disciplina. La hermenéutica jurídica no es ya completamente lo mismo. En gran medida tiene que ver sólo con la determinación de la extensión

de la ley, es decir, con la relación entre las proposiciones generales y lo que en ellas no ha sido pensado de modo determinado.⁵⁵

Como se puede ver, si la hermenéutica jurídica queda de lado es porque, a diferencia de la hermenéutica sacra y la profana, no trata de comprender el texto, sino de determinar la extensión de la ley, que queda fuera de lo que había “sido pensado de modo determinado” en el texto a comprender. Así pues, como expresa Gadamer, lo que Schleiermacher “intenta es fundamentar teóricamente el procedimiento que comparten teólogos y filólogos, remontándose más allá de unos y otros, a una relación más originaria de la comprensión de las ideas”.⁵⁶

Todo ello lo lleva a cabo bajo el influjo del idealismo trascendental. No obstante, no queremos señalar aquí que Schleiermacher sea un idealista, como afirma Dilthey,⁵⁷ sino más bien se trata de señalar el influjo del trascendentalismo en la filosofía de Schleiermacher. El idealismo trascendental había desplazado, en lo que se refiere a la teoría del conocimiento, el acento del objeto a conocer al sujeto que conoce, priorizando así en el análisis filosófico las condiciones de posibilidad del conocimiento respecto al conocimiento de la cosa misma. Pues bien, la hermenéutica schleiermacheriana lleva a cabo un desplazamiento análogo, de tal manera que el interés ya no reposará sobre el objeto a interpretar —las Sagradas Escrituras o los textos clásicos—, sino sobre el procedimiento mismo de la interpretación y de la comprensión, así como de las condiciones posibilitantes de que estas se den. Y es que no hubiera sido posible generalizar el fenómeno hermenéutico sin dejar de prestar atención tanto a los contenidos específicos a interpretar, como al fenómeno mismo de la interpretación.

Por otro lado, conviene recordar aquí el papel que tiene el lenguaje en el pensamiento de Schleiermacher. El lenguaje, en tanto que elemento constituyente de todo objeto a interpretar, de todo discurso, supera la dicotomía sujeto-objeto que domina la modernidad. Como se ha mencionado, el lenguaje obedece a una doble estructura que lo constituye: el sistema objetivo de reglas sintácticas y gramaticales de cada lengua en cuestión y el elemento subjetivo que aporta al discurso la originalidad de cada autor. Pues bien, esta doble constitución del lenguaje tiene dos consecuencias en el ámbito hermenéutico que me gustaría señalar.

La primera de ellas es que la doble constitución del lenguaje se plasmará en una doble constitución del proceder hermenéutico. De esta manera, el método hermenéutico se verá compuesto de una “interpretación gramatical”, que tiene por objetivo comprender el discurso en relación a la totalidad del sistema gramatical en el que se enmarca, y de la “interpretación técnica o psicológica”, que se encarga de interpretar el discurso entendiéndolo como expresión de su autor y, por ende, en relación a la totalidad de su vida espiritual. Las interpretaciones de Dilthey y de Gadamer de la filosofía de

⁵⁵ F. D. E. Schleiermacher. *Los discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique. Pamplona (España): Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999. p. 55.

⁵⁶ Gadamer. *Verdad y método*. op. cit. p. 231

⁵⁷ Véase W. Dilthey. “Schleiermacher”. En *Hegel y el idealismo*. op.cit. y W. Dilthey. *Leben Schleiermacher*. op. cit.

Schleiermacher se centran principalmente en esta última interpretación. No obstante, mientras que en la interpretación llevada a cabo por Dilthey no se tiene en cuenta la “interpretación gramatical”, Gadamer sí que la menciona, aunque entiende que “lo más genuino de Schleiermacher es la interpretación psicológica”.⁵⁸ Por esta razón Gadamer le achaca a Schleiermacher un exceso de romanticismo que, como veremos, deriva en un descuido de la productividad de la distancia histórica. Vattimo, por su parte, sí que centra gran parte de su interpretación de la hermenéutica de Schleiermacher en la interpretación gramatical. Por ello, el autor italiano no entiende que haya un exceso de romanticismo en la hermenéutica de Schleiermacher. No obstante, como se irá desarrollando, no por ello deja de compartir las críticas gadamerianas a Schleiermacher.

Comencemos con la interpretación gramatical. Como afirma Izuzquiza, para Schleiermacher, esta interpretación:

Exige: 1) comprender el discurso y su composición en términos de su lenguaje; 2) alcanzar la comprensión mediante el análisis de la cohesión de las distintas partes o elementos lingüísticos; 3) orientar este tipo de interpretación hacia la naturaleza del lenguaje en que se expresa el texto que debe interpretarse; 4) tener en cuenta que la naturaleza de un lenguaje supone un determinado modo de ver el mundo.⁵⁹

Todo ello se traduce en el hecho de que en la interpretación gramatical se plasma uno de los principios más populares de la tradición hermenéutica, a saber, la idea de que el intérprete debe “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido”. Este principio, que encontramos por primera vez en la *Crítica de la razón pura* kantiana y que se encuentra presente en la hermenéutica de Schleiermacher, se plasma en la interpretación gramatical. Y es que el intérprete debe hacer expreso todo aquello que se encuentra implícito en el discurso a comprender. Así pues,

El que aprende a comprender lingüísticamente un texto en una lengua extraña tendrá que adquirir conciencia expresa de las reglas gramaticales y de la forma de composición que el autor ha aplicado sin darse cuenta, porque vive en este lenguaje y en sus medios artísticos.⁶⁰

La interpretación gramatical, sin embargo, va más allá de esto. Para desarrollarlo, hemos de introducir la triple división que realiza Schleiermacher, en sus *Discursos sobre hermenéutica*, de las actividades humanas. Allí, expone que “la mayoría de las actividades que componen la vida humana admiten una triple división en la manera como son realizadas”.⁶¹ La primera manera engloba a aquellas actividades que se llevan a cabo mecánicamente, “casi sin espíritu”. La segunda “se apoya en una riqueza de experiencias y observaciones”⁶² y, por último, la tercera es aquella que engloba a todas aquellas

⁵⁸ Gadamer. *Verdad y método*. op. cit. p. 241.

⁵⁹ I. Izuzquiza. *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. p. 219

⁶⁰ H- G. Gadamer. *Verdad y método*. op. cit. p. 247.

⁶¹ F. D. E. Schleiermacher, *Discursos sobre hermenéutica*. Pamplona (España): Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999. p. 49.

⁶² F. D. E. Schleiermacher. *Discursos sobre hermenéutica*. op cit. p. 49.

actividades que se realizan artísticamente. Pues bien, esta triple división se plasma también en los discursos.

Para Schleiermacher existe un tipo de discurso que se encuentra privado de casi cualquier espiritualidad y que consiste en la conservación del lenguaje a través de la repetición. Schleiermacher se refiere a este tipo de discursos como los “discursos sobre el tiempo”. Aunque Schleiermacher entiende que todo discurso necesita de la interpretación, el grado de interpretabilidad de estos discursos es mínimo, pues, al basarse en la mera repetición que da continuidad al lenguaje, la interpretación se da de manera casi mecánica. Por supuesto, en los “discursos sobre el tiempo” la interpretación gramatical prima sobre la interpretación técnica o psicológica.

Sin embargo, no podemos reducir la interpretación gramatical a los discursos mecánicos. De hecho, existen discursos que, aunque en ellos prevalece la interpretación gramatical sobre la interpretación psicológica, su grado de interpretabilidad es máximo. Se trata de los discursos “clásicos”, que dan lugar a los momentos fundamentales del desarrollo de una lengua. En palabras de Vattimo, “el clásico es, para el desarrollo de una lengua, aquel discurso que reúne el máximo grado de productividad y el mínimo de repetición”.⁶³ Desde el punto de vista de la interpretación psicológica, esto es, el punto de vista que se acerca al discurso en referencia a la totalidad de la vida espiritual de su autor, el grado máximo de interpretabilidad se da en el “original”. El discurso del “genio” será justamente aquel discurso que sintetiza los rasgos del discurso clásico y del original. Son estos discursos los que entiende Schleiermacher que son producidos con arte. No obstante, para Schleiermacher la interpretación no se reduce a estos discursos, como sí hacía en sus predecesores.

La segunda consecuencia a señalar que tiene la doble constitución del lenguaje en el ámbito hermenéutico tiene que ver con la tensión finitud-infinitud tratada al inicio del presente capítulo. A través del lenguaje, la relación que existía en el individuo entre lo finito y lo infinito —y que venía a definir la religión— se plasma también en el fenómeno de la interpretación. La relación que existe entre el lenguaje común, el conjunto de reglas sintácticas y gramaticales, y el uso particular que cada individuo le da a tal lenguaje, se da de manera análoga a la tensión que se daba en la conciencia de cada individuo entre lo universal y lo individual: “El discurso, la expresión, está tensada por dos unidades diversas, la del lenguaje, que es general, y la del pensamiento del autor, que es individual”.⁶⁴ Para entender esto, hemos de comenzar teniendo en cuenta que el lenguaje, en su aspecto objetivo, a pesar de ser una realidad negativa, representa lo general y lo infinito. Aunque el elemento objetivo del lenguaje establece los límites del discurso, las posibles combinaciones que se siguen de sus reglas y de los términos que lo componen son infinitas. A ello hemos de sumarle el hecho de que el lenguaje es siempre una realidad supraindividual en relación a la conciencia, que es una realidad individual. Por otro lado, todo discurso concreto se da en tanto que el hablante o el escritor aporta su subjetividad.

⁶³ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op.cit.* p. 157.

⁶⁴ L. Flamarique. *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre. op. cit.* p. 249

El discurso sólo se concreta con el elemento subjetivo. De hecho, el lenguaje sólo tiene sentido, sólo existe, en tanto que es expresión de un individuo. De esta manera, todo discurso presenta la generalidad del lenguaje objetivo en la subjetividad del acto de habla concreto y particular. Expresado en otros términos, el discurso es la construcción de una realidad concreta y finita a partir de una realidad infinita e indeterminada. Comprender un discurso implica, de esta manera, comprender tanto lo común, lo que comparte ese discurso con otros discursos, como lo peculiar, lo particular que se da sólo en el discurso que se está interpretando.

Por otra parte, la relación finito-infinito también se da de manera inversa, pues el discurso no deja de ser la expresión de la intuición de lo infinito que se da en la conciencia finita. Así pues, lo que encontramos en el discurso es una oración, una realidad lingüística singular, que expresa un universal, la intuición del infinito subjetiva del hablante. Esta doble relación de lo finito con lo infinito, que se sigue de la doble constitución del lenguaje, hace que la significación misma sea imperfecta. Introducimos aquí uno de los conceptos más importantes y tratados de la hermenéutica de Schleiermacher: se trata del concepto de “malentendido”. En la filosofía de Schleiermacher el malentendido es el punto de partida de la hermenéutica, que vendrá a definirse como el proceso que busca eliminar los malentendidos. Que la intuición de lo infinito se exprese en un acto lingüístico particular y que cada acto lingüístico particular no sea más que un caso particular derivado de la infinitud de posibilidades del lenguaje deriva en que en todo discurso “hay un exceso (un plus) de significado que deja siempre un resto de malentendido en la comprensión”.⁶⁵

Esta generalización del malentendido, que es un resultado estructural de la composición del lenguaje, se traduce en la generalización del fenómeno de la interpretación. El problema hermenéutico de la diversidad cultural pasa a ser simplemente un ejemplo, paradigmático, eso sí, de la imperfección de la significación. Lo mismo podemos decir en relación con los textos clásicos y con los textos de las Sagradas Escrituras. De esta manera, la interpretación ya no puede versar sólo sobre los discursos escritos en otras lenguas, sino que se dará también en el discurso oral y en el discurso producido en la misma lengua del intérprete:

La hermenéutica no sólo está versada en el campo clásico y tampoco es un órgano filosófico restringido, sino que se practica por doquier donde hay un escritor y, por tanto, sus principios deben bastar también para todo ese dominio y no remontarse tan sólo a la naturaleza de las obras clásicas.⁶⁶

La solución de la tarea para la que buscamos precisamente una teoría de ningún modo depende de la situación del discurso que la escritura fija para el ojo,

⁶⁵ L. Flamarique. “Introducción”. En F. D. E. Schleiermacher. *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona (España): Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999. p. 30.

⁶⁶ F. D. E. Schleiermacher. *Los discursos sobre hermenéutica*. op. cit. p. 59.

sino que se encuentra siempre que tenemos que percibir pensamientos o series de ellos a través de las palabras.⁶⁷

Me gustaría incidir en la relación que liga al malentendido (*Missverstehen*) con la generalización del fenómeno interpretativo, pues es justamente el malentendido lo que da cuenta de la singularidad de aquello que es interpretado. Para Schleiermacher, una hermenéutica poco rigurosa parte de la idea de que la comprensión se encuentra normalizada, se da de por sí, y el malentendido es lo excepcional, un simple accidente que debe evitarse. Para que la hermenéutica sea rigurosa tiene que entender que el malentendido se da de por sí y que lo que ha de buscarse de manera activa es la comprensión. El malentendido no es un hecho aislado, es la condición del ser humano cuando comienza a interpretar cualquier discurso. Así pues, la condición de malentendido no sólo define negativamente a la hermenéutica, sino que también es aquello que anima al proceso interpretativo. Si el malentendido fuese algo excepcional y la comprensión fuese la norma, los discursos se verían reducidos a su elemento general y comprender un discurso constaría únicamente de la interpretación gramatical. Al derivarse el malentendido del elemento subjetivo de todo discurso y de todo lenguaje, da cuenta de que todo discurso es singular. Es justamente esa singularidad a la que se refería Vattimo cuando afirmaba que “el interés hermenéutico sólo podía nacer sobre la base de un absoluto respeto por la originalidad y por la experiencia de los demás”.⁶⁸

En este punto ya puede el lector comprender la razón por la que se escogió comenzar a tratar la filosofía de Schleiermacher con su concepción de la individualidad. La inclusión de la individualidad en el ámbito hermenéutico no es, por otro lado, una novedad de la filosofía schleiermacheriana, pues ya había sido llevada a cabo por los reformadores protestantes. Por un lado, el principio de la *Sola Scriptura* había negado el valor de la tradición y de cualquier instancia ajena a los mismos textos sagrados a la hora de interpretarlos, de tal manera que el verdadero sentido de los textos que debían fundamentar la fe cristiana se establecía por el contacto de la interioridad de cada individuo con los textos sagrados. Por otro lado, los reformadores protestantes conciben que la comprensión no es algo meramente teórico, sino también práctico, en tanto que viene a transformar la intimidad personal del lector.

Sin embargo, Schleiermacher va más allá. La hermenéutica schleiermacheriana no sólo parte del hecho de la relación intérprete-individuo, sino que hace del texto y del discurso realidad singular e individual. El discurso a interpretar pasa a ser un individuo y la hermenéutica tiene por objeto a comprender justamente la singularidad que aporta cada escritor o cada hablante a su discurso. Podemos definir, como consecuencia de ello, la hermenéutica de Schleiermacher como el arte de comprender el discurso *del otro*. De esta manera, se dibuja una hermenéutica que “se asienta sobre un campo de diferencias estructurado por las tensiones de los sujetos singulares que se reconocen como tales”.⁶⁹ El reconocimiento del malentendido se traduce, como se puede ver, en el reconocimiento

⁶⁷ F. D. E. Schleiermacher. *Los discursos sobre hermenéutica*. op. cit. p. 63.

⁶⁸ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. op. cit. p. 47.

⁶⁹ I. Izuzquiza. *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. op. cit. p. 198.

de la singularidad de cada discurso y, por consiguiente, en el respeto de la diferencia y la diversidad. Conviene tener en cuenta que esto implica que la comprensión no será concebida como una anulación de la diferencia, sino como una interpretación que conserva la singularidad del otro como tal. A su vez, todo ello implica que el texto o el discurso que se interpreta es reconocido como un individuo con el que se conversa. Interpretar un discurso es siempre conversar con él.

Esto, por otro lado, conlleva que, a diferencia del problema hermenéutico gadameriano, aquí el problema a tratar no es la distancia histórica: “El problema de Schleiermacher no es el de la oscuridad de la historia, sino el de la oscuridad del tú”.⁷⁰ El “tú”, el otro, se vuelve aquello que hay que interpretar justamente por el hecho de que la comprensión del otro no se da de por sí. Como consecuencia de esto, se da una generalización del concepto de lo “extraño”. Lo “extraño” era ya un concepto que había introducido en su obra *Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik* Friedrich Ast, como recoge Schleiermacher en *Sobre el concepto de hermenéutica en relación a las observaciones de F. A. Wolf y al manual de Ast*. Sin embargo, a ojos de Schleiermacher, Ast “niega ese concepto en toda su agudeza”,⁷¹ al no reconocer su alcance. Toda singularidad será, en mayor o menor grado, extraña. La extrañeza pasa a ser la relación fundamental entre el intérprete y el discurso interpretado. Si el discurso necesita ser interpretado, si nuestra comprensión sobre cualquier discurso no se da por sí sola, sino que parte del malentendido, es justamente porque todo discurso ajeno nos resulta parcialmente extraño:

Si nada fuera extraño entre el que habla y el que percibe, tampoco necesitaría enlazar nada, sino que el comprender se daría siempre al mismo tiempo que el leer y el oír o tal vez de antemano por adivinación y se comprendería totalmente por sí mismo.⁷²

Por otro lado, la relación de extrañeza que se da entre el intérprete y el discurso no puede darse de manera absoluta, pues entonces no sería posible llegar a comprender el discurso: “si lo que hay que comprender fuera completamente extraño al que debe comprender y no hubiera nada común a ambos, entonces no habría ni siquiera un punto de enlace para la comprensión”.⁷³ Esto quiere decir que el malentendido, a pesar de introducir cierta negatividad en la comprensión —pues implica que hay algo en el discurso que *no* se comprende— no introduce una total negatividad. Schleiermacher diferencia el *Missverstehen* —el malentendido—, que introduce la idea de que hay algo que no comprendemos, y el *Nichtverstehen*, que implicaría la no comprensión absoluta, mostrando así que la introducción del malentendido como punto de partida del proceso hermenéutico no ha de ser entendido como una posición necesariamente nihilista.

Como expone Vattimo, si en la hermenéutica de Schleiermacher “el malentendido es el punto de partida, la identificación con el otro (el ‘transformarse en cierto modo en

⁷⁰ Gadamer. *Verdad y método*. op. cit. p. 245.

⁷¹ F. D. E. Schleiermacher. *Los discursos sobre hermenéutica*. op. cit. p. 59.

⁷² *Ibid.* p. 59.

⁷³ *Ibid.* p. 59.

el otro') es el punto de llegada del proceso interpretativo".⁷⁴ Ahora bien, ¿cómo llega el intérprete a identificarse con el autor? Mediante la reconstrucción del proceso generativo que dio lugar a la obra a interpretar. Por esta razón Gadamer se refiere a la hermenéutica de Schleiermacher como una "hermenéutica de la reconstrucción".⁷⁵ Para evitar el malentendido y comprender correctamente un discurso, el intérprete debe llegar a comprender cómo el autor llegó a crear su discurso. Expresado con otros términos podemos decir que en Schleiermacher comprender algo implica comprender el proceso a partir del cual se gestó, comprender el principio dinámico que empujó al autor. Ello implica, por otro lado, que comprender una obra pasa por conocerla en términos de las intenciones del autor. Como se puede ver, estamos ya centrados en la interpretación técnica o psicológica. Se trata de entender el elemento subjetivo del discurso y comprender tal subjetividad "no puede ser otra cosa que *reconstrucción empática* en el intérprete del mismo proceso que vivió el autor el día en que dio a luz el texto interpretado".⁷⁶

Por otro lado, hemos de tener en cuenta que el objetivo de la hermenéutica de Schleiermacher no es conocer al autor, sino comprender bien su discurso. Comprender el discurso en términos de las intenciones del autor no implica que el discurso se vea totalmente reducido a su autor. Esto implica que la totalidad a interpretar es la totalidad del discurso y no la totalidad de la vida espiritual del autor, aunque el discurso deba ser comprendido como un reflejo de la vida del autor. Esta diferenciación, que puede parecer banal, tiene dos consecuencias. La primera consta del hecho de que la comprensión también pasa por la interpretación gramatical. Si el discurso se redujese completamente a la vida espiritual del autor, la interpretación gramatical no tendría cabida. Es la separación de la unidad del discurso en relación a la unidad de la vida del autor lo que hace que también tengamos que atender al hecho de que el discurso es una unidad también en su composición sintáctica y gramatical, algo que no puede aplicarse a la vida de una persona.

La segunda consecuencia a señalar es la diferencia que en la filosofía de Schleiermacher se da entre la producción o la construcción de un discurso y su reproducción o reconstrucción por parte del intérprete. Si, en el proceder hermenéutico, se entendiese que lo que se trata de conocer es la vida del autor y no su obra como una realidad separada, la reproducción que se lleva a cabo en la interpretación tendría como objetivo ser exactamente igual que la producción que llevó a cabo el autor. Pero para Schleiermacher, como ya se ha mencionado, la hermenéutica trata de "comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido". En Schleiermacher, comprender un discurso pasa por tener consciencia expresa de algunas cosas que, a pesar de estar presentes, lo están de manera implícita, pues al autor del discurso le habían quedado inconscientes. En este sentido, la reproducción del proceso generativo de un discurso aporta un extra de conocimiento que permite al intérprete comprender la obra mejor que su propio autor.

⁷⁴ G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. op.cit. p. 151.

⁷⁵ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. op. cit. pp. 237-252.

⁷⁶ J. M. Gómez-Heras. "En los orígenes de la hermenéutica contemporánea". op. cit. p. 45

Como hemos mencionado anteriormente, la interpretación se lleva a cabo siempre en relación al todo. En el caso de la interpretación gramatical se trataba de la totalidad del sistema gramatical y en el caso de la interpretación psicológica se trata de la totalidad de la vida espiritual del autor. En este punto, Schleiermacher sigue a Friedrich Ast, quien concebía que el sentido de cada detalle del texto a interpretar debe interpretarse a la luz de la comprensión que se tiene del texto en su conjunto y, viceversa, la interpretación del texto debe partir de la comprensión que se tiene de cada detalle individual. Por supuesto, la relación circular entre el todo y sus partes era ya un principio conocido en la retórica antigua, pero la novedad de Schleiermacher consiste en aplicar este principio no sólo al ámbito gramático de la interpretación, sino también a la interpretación psicológica. Así pues, esta relación circular pasa a conceptualizar la dialéctica schleiermacheriana que se da entre lo individual y lo universal: “Todo lo individual puede ser comprendido únicamente mediante el todo, y, por tanto, toda explicación de lo individual presupone ya la comprensión del todo”.⁷⁷ Todo ello hace que en la filosofía de Schleiermacher nos encontremos de manera implícita el concepto de “círculo hermenéutico”. Aunque no se encuentra conceptualizado como tal, sí que introduce algunas de las ideas que, a partir de Heidegger, vendrán a definir al círculo hermenéutico. Así pues, la relación circular entre la totalidad y lo individual en Schleiermacher hace que toda comprensión nunca sea definitiva:

Y como lo más pequeño está condicionado por lo mayor, que a su vez es uno más pequeño, claramente se sigue que también lo individual sólo puede ser perfectamente comprendido mediante el todo. Si desde aquí consideramos todo el trabajo de interpretar, tendremos que decir que, avanzando paulatinamente desde el principio de una obra, la comprensión progresiva de todo lo individual y de las partes del todo que se organizan a partir de éste es siempre algo provisional, algo más perfecta cuando podemos abarcar una parte mayor, pero también recomenzando con nueva inseguridad como en la penumbra, cuando pasamos a otra distinta.⁷⁸

Como vemos, esto quiere decir que el círculo en el que se mueve la comprensión se va ampliando paulatinamente, sin llegar a completarse nunca de manera definitiva. En este punto, la interpretación que hace Vattimo de Schleiermacher se distancia de la interpretación gadameriana. Si bien es cierto que ambos autores critican, como veremos a continuación, el ideal de la transparencia del sujeto que encontramos en la hermenéutica schleiermacheriana,⁷⁹ para Vattimo la inclusión del círculo hermenéutico hace que la

⁷⁷ F. D. E. Schleiermacher. *Los discursos sobre hermenéutica*. op. cit. p. 89.

⁷⁸ *Ibid.* p. 93.

⁷⁹ Que la hermenéutica schleiermacheriana incorpora el ideal de la transparencia del sujeto no será la única crítica a Schleiermacher por parte de Gadamer, quien también le achaca que la interpretación psicológica no llega a ser todo lo universal que pudiera parecer, pues no es aplicable a los textos religiosos y a los textos literarios: “Comprender estos textos no puede ciertamente significar, como se dice desde Schleiermacher, reproducir el acto productivo. [...] En ninguno de estos casos hay que entender el enunciado del texto como un fenómeno de expresión de la interioridad anímica”. H-G. Gadamer. “Acerca de la verdad de la palabra”. En H-G. Gadamer. *Arte y verdad de la palabra*. Trad. de J. F. Zuñiga García y F. Oncina. Prólogo de Gerard Vilar. Barcelona: Paidós, 2012. pp. 30-31.

hermenéutica de Schleiermacher no se pueda reducir totalmente a ese ideal y, por consiguiente, abre diferentes posibilidades nihilistas de la hermenéutica filosófica.⁸⁰

No obstante, la hermenéutica de Schleiermacher no es suficiente a ojos de Vattimo. Para Vattimo, las posibilidades nihilistas que pueden extraerse de su hermenéutica filosófica persisten como tales, como simples posibilidades. Aunque la presencia del círculo hermenéutico hace que la hermenéutica de Schleiermacher no pueda reducirse en su totalidad al ideal de la transparencia del sujeto, como Vattimo le critica a Gadamer, Vattimo no deja de reconocer que este ideal no tiene cabida en la hermenéutica contemporánea.

Como se ha mencionado, el objetivo, el punto de llegada de la hermenéutica de Schleiermacher era la identificación con el autor del discurso, mediante la reconstrucción del proceso generativo que dio lugar a la obra. Esto implica que, cuando el intérprete se enfrenta a un discurso que se encuentra mediado por la distancia histórica, el intérprete debe de “devenir el lector contemporáneo”. Gadamer entiende que aunque esta idea podría concebirse como un precedente del problema hermenéutico de la aplicación —que se presenta en *Verdad y método* como el “problema hermenéutico fundamental”— esta idea “implica saltarse la tarea de mediar el entonces y el ahora, el tú y el yo, que es a lo que se refiere la aplicación”.⁸¹ En la hermenéutica de Schleiermacher la distancia histórica no es concebida a partir de su productividad hermenéutica, sino que se trata de algo que debe ser eliminado para poder alcanzar una correcta comprensión, algo que a ojos de Vattimo no tiene cabida en la hermenéutica contemporánea, ya que la idea de la identificación entre el intérprete y el autor de un discurso introduce el ideal moderno del sujeto transparente que ha venido a desmentir la hermenéutica filosófica. Para Vattimo,

Toda hermenéutica del desvelamiento total, de la plena identificación con el “objeto” a interpretar, se justifica sólo, en último análisis, a partir de una concepción ontoteológica del yo, que considera como única verdad la dimensión del presente y entiende la historicidad como opacidad u obstáculo a eliminar.⁸²

Un ejemplo de ello lo encontramos en el tratamiento que le da Schleiermacher al prejuicio. Como señala Gadamer, Schleiermacher entiende que una de las causas de los malentendidos son los prejuicios.⁸³ Eliminar los malentendidos implica eliminar los prejuicios, que, a su vez, implica liberar al sujeto de su sujeción. Nos encontramos aquí con una fuerte influencia cartesiana que apuesta por la “disolución o Ilustración de todo prejuicio”.⁸⁴ Esto constituye una de las razones por las cuales Vattimo necesita ir más allá de la hermenéutica schleiermacheriana, pues entiende que

La fase actual del pensamiento hermenéutico se podría legítimamente definir justo como aquella en la que nos esforzamos, también en el nivel

⁸⁰ G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione. op cit.* p. 3.

⁸¹ Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 406.

⁸² G. Vattimo. *Ética de la interpretación. op. cit.* p. 158.

⁸³ Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 346.

⁸⁴ *Ibid.* p. 346.

metodológico, por construir un modelo de comprensión que asuma, explícitamente, como base, la productividad de la distancia histórica.⁸⁵

De hecho, tal y como muestra Vattimo en el texto que se acaba de citar, en el capítulo dedicado a la “hermenéutica y el modelo de la comunidad” en *Ética de la interpretación*, la hermenéutica de Schleiermacher se habría constituido sobre un determinado modelo de comunidad del que se deriva justamente el ideal de la transparencia del sujeto. En este texto, posterior a *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*, Vattimo vuelve a los *Monólogos* de Schleiermacher, concretamente al tercer monólogo, que trata sobre la “concepción del mundo”. Allí, el problema hermenéutico, que en Schleiermacher es el problema de la eliminación del malentendido, es entendido a partir de la idea de comunidad. La comprensión se daría mediante la reconstrucción de la comunidad ideal entre el intérprete y el autor, en la que el lenguaje expresaría de manera transparente los pensamientos de cada uno y, por ende, en la que el sujeto pasa a ser “transparente” a costa del rol mediador del lenguaje. Todo ello dibuja una hermenéutica que, en última instancia, se funda sobre una metafísica de la presencia y, por ende, sobre una filosofía en la que la historia no tiene ningún espacio:

El ideal hermenéutico de la continuidad requiere ser definido más explícitamente como alternativa al modelado sobre la comunidad y la identificación, a riesgo, si no, de hacer imposible que en la hermenéutica se abra realmente espacio a la historia, a la innovación y a las “revoluciones” (sean kuhnianas o políticas).⁸⁶

Justamente por esto, por la relación estrecha que se da entre la metafísica y la hermenéutica, no podemos acercarnos al pensamiento de Vattimo únicamente a partir de la hermenéutica de Schleiermacher. A partir de Nietzsche y de Heidegger, Vattimo tomará consciencia de que la hermenéutica debe deshacerse de la constitución ontoteológica de la metafísica, asumiendo, por consiguiente, su vocación nihilista y secularizadora. Para comprenderlo mejor, continuaremos en el siguiente capítulo con la recepción y la interpretación vattimiana de Friedrich Nietzsche, sobre el cual ha escrito varias monografías, para después continuar con su acercamiento a la filosofía de Martin Heidegger.

⁸⁵ G. Vattimo. *Ética de la interpretación. op.cit.* p. 163.

⁸⁶ G. Vattimo. *Ética de la interpretación. op.cit.* p. 165.

2. El Nietzsche de Vattimo

Como hemos visto hasta el momento, el recorrido que hace Vattimo de la tradición hermenéutica comienza con su lectura de la filosofía de Schleiermacher, quien habría generalizado por primera vez el fenómeno de la interpretación, desbordando así los límites de la hermenéutica filológica. No obstante, la hermenéutica vattimiana se caracteriza por su aspecto nihilista, aspecto que no puede explicarse si sólo partimos de la filosofía de Schleiermacher. La vocación nihilista de la hermenéutica la encuentra Vattimo en su lectura de la filosofía de Nietzsche y Heidegger, así como en la continuidad que el autor italiano entiende que se da entre ambas filosofías. En este capítulo nos centraremos en la filosofía de Nietzsche, a quien Vattimo ha dedicado varias obras monográficas, como *El sujeto y la máscara*, *Diálogo con Nietzsche* o *Introducción a Nietzsche*.

En el presente capítulo vamos a comenzar tomando como hilo conductor del pensamiento de Nietzsche el concepto de “máscara”, siguiendo al propio Vattimo en su obra *El sujeto y la máscara*. Vattimo escoge el concepto de “máscara” porque “es en la elaboración de este problema [del problema de la máscara], desde las obras juveniles, donde se desarrollan las premisas sobre las que serán contruidos los teoremas positivos esenciales de la filosofía nietzscheana”⁸⁷. Vattimo se aleja de las interpretaciones de Nietzsche que dividen su pensamiento en tres grandes etapas: una primera etapa que comprende los escritos de sus años de formación hasta las *Consideraciones intempestivas*, una segunda etapa compuesta por una serie de obras escritas en un estilo aforístico — como son *Humano, demasiado humano* o *La gaya ciencia*— y a la que suele denominarse como etapa ilustrada o etapa “positivista” y, por último, un tercer periodo en el que se sitúan *Así habló Zaratustra*, así como también todos sus escritos posteriores. Para el autor italiano, la obra de Nietzsche guarda una continuidad y, aunque suele hacer referencia al “joven Nietzsche” o al “Nietzsche maduro” para referirse a los escritos de las diferentes etapas, se aleja de las interpretaciones que consideran que entre ellas hay contradicciones y prestan una mayor atención a una de las etapas sobre las demás⁸⁸, entendiendo que en la filosofía de Nietzsche no hay contradicciones, sino una evolución, una continuidad entre sus diferentes obras. Esta es, por otro lado, la idea que el mismo Nietzsche tenía de sus propios escritos: “Mis escritos presentan un *desarrollo continuo*, que no será sólo mi vivencia y mi destino personal”⁸⁹.

⁸⁷ G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península, 2989. p. 19.

⁸⁸ Entre los autores que dan prioridad a una etapa de la filosofía de Nietzsche sobre las demás destacan Heidegger o Karl Löwith, quien, en *Nietzsche y el eterno retorno*, llega a afirmar que “sólo el último periodo contiene la verdadera filosofía nietzscheana” K. Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Madrid: Katz, 2008. p. 32.

⁸⁹ Carta nº 730 de 1886, CO IV, p. 199. Para un estudio más detallado de la continuidad en las obras de Nietzsche, véase Marina García-Granero. “La continuidad en las obras de Nietzsche a la luz de su visión de sí mismo”. En *Estudios Nietzsche*, 20 (2020), pp. 129-151 y Diego Sánchez Meca. *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos, 2018.

El primer autor en introducir el concepto de “máscara” como un tema importante dentro de la filosofía nietzscheana fue Ernst Bertram, quien en 1918 publicó *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*⁹⁰, donde estudia el desarrollo del problema de la máscara a través de conceptos como el de “necesidad de la máscara”⁹¹. Ahora bien, ¿cuál es exactamente el problema de la máscara? “El problema de la máscara es el problema de la relación entre ser y apariencia”⁹². Que Nietzsche, desde sus obras más tempranas, elabore el problema de la divergencia entre ser y apariencia lo sitúa en la discusión sobre la dialéctica hegeliana al mismo tiempo que también lo sitúa como un heredero crítico del criticismo kantiano. Como se verá más adelante, la pregunta por las condiciones de posibilidad del pensamiento hará de la filosofía nietzscheana una crítica genealógica del pensamiento (*Entstehungsgeschichte des Denkens*).⁹³

En el primer apartado del presente capítulo (1), y a propósito del tratamiento que le da Nietzsche a la divergencia entre ser y parecer en sus obras más tempranas, nos disponemos a examinar la caracterización vattimiana de la filosofía nietzscheana como filosofía del desermascaramiento. A continuación (2), se examinará la hermenéutica nietzscheana para, luego, (3) estudiar el rol que juega el nihilismo en el pensamiento de Nietzsche. Por último, (4) se tratarán las ideas del eterno retorno y del superhombre.

2. 1. La filosofía nietzscheana como desenmascaramiento.

Al igual que en Schleiermacher, en la hermenéutica nietzscheana también juega un papel importante la distancia histórica. En su primera obra, *El nacimiento de la tragedia* —una obra tan filosófica como filológica— Nietzsche no sólo problematiza la lectura tradicional de la cultura clásica, sino que va más allá, problematizando nuestra propia relación con tal cultura. Tal y como señala Vattimo “filosofía significa para Nietzsche, sobre todo, el planteamiento de nuestra relación con el pasado”⁹⁴. A ojos de Vattimo, *El nacimiento de la tragedia* no trata simplemente de corregir los errores que el paradigma historiográfico habría cometido en su visión de la cultura clásica, no se limita a proponer una nueva visión, más fiel y objetiva, de tal cultura, sino que busca también visualizar la paradoja ínsita a la visión dominante en el romanticismo alemán: “el considerar amorosamente a la cultura clásica como el único mundo auténtico, equilibrado, digno del hombre y, al mismo tiempo, la conciencia agudamente nostálgica de la imposibilidad de recuperar una tal condición”⁹⁵.

Para Nietzsche, nuestra relación con el pasado debe basarse en el reconocimiento de su *Einmanligkeit*, esto es, en el reconocimiento de que el pasado no se da más que una

⁹⁰ E. Bertram. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Bonn: H. Bouvier und Co., 1965.

⁹¹ *Ibid.* p. 170

⁹² G. Vattimo. *El sujeto y la máscara. Op. cit.* p. 22.

⁹³ Para un estudio en profundidad de la relación Kant-Nietzsche véase Jesús Conill. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Madrid: Tecnos, 2001.

⁹⁴ G. Vattimo. “El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad”. *Ideas y valores*. 1970. Trad. de Ramón Pérez Mantilla. p. 58.

⁹⁵ G. Vattimo. “El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad”. *op. cit.* p. 59

vez. A ojos del pensador alemán, lo que enriquece verdaderamente al mundo griego es que no pretendía en absoluto imitar o reproducir una cultura anterior. De esta misma manera, el verdadero modo de intentar perseguir la vitalidad del mundo griego consistiría justamente en reconocer su historicidad. Este reconocimiento de la historicidad de todo hecho pasado conlleva, en la hermenéutica nietzscheana, entender el hecho como algo siempre contingente, como parte integrante de un devenir siempre abierto. En contraposición a esta lectura del pasado nos encontraríamos con la figura del erudito, a quien Nietzsche acusa de “momificar la historia”.

En la segunda *Intempestiva*, Nietzsche se refiere a la manera de relacionarse con el pasado propia del romanticismo alemán como “enfermedad histórica”. La enfermedad histórica, la incapacidad de crear nueva historia, se debería a un exceso de conciencia historiográfica que no permite que la relación entre vida e historia se desarrolle de manera natural: “por la fuerza de usar el pasado y de transformar la historia pasada en historia presente—, el hombre se convierte en hombre: pero en un exceso de historia el hombre decae nuevamente”⁹⁶. De esta manera, la segunda *Intempestiva* realiza una crítica al historicismo de su época que, aunque ya lejos de la dialéctica hegeliana, habría absolutizado la historia en su conjunto, a costa de relativizar el peso de cada acción histórica. Un exceso de conciencia histórica conduce a que uno “viéndose sólo como uno de los infinitos puntos sobre la línea del tiempo, no logra ya creer en la importancia y en el significado de cualquier decisión. Por exceso de conciencia histórica se ha vuelto incapaz de hacer efectivamente nueva historia”⁹⁷. En otras palabras, la enfermedad histórica se constituye por la incapacidad de trascender el propio proceso histórico. La causa de todo ello se encuentra en una visión de la historia que la entiende como una realidad que obedece a una racionalidad unificadora que se encuentra más allá de cualquier decisión que tomen los individuos.

Por otro lado, la relación del ser humano con el pasado —cuyo planteamiento da lugar a la idea de filosofía del joven Nietzsche— no es un problema al que tenga que hacer frente solamente el hombre moderno. La relación con su pasado es lo que diferencia al ser humano de los demás animales. Tal y como señala Vattimo: “éste [el ser humano] se distingue de los animales justamente en cuanto que, en un cierto momento, aprende a decir “*es war*” (así fue)”⁹⁸. Un ejemplo de ello lo encontramos en el hecho de que no podemos reconocer el valor de una determinada experiencia hasta que esta ya ha finalizado, ya es parte del pasado. Al pasar a ser consciente de su relación con el pasado, el ser humano reconoce su condición, presentada como la de un ser “imperfecto que nunca se completa”⁹⁹. De esta manera, la vida es comprendida como un encadenamiento de instantes, que se suceden y se niegan al mismo tiempo. Así pues, el pasado, el *es war*, entendido como todo aquello que escapa a nuestra voluntad, que no depende de nosotros,

⁹⁶ F. Nietzsche. “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”. En *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos, 2011. p. 711

⁹⁷ G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. p. 98

⁹⁸ G. Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona: Paidós, 2002. p. 38

⁹⁹ F. Nietzsche. “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”. Op. cit. p. 711.

“tiene el efecto de vaciar de sentido el presente”¹⁰⁰, anulando la capacidad creativa del individuo, la capacidad de actuar sobre la historia.

¿Cómo entiende, entonces, Nietzsche que debe darse una correcta relación con el pasado? Para que se dé una correcta relación con el pasado la conciencia histórica debe estar al servicio de la acción. El pasado debe nutrir la capacidad creativa del individuo, en vez de suspenderla. Para ello, Nietzsche considera que debe darse un elemento no histórico que permita al individuo “actuar inactualmente —es decir, contra la época y por lo tanto sobre la época”¹⁰¹. Nietzsche encuentra un ejemplo de ello en el mito heroico griego. El mito se relaciona con el pasado de manera tal que no lo objetiviza, sino que lo vive como una tradición. En este sentido, el mito, más que estudiar teóricamente el pasado, tal y como lo hace la historia, lo “siente” como sus raíces, lo vive. En el mito encuentra el joven Nietzsche una posible respuesta a cómo debe darse la relación del ser humano con el pasado. Sin embargo, Vattimo defiende que no se trata de una respuesta última, pues el mito “representa sólo el signo de una relación diferente con el pasado, cuya verdadera raíz todavía no se indica”¹⁰². La “verdadera raíz” de cómo debe ser nuestra relación con el pasado la encontraremos, en sus escritos de madurez, en su concepción del eterno retorno, que analizaremos más adelante. No obstante, el mito sí que sirve para entender el problema de la enfermedad histórica. Mientras que el mito es una manera de “sentir” o “vivir” el propio pasado, la ciencia histórica se distancia de este, al reducirlo a objeto de estudio, imposibilitando que el pasado alimente la capacidad creativa.

La consecuencia de la enfermedad histórica es la decadencia, la ausencia de una unidad estilística. Nietzsche contrapone la falta de unidad estilística y de coherencia entre forma y contenido, propia del hombre de su tiempo, a la armonía entre contenido y forma de la que presume el hombre griego. Ahora bien, la gran tarea del *Nacimiento de la tragedia* consiste justamente en desenmascarar la realidad tras tal armonía. Influenciado por Schopenhauer, Nietzsche debate las bases de la noción de “clásico” partiendo de la idea antihegeliana de que no es posible una perfecta coincidencia entre ser y parecer¹⁰³. Así pues, lo clásico se descubre como una ficción que enmascara la imposibilidad de una total igualación entre el ser y las apariencias. Nietzsche sitúa la causa de esta ficción en el racionalismo socrático.

Tal y como expresa Vattimo, “la *ratio* socrática, como fe en la penetrabilidad de todos por parte de la razón y como organización científico-técnica del mundo, somete los instintos vitales inmediatos a las exigencias universales del saber”¹⁰⁴. Sócrates sería el creador de una racionalidad en la que la conciencia pasa a ser el elemento definitorio de la personalidad. La primacía de la conciencia sobre cualquier otro rasgo de la propia personalidad viene dada por su situación de privilegio a la hora de conocer la realidad que envuelve al sujeto. Este privilegio de la razón sobre los demás rasgos de la personalidad

¹⁰⁰ G. Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit. p. 39

¹⁰¹ F. Nietzsche. “De la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida”. Op. cit.

¹⁰² Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit. p. 44

¹⁰³ Uno de los autores que más ha incidido en el antihegelianismo de la filosofía nietzscheana es Deleuze en su *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1971.

¹⁰⁴ G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. p. 82

es correlativo a su concepción de la realidad como un sistema racional regido por una serie de principios alcanzables por la conciencia. Así pues, la visión de la historia como “el despliegue de la racionalidad unificadora, globalizante”, causa de la incapacidad del hombre moderno de hacer historia, encuentra su razón de ser en la cultura clásica, esto es, encuentra sus raíces en el racionalismo socrático.

A partir de *Humano, demasiado humano*, Nietzsche comienza a desarrollar las consecuencias de la plasmación de la *ratio* socrática en la totalidad de la vida social e individual. La principal consecuencia de la racionalidad socrática será la moral platónico-cristiana y la metafísica. La *ratio* socrática se caracterizará por la contraposición entre un mundo verdadero y un mundo aparente, que se correlaciona con la contraposición entre lo que debe ser y lo que, de hecho, es. Es justamente la relación entre mundo verdadero y el “deber ser” la causa de que Nietzsche entienda la *ratio* socrática como una racionalidad esencialmente moral. La “voz de la conciencia” será el punto de apoyo de la moral. No obstante, el desenmascaramiento llevado a cabo por Nietzsche consiste en dar cuenta de que la conciencia “no es la voz de Dios en el corazón del hombre, sino la voz de algunos hombres en el hombre”¹⁰⁵. Para Nietzsche, aquello que nos dicta nuestra propia consciencia tiene un origen social: “Donde nos tropezamos con una moral, encontramos una valoración y una jerarquía de los instintos y de las acciones humanas. Estas valoraciones y jerarquías son siempre la expresión de las necesidades de una comunidad y de un rebaño”¹⁰⁶. La moral, de esta manera, se presenta como una de las máscaras del racionalismo socrático.

Esto, por otro lado, contradice radicalmente una de las principales ideas de la metafísica, de la *ratio* socrática: la radical separación entre lo que soy yo y lo que me rodea. En efecto, ¿cómo es posible que mi conciencia se haya visto socialmente determinada si la misma noción del “yo” se basa en su autonomía y su contraposición a todo lo que no soy yo? Pues bien, tal y como expone Nietzsche en *Humano, demasiado humano*, el problema estriba en que la moral y la metafísica parten de dos “errores fundamentales”: la idea de libertad y la idea de sustancia.

Nietzsche considera que todo organismo tiende a pensar la relación que tiene con el mundo que le rodea en función del placer o agrado que le cause. Sin embargo, no todo lo que nos rodea se encuentra siempre en relación con el sujeto. Ante la ausencia de relación entre la cosa y el sujeto, la metafísica se referirá a tales cosas como “sustancia”, haciendo así referencia a su existencia como realidades estables e idénticas a sí mismas. La sustancia es lo que permanece estable, fijo e inmóvil, que tan sólo cambia en su relación con nosotros. No obstante, el no darnos cuenta de cómo todo lo que nos resulta

¹⁰⁵ F. Nietzsche. *El viajero y su sombra*. Trad. de José Luis Arántegui. Madrid: Siruela, 2003. p. 52. A la hora de citar las obras de Nietzsche, se ha escogido citar las traducciones de Andrés Sánchez Pascual, por la coherencia existente entre tales traducciones. Para las obras o fragmentos no traducidos por Andrés Sánchez Pascual se ha escogido citar las *Obras completas* de la editorial Tecnos, con la excepción del ensayo *El viajero y su sombra*, que considero que ha sido muy bien traducido por José Luis Arántegui.

¹⁰⁶ F. Nietzsche. “La gaya ciencia”. En *Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I*. Ed. Dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2014. Párrafo 116. p. 798.

externo influye en nuestros estados internos ha llevado al error de la creencia en la libertad de volición, a pensar que uno mismo es el origen último de sus deseos.

Idea de sustancia e idea de libertad nacen en la misma originaria colocación del organismo en el mundo, como ser que *se mueve* dentro de un cuadro que tiende de inmediato a considerar fijo: la sustancia es el cuadro, el mundo-ambiente; la libertad es la movilidad del organismo.

Sobre esta necesidad originaria de constituirse un horizonte, puntos de referencia estables, se funda, para Nietzsche, toda la metafísica con sus nociones-clave de sustancia y de libertad.¹⁰⁷

Como podemos observar, Vattimo considera que estos dos errores se deben a una “necesidad originaria de constituirse un horizonte”. ¿En qué consiste exactamente esta necesidad? En relación a la metafísica, la necesidad de constituirse un horizonte se traduce en la necesidad de fundación. Se trata de un *impulso ordenador*, nacido de la inseguridad y del sufrimiento, que se lleva a cabo mediante el conocimiento de los principios últimos que fundan la realidad. Estos principios, que funcionan a modo de puntos de apoyo, se identifican con la idea de sustancia y de libertad. El principio de sustancia vendría a regir al mundo exterior, mientras que el principio de la libertad de volición regiría al propio yo, sirviendo de punto sobre el que se fundamenta la universalidad de la ley moral. No obstante, Nietzsche considera que la universalidad de la moral, así como la idea de la libertad de volición, parten de un supuesto erróneo; a saber, la idea de una radical aislabilidad e individualidad de las acciones:

Ahora bien, precisamente la creencia en la libertad de la volición es inconciliable con la idea de un fluir constante, homogéneo, indiviso e indivisible: presupone que *cada acción individual es aislada e indivisible*; es un *atomismo* en el campo de la volición y del conocimiento.¹⁰⁸

Por otro lado, conviene tener en cuenta que la negación de la libertad de volición no implica que Nietzsche apueste por una posición determinista. En *El viajero y su sombra* se refiere al determinismo mecanicista usando la expresión “fatalismo turco” (*Türkenfatalismus*), tesis que comete “el error fundamental de contraponer entre sí hombre y hado como dos cosas separadas”¹⁰⁹. Para Nietzsche, la realidad es un flujo en constante devenir en la que la contraposición entre libertad y necesidad carece de sentido. La negación de la libertad de volición no es más que el rechazo del instinto metafísico de fundación y ordenación del mundo.

Como veníamos diciendo, el *impulso ordenador* de la metafísica, que tiene su origen en la *ratio* socrática, se explica en función de sus efectos tranquilizadores. Nietzsche observa que la inseguridad, el dolor y el sufrimiento son mucho menos soportables cuando desconocemos su origen y cuando no somos capaces de darle un significado, de interpretarlo. Lo verdaderamente intranquilizador es desconocer por qué

¹⁰⁷ G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. pp. 186-187.

¹⁰⁸ F. Nietzsche. *El viajero y su sombra*. Op. cit. p. 57.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 61.

sufrimos. Como afirma al final de *La genealogía de la moral*, “la falta de sentido del sufrimiento, y no este mismo, era la maldición que hasta ahora yacía extendida sobre la humanidad, [...] algún sentido es mejor que ningún sentido”¹¹⁰. La metafísica es la respuesta a la necesidad de dar sentido al sufrimiento. Llegar a entenderlo lo hace más tolerable. Así pues, el valor tranquilizador de la metafísica explica el surgimiento de la racionalidad socrática, así como de la moral platónico-cristiana y de la religión.

Me gustaría señalar las que son, para Vattimo, las dos principales consecuencias de esto último. La primera se refiere al carácter violento de la metafísica. La metafísica obedece a la búsqueda originaria de seguridad por parte del individuo; seguridad con la que hacer frente a la violencia que pone en peligro la supervivencia del hombre. Esta seguridad se traduce en la búsqueda de nociones últimas que nos permitan tanto orientarnos como también manipular y controlar la realidad en la que nos encontramos: “El individuo advierte la utilidad de las nociones generales en la lucha por la vida, por erróneas y arbitrarias que sean, en función de la manipulación práctica de las situaciones”¹¹¹. A partir de esta idea, Nietzsche da cuenta, por ejemplo, de la tendencia por parte de algunos filósofos, como Spinoza o el utilitarismo, a hacer de la conservación el concepto central de su pensamiento: “Es el temor vinculado con la existencia primitiva el motivo por el que los filósofos insisten con tanta frecuencia sobre la conservación (del *ego* o de la especie) y la consideran como un principio”¹¹². Para Nietzsche, adueñarse de la situación mediante un principio ordenador convierte a la metafísica y a la filosofía en “intentos de apoderarse por *la fuerza* de los terrenos más fértiles”¹¹³.

La segunda consecuencia a señalar es el desenmascaramiento de la misma metafísica llevado a cabo por Nietzsche. La metafísica se revela como una máscara que oculta su propio origen y, de esta manera, oculta su propio carácter de “máscara”. Sin embargo, el resultado de tal desenmascaramiento no puede ser una nueva verdad, pues en tal caso caería justamente en el mismo error que comete la metafísica: no reconocer el valor de la ficción. Tal y como expone en *Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral*, el ser humano necesita de la ficción, de la mentira, para dar sentido y significado a lo real. La metafísica, al no reconocer el papel de la ficción, se presenta como un pensamiento desenmascarador, en tanto que busca la verdad de las cosas en sí, la realidad o el ser que se encuentra más allá de la apariencia. El pensamiento de Nietzsche, por otro lado, rechaza una igualdad tal entre el ser y la apariencia. Así pues, el desenmascaramiento nietzscheano es un desenmascaramiento del desenmascaramiento, de la pretensión de descubrir lo que hay más allá de la máscara. En palabras de Vattimo:

Lo que es objeto de desenmascaramiento, en el trabajo que Nietzsche desarrolla, no es un cierto fondo verdadero de las cosas, sino la actividad

¹¹⁰ F. Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1994. p. 185.

¹¹¹ G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. p. 176.

¹¹² F. Nietzsche. *La voluntad de poder*, XVI, 52.

¹¹³ F. Nietzsche. Fragmento póstumo 40 [21]. En *Fragmentos Póstumos. Vol. II*. Ed. De Diego Sánchez Meca. Trad. de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. p. 456

interpretativa misma. El resultado del desenmascaramiento, pues, no puede ser una apropiación de lo verdadero, sino una explicitación de la producción de mentiras.¹¹⁴

Por ello, Vattimo considera que no sólo la metafísica y la cultura clásica son máscaras, sino que también lo es el ideal trágico propuesto por Nietzsche. Así pues, Vattimo considera que la oposición pertinente en el pensamiento de Nietzsche no es tanto la oposición entre la realidad y la apariencia, sino entre una apariencia positiva y otra negativa.¹¹⁵ El autor italiano usa las expresiones “máscara buena” y “máscara mala” para hacer referencia a esta oposición. La máscara mala, como expresa Mario Perniola, “para exorcizar el miedo, la inseguridad, la lucha por la existencia de la que surge, tiene necesidad de exhibir una realidad metafísica, un valor trascendente, una verdad absoluta; es, por ello mismo, mentirosa y engañosa”¹¹⁶.

Con la expresión “máscara buena”, por otro lado, Vattimo hace referencia a todo aquel pensamiento que asume su carácter interpretativo. Para la máscara buena, “el descubrimiento de la mentira, o del ‘sueño’, no significa que se pueda terminar de mentir o de soñar, sino sólo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña”¹¹⁷. En otras palabras, la máscara buena se identificaría con la idea nietzscheana de que “no hay hechos, sino interpretaciones. Y también esto es una interpretación”. Con el fin de profundizar en ello, en el próximo apartado estudiamos las características de la hermenéutica nietzscheana.

2.2. La hermenéutica en Nietzsche

Aun hoy puede resultar controvertida la inclusión de un autor como Nietzsche en la tradición hermenéutica. En parte, esto se debe al hecho de que los dos filósofos hermenéuticos más importantes del siglo XX, Heidegger y Gadamer, no sitúan a Nietzsche dentro de esta tradición. De hecho, hay autores, como Jean Grondin, que consideran que no es conveniente incorporar a Nietzsche a la hermenéutica¹¹⁸. Grondin sostiene, por un lado, que “Nietzsche se ha enfrentado con todas las disciplinas que llevaron la hermenéutica hasta el siglo XX”, a saber, la teología, la historia y la filología clásica¹¹⁹. No obstante, hemos de tener en cuenta que, como hemos visto en el anterior capítulo, Schleiermacher lleva a cabo una generalización del fenómeno interpretativo que conduce a que la hermenéutica sea un fenómeno universal no necesariamente ligado con sus disciplinas clásicas. Así pues, la crítica de Nietzsche a estas tres disciplinas no parece ser un argumento suficiente para no incorporar a Nietzsche a la tradición hermenéutica. No obstante, Grondin señala que los principales autores de la tradición hermenéutica no han renunciado ni a la noción de verdad, ni tampoco a una hermenéutica que interprete

¹¹⁴ Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1992. p. 37.

¹¹⁵ Mario Perniola. “El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo”. *Anthropos. Huellas del conocimiento*. Nº 217, 2007. pp. 163-175.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 167.

¹¹⁷ Vattimo. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991. p. 126

¹¹⁸ Véase J. Grondin. “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”. En *Estudios Nietzsche*, n. 9 (2009): Nietzsche y la hermenéutica. pp. 53-66.

¹¹⁹ *Ibid.* p. 57.

partiendo de la cosa misma a interpretar, mientras que Nietzsche habría abandonado la idea misma de verdad¹²⁰ y su concepción de la perspectiva y la interpretación se basa en la posición del sujeto, prescindiendo de cualquier consideración sobre la cosa a interpretar. Tal y como señala, “la perspectiva designa la mayoría de las veces en Nietzsche la del sujeto que percibe o la del intérprete mismo. Ahora bien, en la hermenéutica clásica, la perspectiva designa en primer lugar el punto de vista del autor (o del texto) que se busca interpretar”¹²¹. Grondin se apoya en el conocido párrafo número 32 de *Ser y tiempo* sobre el círculo hermenéutico para mostrar cómo Heidegger, por ejemplo, no llega abandonar la idea de que la comprensión debe partir de la cosa a interpretar. En relación a la posibilidad positiva que encierra el círculo hermenéutico, Heidegger establece que tal posibilidad:

sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas.¹²²

No obstante, considero que las razones para incluir a Nietzsche en la tradición hermenéutica son más numerosas que las razones para excluirlo: el énfasis en la interpretación como un fenómeno ineludible, su concepción del lenguaje —que, a través de Gerber, entra en contacto con la perspectiva desarrollada por Humboldt¹²³—, la problematización de nuestra relación con la historia, la influencia del criticismo kantiano que traslada el estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento al estudio de las condiciones de posibilidad de la interpretación, y su crítica al “mito de lo dado”, son elementos fundamentales de la filosofía nietzscheana que, a la vez, constituyen algunos de los lugares comunes más importantes de la hermenéutica filosófica. Es más, no considero que la hermenéutica genealógica nietzscheana no busque elaborar el tema “desde la cosa misma” —como parece señalar Grondin—. Las interpretaciones que la genealogía nietzscheana elabora de las tradicionales disciplinas de la hermenéutica —la teología, la historia y la filología— buscan en todo momento dar cuenta del sentido de estas disciplinas. Que Nietzsche sea consciente del carácter hermenéutico de sus propias

¹²⁰ Hay autores que, sin embargo, sostienen que en la filosofía de Nietzsche no hay verdaderamente un abandono total de la idea de verdad, como podrían haber señalado algunos nietzscheanos como Foucault. Para ello, véase, por ejemplo, Jacques Bouveresse, *Nietzsche contra Foucault. Sobre la verdad, el conocimiento y el poder*. Trad. de Adan Kovacsics. Barcelona: Ediciones del subsuelo, 2020. Jaime Aspiunza, en su artículo “Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales”, sostiene que la verdad que no tiene cabida en la filosofía nietzscheana es solamente “la verdad, tal como se entendía tradicionalmente (y en alguna medida aún se sigue ingenuamente creyendo), es decir, la verdad en cuanto expresión de la realidad pura” J. Aspiunza. “Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales”, en *Estudios Nietzsche*, 12 (2021), pp. 15.

¹²¹ J. Grondin. “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”. *Op. cit.* p. 58.

¹²² Heidegger. *Ser y tiempo*. Párrafo 32. Trad. de Jorge Eduardo Rivera C. Madrid: Trotta, 2021. p. 172

¹²³ Para un estudio sobre la influencia de Gerber y Humboldt en Nietzsche, véase A. Meijers. “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche”. En *Nietzsche Studien*, 17. pp. 369-390.

interpretaciones no implica necesariamente que tales interpretaciones sean arbitrarias o que no partan de la disciplina misma a interpretar.

En *Diálogo con Nietzsche*, Vattimo contrapone la interpretación que sitúa a Nietzsche dentro de la hermenéutica ontológica a dos de las interpretaciones más populares de Nietzsche: el “Nietzsche francés” y el “Nietzsche técnico”.¹²⁴ Vattimo habla del “Nietzsche francés” para referirse principalmente a la interpretación que hace Deleuze de Nietzsche, así como también a la realizada por Foucault o Klossowski, todas ellas fuertemente influenciadas por las lecturas de Bergson y Bataille¹²⁵. Se trata esta de una interpretación de Nietzsche que pone su acento sobre el vitalismo y, a ojos de Vattimo, cae en el error de entender de un modo demasiado metafísico la idea del eterno retorno. Más adelante veremos que la interpretación vattimiana del eterno retorno nietzscheano refuta la idea de que éste pueda ser entendido como una descripción de la verdadera realidad del ser, tal y como defiende el Nietzsche francés.

El “Nietzsche técnico”, por otro lado, hace referencia a la interpretación heideggeriana de Nietzsche, según la cual Nietzsche sería principalmente el filósofo de la voluntad de poder, con el que se pondría fin a la historia de la metafísica. De esta manera, aunque Heidegger defiende que con Nietzsche la metafísica llega a su culminación, lo sigue situando dentro del pensamiento metafísico. No se trataría más que del “último metafísico de occidente”¹²⁶. A ojos de Heidegger, la idea de voluntad de poder viene a describir lo ente, pensándolo así desde el impulso ordenador que caracteriza a la metafísica. No obstante, la interpretación heideggeriana cae en el error de interpretar la idea de “voluntad” desde el concepto de “sujeto”. Vattimo defiende que en la interpretación heideggeriana “el sujeto de la voluntad de poder, que quiere tomar posesión del mundo entero por medio de la técnica, sigue siendo ‘Humano, demasiado humano’, es el hombre tal como ha sido hasta ahora, que Nietzsche intentaba sobrepasar”¹²⁷.

En cierto sentido, la no inclusión por parte de Heidegger, así como también por parte de Gadamer, del pensamiento de Nietzsche dentro de la hermenéutica ontológica se debe a la presencia que en su pensamiento tiene el nihilismo. Para Vattimo, por otro lado,

¹²⁴ G. Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit.

¹²⁵ La lectura que hace Bergson de Nietzsche influye en su concepción del vitalismo, tal y como se puede observar en H. Bergson. *La evolución creadora*. Trad. de María Luisa Pérez Torres. Madrid: Espasa-Calpe, 1973. En la obra *El erotismo*, de Georges Bataille, encontraremos otro ejemplo del Nietzsche francés: G. Bataille. *El erotismo*. Trad. de Antoni Vicens y Marie-Paule Sarazin. Barcelona: Fábula Tusquets, 2013. Uno de los ejemplos de la interpretación foucaultiana de Nietzsche lo encontramos en M. Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. de José Pérez Vázquez. Valencia: Pre-Textos, 2000. También se puede observar cómo interpreta Foucault el concepto nietzscheano de “poder” y “voluntad de poder” en M. Foucault. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Trad. de Ulises Guiñazú. Madrid: Siglo XXI, 2019. Véase también J. Sauquillo. *Michel Foucault. Poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza, 2017. Para una interpretación que muestra las divergencias entre Foucault y Nietzsche, véase J. Bouveresse. *Nietzsche contra Foucault. Sobre la verdad, el conocimiento y el poder*. Trad. de Adan Jovacsics. Barcelona: Ediciones del subsuelo, 2020. Un ejemplo de la interpretación realizada por Klossowski lo podemos encontrar en su obra: P. Klossowski. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Trad. de Isidro Herrera. Madrid: Arena libros, 2004. Véase también L. Ferrero Carracedo. “El Nietzsche de Klossowski: de la metáfora a la metamorfosis”. *Escritura e imagen*, 6, 2010. pp. 19-46.

¹²⁶ M. Heidegger. *Nietzsche*. Op. cit. p. 386.

¹²⁷ Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit. p. 131.

este hecho no justifica la no inclusión de Nietzsche dentro de la tradición hermenéutica, sino que da cuenta de que ni Heidegger ni Gadamer llegaron a “ser conscientes de las implicaciones nihilistas de la hermenéutica ontológica”¹²⁸. Así pues, la inclusión de Nietzsche en la tradición hermenéutica no sirve solamente para dar cuenta de la evolución de la hermenéutica filosófica, sino también para destacar las implicaciones nihilistas de ésta, implicaciones que, tal y como veremos más adelante, se encuentran presentes, de manera más o menos explícita, en las filosofías de Heidegger y Gadamer.

Al igual que ocurría con Schleiermacher, uno de los aspectos a veces olvidados de la filosofía nietzscheana, pese a desarrollar un papel fundamental en su pensamiento, es su concepción del lenguaje. Ni las interpretaciones de Deleuze, Foucault o Bergson, ni tampoco la interpretación heideggeriana, toman en consideración la concepción nietzscheana del lenguaje.

Al principio del capítulo mencionamos que la elaboración, por parte de Nietzsche, del problema de la divergencia entre el ser y el parecer lo sitúa como un heredero crítico del criticismo kantiano. El criticismo kantiano también cobra relevancia en los primeros textos nietzscheanos sobre el lenguaje, en especial en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. Nietzsche entra en contacto con Kant a través de Schopenhauer, pero también a través de su lectura, que data del verano de 1866, de la obra *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* de Friedrich Albert Lange¹²⁹. J. Salaquarda¹³⁰ fue uno de los primeros autores en dar cuenta de la influencia que la obra de Lange había tenido en Nietzsche, quien, tras leer *Historia del Materialismo* transformaría el criticismo lógico kantiano en un criticismo fisiológico. Hablamos de “criticismo”, por un lado, porque en Nietzsche podemos encontrar un genuino interés y estudio por las condiciones de posibilidad de conocimiento. Por otro lado, si este criticismo es fisiológico y no lógico esto se debe a que, para Nietzsche, la condición de posibilidad del conocimiento será la “invención conceptual” (*Begriffsdichtung*) — término utilizado por el propio Lange—, que Nietzsche explicará en términos biológicos. Un ejemplo de ello lo encontramos en la definición que da de lo que es una palabra en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*: “¿Qué es una palabra? La reproducción en sonidos de un impulso nervioso”¹³¹.

No obstante, para entender correctamente la explicación que Nietzsche hace de la génesis del lenguaje en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* no podemos partir únicamente de Lange. A través de Gerber¹³², Nietzsche entra en contacto con la tradición

¹²⁸ *Ibíd.* p. 131.

¹²⁹ Para profundizar sobre el impacto del pensamiento de Lange en la filosofía de Nietzsche y de su contacto con Kant a través del propio Lange y Schopenhauer, véase R. Villarroel Soto, D. Pérez Fajardo y N. Rojas Cortés. “Más allá del criticismo radical. Lange y la herencia kantiana en Nietzsche”. *Revista de filosofía*. vol. 77. 2020. pp. 205-215. Para más detalles sobre la presencia de la filosofía de Schopenhauer en Nietzsche, véase L. Aguiar de Sousa. “Knowledge, truth, and the thing-in-itself: the presence of Schopenhauer’s transcendental idealism in Nietzsche’s on truth and lie in a extra-moral sense”. *As the spider spins. Essays on Nietzsche’s critique and use of language*. Berlin: de Gruyter, 2012. pp. 39-61.

¹³⁰ J. Salaquarda. “Nietzsche und Lange”. *Nietzsche-Studien*. nº 7. vol. 7. 1978. pp. 236-260

¹³¹ F. Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En *Obras completas*. Vol. I. Op. cit. p. 611.

¹³² G. Gerber. *Die Sprache als Kunst*. Bromberg: Mittler, 1871.

humboldtiana, de la que extrae tres de sus más importantes aportaciones: 1) la doctrina del significado, 2) el carácter metafórico del lenguaje, que sería producto de un sujeto artísticamente creador y 3) la idea de que cada lenguaje crea una determinada concepción del mundo. Es mérito de A. Meijers el haber dado cuenta de la influencia de Gerber y su obra *El lenguaje como arte (Die Sprache als Kunst)* en Nietzsche¹³³.

Tanto Nietzsche como Gerber defienden que el lenguaje es, principalmente, un sistema de metáforas. Toda palabra es una metáfora que sólo cobra un determinado significado cuando se relaciona con otras palabras dentro de una proposición. Nietzsche defiende que la creación de metáforas responde a un instinto humano, el instinto artístico, que diferencia a éste de los demás animales.

Para Nietzsche una palabra llega a convertirse en un concepto cuando deja de hacer referencia a la experiencia concreta que la vio nacer:

Toda palabra se convierte de manera inmediata en concepto en tanto que justamente no ha de servir para la experiencia singular y completamente individualizada a la que debe su origen, por ejemplo, como recuerdo, sino que debe encajar al mismo tiempo con innumerables experiencias, por así decirlo, más o menos similares, jamás idénticas estrictamente hablando; en suma, con casos puramente diferentes. Todo concepto se forma por equiparación de casos no iguales.¹³⁴

Esto implica que un determinado concepto se forja cuando en él pasan a resultar indiferentes las diferencias individuales. Esta omisión de lo individual, por otro lado, implica para Nietzsche que el concepto deja de hacer referencia a lo real: “La omisión de lo individual y de lo real nos proporciona el concepto del mismo modo que también nos proporciona la forma”¹³⁵. ¿Cómo entonces puede uno conocer la realidad a través del lenguaje? No puede. El carácter metafórico del lenguaje hace de todo conocimiento una ficción.

Las sociedades humanas se generan a través del establecimiento de un determinado sistema de metáforas como el único sistema válido, como el sistema a partir del cual todos hemos de hacer referencia a la realidad, con el fin de entendernos y poder comunicarnos. Para Nietzsche esto implica que “desaparezca de su mundo el más grande *bellum omnium contra omnes*”¹³⁶. De esta manera, el lenguaje adquiere un “poder legislativo” que rige sobre el pensamiento de cada uno de sus hablantes. En todo ello juega un papel fundamental el olvido.

El olvido es la razón de que un determinado sistema de metáforas se conciba como el único válido. Pero, ¿qué es lo que, a ojos de Nietzsche, olvida el hombre? Lo que hemos

¹³³ A. Meijers. “Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche”. En *Nietzsche Studien*, 17. pp. 369-390.

¹³⁴ F. Nietzsche. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. En *Obras completas*. Vol. I. Op. cit. p. 611.

¹³⁵ *Ibid.* p. 28

¹³⁶ *Ibid.* p. 24.

olvidado, y que tanto Nietzsche como Gerber recuerdan a través de su génesis del lenguaje, es el propio carácter metafórico del lenguaje. Por supuesto, el olvido del carácter metafórico del lenguaje tiene una justificación, a saber, al igual que la *ratio* socrática, crea la ficción de que podemos conocer y, por ende, controlar el mundo que nos rodea:

Sólo mediante el olvido de este mundo primitivo de metáforas, sólo mediante el endurecimiento y petrificación de un fogoso torrente primordial compuesto por una masa de imágenes que surgen de la capacidad originaria de la fantasía humana, sólo mediante la invencible creencia en que este sol, esta ventana, esta mesa son una verdad en sí, en resumen: gracias solamente al hecho de que el hombre se olvida de sí mismo como sujeto y, por cierto, como sujeto artísticamente creador, vive con cierta calma, seguridad y consecuencia.¹³⁷

Al olvidar que nuestro lenguaje es una metáfora se olvida la necesidad de la ficción para el conocimiento y se relegan todos los demás lenguajes a simple poesía incapaz de alcanzar la verdad. Se genera de esta manera la ficción de que mediante el lenguaje se puede acceder a la realidad tal y como es, al mundo verdadero, a la “cosa en sí”, alcanzando así un verdadero conocimiento. Por supuesto, la intención de Nietzsche es refutar todo esto, recordando que la realidad es justamente la contraria: el lenguaje, en su ejercicio de abstracción, falsea la realidad, omitiendo lo particular.

Así pues, la genealogía del lenguaje nietzscheana desenmascara el carácter metafórico del lenguaje, también del lenguaje metafísico, mostrando que la creencia por parte de la metafísica de poder encontrar significados fijos y estables que describan la realidad en sí se debe al olvido de su propia génesis. En palabras de Jesús Conill: “Sólo el olvido de este instinto constructor de metáforas en el origen del lenguaje ha podido conducir a suponer que los conceptos metafísicos permiten alcanzar una realidad verdadera”¹³⁸.

Conviene ahora dedicar unas palabras al rol que juega la genealogía en la hermenéutica nietzscheana. Y es que la genealogía contrapone la hermenéutica a la metafísica. Mientras que la metafísica basa su impulso a la verdad en una búsqueda de los orígenes que se traduce en una búsqueda de fundación, la hermenéutica genealógica se presenta como una alternativa a la búsqueda de la fundación. Vattimo se apoya en el siguiente aforismo para su interpretación de la genealogía nietzscheana:

Los filósofos acostumbran a situarse ante la vida y la experiencia —ante aquello que ellos llaman el mundo de la apariencia— como ante un cuadro desplegado de una vez por todas, que muestra el mismo proceder de manera invariable y fija: este proceder, piensan, hay que interpretarlo de manera correcta, para poder extraer así una conclusión sobre el ser que ha producido ese cuadro; por tanto, sobre la cosa en sí, que es vista siempre como la razón suficiente del mundo de la apariencia. [...] Pero unos y otros han pasado por alto la posibilidad de que ese cuadro — lo que nosotros llamamos hoy en día vida y experiencia — haya devenido poco a poco, o que incluso esté aún en devenir y no pueda por tanto ser

¹³⁷ *Ibíd.* p. 31.

¹³⁸ Jesús Conill. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988. p. 140.

considerado como una magnitud fija, de la que se pueda extraer, o incluso sólo recusar, alguna conclusión sobre el autor (la razón suficiente). [...] Con todas estas concepciones acabará el progreso constante y arduo de la ciencia, que al final celebrará su triunfo con una historia de la génesis del pensamiento, cuyo resultado podría quizá abocar a este principio: lo que ahora llamamos mundo es el resultado de una cantidad de errores y fantasías que, surgidos poco a poco a lo largo de la evolución de los seres orgánicos, se encarnaron en ellos y han sido heredados por nosotros como el tesoro acumulado de todo el pasado.¹³⁹

Como se puede ver, en este aforismo de *Humano, demasiado humano* Nietzsche retrata la filosofía como una actitud que se sitúa frente a la vida como si de un cuadro fijo se tratase, cuadro que habría sido fundado por la cosa en sí, que funciona como razón suficiente de la vida y la experiencia. Frente a ello, Nietzsche contrapone un pensamiento que considera que no hay un origen último que pueda funcionar como razón suficiente de lo real. La genealogía, de esta manera, apuesta por la procesualidad de lo real, por la, tal y como lo expresa Vattimo, “conciencia del carácter devenido y en devenir de las cosas”¹⁴⁰. Esta hace de la genealogía ya no una historia del pensamiento que se pregunta por su origen, sino por su devenir, dentro del cual podemos encontrar errores y fantasías, y que hace del mundo no una realidad ya acabada, sino en continuo cambio. De esta manera, la genealogía, frente a la enfermedad histórica fruto de la metafísica y de la *ratio* socrática, presupone la posibilidad de actuar en la historia. La interpretación vattimiana de la genealogía se distancia de la que realiza Deleuze en *Nietzsche y la genealogía*, donde define la genealogía nietzscheana de la siguiente manera:

Genealogía quiere decir a la vez valor del origen y origen de los valores. Genealogía se opone tanto al carácter absoluto de los valores como a su carácter relativo o utilitario. Genealogía significa el elemento diferencial de los valores de los que se desprende su propio valor. Genealogía quiere decir pues origen o nacimiento, pero también diferencia o distancia en el origen.¹⁴¹

Esta definición dada por Deleuze, aunque acierta al dar cuenta del rol que juega el valor en la genealogía nietzscheana, no toma en consideración el gradualismo presente en el aforismo dieciséis de *Humano, demasiado humano*. De esta manera, Vattimo defiende que tanto Deleuze, como también Granier —en *Le problème de la vérité dans l'oeuvre de Nietzsche*¹⁴²— “corren el riesgo de concebir la genealogía sobre el modelo (que, sin embargo, rechazan explícitamente) de la fundación”¹⁴³, al fundar la historia, no sobre la cosa en sí, pero sí sobre una “valoración originaria” que seguiría entendiéndose como “razón suficiente” de la vida y la experiencia. En última instancia, lo que Vattimo le achaca a Deleuze es no haber tomado en suficiente consideración la *insignificancia del origen*, tesis que encontramos en el aforismo “Origen y significación” de *Aurora*:

¹³⁹ F. Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. En *Obras completas*. Vol. III. Op. cit. p. 83.

¹⁴⁰ G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. p. 225.

¹⁴¹ Gilles Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. trad. de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1998. p. 9.

¹⁴² Jean Granier. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1966.

¹⁴³ G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. p. 222.

[...] nosotros ahora cuanto más nos ocupamos con el origen menos afectados nos vemos en nuestros intereses; es más, que todo el aprecio y el “interés” que hemos puesto en las cosas empiezan a perder sentido cuanto más atrás retrocedemos con el conocimiento y nos acercamos a las cosas mismas. *El ver y comprender el origen hace que aumente su insignificancia*: mientras que *lo más cercano e inmediato*, lo que está en nosotros y en torno a nosotros comienza a mostrar poco a poco colores y belleza y misterio, y una riqueza de significación con la que los antiguos no pudieron ni soñar.¹⁴⁴

Con este aforismo podemos ver cómo Nietzsche postula la idea de que el conocimiento del origen conduce a ser cada vez más conscientes de su insignificancia a la par que revaloriza “*lo más cercano e inmediato*”. Y es que la insignificancia del origen, consecuencia del gradualismo y de la defensa del carácter de devenir de la realidad, conlleva el descubrimiento de la riqueza propia de la pluralidad de apariencias que son fruto de los “errores y fantasías” que protagonizan nuestra historia. Para comprender mejor en qué consiste esta pluralidad de apariencias hemos de explicar de qué modo la hermenéutica genealógica nietzscheana es, al mismo tiempo, una hermenéutica perspectivista.

El perspectivismo nietzscheano se desarrolla sobre el papel que juega la interpretación en la filosofía de Nietzsche. Como hemos mencionado, Nietzsche considera que el ser humano necesita de la ficción para dar sentido a la realidad que le envuelve. Esta es la conclusión a la que llega, a propósito del ideal ascético, al final de la *Genealogía de la moral*, donde afirma que la principal tarea llevada a cabo por el ideal ascético fue haber ofrecido un sentido. Antes de la aparición del ideal ascético el hombre “no sabía justificarse, explicarse, afirmarse a sí mismo, *sufría* del problema de su sentido”¹⁴⁵. De esta manera, Nietzsche afirma que es necesario interpretar la realidad. Sin una interpretación tal, el ser humano no es capaz de dar sentido a la realidad. Ésta pasa a ser significativa sólo a condición de interpretarla.

Así pues, Nietzsche desarrolla una crítica contra el “mito de lo dado”. No podemos afirmar la existencia de una realidad que nos venga dada antes de nuestra apropiación interpretativa. Siguiendo la estela del criticismo kantiano, Nietzsche entiende que lo que las cosas son más allá del fenómeno interpretativo no es más que una especulación sinsentido. Como se puede entrever, una de las conclusiones que extrae Nietzsche de todo ello es que aquello a lo que nos referimos como “naturaleza” es también una interpretación, una construcción de la ciencia. En consonancia con su crítica al “mito de lo dado”, Nietzsche considera que la idea metafísica de que existen certezas inmediatas, “claras y distintas” —como diría Descartes— no es más que una idea metafísica propia de la *ratio* socrática. Toda verdad necesita de mediaciones, de prejuicios, de otras certezas anteriores. Con ello, lo que desenmascara la filosofía nietzscheana es la actividad interpretativa misma que se encuentra detrás de cualquier filosofía o ciencia.

¹⁴⁴ F. Nietzsche. *Aurora. Obras completas. Vol. IV*. Ed. de Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016. pp. 513-514.

¹⁴⁵ F. Nietzsche. *Genealogía de la moral. Op. cit.* p. 185

El perspectivismo consiste en la imposibilidad de pensar sin interpretar. Nuestro pensamiento siempre es interpretación y, por ende, siempre se encuentra situado en una determinada perspectiva. Esto, por otro lado, no quiere decir que estemos condenados a interpretar la realidad de la misma manera. Que no podamos más que interpretar la realidad no quiere decir que no podamos más que interpretarla de una sola manera. El perspectivismo conlleva la existencia de múltiples perspectivas, de interpretaciones diversas. Así pues, siempre existe la posibilidad de ver las cosas de otro modo, de adoptar diferentes perspectivas. De hecho, la misma filosofía nietzscheana se presenta como una interpretación más, con la diferencia de que se trata —y en esto consistía la idea de la “máscara buena” de Vattimo— de una perspectiva que reconoce su carácter interpretativo y, por ende, reconoce que puede haber otras. Es más, la filosofía nietzscheana invita al experimentalismo de las perspectivas, al que opone el dogmatismo. El pluralismo perspectivista implica, por otro lado, que no puede existir una interpretación omniabarcante. En efecto, si verdaderamente hay una pluralidad de perspectivas, heterogéneas entre sí, esto sólo puede darse si no existe una perspectiva que pueda subsumir a las demás.

A ojos de Vattimo, del perspectivismo nietzscheano se sigue una “ontología del acontecimiento” que anticiparía los análisis sobre el ser realizados por Heidegger. Para Vattimo, “con el fin de que la interpretación cobre sentido como la dimensión constitutiva del ser, es necesario comprender al ser como un acontecimiento y no como un objeto”¹⁴⁶.

Como se ha podido ver, la hermenéutica nietzscheana, de carácter genealógico y perspectivista, conduce a que las tradicionales nociones metafísicas pierdan su sentido de ultimidad y trascendencia. En el siguiente apartado, con el objetivo de profundizar en esto último, se examinará el nihilismo nietzscheano, dando muestra así de la vocación nihilista de la hermenéutica.

2.3. Los sentidos del nihilismo nietzscheano.

Es usual atribuir la introducción del término “nihilismo” a William Hamilton, quien, en sus *Lectures on Metaphysics*, se refiere a Hume como un nihilista, al considerar al filósofo escocés que no existe una realidad sustancial¹⁴⁷. Sin embargo, fue Jacobi quien, en su *Carta a Fichte* de 1799, usa en el ámbito filosófico por primera vez el término de “nihilismo”, con la intención de caracterizar al idealismo alemán y la desubstancialización que éste hace de la realidad al reducirla a representación, a fenómeno¹⁴⁸. Esto es, con el término “nihilismo”, Jacobi le achaca a Fichte que, en su

¹⁴⁶ Vattimo y Zabala. *Comunismo hermenéutico*. Barcelona: Herder, 2012. p. 138.

¹⁴⁷ Véase la entrada “Nihilismo” en J. Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. Alianza: Madrid, 1984. pp. 2365-2367

¹⁴⁸ “Verdaderamente, mi querido Fichte: no debo disgustarme si usted, o quien sea, llama *quimerismo* lo que opongo a ese *idealismo* que censuro como *nihilismo*”. Jacobi. “Carta a Fichte”, en *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*. Trad. de José Luis Villacañas. Círculo de lectores, Barcelona: 1996. p. 505. Hay constataciones de que el término ha aparecido en ámbitos no filosóficos antes de su uso por parte de Jacobi. Así pues, por ejemplo, Fridrich Lebrecht Goetz define el nihilismo en su obra *De nonismo et nihilismo in theologia* como la convicción de que “pro nihilo habere omnia” (todo es nada) en

doctrina, para concebir cualquier ente, cualquier objeto, éste debe ser entendido como “una mera representación de nuestra imaginación productiva”¹⁴⁹. Así pues, en Jacobi el término “nihilismo” caracteriza la negación de cualquier apelación a lo “en sí” o a cualquier realidad trascendental. Este es también uno de los sentidos que el término desarrolla en la filosofía de Nietzsche, quien se verá influenciado por el análisis llevado a cabo por Bourget en sus obras *Essais de psychologie contemporaine* y *Nouveaux essais de psychologie contemporaine* —obras que formaban parte de la biblioteca de Nietzsche—: “Que no hay ninguna verdad; que no hay ninguna naturaleza de las cosas, ninguna ‘cosa en sí’ — esto mismo es un nihilismo”¹⁵⁰. Otra de las obras que influirán en el planteamiento que Nietzsche desarrolla sobre el nihilismo es la novela *Padres e hijos* del autor ruso Iván Turgueniev. En ella, Turgueniev retrata a un joven Bazarov que rechaza la aristocracia tradicional y sus valores. Bazarov es descrito por los aristócratas como un nihilista, designación que él acepta. En la obra, se define al nihilista como “un hombre que no se inclina ante ninguna autoridad, que no da fe a ningún principio, cualquiera que sea el respeto de que tal principio esté rodeado”¹⁵¹.

Vattimo sostiene que, con el tratamiento que Nietzsche hace en sus escritos de madurez del nihilismo, se lleva a cabo una generalización del problema de la relación del ser humano con su pasado, tematizada por el joven Nietzsche en la segunda *Intempestiva*. Tal y como afirma Vattimo, “el nihilismo es, sí, un fenómeno histórico cuyo desarrollo se puede indicar, pero es también *tout court* la condición universal del hombre que no ha resuelto el problema del *es war*”¹⁵². En efecto, en la segunda *Intempestiva* el problema de la enfermedad histórica consistía principalmente en la incapacidad por parte del hombre de actuar sobre la historia y de crear sentido. La incapacidad de crear sentido caracteriza también al nihilista, tal y como podemos observar en sus fragmentos sobre el nihilismo europeo, que escribió en el otoño de 1887:

Nihilista es el ser humano que juzga que el mundo tal y como es no debería ser y que el mundo tal y como debería ser no existe. De acuerdo con ello, existir (actuar, sufrir, querer, sentir) no tiene ningún sentido: el *pathos* de lo “en vano” es el *pathos* del nihilista.¹⁵³

Como se puede ver, el nihilismo se encuentra relacionado con la ausencia de sentido. Sin embargo, el nihilismo no es caracterizado por Nietzsche solamente como la falta o la pérdida de sentido, sino que también se refiere como “nihilista” a todo el proceso histórico que deriva en el momento histórico en el que “falta la finalidad; falta la respuesta al ‘¿por qué?’”¹⁵⁴ y al que Nietzsche se referirá como “nihilismo completo” o “nihilismo

1733. Hay constancia también de que un derivado del término, *nihilianismus*, fue usado en 1170 por parte de Gualterio de San Victor para referirse a una herejía cometida por Pedro Lombardo.

¹⁴⁹ Jacobi. “Carta a Fichte”, en *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*. Trad. de José Luis Villacañas. Círculo de lectores: Barcelona, 1996. p. 492

¹⁵⁰ Nietzsche. *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño, 1887)*. Fragmento 9[35]. Trad. de Elena Nájera. Biblioteca Nueva, Madrid: 2006. p. 64.

¹⁵¹ I. Turgueniev. *Padres e hijos*. p. 65.

¹⁵² Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit. p. 50.

¹⁵³ Nietzsche. *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño, 1887)*. Fragmento 9[60]. Op. cit. p. 78.

¹⁵⁴ *Ibid.* p. 63.

consumado”. Esto quiere decir que el nihilismo no será en absoluto “una estructura estable de la realidad que en un momento dado es descubierto por un pensador y convertida en un objeto de una demostración filosófica”¹⁵⁵, sino que se trata de un acontecimiento, de un evento que Nietzsche busca desenmascarar. Para poder explicar correctamente en qué consiste el “nihilismo consumado” en la filosofía de Nietzsche y de qué manera éste se deriva del nihilismo metafísico, primero hemos de tratar dos de las tesis más conocidas de Nietzsche: la muerte de Dios y el fragmento del *Crepúsculo de los ídolos* sobre “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”.

Comencemos con este último. “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” es uno de los fragmentos más importantes del *Crepúsculo de los ídolos*, en el que Nietzsche narra la historia de cómo el concepto de “mundo verdadero” y, por tanto, la idea de una realidad que existe como si de un dato objetivo se tratase, acabaría desapareciendo paulatinamente. El fragmento es el siguiente:

Historia de un error

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

¹⁵⁵ Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. p. 296.

(Mediodía; instante de la sombra más corta; final del error más largo; punto culminante de la humanidad; INCIPIT ZARATHUSTRA [comienza Zarathustra].)¹⁵⁶

Como puede verse, el recorrido comienza con la filosofía socrático-platónica y su diferenciación entre un mundo verdadero y suprasensible y un mundo sensible. Como es sabido, el postulado de un “mundo verdadero” le sirve a Platón para justificar la posibilidad del conocimiento, que sería inviable si solamente existiese una realidad en la que no existe nada permanente, en la que todo es cambiante y se encuentra en continuo devenir. A ojos tanto de Nietzsche como de Vattimo, esta diferenciación supone un primer estadio del nihilismo occidental, pues al haber postulado un mundo que está más allá del mundo en continuo devenir —que sería el mundo sensible o mundo aparente— no sólo crea una ficción que devalúa, que le priva de valor, al mundo en el que vivimos, sino que oculta su propia condición de ficción, de máscara. A esto se refiere Nietzsche como “nihilismo pasivo” o “nihilismo reactivo”.

Conviene tener en cuenta que lo que caracteriza al nihilismo pasivo no es la negación. De hecho, este tipo de nihilismo siempre se ha presentado bajo una apariencia afirmativa, pues “su meta era esconder la nada que está en el fondo de todo lo que se considera ser, valor, estructura estable”¹⁵⁷. Si se habla de nihilismo reactivo es justamente para dar cuenta de la incapacidad, por parte de la *ratio socrática*, de dar significado a la realidad que nos envuelve, siendo también incapaz de reconocer la ausencia de realidades objetivas que tengan un sentido ya fijado.

A ojos de Vattimo, la incapacidad de la *ratio socrática* de reconocer la nada que se encuentra en la base de la realidad que nos envuelve es también un síntoma de las dificultades que se encuentra a la hora de relacionarse con su propio pasado. Como hemos visto anteriormente, el joven Nietzsche de las *Consideraciones intempestivas* veía en los mitos heroicos un modo de relacionarse con el propio pasado distinto al de la enfermedad histórica, que venía a objetivar el pasado, anulando la capacidad de actuar sobre la historia. Vattimo defiende que el origen último de la enfermedad histórica se da con el surgimiento de la metafísica platónica. De esta manera, el surgimiento de la metafísica se encuentra ligado a la experiencia de que la voluntad no puede afectar al pasado, “al ser efecto ella misma de algo que ya está ahí como fundamento y origen de lo que le acontece”¹⁵⁸. La consecuencia de una experiencia tal sería la visión del ser como una estructura basada en el principio de causalidad, en la idea de causa-efecto y en la idea de fundamento¹⁵⁹. Con esto muestra Vattimo la relación entre el nihilismo pasivo y el

¹⁵⁶ Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1975. pp. 51-52.

¹⁵⁷ Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit. p. 208.

¹⁵⁸ Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit. p. 52

¹⁵⁹ La concepción metafísica del ser como una estructura dominada por el principio de causalidad da lugar a las categorías lógicas de la razón —unidad, totalidad, substancia, accidente, etc.— de las que se siguen los dos errores fundamentales de la metafísica —la idea de libre albedrío y la idea de sustancia—. Nietzsche le achaca a la metafísica la coerción lógica a la que somete a la realidad mediante las categorías lógicas, pues en ellas se da un acto violento que subsume lo individual, lo diferente y heterogéneo a lo universal e idéntico, ocultando la pluralidad e igualando lo desigual.

problema de la temporalidad nietzscheano, ligados los dos a la falta de capacidad creativa. Y es que el nihilista pasivo no asume la tarea creativa de interpretar y dar sentido y, como consecuencia de ello, usa diferentes máscaras para ocultar la nada, el vacío de realidades objetivas ya dadas. Para Nietzsche, todo ello implica una desresponsabilización, pues conlleva no hacerse responsable de la condición interpretativa del ser humano. Todo ello se traduce en la “voluntad de verdad”

Esto mismo vendría a darse también en el segundo estadio de la “historia de un error” nietzscheana, en el que se refiere al cristianismo. Al igual que en el platonismo, una vez que la Idea se hace cristiana, se da un paso más allá en la desresponsabilización. La existencia de Dios es consecuencia de la búsqueda de un responsable y, por ende, dibuja una realidad en la que todo escapa a la voluntad humana. El cristianismo dará lugar también al ideal ascético, al que Nietzsche dedica el tercer tratado de la *Genealogía de la moral* y que, en la estela de la *ratio* socrática, busca que todos los demás ideales se reduzcan a él, funcionando así como el fundamento de la moral. Esto implica que, al igual que todo concepto que funciona como *arché*, el ideal ascético “no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de su interpretación”¹⁶⁰. El ascetismo, como bien sabemos, consiste en la renuncia a los placeres materiales y corporales, de tal manera que “rebajará la corporalidad, como hicieron los ascetas de la filosofía del Vedante, a la categoría de una ilusión, y lo mismo hará con el dolor, con la pluralidad, con toda la antítesis conceptual sujeto y ‘objeto’”¹⁶¹. Esta devaluación de lo corporal y el consiguiente rechazo de todo placer fisiológico — que llevan aparejados la idea de la conciencia como instancia hegemónica de la personalidad — es entendido por Nietzsche como un ejercicio de autoescisión del yo.

Esta escisión de la propia personalidad también se daría en el tercer estadio de la “historia de un error” nietzscheana, que se identifica con el kantismo:

Incluso en el concepto kantiano de “carácter inteligible de las cosas” ha sobrevivido algo de esa lasciva escisión de ascetas, a la que le gusta volver la razón en contra de la razón: “carácter inteligible” significa, en efecto, en Kant un modo de constitución de las cosas del cual el intelecto comprende precisamente para él — resulta total y absolutamente incomprensible.¹⁶²

El kantismo reproduce esta escisión tanto en su filosofía teórica como también en la práctica. En la filosofía kantiana lo suprasensible pasa a ser un postulado de la razón práctica, aunque, por otro lado, se concibe como una realidad que no puede ser conocida, pero que existe necesariamente, en tanto que fundamenta la legalidad de la razón. Y es que la reducción de la moral al deber, al imperativo, operada por la filosofía kantiana implica, a ojos de Nietzsche, por un lado, hacer de la razón un principio último y, por el otro, una concepción del *ego* —de inspiración cartesiana— que lo entiende como una

¹⁶⁰ Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Op. cit. p. 170

¹⁶¹ *Ibíd.* p. 138

¹⁶² *Ibíd.* p. 138

realidad inmediata y última que Nietzsche rechaza al concebirlo como un concepto histórico.

Como consecuencia de la imposibilidad de conocer la realidad nouménica en la filosofía kantiana, el mundo verdadero se piensa como “inalcanzado. Y en cuanto inalcanzado, también *desconocido*. Por consiguiente, tampoco consolador, redentor, obligante”¹⁶³. Con este cuarto paso, Nietzsche se refiere al positivismo y a la idea de que todo lo que puede entenderse como verdaderamente real es el hecho positivo, esto es, es dato demostrable por parte de la ciencia. Así pues, dado que la demostrabilidad o la verificación de la ciencia es una actividad llevada a cabo por el ser humano, el mundo verdadero pasa a ser una “Idea que ya no sirve para nada” y, como consecuencia de esta inutilidad, pasa a ser una “Idea refutada”. Por último, habiendo refutado la idea de un “mundo verdadero” que se opone al mundo aparente o sensible, también se refuta este último. En este punto Nietzsche escribe por primera vez “mundo verdadero” entre comillas. La dicotomía mundo verdadero-mundo aparente se desvanece y, con ella, la idea de que exista algo que vaya más allá de la apariencia, de la perspectiva. El “mundo verdadero” pasa a ser una fábula, una ficción.

Antes de entrar a explicar la idea de la “muerte de Dios” nietzscheana, conviene explicar con mayor detenimiento por qué considera Nietzsche que de la inutilidad de la idea de “mundo verdadero” se sigue su refutación. Para ello, hemos de recordar la razón por la que entiende Nietzsche que nace la metafísica. En un fragmento póstumo que data de finales de 1888, Nietzsche se refiere al nihilismo como un “*estado psicológico*” que se ha dado a lo largo de la historia en un total de tres fases¹⁶⁴. La primera de estas tres fases se da con la percepción de que no existe ninguna finalidad en el devenir, cuando “en todo acontecer hayamos buscado un ‘sentido’ que no se encuentra en él”¹⁶⁵. Este primer nihilismo es al que hace frente la metafísica, buscando, en un momento de inseguridad y de lucha por la existencia, que el ser humano sea capaz de dominar la situación en la que se encuentra mediante la suposición de “una *totalidad*, una *sistematización*, incluso una *organización*, en todo acontecer y bajo todo acontecer”¹⁶⁶, que caracteriza la segunda fase del nihilismo como estado psicológico. Todo ello lo hace la metafísica, como hemos mencionado, con el objetivo último de proporcionar una sensación de seguridad al ser humano, de garantizar y facilitar la existencia. Cuando la *totalidad*, la *sistematización* producida por la metafísica deja de servir al ser humano como elemento tranquilizador, queda refutada. Hemos de recordar que el desenmascaramiento nietzscheano no consiste en dar cuenta de la falsedad de lo analizado —pues esto reproduciría el hacer de la filosofía metafísica—, sino en mostrar la realidad que hay detrás de cada máscara.

Ahora bien, ¿cuál es la razón última de que la metafísica haya dejado de resultar útil? La respuesta se encuentra vinculada a una doble lógica del discurso moral-

¹⁶³ F. Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*. Op. cit. p. 52.

¹⁶⁴ F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos (1885-1889)*. Volumen IV. Fragmento 11[99]. trad. de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Tecnos, Madrid: 2008. pp. 394-395

¹⁶⁵ *Ibíd.* p. 394.

¹⁶⁶ *Ibíd.* p. 195

metafísico: una lógica interna y una lógica externa. Comencemos con esta última. La lógica externa hace referencia al hecho de que el contexto en el que nació la metafísica presentaba una inseguridad que ya no se da. Las condiciones de vida se han visto alteradas, produciendo un “aligeramiento general de la condición humana”¹⁶⁷ que hace de las hipótesis metafísicas realidades superfluas que ya no responden a ninguna necesidad. Esto, por otro lado, no es sino una consecuencia de la misma metafísica. En efecto, la racionalización y sistematización del mundo operada por el pensamiento metafísico-moral ha conseguido tanto consolidar una serie de normas sociales que evitan —al menos en la gran mayoría de ocasiones— el conflicto social, como también ha sido capaz de favorecer el progreso de la ciencia y de la técnica, posibilitando así un contexto social y cultural más seguro.

La lógica interna del discurso moral-metafísico responde, por un lado, al rol que juega el concepto de “culpa” en el pensamiento cristiano y, por otro lado, a la idea de la “muerte de Dios”. Como hemos mencionado anteriormente, el valor de la metafísica y la religión consiste en su capacidad de dar sentido a los aspectos negativos de la existencia. Se encuentra relacionado con el factor tranquilizador que tiene el significado. En la religión, sin embargo, encontramos también el intento por superar el aburrimiento y la monotonía propios de la vida que se ve subsumida por la *ratio* socrática. En *La gaya ciencia*, Nietzsche afirma lo siguiente:

La auténtica invención de los fundadores de la religión es, en primer lugar: plantear un determinado tipo de vida y de cotidianidad de la costumbre que actúe como una *disciplina voluntatis* [disciplina de la voluntad] y elimine a la vez el aburrimiento; y luego, dotar precisamente a esta vida de una *interpretación*, desde la cual aparentemente quede iluminada por valores superiores.¹⁶⁸

Aunque inmediatamente después Nietzsche menciona que “de estas dos invenciones, a decir verdad, la segunda es la esencial”¹⁶⁹ y, por ende, da cuenta que juega un papel mucho más importante el rol tranquilizador de la interpretación, conviene no dejar de lado el hecho de que la religión “elimine a la vez el aburrimiento”, pues es este rasgo el que explica la razón por la que la religión, a diferencia de la metafísica, introduce las emociones y los sentimientos en su doctrina. Uno de los sentimientos más importantes dentro del cristianismo será el sentimiento de culpa, que se convierte en “el medio más común que emplean el asceta y el santo, para hacer que la vida siga siendo soportable e interesante” y que “consiste en emprender una guerra de vez en cuando y en la alternancia de victoria y derrota”¹⁷⁰. El sentimiento de culpa nace cuando esa guerra que busca hacer que la vida sea más interesante y que escape de la monotonía se emprende contra el “enemigo interior”. El sentimiento de culpa, a su vez, se basa en la conciencia del pecado,

¹⁶⁷ G. Vattimo. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2003. p. 23.

¹⁶⁸ F. Nietzsche. *La gaya ciencia*. En *Obras completas*. Vol. III. Op. cit. p. 548.

¹⁶⁹ *Ibíd.* p. 548.

¹⁷⁰ F. Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. En *Obras completas*. Vol. III. Op. cit. p. 137.

que funciona en la doctrina cristiana como el fundamento racional que explica el sufrimiento y da lugar a la culpa.

La cuestión estriba en que, aunque el sentimiento de culpa se desarrolle como consecuencia de la búsqueda por parte de la religión de escapar de la monotonía y de dar seguridad al ser humano, acaba reproduciendo esa misma inseguridad a la que intentaba dar respuesta. Y es que, aunque Nietzsche afirma que la generalización del sentimiento de culpa parece anular sus efectos¹⁷¹, al tratarse siempre de una culpa ante la divinidad, ésta no puede ser eliminada con medios humanos:

Échese una ojeada a los enunciados morales particulares en los documentos del cristianismo, y se verá en todos que las exigencias morales son desmesuradas con el fin de que el hombre no *pueda* satisfacerlas: el propósito no es que el hombre *se vuelva* moral, sino que se sienta *lo más pecador posible*.¹⁷²

De esta manera, la propia lógica interna de la religión hace que ésta no consiga realmente eliminar la inseguridad y la intranquilidad, tornándose así en una doctrina que no consigue sus objetivos y, por ende, quedando así refutada por Nietzsche.

Todo ello se encuentra en la base del conocido anuncio nietzscheano de la muerte de Dios, conceptualizada por primera vez en *La gaya ciencia*. Con la idea de la muerte de Dios, Nietzsche se refiere a la caducidad de cualquier valor supremo o causa última de la realidad¹⁷³. El rechazo de cualquier estructura objetiva dada se traduce en que la idea de Dios, así como cualquier otra idea que se presente como una causa última, pasa

¹⁷¹ “Uno de los trucos del cristianismo es el de enseñar con tanta vehemencia la completa indignidad, corrupción y abyección del hombre en general que el desprecio del prójimo se hace imposible. ‘Que peque como quiera, no se distingue sustancialmente de mí: yo soy el que es indigno y despreciable en todos los grados’, se dice así mismo el cristiano”. Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. [117]. En *Obras completas. Vol. III. Op. cit.* p. 129.

¹⁷² F. Nietzsche. *Humano, demasiado humano*. [141]. En *Obras completas*. p. 139. Resulta interesante señalar que esta misma incapacidad de saber si uno está haciendo suficiente como para obtener el perdón es una de las claves para Max Weber que explican la acumulación de capital en la mentalidad protestante que dará lugar al capitalismo. Por otro lado, resulta también interesante destacar que en Nietzsche encontramos una crítica a la “bendición del trabajo” realizada por el protestantismo: “En el enaltecimiento del trabajo, en la incansable palabrería de la ‘bendición del trabajo’ veo la misma intención oculta que en el elogio de las acciones impersonales y de utilidad general: el miedo a todo lo individual. En el fondo, a la vista de lo que es el trabajo —por ‘trabajo’ se entiende siempre esa ímproba actividad que va desde las primeras horas del día hasta las últimas— se comprende que sea la mejor policía, la que mantiene a todos bien sujetos y logra evitar que se desarrolles la razón, el deseo y el afán de independencia”. Nietzsche. *Aurora*. Aforismo 173. En *Obras completas. Vol. III.* p. 580. En el aforismo 18 del tercer tratado de la *Genealogía de la moral* también encontramos otra referencia a la “bendición del trabajo”. Otra reflexión sobre el trabajo que va en esta misma línea la encontramos en los aforismos 41 y 329 de *La gaya ciencia*. Para un estudio del problema del trabajo en el siglo XIX, véase K. Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Trad. de Emilio Estiú. Madrid: Katz Editores, 2008. pp. 343-376.

¹⁷³ La caducidad de todo valor supremo se encuentra conectado con el hecho de que Nietzsche no está interesado solamente en realizar una crítica de la metafísica y la religión cristiana, sino también de toda la cultura que de estas se sigue, incluso cuando esta cultura no hace ninguna referencia a la idea de Dios: “Mi reconocer y extraer el ideal *tradicional*, el ideal cristiano, incluso allí donde se ha liquidado la forma dogmática del cristianismo. La *peligrosidad del ideal cristiano* está en sus sentimientos de valor, en lo que puede prescindir de la expresión conceptual: mi lucha contra el *cristianismo latente* (p. ej. en la música, en el socialismo)”. F. Nietzsche. *Fragments póstumos. Vol. IV*. Otoño 1887, 10 [2]. Madrid: Tecnos, 2008.

también a ser rechazada. Aquí Dios se entiende como el paradigma de valor supremo. Esto, por otro lado, se encuentra ligado al perspectivismo nietzscheano, pues la hermenéutica nietzscheana se basaba en el hecho de que no puede haber una única perspectiva central, desde la que interpretar y dar valor a toda la realidad. Así pues, cuando Nietzsche afirma que “Dios ha muerto” no quiere decir que Dios haya sido un ente que ha existido objetivamente y que ha dejado de existir, tampoco señala simplemente que se haya dado una falta de fe por parte de los creyentes, sino que se trata de dar cuenta de que la hipótesis cristiana de la existencia de Dios jugó un papel —a la hora dar seguridad y tranquilidad a sus creyentes— que ya no puede desempeñar. Dios muere en tanto que ya no hay una verdadera necesidad de ir en busca de las causas últimas que expliquen la realidad que nos rodea.¹⁷⁴

Ahora bien, es importante señalar que la muerte de Dios se sigue de la propia metafísica. Tal y como afirma en *La gaya ciencia* “¡Dios ha muerto! ¡Dios permanece muerto! ¡Y nosotros lo hemos matado!”¹⁷⁵. Han sido los propios fieles quienes han matado a Dios. Pero, ¿cómo puede ser que hayan sido los propios creyentes quienes hayan dado cuenta de la futilidad de la idea de Dios, en la que creen? Esto se debe a la voluntad de verdad de la metafísica, que el cristianismo hacía suya. El imperativo metafísico de la verdad, que pretendía dar cuenta de las realidades objetivas que subyacen al mundo del devenir, ha venido a poner de relieve el carácter interpretativo de toda tesis metafísica.

Suele señalarse que, dado que la muerte de Dios no es un acontecimiento objetivo, debe entenderse como un hecho subjetivo. Sin embargo, a ojos de Vattimo, “la muerte de Dios no es un hecho que ocurra ante todo en la conciencia de los hombres, y en esto se distingue de una pura afirmación de ateísmo”¹⁷⁶. Aunque Nietzsche afirme que han sido sus propios fieles quienes lo han matado, esto no quiere decir que sea un suceso que sólo atañe a la conciencia de éstos. La muerte de Dios es un suceso que pone fin a la historia de la metafísica y, por ende, es un acontecimiento que afecta a toda nuestra civilización. Por ello no puede entenderse simplemente como un hecho “subjetivo”, por mucho que tampoco pueda ser calificado como de una muerte “objetiva” de Dios. De hecho, se trata más de un anuncio de un acontecimiento que está sucediendo, que de un suceso ya culminado y es justamente por esta razón por la que Nietzsche hace afirmar la muerte de Dios a un loco al que nadie hace caso, pues los hombres aún no son capaces ni siquiera de entender la muerte de Dios cuando oyen hablar de ella.

Con la muerte de Dios y la consecuente desvalorización de todos los valores supremos se pierde todo punto de referencia a partir del cual dar sentido a la vida y, por

¹⁷⁴ Aunque la interpretación heideggeriana de la filosofía nietzscheana —que examinaremos en el siguiente capítulo— se aleja de lo que la filosofía nietzscheana realmente quiere transmitir, en *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”* Heidegger se refiere a esta idea de una manera muy acertada: “Mientras entendamos la frase ‘Dios ha muerto’ solamente como fórmula de la falta de fe, la estaremos interpretando teológico-apologéticamente y renunciando a lo que le interesa a Nietzsche, concretamente la meditación que reflexiona sobre lo que ha ocurrido ya con la verdad del mundo suprasensible y su relación con la esencia del hombre”. M. Heidegger. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2010.

¹⁷⁵ F. Nietzsche. *La gaya ciencia*. En *Obras completas*, vol. III, p. 802

¹⁷⁶ G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. p. 250.

ello, se trata de una tesis nihilista. No obstante, el nihilismo de la muerte de Dios no es ya el nihilismo reactivo de la metafísica. Se trata, más bien, de un nihilismo cabal, consciente de que no hay realidades fijas. De esta manera, con este evento comienza la tercera forma del nihilismo como estado psicológico, que nace ante la creciente consciencia de que el mundo verdadero creado por la metafísica no responde más que a necesidades psicológicas y, por consiguiente, se caracteriza por “la *increencia en un mundo metafísico*”¹⁷⁷. En esta fase del nihilismo la única realidad que se acepta es la realidad del devenir. En esta última fase el nihilismo no es ya el nihilismo pasivo o reactivo que buscaba máscaras que pudiesen cubrir el vacío de estructuras fijas y dadas, sino que se trata de un nihilismo activo.

El nihilismo activo se caracteriza por aceptar la vacuidad de sentido. No obstante, tal y como expresa Vattimo, el nihilismo activo “no se limita a desenmascarar la nada que está en la base de los significados, estructuras y valores”, sino que, al hacerse cargo de la condición interpretativa del ser humano, se encarga de crear nuevos valores y de dar nuevos significados.

Como puede verse, la idea nietzscheana del nihilismo da respuesta al mismo problema al que intentaba dar respuesta su crítica a la enfermedad histórica: la pérdida de la capacidad creativa, de la capacidad de actuar sobre la historia. De hecho, el nihilismo consumado vendría a dar respuesta a la pregunta por la actitud que debemos tener con nuestro pasado. Conviene señalar que, al igual que la enfermedad histórica no era simplemente un síntoma de una época histórica en concreto —sino que hacía referencia al problema del *es war* como problema ligado a la condición humana—, el nihilismo tampoco es solamente un fenómeno histórico, sino que da cuenta también de la condición universal e interpretativa del ser humano. Una muestra de ello lo encontramos en el hecho de que, como se ha ido viendo, Nietzsche presenta toda la historia occidental como una historia del nihilismo. El nihilismo está, de una u otra manera, presente a lo largo de toda la historia. Así pues, el nihilismo activo sería la respuesta de Nietzsche al problema de la temporalidad, de la correcta relación con el pasado. La solución a este problema lo encuentra en su particular concepción del tiempo presente en la idea del “eterno retorno”, que nos disponemos a tratar en el siguiente apartado, en el que también examinaremos la relación entre el eterno retorno y el *Übermensch*, caracterizando así el pensamiento de Nietzsche como un pensamiento trágico.

2.4. Eterno retorno, *Übermensch* y pensamiento trágico.

Como hemos visto en el anterior apartado, el fenómeno de la “muerte de Dios” implica la pérdida de todo punto de referencia a partir del cual el sujeto pueda apoyarse. Para sobreponerse de una pérdida tal, Nietzsche considera que es necesaria una transformación radical, tanto del mundo como del mismo sujeto. La transformación del mundo se lleva a cabo mediante la idea del eterno retorno, que, a su vez, servirá como el “principio

¹⁷⁷ F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Fragmento 11[99]. p. 395.

selectivo” sobre el cual se lleva a cabo la transformación del sujeto en el *Übermensch* (el superhombre o ultrahombre, tal y como lo traduce Vattimo).

La primera referencia a la idea del eterno retorno la encontramos en el párrafo 341 de la *Gaya ciencia*, que lleva el título de “El peso más grave”:

El peso más grave. — Qué pasaría si un día o una noche un demonio se deslizara furtivo en tu más solitaria soledad y te dijera: “Esta vida, tal como la vives ahora y tal como la has vivido, la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más; y no habrá nada nuevo en ella, sino que cada dolor y cada placer y cada pensamiento y suspiro y todo lo indeciblemente pequeño y grande de tu vida tendrá que retornar a ti, y todo en la misma serie y la misma sucesión — e igualmente esta araña y este claro de luna entre los árboles, e igualmente este instante y yo mismo. El eterno reloj de arena de la existencia será girado siempre de nuevo — y tú con él, mota de polvo del polvo!” — ¿No te echarías al suelo y castañetearías los dientes y maldecirías al demonio que así hablaba? ¿O has vivido alguna vez un instante formidable en el que le hubieras respondido “¡eres un dios y nunca escuché algo más divino!”? Si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría, tal como eres, y quizás te destruiría; ¡la pregunta, a propósito de todo y en cada cosa, “¿quieres esto otra vez e innumerables veces más?” estaría en tus manos como el peso más grave! O bien, ¿cómo tendrías que quererte a ti y a la vida para no *pretender nada más* que esta confirmación última, que este último sello? —¹⁷⁸

Como puede verse, la idea del eterno retorno rechaza la concepción lineal del tiempo, que se articula en presente-pasado-futuro, para apostar por una temporalidad cíclica, en la que la vida “la tendrás que vivir una vez más e incontables veces más”. Así pues, Vattimo, siguiendo a Karl Löwith, afirma que podemos hablar de dos sentidos de la doctrina del eterno retorno: un sentido cosmológico y uno moral. El sentido cosmológico se encuentra ligado a la idea de que el eterno retorno es un hecho, una proposición cosmológica que da cuenta de la verdadera estructura de la realidad. Por otro lado, el sentido moral de la doctrina apunta a la idea de que ésta tiene la capacidad de transformar al sujeto: “si ese pensamiento adquiriera poder sobre ti, te transformaría”. No obstante, la transformación operada por el pensamiento del eterno retorno no se opera simplemente reconociendo la estructura circular del tiempo, sino que de lo que se trata es de vivir dando por hecho de que la temporalidad es circular. Es más, y como analizaremos más adelante, el tratamiento de la doctrina del eterno retorno en *Así habló Zaratustra* da a entender que, como sintetiza Vattimo, “la eterna repetición de lo que acontece es una tarea a realizar”¹⁷⁹. Este doble sentido de la doctrina del eterno retorno lo podemos encontrar de manera más clara en un fragmento del periodo en el que escribió *La gaya ciencia*: “Actúa de manera que debas desear vivir de nuevo, ésta es la tarea — y así ocurrirá en todo caso”¹⁸⁰. Este doble sentido de la doctrina ha generado múltiples confusiones y problemas a la hora de interpretarla, pues ¿cómo puede ser que el eterno

¹⁷⁸ F. Nietzsche. *La gaya ciencia*. En *Obras completas*. vol. III. párrafo 341. p. 857.

¹⁷⁹ G. Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit. p. 33.

¹⁸⁰ F. Nietzsche. *La gaya ciencia*. Op. cit.

retorno sea una tarea a realizar al mismo tiempo que dé cuenta de la necesaria estructura del tiempo? ¿No se trata acaso de una contradicción?

Esta ambigüedad que presenta la idea del eterno retorno ha dado a diferentes interpretaciones. Algunos de ellos tienden a subrayar su sentido cosmológico. Entre estos interpretes podemos destacar al mismo Peter Gast —amigo íntimo de Nietzsche con quien compartió una amplia correspondencia—, Lichtenberger o Rudolph Steiner¹⁸¹. Estas interpretaciones suelen presentar al eterno retorno como la consecuencia de la finitud de las fuerzas del universo sumada a la infinitud del tiempo. El nihilismo nietzscheano implica que el universo no responde a ningún orden racional en concreto y, por ende, no tiene ningún fin predeterminado. La idea que subyace a estas interpretaciones es que el proceso histórico no tiene la capacidad de crear nada nuevo, nada que no haya acontecido antes. En efecto, si el tiempo es ilimitado y las fuerzas son finitas y si, además de ello, el universo no responde a ningún orden determinado, todo lo que acontece tiene que haber acontecido ya y, *a fortiori*, tendrá que volver a acontecer. Vattimo rechaza estas interpretaciones, pues considera que son incompatibles con la idea de libertad que subyace en la doctrina. Y es que el papel del sujeto en relación con el eterno retorno no puede basarse en el simple reconocimiento de la estructura circular del tiempo, pues, tal y como podemos ver en el fragmento citado de *La gaya ciencia*, la voluntad desarrolla un papel fundamental en la doctrina. La pregunta que hace Nietzsche en *La gaya ciencia* no es si uno tiene el coraje de reconocer la estructura circular de la realidad, sino que se pregunta si *quiere* vivir su vida una y otra vez. La eterna repetición no es algo a reconocer, sino algo que debo querer. Esta idea la encontramos también en *Así habló Zaratustra*, donde se dice explícitamente que la voluntad es creadora. Conviene que tengamos presente el fragmento en el que Nietzsche plasma esta idea, para así poder examinarla con un mayor detenimiento:

«¡Mira ese portón, enano!, seguí diciendo: tiene dos caras. Dos caminos confluyen aquí: dos caminos que nadie recorrió hasta el final.

Esa larga calle hacia atrás: dura una eternidad. Y esa otra calle larga hacia adelante — es otra eternidad.

Se contraponen esos caminos; chocan de cabeza el uno con el otro: — y aquí, en este portón, es donde se encuentran. El nombre del portón está escrito arriba: “Instante”.

Pero quien recorra uno de ellos — y continúe hacia adelante y siempre más lejos: ¿crees tú, enano, que esos caminos se contradirán eternamente?» —

«Todo lo recto miente, murmuró con desprecio el enano. Toda verdad es curva. El tiempo mismo es un círculo».

«¡Tú, espíritu de la pesadez, respondí enojado, no te lo pongas tan fácil! ¡O te dejo en cuclillas ahí donde estás, cojitranco, — y fui yo quien te *subió* hasta aquí!

¡Mira, continué, este instante! De este portón llamado Instante sale *hacia atrás* una eterna calle larga: tras de nosotros hay una eternidad.

¹⁸¹ Steiner. *Friedrich Nietzsche. Un luchador contra su época*. Madrid: Rudolf Steiner, 2000.

Todas las cosas que *pueden* correr, ¿no habrán recorrido ya esa calle? Todas las cosas que *pueden* suceder, ¿no habrán sucedido y habrán sido hechas y habrán transcurrido ya una vez?

Y si todo ya ha existido: ¿qué opinas, enano, de este instante? ¿No debería este portón — haber existido ya?

¿Y no están anudadas, de este modo, todas las cosas, de manera que este instante arrastra tras de sí *todas* las cosas venideras? ¿Y, *por tanto* — también a sí mismo?

Pues todas las cosas que *pueden* correr: ¡por esa larga calle *hacia adelante* — también *tendrán* que correr una vez más! —

Y esa lenta araña que se arrastra bajo la luz de la Luna, y la luz de la Luna misma, y yo, y tú en este portón, susurrando juntos, susurrando acerca de cosas eternas — ¿no hemos tenido que existir ya todos nosotros? — y regresar y correr por esa otra calle, hacia adelante, frente a nosotros, por esa larga, horrenda calle, ¿no tenemos que retornar eternamente? —»

Así hablé, y cada vez más bajo: pues tuve miedo de mis propios pensamientos y del fondo de mis pensamientos. Entonces, de repente, oí *aullar* a un perro cerca de mí.

¿Había escuchado antes a un perro aullar de esa forma? Mi pensamiento corrió hacia atrás. ¡Sí! Cuando era un niño, en la lejana infancia:

— entonces oí a un perro ladrar de esa forma. Y también lo vi, erizado, con la cabeza hacia arriba, temblando, en la medianoche más silenciosa, cuando hasta los perros creen en fantasmas:

— así que me conmovió. Justo en ese momento salió la Luna llena, con un silencio de muerte, sobre la casa. Allí permaneció en silencio, como un ascua redonda, — silenciosa sobre el tejado plano, como sobre un dominio que no le perteneciera: —

esto exasperó en aquel entonces al perro: pues los perros creen en ladrones y en fantasmas. Y cuando volví a oír aullar de esa manera, volví a sentir lástima.

¿Adónde se había ido ahora el enano? ¿Y el portón? ¿Y la araña? ¿Y todo aquel susurro? ¿Acaso estaba soñando? ¿Me había despertado? *De pronto* estaba entre peñascos salvajes, solo, desolado, bajo la más desolada luz de la Luna.

¡Pero *allí había un hombre!* ¡Y allí! El perro, saltando, erizado, gimiendo, — ahora él me vio a mí venir — entonces aulló de nuevo, *grito!* — ¿había oído yo a un perro gritar auxilio de esa manera?

Y, en verdad, nunca antes había visto nada parecido a lo que vi. Vi a un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto y con una pesada serpiente negra colgándole de la boca.

¿Había visto yo alguna vez tanta repugnancia y tan pálido horror en *un* rostro? Se habría quedado dormido, la serpiente lo cogía por el cuello y le apretaba mordiéndole.

Mi mano tiró y tiró de la serpiente: — ¡en vano! No pude arrancarla de su garganta. Entonces salió un grito de mí: «¡Muerde! ¡Muerde!

¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!» — así salió ese grito de mí. Mi horror, mi odio, mi repugnancia, mi compasión, todo mi bien y mi mal gritó desde dentro de mí con *un solo* grito. —

¡Vosotros, audaces que me rodeáis! ¡Buscadores e indagadores y todo aquel que se haya embarcado con astutas velas en mares inexplorados! ¡Vosotros que gozáis con los enigmas!

¡Desveladme el enigma que contemplé entonces, decidme el significado de la visión del más solitario!

Pues fue una visión y una previsión: — *que* vi entonces en forma de símbolo? ¿Y *quién* es aquel que aún ha de venir?

¿*Quién* es el pastor en cuya garganta se deslizó la serpiente? ¿*Quién* es el hombre a quien se le deslizará en la garganta todo lo más pesado y más oscuro?

— Pero el pastor mordió tal y como le aconsejó mi grito: ¡mordió con un fuerte mordisco! Escupió lejos la cabeza de la serpiente —: y se puso en pie de un salto. —

Ya no era un pastor, ni un hombre, — ¡era un transfigurado, un iluminado que *reía*! ¡Ningún hombre sobre la tierra rio nunca como *el* rio!

Oh, hermanos míos, escuché una risa que no era risa de hombre, y ahora me devora una sed, un anhelo, que nunca se aplaca.

Mi anhelo de esa risa me devora: ¡oh, cómo soporto todavía vivir! ¡Y cómo soportaría morir ahora! —¹⁸²

En este fragmento, Zaratustra comienza por señalar al enano un portón —que arriba lleva escrito el nombre de “Instante” y representa al momento presente— en el que confluyen dos caminos, que representan el pasado y el futuro. Ambos caminos son infinitos, “duran una eternidad”. En ese momento, Zaratustra le pregunta al enano si considera que los caminos llegarán a juntarse en algún momento, a lo que el enano le responde que sí, que “el tiempo mismo es un círculo”. En este punto, si el lector detiene su lectura con la respuesta del enano, podría pensarse que se trata de una perfecta metáfora del eterno retorno y que el enano lo ha comprendido. No obstante, Zaratustra parece indicar que el enano no acaba de comprenderlo, que su respuesta es “demasiado fácil”, dando cuenta de que se ha tomado el pensamiento demasiado a la ligera, no ha comprendido la pesadez de su idea. Vattimo señala que esta primera aproximación a la idea del eterno retorno que plasma Zaratustra es una visión “metafísico-esencial”. En efecto, el enano no habría hecho más que *reconocer* la circularidad del tiempo y, aunque esta circularidad sirve para desenmascarar que “todo lo recto” miente, no llega a entender el verdadero alcance de su doctrina. A ojos de Vattimo, todo intérprete que se olvide del papel (re-)creador de la voluntad en relación al eterno retorno no estaría más que reproduciendo la postura del enano.

La respuesta de Zaratustra pasa por señalar las consecuencias de la circularidad del tiempo, al dar cuenta de que el portón que representa al instante presente debe de “haber existido ya”. El presente, que podría parecer un elemento diferencial o privilegiado en el tiempo, pasa a ser simplemente un momento más. Esto implica que, tanto el enano como el propio Zaratustra, ya han existido. La vida del propio sujeto también se ve comprendida por la circularidad del tiempo.

¹⁸² F. Nietzsche. *Obras completas*. vol. IV. *Op. cit.* p. 168

A estas reflexiones de Zaratustra le sucede un cambio de plano. Mientras se encuentra reflexionando sobre las implicaciones de la circularidad del tiempo, los ladridos de un perro le conducen a otra escena, de su infancia, protagonizada también por los aullidos de un perro. A diferencia de la visión del portón, esta no parece que sea explicada por Nietzsche. Vattimo considera que esta escena funciona como una alegoría que busca fundamentar e interpretar la idea de la circularidad del tiempo. Esta visión “le es dada al lector como ulterior fundamento del plano de la primera visión [del portón] y termina con una serie de preguntas que orientan, aunque no de una manera unívoca, sobre su sentido que, repitámoslo, es el dar una clave alegórica para la interpretación de la primera parte de la visión”¹⁸³. La clave de esta alegoría, que conduce a Zaratustra de un lugar a otro, residiría en el hecho de que la interpretación del eterno retorno no puede quedarse simplemente en el ámbito teórico. El paso de un lugar a otro significaría que el eterno retorno no puede ser explicado simplemente desde la teoría, pues se encuentra ligado con la praxis.

Tras el cambio de lugar, Zaratustra se encuentra con “un joven pastor retorciéndose, ahogándose, convulso, con el rostro descompuesto y con una pesada serpiente negra colgándole de la boca”. Aquí la serpiente viene a representar el eterno retorno. Como es sabido, un “uróboros” es un antiguo símbolo mítico compuesto por un animal serpentiforme que se muerde su propia cola, formando de esta manera un círculo con su propio cuerpo. El uróboro representaba la esencia cíclica de la realidad. No obstante, la serpiente con la que se encuentra Zaratustra no se está mordiendo la cola, sino que está atacando al pastor. La respuesta de Zaratustra pasa por gritarle al pastor que le muerda la cabeza a la serpiente: “¡Arráncale la cabeza! ¡Muerde!”. Cuando el pastor le hace caso y muerde a la serpiente, se libera y, en ese momento, deja de ser un pastor. Ya no es un hombre corriente. Al liberarse se ha transformado en algo nuevo, en alguien que, al reír, ríe con “una risa que no era risa de hombre”. Aquí conviene destacar dos ideas: por un lado, el mordisco del pastor representa la decisión. A diferencia del discurso del enano, que era un discurso meramente teórico, el pastor no enuncia ninguna proposición, sino que, al morder a la serpiente, actúa y, por consiguiente, decide: “entenderemos entonces el mordisco del pastor como un acto con el cual éste asume y acepta la doctrina del eterno retorno”¹⁸⁴. Pero el sentido de esta aceptación se encuentra ligado al hecho de que es fruto de un acto y una decisión. No se trata simplemente de reconocer que ya todo ha sucedido y que sucederá infinitas veces más, sino de instituir el eterno retorno. En un fragmento del periodo en el que escribió *Así habló Zaratustra*, Nietzsche da cuenta de que el eterno retorno de lo mismo puede ser instituido: “Inmortal es el momento en que he generado el eterno retorno. Por este instante yo soporto la decisión”¹⁸⁵. La segunda idea a señalar es que, al instituir el eterno retorno, el pastor se libera y se siente feliz. La transformación que experimenta el pastor representa la constitución del *Übermensch*, un

¹⁸³ Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. p. 365.

¹⁸⁴ G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Op. cit. p. 381.

¹⁸⁵ F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1997. p. 232.

ser humano plenamente feliz en tanto que es capaz de desear la eterna repetición de toda su vida.

Como veníamos mencionando, el eterno retorno es la manera de vivir el tiempo y la historia acorde con el nihilismo activo y el nihilismo consumado. Es más, justamente por el hecho de que el eterno retorno no es una doctrina simplemente a reconocer, sino a instituir, el eterno retorno comparte con el nihilismo consumado su carácter de evento. Un evento que, por otro lado, transforma las condiciones de existencia de tal modo que permite la superación del nihilismo pasivo. La estructura temporal del eterno retorno, que contradice la idea de un tiempo lineal, resulta incompatible con el historicismo metafísico, en el que la trascendencia socrático-platónica se entiende como un *télos*, como un fin o una meta a la que tiende necesariamente la historia. El *télos* de la historia como progreso dividía la existencia del sentido, postulando que el sentido de cada instante no está en sí mismo, sino en el fin al que tiende la historia. La decisión de instituir el eterno retorno, por otro lado, hace que el instante sea significativo por lo que ocurre en ese mismo instante, al mismo tiempo que lo convierte en un instante que ya ha ocurrido y, por ende, que ha sido eternamente deseado.

En el anterior apartado veníamos diciendo que el nihilismo activo tenía también por objetivo dar solución al problema de la temporalidad, del “*es war*”, el “*así fue*” que representaba al pasado como una realidad que escapa a nuestra voluntad y que llegaba a condicionar o incluso determinar al presente y al futuro, lo que tenía por consecuencia la incapacidad creadora. Con la doctrina del eterno retorno, sin embargo, el “*así fue*” se convierte en un “*así quiero que haya sido y que siga siendo*”, de tal manera que el pasado pasa a ser deseado por la propia voluntad. Es más, al contradecir la perspectiva lineal del tiempo, el pasado deja de ser un peso ineludible sobre el instante presente y sobre el futuro, para entrar en una estructura circular en la que todo momento temporal se relaciona de manera inmediata con la totalidad del tiempo. El instante deja de definirse a partir del pasado, para ser el pasado y el futuro los que se definen mediante la institución del eterno retorno en el instante. En palabras de Vattimo, “la relación de recíproca determinación entre pasado y futuro se hace posible sólo desde el presente como momento de la decisión”¹⁸⁶.

Como hemos visto en el fragmento citado de *Así habló Zaratustra*, la doctrina del eterno retorno transforma y transfigura al pastor, que deja de ser un hombre para convertirse en algo nuevo. Aquí Nietzsche está haciendo referencia a su idea del “*Übermensch*”, que usualmente se traduce por “superhombre”. Vattimo, por el contrario, prefiere traducir el término “*Übermensch*” por el término italiano “*ultrauomo*”¹⁸⁷, que en español se traduce como “ultrahombre”. La razón por la que el autor italiano expresa esta preferencia se debe a las múltiples malinterpretaciones a las que se ha sometido la idea del *Übermensch*. Para distanciarse de la interpretación nazi, así como también de

¹⁸⁶ G. Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit. p. 60.

¹⁸⁷ La traducción de “*Übermensch*” por “*ultrauomo*” la podemos encontrar tanto en la obra de Vattimo *El sujeto y la máscara*, como también en *Diálogo con Nietzsche* o en *Introducción a Nietzsche*.

interpretaciones como la de Lukacs¹⁸⁸, que ven en el “superhombre” un hombre “potenciado” en algún sentido y que, por tanto, conserva la supuesta esencia del ser humano, Vattimo escoge el término “ultrahombre”, con el que busca “acentuar la trascendencia de este tipo de hombre con respecto al hombre de la tradición”¹⁸⁹.

Antes de continuar con el tratamiento de la idea de ultrahombre, es menester dar cuenta de que la interpretación que hace Vattimo de esta idea no ha sido siempre la misma. En *El sujeto y la máscara* —una de las primeras obras de Vattimo sobre Nietzsche— definía al ultrahombre como un sujeto conciliado consigo mismo. En *Más allá del sujeto*, sin embargo, se distancia de esa idea, reprochándose a sí mismo haberla interpretado desde un punto de vista demasiado dialéctico. Refiriéndose a su obra *El sujeto y la máscara*, Vattimo afirma lo siguiente:

Si bien aún considero válida toda la parte de análisis textual, de “explicación”, digamos, de los conceptos-clave de la filosofía nietzscheana, me he dado cuenta de que sobre todo en la última parte, ese libro estaba aún demasiado fascinado por la dialéctica. El ultrahombre de Nietzsche —como allí proponía traducir el término *Übermensch*— [...] era definido en términos de conciliación, reappropriación de sí, y, por tanto, necesariamente (aunque sólo implícitamente), en términos de autoconciencia. [...] Ahora me parece 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”.¹⁹⁰

La principal razón por la que Vattimo abandona la idea de entender al ultrahombre como un sujeto conciliado se debe a que “no puede ser pensado como sujeto”¹⁹¹. De hecho, el propio concepto de sujeto, como hemos ido viendo a lo largo de todo el capítulo, es una de los objetos de crítica de la filosofía nietzscheana. Con el concepto de sujeto, en última instancia, hacemos referencia a una unidad que funciona como el *substratum* de lo real. El ultrahombre, por el contrario, no concibe su propia voluntad como una realidad última que funcione como un fundamento. La decisión voluntaria de instituir el eterno retorno que da lugar al ultrahombre no es en absoluto original, pues, por el mismo hecho de haber instituido el eterno retorno, es una decisión que ya se ha dado infinitas veces.

Con el anuncio del ultrahombre, Nietzsche hace referencia a la transformación de una humanidad nihilista, capaz de convivir con la idea de que no hay valores supremos establecidos, ni estructuras objetivas dadas y, por consiguiente, que se hace cargo de la responsabilidad de crear sus propios valores y de dar sentido a su realidad. Esto implica, a su vez, que es un hombre consciente de la naturaleza hermenéutica de sus propias hipótesis y de sus interpretaciones y que no necesita de un fundamento metafísico que las

¹⁸⁸ Véase G. Lukacs. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. por Wenceslao Roces. Barcelona: Grijalbo, 1975.

¹⁸⁹ Nota al pie n° 11 del capítulo “la enfermedad de las cadenas y la alegoría” de *El sujeto y la máscara*. *Op. cit.*

¹⁹⁰ G. Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. *op. cit.* p. 19.

¹⁹¹ *Ibid.* p. 28.

verifique. El ultrahombre es un “hombre capaz de no experimentar ya el valor como objeto separado, encarnándolo, por el contrario, totalmente en su propia existencia”¹⁹².

El ultrahombre sería, por ende, un sujeto que ha dejado atrás el nihilismo cristiano. Dejar atrás este nihilismo conlleva, como hemos visto, la transvalorización de todos los valores. Nietzsche entiende la transvalorización mediante una analogía con la legislación. En efecto, los valores rigen, legislan, la manera en la que interpretamos. Es por ello que, continuando con la analogía, la transvalorización necesita de un nuevo legislador, necesita una nueva concepción del ser humano: el ultrahombre. Con el ultrahombre Nietzsche busca inaugurar una humanidad que no necesite de un fundamento racional que dé explicación del sufrimiento. El pecado y la conciencia de culpa, que tenían por objetivo dar sentido al sufrimiento humano, son dejados de lado para inaugurar un “pensamiento trágico” capaz de concebir el sufrimiento como un elemento más de la vida.

¹⁹² G. Vattimo. *Diálogo con Nietzsche*. Op. cit. p. 152.

3. La hermenéutica de Heidegger

Junto a Nietzsche, Martin Heidegger constituye la piedra de toque sobre la que se construye el pensamiento de Gianni Vattimo. Es por ello que se hace imprescindible incluir un capítulo en el que se analice el pensamiento de Heidegger, con el objetivo de examinar más adelante cómo este influyó en la filosofía vattimiana. Y es que, tal y como nos narra Vattimo en su autobiografía, durante la licenciatura leyó la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger que constituyó “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”¹⁹³. Así pues, este capítulo tiene por objetivo examinar la filosofía del autor al que, junto a Nietzsche, Vattimo ha dedicado más obras monográficas, entre las que podemos destacar *Introducción a Heidegger*, *Ser, historia y lenguaje en Heidegger* o *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*¹⁹⁴. Para ello, primero (1) se examinara la hermenéutica de *Ser y tiempo*, para luego (2) dar cuenta de cómo Heidegger concibe la metafísica. Visto esto, (3) se analiza la concepción de la obra de arte en el segundo Heidegger. El capítulo finaliza (4) con la crítica que lleva a cabo Vattimo a la interpretación heideggeriana de Nietzsche.

3. 1. La hermenéutica en *Ser y Tiempo*

En su obra *¿Qué es la hermenéutica?* Jean Grondin diferencia entre tres acepciones o sentidos que le podemos dar a la hermenéutica: la primera consiste en el arte de interpretar textos, que ya hemos tratado en el primer capítulo. La segunda, por otro lado, constituye “una reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu”¹⁹⁵. Con esta acepción, Grondin se refiere al intento, llevado a cabo principalmente por parte de Dilthey, de poner de relieve la especificidad metodológica de las ciencias del espíritu frente al método explicativo de las ciencias naturales¹⁹⁶. La última acepción, con la que venimos trabajando hasta el momento, se refiere a la hermenéutica filosófica, a la corriente filosófica que postula que la interpretación y la comprensión no son solamente cuestiones relacionadas con el método propio de las ciencias del espíritu, sino que son fenómenos universales en tanto que constituyen la condición originaria del ser humano.

En *¿Qué es la hermenéutica?* Grondin atribuye a la hermenéutica filosófica una doble paternidad: “una paternidad anónima en Nietzsche (anónima porque él habló poco

¹⁹³ G. Vattimo y P. Paterlini. *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Trad. de Rosa Rius Catell y Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2008. p. 34.

¹⁹⁴ G. Vattimo. *Introducción a Heidegger*. Trad. de Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 2002; G. Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1992; G. Vattimo. *Ser. Historia y lenguaje en Heidegger*. Trad. de Paloma O. Zubía y Teresa Oñate. Sevilla: Fénix Editora, 2022.

¹⁹⁵ J. Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* Trad. de Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008. p. 18

¹⁹⁶ Véase W. Dilthey. “El surgimiento de la hermenéutica”. *Dos escritos sobre Hermenéutica*. Madrid: Istmo, 2000.

de hermenéutica) y su filosofía de la interpretación, y una paternidad más declarada en Heidegger¹⁹⁷. Como se puede observar, Grondin deja de lado a Schleiermacher, pues considera que, pese a haber hecho de la interpretación un fenómeno universal, su hermenéutica sigue demasiado ligada a la cuestión del método, de la que se aparta la hermenéutica filosófica.

En este apartado vamos a examinar la paternidad heideggeriana de la hermenéutica filosófica, comenzando por el rol que juega la hermenéutica en *Ser y tiempo* y en los cursos que Heidegger impartió en los años inmediatamente anteriores a su obra más conocida.

En última instancia, el replanteamiento de la pregunta por el ser en *Ser y tiempo* responde al mismo problema al que respondía la hermenéutica diltheana: la metodología propia de las ciencias positivas imposibilita, en palabras de Vattimo, “que el hombre piense conceptualmente su propia existencia vivida, tan íntimamente permeada de proyecciones hacia el futuro y de memoria del pasado”¹⁹⁸. No obstante, a diferencia del planteamiento de Dilthey, Heidegger no pretende fundamentar una metodología específica de las ciencias del espíritu, sino replantear la pregunta metafísica fundamental que, sin embargo, la misma metafísica habría olvidado: la pregunta por el ser. Al olvidarse de la pregunta por el ser, la metafísica se habría olvidado por la diferencia que existe entre el ente, entre lo que es, y el ser mismo, esto es, se habría olvidado de lo que Heidegger denomina la “diferencia ontológica”.

Heidegger considera que para replantear la cuestión del ser a la luz de la diferencia ontológica debemos partir del horizonte a partir del cual el ser humano comprende — aunque se trate de una precomprensión — el ser: “el horizonte trascendental del tiempo”. Y es que, aunque la metafísica también habría comprendido el ser a partir del tiempo, lo habría hecho a partir de la figura de la permanencia, de la presencia constante, sin llegar a considerar verdaderamente la finitud propia del ser humano.

Con el término *Dasein*, Heidegger pretende referirse al ser humano en tanto que finito y en tanto que es en él donde se da el ser. El término *Dasein* usualmente se traduce por “existencia”, pero en la filosofía heideggeriana se suele traducir como “ser-ahí”. De esta manera, Heidegger busca dar cuenta que el *Dasein* es una irrupción en el tiempo, siempre se da en un “ahí”, al mismo tiempo que señala que el *Dasein*, el “ser-ahí” representa también el “ahí del ser”: el *Dasein* es el único ente en el que se da una comprensión del ser y, por tanto, es el ente por el que comenzar a la hora de plantear la pregunta por el ser.

La razón de que el *Dasein* comprenda al ser la sitúa Heidegger en el hecho de que éste es un ente al que “le va en su ser este mismo ser”¹⁹⁹. Es justamente porque el ser del

¹⁹⁷ J. Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* Op. cit. p. 19

¹⁹⁸ Vattimo. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Trad. de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2013. p. 162

¹⁹⁹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2008. p. 32.

ente que es el *Dasein* se encuentra abierto para el propio *Dasein* que este último necesita comprender su propio ser. Esta es una de las razones por las que Heidegger decide no utilizar el término moderno de “sujeto” para referirse al ser humano. La idea de “sujeto” presupone una determinada sustancialidad que, a ojos de Heidegger, es incompatible con el hecho de que el ser humano tiene que vérselas con su propio ser. El ser del *Dasein*, al que Heidegger se referirá como “existencia”, es un poder ser. Así pues, no puede decirse que el *Dasein* tenga una determinada “esencia”, no al menos en el sentido tradicional de una “naturaleza” que dicta cómo el ente en cuestión debe ser: “la ‘esencia’ de un ente consiste en su tener-que-ser [*Zu-sein*]”²⁰⁰. En otras palabras, podemos decir que la esencia del *Dasein* consiste en no tener una esencia o una naturaleza prefijada o, tal y como lo expresa el propio Heidegger, “La ‘esencia’ del *Dasein* consiste en existencia”²⁰¹.

Como consecuencia de todo lo dicho, el análisis del *Dasein* que realiza Heidegger no puede ser una analítica categorial, pues las categorías son las determinaciones que quedan reservadas para todo ente que no se encuentra abierto al ser. Heidegger usa el término “existenciales”²⁰² para referirse a los caracteres propios del *Dasein*. La analítica del *Dasein* es, por tanto, una “analítica existencial”.

La analítica existencial de *Ser y tiempo* comienza con el análisis del fenómeno “ser-en-el-mundo”, que para Heidegger constituye un fenómeno unitario que da cuenta de la estructura fundamental del *Dasein*. Para su análisis, el ser-en-el-mundo puede ser descompuesto en tres elementos: el “en el mundo”, esto es, el “en-qué” es el *Dasein*; el ente que es en el mundo, que es el sujeto de la convivencia cotidiana, el “uno” (*das Man*) y; el “ser-en” como tal²⁰³.

Conviene comenzar teniendo en cuenta que para Heidegger el mundo no es un término que sirve para referirse a un ente o a una totalidad de entes opuestos al *Dasein*. No podemos hablar propiamente de “mundo” si no hay *Dasein* y, de la misma manera, el *Dasein* no puede sino ser en el mundo. Así pues, el mundo, en tanto el “en-qué” del *Dasein*, el espacio en el que el *Dasein* se encuentra, es un carácter del *Dasein*. No obstante, el mundo también es aquello con lo que tratamos cuando nos ocupamos de las cosas, esto es, el mundo “en cuanto el ‘en-qué’ del ser del *Dasein*, es el ‘con-qué’ del trato propio de la ocupación”²⁰⁴. Heidegger parte del término griego para la palabra “cosa”, “*πρᾶγμα*”, para mostrar la relación que existe entre la “cosa” y la praxis. *Πρᾶγμα* “es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación”²⁰⁵. Esto quiere decir que todo aquello que es en el mundo, lo mundano, se nos aparece, comparece, como algo que nos sirve para algún fin, como algo que resulta “útil para”. En otros términos, la modalidad más inmediata en que nos es presente lo mundano —como aquello que

²⁰⁰ *Ibíd.* p. 63.

²⁰¹ *Ibíd.* p. 63.

²⁰² En otras traducciones se usa el término “existenciarios”.

²⁰³ La descomposición del ser-en-el-mundo en estos tres elementos la lleva a cabo Heidegger tanto en el capítulo segundo de la primera parte de *Ser y tiempo*, como también en su obra *El concepto de tiempo*, que sirve como bosquejo o introducción a las tesis que Heidegger desarrolla en *Ser y tiempo*.

²⁰⁴ M. Heidegger. *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder, 2008. p. 29.

²⁰⁵ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Op. cit. p. 90.

comparece inmediatamente— se funda en su “pragmaticidad” (*Zeughaftigkeit*), a la cual también podemos referirnos como “ser-a-la-mano” (*Zuhandenheit*). Para Heidegger la pragmaticidad de las cosas no es un carácter derivado o que se pueda agregar a la objetividad de éstas, sino que, más bien, es el modo originario de ser y de darse de las cosas. Esto se debe a que el *Dasein* se encuentra con las cosas siempre incluyéndolas en un proyecto que, como hemos visto, da cuenta de la estructura abierta del *Dasein*.

Es importante dar cuenta de que el trato de la ocupación no se da con elementos aislados. El mundo, como “en-qué” del *Dasein*, es siempre un nexo de referencias, una red que implica un horizonte de significado. Esto implica, por otro lado, que el mundo no debe comprenderse como la suma de la totalidad de útiles que existen, como si tales útiles pudiesen darse de manera aislada o individual. El mundo representa la condición de posibilidad para que las cosas individuales sean. Esto se debe a que la pragmaticidad de las cosas implica que el útil tiene también el carácter de la “referencia”: “en la estructura del “para-algo” hay una *remisión* de algo hacia algo”²⁰⁶. La referencia es siempre un “señalar a” que convierte a lo señalado en algo que ha sido significado. El significar se vuelve por tanto el modo primario en el que comparece el mundo, la significatividad se vuelve el “carácter ontológico primario del mundo”²⁰⁷. Tal y como lo expresa Vattimo, “ser en el mundo significará ahora no tanto tener siempre relación con una totalidad de cosas o instrumentos, como tener ya siempre familiaridad con una totalidad de significados”²⁰⁸. Esto implica que ser-en-el-mundo significa que se vive dentro de un horizonte de significado, una totalidad cerrada de referencias que no puede ser transgredida y, como consecuencia de ello, analizada mediante una comparación con algo externo, sino que sólo puede ser investigada desde sí misma, de un modo circular. En esto consistirá el círculo hermenéutico, del que nos ocuparemos con detalle más adelante.

Habiendo visto en qué consiste el “en-qué” del ser-en-el-mundo, nos disponemos ahora a examinar cómo concibe Martin Heidegger al ente que está en el mundo que, como hemos adelantado, el autor alemán identifica con el sujeto de la convivencia cotidiana, el “se” o el “uno” (“*das Man*”). Lo primero que hemos de tener en cuenta es que de la misma forma que no existe un sujeto sin mundo, “tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros”²⁰⁹. Ser-en-el-mundo es un carácter ontológico que se da cooriginariamente con el “ser-con” (*Mitsein*) el otro, lo que implica que el mundo del *Dasein* siempre es un mundo compartido, un mundo en común (*Mitwelt*). Se da una articulación cooriginaria entre el mundo de uno y el mundo de los demás. Esto se debe a que la red de significado ante la cual uno se ocupa en el trato cotidiano se nos aparece siempre como algo que también se presenta ante los demás. Así pues, tal y como lo ejemplifica el mismo Heidegger:

La mesa que se encuentra allá en un determinado lugar remite a aquellos con los que uno comparte diariamente la mesa; la herramienta que comparece en el uso

²⁰⁶ *Ibíd.* p. 90.

²⁰⁷ M. Heidegger. *El concepto de tiempo*. Op. cit. p. 34.

²⁰⁸ G. Vattimo. *Introducción a Heidegger*. Trad. de Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 2002. p. 32.

²⁰⁹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Op. cit. p. 136.

ha sido comprada en..., ha sido reparada por...; el libro ha sido regalado por...; el paraguas que está en la esquina fue olvidado por...²¹⁰

Todo esto implica que el *Dasein* es un ente que siempre tiene que *contar con* el otro, algo que puede manifestarse como un “tener-que-tratar-el-uno-con-el-otro”, “estar-referido-el-uno-al-otro” o “no-tener-nada-que-ver-el-uno-con-el-otro”. En todos estos casos el *Dasein* *cuenta con* el otro y *cuenta para* los otros. Conviene señalar que el *con* del *contar con* “puede transformarse respectivamente en un ser-el-uno-para-el-otro, en un ser-el-uno-contral-otro o bien en un ser indiferente el-uno-junto-al-otro”²¹¹. En cualquiera de estos casos, el *Dasein* se ve referido de una u otra manera al otro, sea en la forma de la convivencia pacífica —ser-el-uno-para-el-otro— o dándose un antagonismo —ser-el-uno-contral-otro—.

Ahora bien, ¿quién es el *Dasein* que comparece ante los otros? Para Heidegger, se trata del *uno*, aquel que el *Dasein* es de manera inmediata y regularmente. El *uno* es el *Dasein* cotidiano, el sujeto de la convivencia cotidiana, entendiendo por convivencia “comparecer en el mundo del que nos ocupamos conjuntamente”²¹². La convivencia tiene por eje vertebrador el lenguaje, que, a su vez, se nos presenta como “un modo de ser del *Dasein* mismo”²¹³. Esto es importante, pues el modo fundamental en el que uno se relaciona con los demás, en el que uno es con el otro, se basa en el habla. No obstante, el habla no siempre implica una apropiación originaria de aquello que se trate en la conversación. En la cotidianidad de la vida diaria el habla no llega a articular una verdadera apropiación sobre aquello de lo que se está hablando. Se trata de la habladuría, donde habita el *uno*.

Hemos de tener en cuenta que, en el habla, sea del tipo que sea, aquello de lo que se habla siempre comparece como una referencia y, por tanto, como un significado. Se habla siempre de aquello que se encuentra en ese horizonte de significado que es el mundo que se comparte con el otro. No obstante, en el habla cotidiana, en la habladuría, los significados aparecen con un carácter indeterminado y vacío, fruto de la no apropiación originaria de aquello de lo que se está hablando. Por otra parte, “la indeterminación de los significados es una determinación, precisamente la de la comprensibilidad indiferente propia de la simple habla cotidiana”²¹⁴.

Con lo dicho ya podemos comprender en qué consiste el ente que es en el mundo. El *uno*, como sujeto de la convivencia cotidiana, es el *Dasein* que siempre es con el otro y comparte su mundo con los otros. Este compartir se basa en un habla que no se apropia de los significados hablados. Más bien ocurre lo inverso, la indeterminación de los significados implica que el *uno* queda absorbido por el mundo del que se ocupa. El *uno*

²¹⁰ M. Heidegger. *El concepto de tiempo*. Op. cit. p. 35.

²¹¹ *Ibid.* p. 37.

²¹² *Ibid.* p. 37.

²¹³ *Ibid.* p. 39.

²¹⁴ *Ibid.* p. 42.

es el *Dasein* que no se apropia del mundo, sino que es absorbido por el mundo ocupándose de él.

Habiendo analizado en qué consiste para Heidegger el mundo —como el “en-qué” del *Dasein*— y el *uno* —como el “quién” de la convivencia cotidiana— nos disponemos ahora a examinar en qué consiste el “ser-en” —o “estar-en”— del ser-en-el-mundo. Lo primero que hemos de tener en cuenta es que “ser-en” implica “ser en medio” de un mundo con el que se está familiarizado. Esta familiaridad, fruto de la red de significados en la que se insertan las referencias con las que tratamos, implica dejar comparecer al mundo, que Heidegger presenta como el hecho de que el *Dasein* sigue las referencias del mundo circundante. Sin embargo, dejar que el mundo comparezca no es una propiedad de la que el *Dasein* pueda disponer a su antojo. En este sentido, hemos de decir que el *Dasein* está necesariamente *abierto* a la comparecencia del mundo. Que el mundo comparezca no depende de la libertad del *Dasein*. La aperturidad (*Erschlossenheit*) existencial del *Dasein* se da bajo dos formas: bajo la forma de la disposición afectiva y bajo la forma del comprender.

La disposición afectiva (*Befindlichkeit*) o “disposicionalidad” hace referencia al hecho de “encontrarse” o “sentirse” de una manera en concreto. Se refiere a lo que en el orden óntico se denomina como el estado de ánimo. Con esto, Heidegger busca mostrar que el *Dasein* no es nunca un sujeto puro totalmente desinteresado, sino que el modo originario de estar en el mundo siempre se da a la luz de una determinada disposición afectiva o emotiva. Tal y como lo explica Vattimo, “las cosas no sólo están provistas de un significado en un sentido ‘teórico’, sino que también poseen una valencia emotiva”²¹⁵. A su vez, la disposición afectiva da cuenta de que el *Dasein* se encuentra a sí mismo, “no en la forma de una auto-percepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto”²¹⁶. Este encontrarse, por otro lado, y al igual que el comparecer propio del mundo, tampoco depende de la libertad del *Dasein*. El *Dasein* siempre se encuentra abierto en función de una determinada disposición afectiva, sea esta la que sea. A esto se refiere Heidegger como la “condición de arrojado” o “estado de yecto” (*Geworfenheit*) del *Dasein*.

Como hemos mencionado, el segundo modo de la aperturidad del *Dasein* es la comprensión. Ésta se encuentra ligada al modo en que el mundo comparece: la significatividad. Si las cosas comparecen con un determinado significado es justamente porque, al mismo tiempo, el *Dasein* es capaz de comprenderlas. La comprensión es, por ende, el segundo modo de estar abiertos al mundo. Esto no quiere decir que podamos abrirnos al mundo o mediante la afectividad o mediante la comprensión, como si se tratase de dos momentos diferenciados sincrónicamente, sino que en realidad son dos fenómenos cooriginarios, en tanto que “la disposición afectiva tiene siempre su comprensión” y “el comprender es siempre un comprender afectivamente templado”²¹⁷.

²¹⁵ Vattimo. *Introducción a Heidegger*. Op. cit. p. 36.

²¹⁶ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Op. cit. p. 155.

²¹⁷ *Ibíd.* pp. 161-162.

El comprender, que Grondin caracteriza como un “estadio previo al enunciado predicativo”²¹⁸, tiene la estructura del “proyecto” (*Entwurf*). Tal y como hemos mencionado, el *Dasein* es un ente al que “le va en su ser este mismo ser”²¹⁹, esto es, es un ente que se caracteriza por ser un “poder ser”. El proyecto es la forma en la que el *Dasein* es en el mundo en tanto que es un ente que no tiene esencia, sino existencia. Pues bien, la comprensión, al comprender el significado de las cosas, las inserta en el proyecto. En otras palabras, lo que comprendemos de las cosas en tanto que útiles, en tanto que se ven caracterizadas por su pragmaticidad, son sus posibles usos en el horizonte de un determinado proyecto. “La elaboración de las posibilidades proyectadas en el comprender” es la interpretación (*Auslegung*).

La interpretación es la articulación de la comprensión o la apropiación de lo comprendido por parte del fenómeno mismo de la comprensión. Es importante señalar que la interpretación siempre se funda sobre un “haber-previo”. Este haber-previo, que da cuenta de que el *Dasein* es un ente con tradición, es, a su vez, cooriginario al ser-uno-con-el-otro. En este punto llegamos a la conocida doctrina del “círculo hermenéutico”. El haber-previo (*Vorhabe*) de la interpretación muestra la necesidad de un horizonte de inteligibilidad que posibilite la interpretación de lo comprendido. A su vez, este haber-previo supone una “manera previa de ver” (*Vorsicht*) y una “manera de entender previa” (*Vorgriff*), que señala la necesidad de que toda interpretación se vea precedida siempre por una determinada conceptualidad, definitiva o provisional. Tal y como lo expresa Gadamer en *Verdad y método*:

La interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados. Y es todo este constante reprojectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar, lo que constituye el proceso que describe Heidegger.²²⁰

Con esta idea, Heidegger muestra que la idea de sujeto como una *tabula rasa* implica “mantener la esperanza de llegar a una comprensión que no brotaría ya de la existencia”²²¹. A su vez, la comprensión hermenéutica deja de encontrarse ligada a la cuestión del método, tal y como lo encontramos en Dilthey, para entenderla como un proceso que debe asegurar “el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas”²²².

La estructura circular de la comprensión y la interpretación se deriva del ser del *Dasein* como un poder-ser. Esto, por otro lado, dificulta aprehender al *Dasein* como una totalidad o como un “estar-entero”. En efecto, el proyecto, en tanto que es la forma en la que el *Dasein* es en el mundo, es siempre un proyecto inacabado. Hablar del proyecto que

²¹⁸ Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 1999, p. 142.

²¹⁹ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. *Op. cit.* p. 32.

²²⁰ Gadamer. *Verdad y método*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael Agapito. Salamanca: Sígueme, 2012, p. 333.

²²¹ Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* *Op. cit.* p. 59

²²² Heidegger. *Ser y tiempo*. *Op. cit.* p. 172.

es el *Dasein* como un todo acabado pasaría por concebir al *Dasein* como un ente más, desde el modelo de la presencia, de la permanencia, olvidando así la aperturidad existencial del *Dasein*, así como también implica olvidar la temporalidad que, como vamos a ir desarrollando, constituye “el fundamento ontológico originario de la existencialidad del *Dasein*”²²³.

El problema de pensar al *Dasein* como una totalidad o como un “estar entero”, a su vez, se identifica con el problema de la validez de la analítica existencial. Hasta el momento, para Heidegger la analítica existencial no pasa de ser un análisis preparatorio o provisional, pues no consigue dar cuenta de qué manera el *Dasein* puede ser una totalidad. Por otro lado, si la inclusión de la temporeidad en la analítica fuese capaz de concebir un tipo de totalidad acorde a la aperturidad del *Dasein*, esto daría cuenta de la validez de los existenciales hasta ahora examinados.

Pensar un ente desde la idea de totalidad pasa por conceptualizar los límites del ente en cuestión. En el caso del *Dasein*, de un ente que se desplaza en el tiempo, su límite se identifica con la idea del “fin”. Si el *Dasein* puede pensarse como una totalidad, esto ha de verse ligado al hecho de que en algún momento tendrá un fin, esto es, morirá. Así pues, la muerte pasa a ser el concepto a partir del cual Heidegger piensa al *Dasein* como un estar-entero.

Sin embargo, la muerte, como un hecho o un estado biológico, no sirve para realmente aprehender la totalidad del *Dasein*. El morir no puede ser simplemente un hecho que completa al *Dasein*. Al morir, lejos de ser uno un todo, simplemente deja de ser. La muerte biológica reproduce el esquema de la presencia. Para realmente poder pensar al *Dasein* como totalidad, la muerte debe pensarse desde la existencia y no desde la presencia y, por consiguiente, como una posibilidad y no como un hecho. Se trata de compatibilizar la idea de que al *Dasein* le pertenece un estar-entero y, al mismo tiempo, también “le pertenece, mientras está siendo, un no-todavía que él habrá de ser”²²⁴.

La muerte, por tanto, es una posibilidad. Pero no es una posibilidad más, es “la posibilidad más propia”, en tanto que es posible para todos y en todo momento. A su vez, al no ser posible nunca experimentar en primera persona la muerte, la muerte es la única posibilidad que puede experimentarse sólo como posibilidad, nunca como una realidad o un hecho. La muerte es la posibilidad de dejar de existir, la posibilidad de que ya nada más sea posible, “la posibilidad de la radical imposibilidad de existir”²²⁵. En este sentido, el hecho de morir, la muerte biológica o muerte en sentido óntico, se da justamente porque la muerte es siempre una posibilidad. Sin embargo, la muerte no cancela la aperturidad del *Dasein*. Tal y como lo expresa Vattimo, “la muerte, en efecto, como posibilidad de la imposibilidad de toda posibilidad, lejos de cerrar el *Dasein*, lo abre a sus posibilidades de

²²³ *Ibíd.* p. 250.

²²⁴ *Ibíd.* p. 259.

²²⁵ *Ibíd.* p. 267.

modo más auténtico”²²⁶. Para ello la muerte debe ser reconocida como la posibilidad que es. A esto se refiere Heidegger como “anticipación de la muerte”.

Anticipar la muerte no implica algo así como prever que vamos a morir en un determinado momento. Lejos de ello, significa que, al concebirla como la posibilidad que imposibilita las demás posibilidades, anticipar la muerte conduce a reconocer que ninguna de las otras posibilidades será definitiva, esto es, “equivale a la aceptación de todas las otras posibilidades en su naturaleza de puras posibilidades”²²⁷. Con esto, Heidegger muestra la conexión existencial entre la finitud y la contingencia. Reconocer nuestra finitud es reconocer que ninguna posibilidad se dará de manera necesaria o será definitiva. Sólo un ente finito puede tratar las posibilidades como posibilidades y no como realidades que, en la infinitud del tiempo, tarde o temprano se darán de manera necesaria. Así pues, la anticipación de la muerte garantiza la aperturidad del *Dasein* y lo presenta como un “estar entero” en términos existenciales.

Por otro lado, la aperturidad garantizada por la anticipación de la muerte no influye solamente en el futuro del *Dasein*, sino también en la manera en que este puede relacionarse con su pasado y con la tradición. Anticipar la muerte pasa por asumir también la mortalidad y la finitud de los demás. Asumir esto conduce a una concepción de la tradición que, lejos de concebir la pertenencia a una tradición como algo que determina nuestra comprensión, implica que la tradición es una posibilidad que puede ser reinterpretada, una realidad posibilitante y no limitante. Se trata de la diferencia entre la *Tradition* y la *Überlieferung*. Mientras que la *Überlieferung* “alude a un modo de estar en relación con el pasado tomándolo como posibilidad abierta, como llamada a una prosecución interpretativo-activa”²²⁸, la *Tradition* presupone que el pasado es una realidad objetiva que no se presenta como una posibilidad, sino como una realidad determinante.

Como hemos visto, poder pensar y explicar la libertad del *Dasein* pasa por una analítica incompatible con el modo de pensar clásico de la metafísica. Vattimo lo expresa afirmando que “para explicar y hacer posible la libertad, el Ser no puede pensarse como datidad, estructura eterna, acto puro aristotélico o Ser parmenídeo”²²⁹. Para Vattimo, ello legitima afirmar que la hermenéutica heideggeriana es una hermenéutica nihilista, en tanto que, en *Ser y tiempo*, Heidegger fundamenta la analítica existencial sobre la muerte, sobre la posibilidad de “no ser”. No obstante, no es en *Ser y tiempo* donde la nada alcanza el estatuto de fundamento del ser. A continuación, nos disponemos a examinar las obras de Heidegger posteriores a *Ser y tiempo*, con el objetivo de estudiar el desarrollo del nihilismo en la obra del pensador alemán.

²²⁶ Vattimo. *Introducción a Heidegger*. Op. cit. p. 49.

²²⁷ *Ibíd.* p. 49.

²²⁸ Vattimo. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Op. cit. p. 63

²²⁹ *Ibíd.* p. 67

3. 2. Heidegger y la metafísica.

Como es sabido, la *Carta sobre el humanismo*²³⁰, de 1947, da comienzo a la conocida “*Kehre*” (“giro” o “vuelta”) heideggeriana. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger afirma que no pudo culminar *Ser y tiempo* debido a las insuficiencias lingüísticas del lenguaje que estaba usando, que se habría visto demasiado influenciado por la metafísica. Así pues, para poder comprender con exactitud el giro heideggeriano, primero hemos de examinar con detenimiento qué concepción tiene Heidegger de la metafísica. Vattimo considera que en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger presenta las conclusiones a las que ha llegado tras un ciclo de conferencias que comienza en 1929 con *La esencia del fundamento*²³¹ y *¿Qué es la metafísica?*²³² y que acaba un año después con la conferencia *Sobre la esencia de la verdad*²³³. Con estas tres conferencias Heidegger examina la metafísica a través de tres problemas tradicionales: el problema de la nada, el problema del fundamento y el problema de la verdad. Como bien señala Wolfgang Sützl, “las obras en las que Heidegger se dedica a estas cuestiones son la inspiración principal de la interpretación generalmente nihilista que Vattimo hace de Heidegger”²³⁴, y es que es este ciclo de conferencias el que lleva a Heidegger a su concepción negativa de la metafísica, que vemos por primera vez en *Introducción a la metafísica* —libro publicado en 1953 y que se encuentra basado en una conferencia que impartió en el año 1935.

En *La esencia del fundamento* Heidegger trata el *principium rationis* leibniziano en relación al problema de la verdad. La conexión del problema del fundamento con el problema de la verdad tiene una doble causa: una situada en los resultados a los que había llegado Heidegger en *Ser y tiempo* y la otra se encontraría en el mismo pensamiento de Leibniz. Como consecuencia de la analítica existencial, no se puede afirmar que la validez del principio de razón suficiente pueda fundamentarse en los entes mismos o en una concepción objetivadora del ser. Tal y como lo expresa Vattimo, “si los entes vienen al ser sólo en cuanto se sitúan en el mundo como proyecto abierto instituido por el *Dasein*, la validez del principio de razón suficiente deberá también ella ser referida al *Dasein* que instituye el mundo en el cual el ente aparece”²³⁵. El principio de razón suficiente tiene como condición de posibilidad la comprensión del ser por parte del *Dasein*. Como vamos a ir viendo, esto se traduce en un tratamiento original de la idea de verdad por parte de Heidegger. Por otro lado, en el pensamiento de Leibniz el principio de razón suficiente es tanto un principio ontológico, como también epistemológico, de tal manera que este principio pone en relación la cuestión del fundamento con la posibilidad de que una

²³⁰ M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.

²³¹ M. Heidegger. “De la esencia del fundamento” en *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo veinte, 1974.

²³² M. Heidegger. *¿Qué es metafísica?* Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2003.

²³³ M. Heidegger. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*. Trad. de Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2007.

²³⁴ W. Sützl. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona: Icaria, 2007. p. 112.

²³⁵ M. Heidegger. *Introducción a Heidegger*. Op. cit. p. 64.

proposición sea verdadera. Leibniz vendría a dar cuenta de que “es inherente a la verdad una referencia esencial a algo semejante a ‘fundamento’ (*Grund*)”²³⁶, de tal manera que “cuanto más originariamente nos apoderamos de la esencia de la verdad, tanto más urgente será el problema del fundamento”²³⁷. Así pues, fundamento y verdad comienzan a relacionarse. No obstante, cabe preguntarse aquí de qué tipo de verdad se trata.

En *Sobre la esencia de la verdad*, Heidegger argumenta que la verdad predicativa, que nace con Aristóteles, no es la verdad originaria, sino que se funda sobre otro tipo de verdad, que la hace posible. Esta verdad consiste en el desocultamiento del ente, sin el cual no es posible la verdad como conexión entre sujeto y predicado. Al desocultamiento del ente, o patencia ante-predicativa del ente, Heidegger lo denomina “verdad óntica”. No obstante, este tipo de verdad también tiene su condición de posibilidad. El descubrimiento del ser posibilita la patencia del ente. El ente se desvela sólo ante un ente cuya existencia consiste en el hecho de que comprende al ser. Se trata esta de la “verdad ontológica”. De esta manera, la esencia de la verdad se bifurca en óntica-ontológica²³⁸, sólo pudiendo ser comprendida desde la diferencia ontológica y, por tanto, sólo es accesible para aquel ente que comprende al ser: el *Dasein*. En *La doctrina de la verdad según Platón*, Heidegger sostiene que el sentido más originario de la idea de verdad ontológica —que encontraríamos en el pensamiento de Heráclito y Parménides— comienza a desaparecer con la filosofía platónica. Para Heidegger, en Platón la verdad es, por un lado, una cualidad de las cosas mismas, del *eidos*, y, por otro lado, también es una cualidad del comportamiento humano, la capacidad de captar correctamente la Idea. De esta manera, con Platón se daría por vez primera la bifurcación de la verdad en óntica-ontológica. A partir de Aristóteles la tradición filosófica reducirá la verdad a la verdad como correspondencia o concordancia.

De lo que se trata es de señalar que la verdad como correspondencia “primero requiere una apertura del *Dasein*, dentro de la cual el *Dasein* puede entrar en una relación con el ente”²³⁹. Heidegger recupera el término griego *aletheia* para captar la esencia desocultadora de la verdad ontológica. De esta manera, la diferencia ontológica, tal y como lo explica Vattimo, “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”²⁴⁰. La aperturidad propia del *Dasein*, que posibilita la verdad óntica, presupone la alteridad. Heidegger explica esto mismo en su ensayo *El origen de la obra de arte* de la siguiente manera:

Verdad significa hoy y desde hace tiempo concordancia del conocimiento con la cosa. Sin embargo, para que el conocer y la frase que conforma y enuncia el

²³⁶ M. Heidegger. “De la esencia del fundamento”. *Op. cit.* p. 66.

²³⁷ *Ibid.* p. 66.

²³⁸ Con esto podemos ver que la diferencia ontológica no es simplemente una diferenciación puramente negativa que da cuenta de que no podemos identificar el ser con el ente, sino que también vendría a mostrar “que la verdad del ente se da en su relación con otro, en su apertura hacia lo radicalmente otro de sí” G. Vattimo. *Poesía y ontología*. Trad. de Antonio Cabrera. Valencia: Universitat de València, 1993. p. 39.

²³⁹ W. Sützl. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. *Op. cit.* p. 114.

²⁴⁰ Vattimo. *Poesía y ontología*. *Op. cit.* p. 39.

conocimiento puedan adecuarse a la cosa, para que la propia cosa pueda llegar a ser la que fije previamente el enunciado, dicha cosa debe mostrarse como tal. ¿Y cómo se puede mostrar si no es emergiendo ella misma de su ocultamiento, si no es situándose en lo no oculto? [...] Esa esencia de la representación, surge y desaparece con la verdad como desocultamiento de lo ente.²⁴¹

Es la aperturidad propia del *Dasein* la que hace posible el principio de razón suficiente. El *Dasein* es, por tanto, el fundamento que posibilita hablar de los entes mediante la comprensión del ser. Sin embargo, no es un fundamento al estilo del principio metafísico de razón suficiente. La fundamentación metafísica presupone la existencia de una presencia última, una causa última más allá de la cual es imposible remontarse en tanto que es una presencia total o perfecta de la que todo se deriva. La manera en la que el *Dasein* fundamenta se basa en la idea de “trascendencia”.

En *Ser y tiempo* Heidegger ya había tratado el concepto de “trascendencia”, en relación a la antropología cristiana. Citando textos de Calvino y Zuinglio, Heidegger muestra cómo en el dogma cristiano la trascendencia se entiende como una elevación, como un ir más allá de aquello que ha sido creado, dirigiéndose hacia Dios. En *De la esencia del fundamento*, así como también en *¿Qué es la metafísica?* y en *Sobre la esencia de la verdad*, la trascendencia sigue siendo entendida como un ir más allá, no obstante, y a diferencia del dogma cristiano, en este ciclo de conferencias Heidegger no entiende que la trascendencia se dirija hacia Dios, sino hacia el “mundo” (*Welt*).

Para el autor alemán, trascendencia significa “sobrepasar” (*Überstieg*), que es una “relación” que marcha ‘de’ algo ‘hacia’ algo”²⁴². Por tanto, al sobrepasar pertenecen tanto aquello *hacia lo cual* se sobrepasa, como aquello *sobre* lo que se sobrepasa. Los entes serían aquello sobre lo que se sobrepasa, esto es, los entes son trascendidos y, como ya se ha señalado, “llamamos a aquello hacia lo cual el *Dasein* como tal trasciende el *mundo* y ahora determinados la trascendencia como ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*)”²⁴³. De esta manera, el mundo viene a constituir la estructura de la trascendencia.

A ojos de Heidegger, “esto sólo acontece en una “voluntad” (*Willen*) que, como tal, se proyecta sobre las posibilidades de sí misma. Esta voluntad que por sí proyecta más allá y de ese modo proyecta antes esencialmente al *Dasein* no puede ser por eso un querer determinado”²⁴⁴. Esto implica que en la raíz de la búsqueda del fundamento encontramos la libertad como trascendencia, una libertad que tiene que ser concebida como libertad para el fundamento y que se nos muestra como “el lugar de nacimiento del principio de razón”²⁴⁵. No obstante, la libertad, al igual que el *Dasein*, es finita, pues que la trascendencia acontezca no es algo que de ella dependa. Así pues, la libertad como trascendencia, como fundamento del fundamento, carece de fundamento, llegando de esta manera a la concepción del fundamento (*Grund*) en tanto que abismo (*Abgrund*). La

²⁴¹ M. Heidegger. “El origen de la obra de arte”. En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2010. p. 37.

²⁴² M. Heidegger. “De la esencia del fundamento. *Op. cit.* p. 72.

²⁴³ *Ibid.* p. 74.

²⁴⁴ *Ibid.* p. 97.

²⁴⁵ *Ibid.* p. 105.

negatividad propia del abismo se encuentra también presente en la propia formulación del principio de Leibniz: “*ratio est cur alicuid potius existit quam nihil*” (“La razón es aquello por lo cual existe algo en lugar de la nada”). Para Heidegger, esto de alguna manera vendría a dar cuenta del problema constitutivo de la metafísica, el problema de la nada o, siendo más exactos, la pregunta “¿por qué hay ente y no más bien nada?”.

La relación que existe entre el ser y la nada la trata Heidegger en *¿Qué es metafísica?*. En esta conferencia, el filósofo alemán trata la cuestión de la nada en relación con la angustia (*Angst*), que caracteriza como un estado de ánimo que se siente ante lo indeterminado. A diferencia del miedo, que siempre es miedo “ante esto o ante aquello”, la angustia no se da ante un determinado ente. La angustia aparta al *Dasein* del ente en su totalidad, desvelando la nada como el momento en que “lo ente en su totalidad se vuelve caduco”²⁴⁶. La cuestión estriba en que la angustia, el estar inmerso en la nada, permite al *Dasein* que este pase a ser consciente de que “está más allá de lo ente en su totalidad”²⁴⁷, esto es, de su trascendencia. En otras palabras, la nada (del ente) da cuenta de la posibilidad que tiene el *Dasein* de trascender al ente, de ir más allá de éste poniéndose en relación con aquello que no es el ente:

El sentido del discurso desarrollado por Heidegger en estos escritos que examinamos (con la elaboración del nexa-nada) es precisamente la manifestación del hecho de que en el fondo de la relación del *Dasein* con el ente hay una relación más importante, [...], indicada sólo como la “trascendencia” del *Dasein*, que es relación con la nada en cuanto relación con lo diferente del ente, con lo que no se reduce al ente (la nada como “nada del ente”).²⁴⁸

Esta trascendencia, posibilitada por la comprensión del ser, de lo que no es ente, no viene sino a elaborar el sentido de la aperturidad del *Dasein* y de su ser como proyecto. Como puede verse, el tratamiento heideggeriano del problema de la nada, del problema del fundamento y del problema de la verdad tiene por objetivos mostrar las dificultades de la metafísica para realizar su tarea: “preguntar más allá (*metá*) de lo ente”²⁴⁹. A partir de *Introducción a la metafísica*, Heidegger caracterizará a la metafísica como todo el pensamiento occidental que, aunque tiene por tarea pensar más allá de lo ente, ha fracasado en su tarea, identificando al ser con el ente. Como consecuencia de ello, la metafísica se ha olvidado de la trascendencia propia del *Dasein*, que ha conducido a que todo el pensamiento occidental haya pensado el ser como simple presencia, sustituyendo la pregunta por el ser por la pregunta por el “porqué” y por el “origen”. A esto Heidegger lo denomina el “olvido del ser” (*Seinsvergessenheit*).

El olvido del ser es la razón por la que Heidegger caracterizará a la metafísica como un pensar onto-teo-lógico²⁵⁰, que se deriva del hecho de que ésta se ha preguntado

²⁴⁶ M. Heidegger. *¿Qué es metafísica?*. Op. cit. p. 32.

²⁴⁷ *Ibid.* p. 35.

²⁴⁸ G. Vattimo. *Introducción a Heidegger*. Op. cit. p. 69.

²⁴⁹ M. Heidegger. *¿Qué es metafísica?* Op. cit. p. 41

²⁵⁰ El primero en usar el concepto de ontoteología fue Kant, quien, en la *Crítica de la razón pura*, usa este concepto para referirse a las pruebas de la existencia de Dios que se basan en meros conceptos (A 632; B660). Heidegger, por su parte, lo usa por primera vez en las lecciones que imparte el semestre de invierno

por el ser sin tener en cuenta la diferencia ontológica (*ontologische Differenz*), a saber, la diferencia entre ser (*Sein*) y ente (*Seiende*). No obstante, al olvidar la diferencia que existe entre el ser y el ente, la metafísica viene a identificar al fundamento del ente con un ente primero o ente supremo, que se ejemplificaría con el primer motor aristotélico, el Dios cristiano o la Substancia spinoziana:

En la medida en que la metafísica piensa lo ente como tal en su conjunto, representa a lo ente desde la perspectiva de la diferencia, sin tomar en consideración a la diferencia en cuanto diferencia. Es porque el ser aparece como fundamento, por lo que lo ente es lo fundado, mientras que el ente supremo es lo que fundamenta en el sentido de la causa primera.²⁵¹

La identificación del ser con un ente fundamental o ente supremo hace de la metafísica un pensar teo-lógico, que se añade al hecho de que la metafísica se pregunta por lo que está más allá del ente, que hacía de esta doctrina un pensar onto-lógico. Conforme a todo ello, Heidegger establece que la metafísica tiene una constitución onto-teo-lógica, pues al pensar al ente en tanto que ente (ontología) —olvidando a su vez la diferencia ontológica— no puede sino identificar al ser con un ente supremo (teología).

Un ejemplo de la constitución onto-teo-lógica de la metafísica es la formulación que da Leibniz a la proposición del fundamento, que ya hemos tratado. Leibniz, cuando nos habla de la proposición del fundamento establece que *nihil est sive ratione sive nullus effectus sine causa*. De esta manera Leibniz identifica, mediante la conjunción disyuntiva *sive*, la proposición del fundamento —que establece que «nada es sin fundamento» (*nihil est sine ratione*)— con el principio de causalidad —«ningún efecto sin causa» (*nullus effectus sine causa*)—. Esta identificación abre el camino a la igualación del fundamento de todo ente con la existencia de un ente fundamental que se convierta en la causa primera de todo lo existente a través de una concatenación determinista de causas y efectos. También conviene tener presente que el pensar onto-teo-lógico conduce a la imposibilidad de que cualquier tipo de novedad sea pensada y conceptualizada, pues lo nuevo siempre es explicado y reducido al ente fundamental, que se presenta como centro organizador trascendente de todo lo existente.

Como hemos mencionado al comienzo del presente apartado, Vattimo considera que la *Carta sobre el humanismo* de Heidegger concluye el ciclo de conferencias que prepara la *Kehre* heideggeriana. En la *Carta sobre el humanismo*, Heidegger realiza una crítica al humanismo, mostrando así ciertas diferencias con su pensamiento al escribir *Ser y tiempo*. Sin embargo, conviene tener en cuenta que, aunque es el mismo Heidegger el que ha utilizado el término *Kehre* (“giro” o “vuelta”) para referirse a su propio pensamiento, también defiende que no se trata de una vuelta rupturista, sino que existe una continuidad en su trayectoria intelectual. El problema de *Ser y tiempo* consistía en

del curso 1930/31, con el objetivo de hacer referencia a la metafísica hegeliana. Con el tiempo Heidegger usará el concepto para referirse a la constitución de la metafísica como tal.

²⁵¹ M. Heidegger. “La constitución ontoteológica de la metafísica”. En M. Heidegger. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.

que el lenguaje usado en tal obra aún estaba influenciado por la metafísica y su consiguiente subjetivismo.

La relación entre metafísica y subjetivismo es la cuestión central de la *Carta sobre el humanismo*. Para poder desarrollarlo conviene, por otro lado, hacer referencia a la obra *La doctrina de la verdad según Platón*, que data de 1942, y en la que desarrolla con más detenimiento las ideas presentadas en *Sobre la esencia de la verdad*. Heidegger realiza una lectura de la filosofía platónica que presenta una ambigüedad en relación con la idea de “verdad”. Por un lado, en Platón la verdad reside en las cosas mismas, en el *eidos*. Con esta concepción de la verdad, Platón no estaría sino reproduciendo el sentido ontológico de la verdad como *aletheia* fruto del pensamiento de Heráclito y Parménides. Pero, por otro lado, en la filosofía platónica también encontramos que la verdad es entendida como la captación del *eidos*. De esta manera, se inaugura la idea de la verdad como correspondencia, como concordancia entre el pensamiento y aquello sobre lo que se piensa. Con la aparición de la idea de la verdad como una característica del pensamiento humano se inaugura tanto la metafísica como el humanismo. Con esto, tal y como lo expresa Teresa Oñate, “el enderezamiento del mirar se convierte en función primordial de la metafísica y ello implica situar al hombre en el centro de la realidad”²⁵².

El humanismo, al buscar una base sólida que fundamente la posibilidad de educar y darse una *Bildung*, viene a concebir al ser en términos objetivos, haciendo del ser humano el *Grund* o fundamento de la realidad: “El sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad, esto es, como evidencia, estabilidad, certeza indudable”²⁵³. En palabras del propio Heidegger:

Todo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica.

Desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es “humanista”. En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico.²⁵⁴

La metafísica humanista encontraría su máxima expresión, así como también su crisis, en la técnica moderna. En el siguiente apartado nos disponemos a examinar en qué consiste la concepción heideggeriana de la técnica, así como también de qué modo esta prepara a ojos de Heidegger la superación de la metafísica.

²⁵² T. Oñate Zubía. “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger”. En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V, 1985. p. 262.

²⁵³ Vattimo. *El fin de la modernidad*. Trad. de Luis Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986. p. 42.

²⁵⁴ Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. *Op. cit.* p. 28. Para un estudio más detallado de la concepción heideggeriana del humanismo véase: J. L. Molinuevo. “Heidegger y el humanismo”. *Isegoría*, 1, 1990, pp. 151-160.

3. 3. La superación de la metafísica y la obra de arte.

El análisis realizado por parte de Heidegger del humanismo constituye, en cierto sentido, una respuesta a las reflexiones que se venían haciendo a lo largo del siglo XX sobre la crisis del humanismo. La crisis del humanismo, por otro lado, es un proceso paralelo al crecimiento de la técnica en el mundo moderno. Sin embargo, la relación que Heidegger establece entre la técnica y el humanismo difiere de la de otros autores, como Dilthey, por ejemplo. De esta manera, la crítica que realiza Heidegger al humanismo es también una crítica a las interpretaciones que oponen el humanismo a la técnica y que ven en el auge de la técnica moderna una de las causas de la crisis del humanismo. Mientras que Dilthey, en palabras de Vattimo, “reacciona cobrando conciencia cada vez más aguda de los caracteres peculiares que distinguen al mundo humano del mundo de la objetividad científica”²⁵⁵, dando cuenta de las diferencias metodológicas entre las ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*), Heidegger busca mostrar la estrecha relación que existe entre el humanismo y la técnica.

Heidegger se cuestiona por la esencia de la técnica en una conferencia titulada “La pregunta por la técnica”, que data del año 1953. Allí, Heidegger establece que la esencia de la técnica no es una cuestión técnica, sino filosófica. Comienza examinando las dos determinaciones más populares de la técnica: “Una dice: la técnica es un medio para un fin. La otra dice: técnica es un hacer del hombre”²⁵⁶. A ojos del filósofo alemán, estas dos determinaciones se copertenecen, pues disponer de medios para realizar un determinado fin no es sino un hacer del hombre. A esta concepción de la técnica Heidegger la denomina la “determinación instrumental y antropológica de la técnica”. Pues bien, aunque considera que esta determinación es correcta, también establece que no es verdadera en tanto que no capta la esencia de la técnica, que es lo que posibilita la determinación antropológica de ésta —al igual que lo es la *aletheia* respecto a la verdad como correspondencia—. ¿Y cuál es entonces la verdadera esencia de la técnica? El *Ge-Stell*.

El término *Ge-Stell* es un sustantivo alemán que se deriva, por un lado, del verbo *stellen*, que significa “colocar” o “poner algo en un determinado lugar”. El verbo *stellen* viene a dar cuenta del hecho de que la técnica es siempre una *poiesis* y “se refiere a actos que parecen vincular el interior del hombre con el mundo exterior”²⁵⁷, estando así conectado con la constitución del *Dasein* como ser-en-el-mundo. Por otro lado, *Ge-* es un prefijo colectivizante que da cuenta de la dimensión colectiva de todo *stellen*. Al hablar del *Gestell* —que Vattimo opta por traducir como “imposición”²⁵⁸ o como “estructura de emplazamiento”²⁵⁹— como la esencia de la técnica moderna, Heidegger quiere destacar

²⁵⁵ G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Op. cit. p. 36.

²⁵⁶ M. Heidegger. “La pregunta por la técnica”. En Heidegger. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997. p. 114.

²⁵⁷ W. Sützl. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Op. cit. p. 173.

²⁵⁸ Véase, por ejemplo, G. Vattimo. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Op. cit. p. 171 o G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Op. cit. p. 40.

²⁵⁹ G. Vattimo y Zabala. *Comunismo hermenéutico*. Trad. de Miguel Salazar. Barcelona: Herder, 2012. p. 31 Nota al final nº 9.

tanto la diferencia de la técnica moderna con las técnicas anteriores, pues “la técnica moderna es incomparable con todas las anteriores, porque se apoya en la ciencia moderna, natural y exacta”²⁶⁰, así como también busca indicar que “la técnica es el destino de nuestra época, donde destino mienta: lo fatal de un curso inalterable”²⁶¹. Así pues, el término *Gestell* indica la esencia histórica y destinal de la técnica, que es lo que le permite a Heidegger poder hablar de la técnica en singular y no de las técnicas, en plural.

La cuestión estriba en que “como totalidad del mundo técnico, el *Ge-Stell* define la condición (la situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito”²⁶². Se trata, por tanto, de la condición de posibilidad de que los entes se aparezcan en la época en la que Heidegger escribía. Es la particular interpretación del ser que posibilita que los entes se nos den y que podamos comprenderlos de una determinada manera. Pues bien, para Heidegger la causa de que esto sea así se encuentra justamente en el propio humanismo, en la propia metafísica. Ha sido la metafísica, concretamente la metafísica moderna, la que a partir de Descartes ha convertido al sujeto en *subjectum*, poniéndolo todo a su disposición. En este punto, conviene mencionar que en *La época de la imagen del mundo* Heidegger caracteriza la Edad Moderna a partir de un total de cinco fenómenos. Los dos primeros, relacionados intrínsecamente con el *Gestell*, son la aparición de la ciencia y de la técnica mecanizada. A estos dos fenómenos se suman “el proceso que introduce el arte en el horizonte de la estética” y el hecho de que en la Edad Moderna “el obrar humano se interpreta y se realiza como cultura”²⁶³. El último fenómeno al que se refiere Heidegger es la “desdivinización o pérdida de los dioses”²⁶⁴ propia de la modernidad. Trataremos con más profundidad este último fenómeno en el siguiente apartado, a propósito de la interpretación heideggeriana de la filosofía nietzscheana. Pues bien, a ojos de Heidegger el resultado de estos fenómenos ha sido la conversión del hombre en *subjectum*, lo que “significa que se convierte en aquel ente sobre el que se fundamenta todo ente en lo tocante a su modo de ser y su verdad”²⁶⁵. El resultado es que el pensamiento metafísico postcartesiano ha situado al hombre en una posición de dominio, imponiendo sus condiciones a todo lo real. Haciendo referencia a esta idea, Vattimo caracteriza el *Gestell* heideggeriano de la siguiente manera:

Ge-Stell, que podemos traducir por *imposición*, representa para Heidegger todo lo que aporta la técnica con su interpelar, provocar y ordenar que constituye la esencia histórica y predestinada del mundo técnico. Esta esencia no está fuera de la metafísica, sino que es su remate: ésa es la razón por la cual la metafísica concibió siempre el ser como *Grund*, como fundamento que asegura a la razón y del cual la razón se asegura. Pero la técnica, en su proyecto global de concatenar en una

²⁶⁰ M. Heidegger. “La pregunta por la técnica”. *Op. cit.* p. 122.

²⁶¹ *Ibíd.* p. 129.

²⁶² G. Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Paidós, 1989. p. 60

²⁶³ M. Heidegger. “La época de la imagen del mundo”. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2010. p. 63.

²⁶⁴ *Ibíd.* p. 64.

²⁶⁵ *Ibíd.* p. 73.

dirección todos los entes en nexos causales previsibles y dominables, representa el máximo despliegue de la metafísica.²⁶⁶

La técnica, al igual que la metafísica, necesita postular la existencia de un fundamento último que sirva como causa última a la que todo se pueda remitir con el objetivo de volverlo previsible y dominable. Como podemos observar, la interpretación heideggeriana de la metafísica y de la técnica se ve influenciada por la crítica realizada por Nietzsche a la *ratio* socrática, que tenía por objetivo la manipulación de la realidad para hacer de esta un lugar menos peligroso:

Heidegger, siguiendo a Nietzsche, ha demostrado que concebir el ser como un principio fundamental y la realidad como un sistema racional de causas y efectos no es sino un modo de hacer extensivo a todo el ser el modelo de objetividad “científica”, de una mentalidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables, recurriendo a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad, su historicidad...²⁶⁷

Así pues, el *Gestell* representa la tendencia hacia la racionalización total por parte de la metafísica. La racionalización metafísica conduce a dibujar un mundo en el que todo ente está a disposición del sujeto²⁶⁸, en el que todo es manipulable y “tecnificable”. Para Heidegger, que todo ente esté a disposición del sujeto es una de las características de la posición de privilegio propia del humanismo: “como aspecto de la metafísica, tampoco el humanismo puede forjarse la ilusión de que representa valores alternativos de los valores técnicos”²⁶⁹. De esta manera, el *Gestell* cumple con la idea heideggeriana de que en la metafísica “del ser ya no queda nada”, en tanto que, como consecuencia del olvido de la diferencia ontológica, todo lo existente son entes que se encuentran disponibles. Por otro lado, para Heidegger el sometimiento de los entes a la técnica acaba por imponérsele también al sujeto²⁷⁰, razón por la cual explica Heidegger que la crisis del humanismo se interpreta como un resultado del auge de la técnica. De hecho, la contraposición entre técnica y humanismo se debería simplemente a que la técnica ha llevado a su máxima expresión los rasgos propios de la metafísica, llevándola de esta manera a su culminación. Esta culminación, que implica una especie de “superación” de la metafísica, recibe el nombre de *Verwindung*.

²⁶⁶ G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Op. cit. p. 40.

²⁶⁷ G. Vattimo. “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, en G. Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1994. p. 16.

²⁶⁸ A ojos de Heidegger, la idea de que todo ente queda a disposición del sujeto es una consecuencia del concepto moderno de “representación” a partir del cual se da en Descartes una objetivación tal que pueda garantizar tener una certeza sobre el objeto en cuestión. Véase M. Heidegger. “La época de la imagen del mundo”. Op. cit.

²⁶⁹ G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Op. cit. p. 40.

²⁷⁰ Por esta razón, cuando Vattimo se refiere al *Gestell* se refiere también al hecho de que el sujeto queda también emplazado por él: “‘Estructura de emplazamiento’ (*Ge-Stell*) es el término de Heidegger para referirse a la naturaleza objetivista de la ciencia y la tecnología, es decir, el modo que ‘la esencia del hombre es emplazada, exigida y cuestionada por un poder que el hombre mismo no puede controlar’”. G. Vattimo y Zabala. *Comunismo hermenéutico*. Op. cit. p. 31. Nota al final nº 9.

Verwindung es un término que utiliza Heidegger en *Identidad y diferencia* con el propósito de hablar de un fenómeno análogo a la *Ueberwindung* (superación) hegeliana, pero que se distingue de esta en tanto que no incorpora la idea dialéctica del *Aufhebung*. La idea de Heidegger, y que Vattimo recuperará para referirse a una posible superación de la modernidad, es que para “superar” o ir “más allá” de la metafísica, esta superación no puede tener los rasgos propios de la metafísica²⁷¹. La *Verwindung* se basa en la aceptación y la profundización de los rasgos propios de aquello que quiere ser superado. Vattimo analiza el texto de *Identidad y diferencia* en el último capítulo de *El fin de la modernidad*, donde explica que “la palabra *Verwindung* en el vocabulario alemán contiene dos acepciones: la de convalecencia (*eine Kraukheit verwinden*: superar una enfermedad, curarse, recobrase de una enfermedad) y la de (dis)torsión (un significado bastante marginal vinculado con *Winden*, torcer, y con el significado de alteración y desviación que posee el prefijo *ver-*)”²⁷². La cuestión estriba en que la metafísica no puede dejarse atrás como si se tratase de una creencia en la que ya no creemos, sino que va a permanecer en nosotros —como las secuelas de una enfermedad grave una vez la hemos superado—, impregnando nuestro propio lenguaje, como un elemento esencial de nuestra tradición al que siempre podemos remitirnos. A su vez, la *Verwindung* como distorsión nos indica que la metafísica puede ser aceptada como una posibilidad de cambio en una dirección conectada con la propia metafísica, pero que no se identifique con su esencia.²⁷³

En el apartado anterior explicábamos que la constitución onto-teo-lógica de la metafísica impide que ésta sea capaz de pensar la novedad, pues explica y reduce cualquier tipo de acontecimiento a un ente supremo que se presenta como el fundamento de todo lo real. Heidegger, por otro lado, al introducir la idea de que el fundamento funda en tanto que abismo, sí que es capaz de pensar la novedad. Sin embargo, ha de ser siempre una novedad parcial, contaminada por lo ya existente, una novedad fruto de la *Verwindung*. La imposibilidad de encontrar un fundamento último y necesario es incompatible con la idea de que es posible que se llegue a una fundamentación que dé lugar a un nuevo origen, a un nuevo comienzo que rompa con todo anterior y, por ende, con la metafísica misma. El fundar es siempre la retirada del fundamento sobre el abismo.

²⁷¹ En este punto conviene señalar, tal y como lo hace Modesto Berciano (Véase M. Berciano. “Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger”. En G. Vattimo. *Filosofía, Política, Religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1996.), que, pese a que Heidegger busca tratar la “superación” en un sentido tal que evite la connotación dialéctica que tiene por ejemplo en la filosofía hegeliana, Heidegger utiliza de manera indistinta el término *Überwindung* y el término *Verwindung*, a diferencia de Vattimo, que usa exclusivamente el término *Verwindung* para referirse a un modelo de “superación” no metafísica.

²⁷² G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Op. cit. p. 152.

²⁷³ Tal y como expone Heidegger en una conferencia pronunciada en 1955, en la ciudad alemana de Messkirch, uno de los elementos de la *Verwindung* de la técnica consiste en la “serenidad” (*Gelassenheit*), una actitud que dice al mismo tiempo sí y no al mundo técnico, siendo capaz de dejar de ver las cosas simplemente desde el punto de vista técnico. La serenidad consiste, en palabras del propio Heidegger, en que “podemos usar los objetos técnicos, servirnos de ellos de forma apropiada, pero manteniéndonos a la vez tan libres de ellos que en todo momento podamos desembarazarnos de ellos. [...] Podemos decir ‘sí’ al inevitable uso de los objetos técnicos y podemos a la vez decirles ‘no’ en la medida en que rehusamos que nos requieran de modo tan exclusivo, que dobleguen, confundan y, finalmente, devasten nuestra esencia”. M. Heidegger. *Serenidad*. Barcelona, Serbal: 1989. p. 28. Para un estudio más detallado sobre la serenidad en Heidegger véase F. Orellana. “Reflexiones acerca del carácter del pensar en *Serenidad*, de Martin Heidegger”. *Síntesis. Revista de Filosofía*. I (enero-julio 2018). pp. 92-106.

Se trata del juego fundar-desfundar que se despliega en el “acontecimiento” (*Ereignis*). Es más, para Heidegger el *Gestell* es “un primer centelleo del *Ereignis*”²⁷⁴.

Con el concepto de “acontecimiento”, Heidegger intenta reflexionar en torno al ser y en relación a la diferencia ontológica sin quedar preso de los límites categoriales de la lógica metafísica de la representación y de la identidad. El acontecimiento nombra la relación entre ser y ente, en la medida en que viene a mostrar cómo el ser se desoculta y desvela su verdad en el fundar el ente, al mismo tiempo que también se retrae sobre sí mismo, volviéndose a ocultar y produciendo la diferencia ontológica. El acontecimiento nombra la contingencia que envuelve a la realidad entitativa fundada por el ser. No puede decirse, por tanto, que el acontecimiento sea²⁷⁵. Más bien hemos de afirmar que el acontecimiento “acontece” (*geschieht*). Y acontece *entre* la desocultación del ser y su retirada.

Como bien desarrolla Modesto Berciano en su artículo “*Ereignis*: La clave del pensamiento de Heidegger”²⁷⁶, con el concepto de acontecimiento Heidegger busca “que el ser y el pensar forman una unidad y se copertenecen”²⁷⁷, al mismo tiempo que pretende evitar que esa copertenencia se entifique, esto es, que no tenga presente la diferencia ontológica. A su vez, si Heidegger considera que en el *Ereignis* el ser y el pensar forman una unidad, esto es debido al hecho de que el *Ereignis* es el concepto que le permite a Heidegger pensar la posibilidad de que se abra un nuevo horizonte de significado. De esta manera, cuando considera que el *Gestell* es un “primer centelleo del *Ereignis*” lo que está afirmando es que el mismo mundo técnico, al llevar a su culminación a la metafísica, abre la posibilidad de un nuevo horizonte de significado, de un nuevo “mundo”. A partir de la *Kehre*, Heidegger deja de utilizar el término “mundo” (*Welt*) con el artículo determinado “él” —tal y como hace en *Ser y tiempo*, por ejemplo— para sustituirlo por el artículo indeterminado “un”, lo que también le permite hablar, en plural, de “mundos históricos”, evitando así la posible absolutización del mundo en tanto que horizonte de significados, que podría hacer pensar que sólo existiese un único horizonte de significado desde el que interpretar y comprender. Vattimo define los “mundos históricos” como “las aperturas concretas, los concretos y de vez en cuando diversos contextos de significado, lenguajes, en los cuales las cosas vienen a ser”²⁷⁸. Pues bien, si pueden existir diferentes mundos históricos, debe poder señalarse cuáles son esos acontecimientos —o al menos en qué consisten tales acontecimientos— que dan lugar o inauguran, que fundan —o

²⁷⁴ Heidegger. *Identidad y diferencia*. Op. cit.

²⁷⁵ Leveque expresa esta idea heideggeriana afirmando que “el concepto de acontecimiento se va a sustituir por el de ser, para indicar la preeminencia de la sustracción con respecto a la presencia”. Para un estudio sobre el concepto de acontecimiento véase su artículo: Jean-Claude Leveque. “El concepto de ‘acontecimiento’ en Heidegger, Vattimo y Badiou”. *Azafea. Revista de filosofía*. 13 (2011). pp. 69-91.

²⁷⁶ Modesto Berciano. “*Ereignis*: La clave del pensamiento de Heidegger”. *Thémata. Revista de Filosofía*. nº. 28, 2002. pp. 47-69.

²⁷⁷ *Ibid.* p. 49.

²⁷⁸ G. Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Op. cit. p. 69. En *De la realidad. Fines de la filosofía*, Vattimo explica la relación entre el acontecimiento y los mundos históricos de la siguiente manera: “lo que Heidegger llama evento del Ser [...] es sobre todo la revolución paradigmática, la institución de un horizonte histórico nuevo, el verdadero y propio nacimiento de un ‘mundo’”. (p. 136).

desocultan— un nuevo mundo a la vez que desfundan —u ocultan— el anterior. Tal y como explica Heidegger en *El origen de la obra de arte*, esos acontecimientos son las obras de arte.

Para explicar en qué consiste el “ser-obra” de la obra de arte, Heidegger recurre al término griego *téchne* que, como es sabido, era usado para referirse tanto al oficio artesano como también al arte en sentido moderno. Heidegger explica lo que nombra el término *téchne* de la siguiente manera:

La palabra *τέχνη* nombra más bien un modo de saber. Saber significa haber visto, en el sentido más amplio de ver, que quiere decir captar lo presente como tal. Según el pensamiento griego, la esencia del saber reside en la *ἀλήθεια*, es decir, en el desencubrimiento de lo ente. Ella es la que sostiene y guía toda relación con lo ente. Así pues, como saber experimentado de los griegos, la *τέχνη* es una manera de traer delante lo ente, en la medida en que saca a lo presente como tal *fuera* del ocultamiento y lo conduce *dentro* del desocultamiento de su aspecto; *τέχνη* nunca significa la actividad de un hacer.²⁷⁹

De esta manera, lo propio de la *téchne*, que caracterizará el ser-obra de la obra de arte, es que con ella se da un desocultamiento, esto es, que con ella se da la verdad como *alétheia*. De hecho, Heidegger sostiene que es propio de la misma esencia de la verdad el realizarse mediante la realización de una obra, ya que es propio de la verdad no sólo el abrir un nuevo horizonte de significado, sino también el darse ya dentro de un mundo, “en medio de lo ente”, esto es, es propio de la verdad el entificarse²⁸⁰.

Ahora bien, ¿por qué es justamente la obra de arte el ente en el que se da el acontecimiento? ¿qué tiene de especial la obra de arte frente a otros posibles productos artesanos —propios también de la *téchne*— para que sea esta la que dé lugar a nuevos mundos? Heidegger compara las obras de arte con los utensilios, que se diferencian de las demás cosas en tanto que, al igual que las obras de arte, también son producto de una elaboración. Para el filósofo alemán, “el ser-utensilio del utensilio reside en su utilidad”²⁸¹, lo que quiere decir que el utensilio ve determinado su significado por el mundo en el que se encuentra. El utensilio pertenece a un mundo. La obra de arte, por otro lado, no pertenece a ningún mundo. Si la obra perteneciese a un mundo, podría ser comprendida desde ese mundo al que pertenece. Sin embargo, la obra de arte no se puede comprender únicamente desde el mundo histórico en el que nació. Esto se debe a que la obra de arte genera o crea su propio mundo y, por ende, para comprenderla hay que comprender ese mismo mundo que ella funda. De esta manera, el arte es histórico, pero

²⁷⁹ Heidegger. “El origen de la obra de arte”. *Op. cit.* p. 43.

²⁸⁰ “Como forma parte de la esencia de la verdad tener que establecerse en lo ente a fin de poder llegar a ser verdad, por eso en la esencia de la verdad reside *una tendencia hacia la obra* que le ofrece a la verdad la extraordinaria posibilidad de ser ella misma en medio de lo ente”. Heidegger. “El origen de la obra de arte”. p. 45.

²⁸¹ *Ibíd.* p. 23.

no lo es en tanto que es un elemento reducible al momento histórico en el que es creado, sino que “el arte es historia en el esencial sentido de que funda historia”²⁸².

3. 4. Vattimo y el Nietzsche de Heidegger.

En este último apartado nos disponemos a examinar la interpretación que hace Heidegger de la filosofía nietzscheana, así como también la respuesta por parte de Vattimo a tal interpretación. Como se irá viendo a lo largo del apartado, para Heidegger Nietzsche representa la culminación de la metafísica, de tal manera que en su filosofía podríamos encontrar puntos de conexión con el fenómeno del *Gestell*. Vattimo, por su parte, no está de acuerdo con la interpretación heideggeriana de Nietzsche y propone “hablar no sólo de un Heidegger intérprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche intérprete de Heidegger”, de tal manera que “en esta figura suya de intérprete y no de texto interpretado, Nietzsche no coincide en absoluto con la imagen de él que Heidegger propuso en su obra”²⁸³. La interpretación vattimiana de la relación Nietzsche-Heidegger busca señalar la existencia de una continuidad entre las filosofías de ambos autores, una continuidad que mostraría que Nietzsche no es un pensador metafísico —tal y como defiende Heidegger— y, a su vez, tal continuidad le sirve al pensador italiano como el punto de partida a partir del cual desarrolla su propuesta de un “pensamiento débil”. Comencemos, primero, por examinar las ideas clave de la lectura heideggeriana de Nietzsche.

Conviene que mencionemos que la lectura heideggeriana de Nietzsche se basa principalmente en las últimas obras de éste, prestando especial atención a *La voluntad de poder*. De esta manera, se centra especialmente en examinar los conceptos nietzscheanos de voluntad de poder, eterno retorno o de valor, siendo este último uno de los conceptos a los que más importancia le da Heidegger en su interpretación de Nietzsche, pues se refiere a su pensamiento como una “metafísica de los valores”. Tal y como lo expresa Jesús Conill:

²⁸² *Ibíd.* p. 56. En la fundación realizada por parte de la obra de arte que hace de ésta un acontecimiento, se desarrolla el mismo juego de ocultar-desocultar o fundar-desfundar que ya hemos visto que es propio tanto del *Ereignis*, como de la verdad en tanto que *aletheia*. En este caso, Heidegger usa el par de conceptos “mundo” (*Welt*) y “tierra” (*Erde*) para desarrollar la manera en la que la obra de arte funda y desfunda. Si lo que la obra de arte viene a fundar es el “mundo”, aquello desde lo que la obra de arte funda y que queda oculto tras ese mismo fundar es la “tierra”: “la tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal” (Heidegger. *El origen de la obra de arte*. p. 30). En otras palabras, si el mundo es todo aquello que se encuentra presente en las interpretaciones de la obra de arte y que viene a ser instituido por la propia obra, la tierra es lo que permanece sin ser interpretado de manera explícita, “la tierra (*Erde*) en la obra será su permanente reserva de significaciones que ulteriormente (pero nunca definitivamente) siempre podrán hacerse explícitas” (Vattimo. *Introducción a Heidegger*. p. 109). De esta manera, la tierra muestra el carácter más “terrestre” de la obra de arte, muestra la manera en la que la obra se encuentra sometida al tiempo. Pero, al igual que el ser-para-la-muerte no delineaba un destino prefijado a modo de límite para la vida del *Dasein*, sino que posibilitaba la contingencia del *Dasein* en tanto que proyecto; la tierra tampoco representa un límite para la obra de arte, sino que es un aspecto positivo de su significación, muestra que en la obra de arte siempre queda algo oculto por desvelar o por interpretar.

²⁸³ G. Vattimo. “Nietzsche, intérprete de Heidegger”. *Diálogo con Nietzsche*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2002. p. 260.

La interpretación heideggeriana pone de manifiesto que nos encontramos ante otra metafísica, cuyo “principio fundamental” es una “proposición axiológica”, “la metafísica de la voluntad de poder”, en la que se expresa “la más intrínseca esencia del ser”. [...] Según Heidegger, Nietzsche cumple así el más radical nihilismo, en cuanto que hace desaparecer del horizonte al ser; en la aparente superación nietzscheana del nihilismo se esconde su consumación, ya que el ser queda convertido en valor.²⁸⁴

Esta metafísica de los valores sería el resultado de una inversión del platonismo operada por Nietzsche. Heidegger interpreta el fragmento “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” del *Crepúsculo de los ídolos* de tal manera que afirma que la crítica que en ese fragmento hace Nietzsche al concepto platónico de “mundo verdadero” vendría a convertir a lo sensible en lo verdaderamente ente, dibujando así una ontología metafísica. A ojos de Heidegger, esta inversión del platonismo no deja de ser más que una consecuencia del platonismo mismo, pues en ella se daría el olvido del ser. Nietzsche no estaría más que preguntándose de alguna manera por el ente, olvidando así al ser y cayendo en el olvido del ser que caracteriza a la metafísica. Refiriéndose a Nietzsche y a los pensadores metafísicos que lo precedieron, Heidegger afirma lo siguiente: “Al igual que ellos [Nietzsche] afirma la preponderancia del ente frente al ser, sin saber lo que hay en tal afirmación”²⁸⁵. Es por esta razón que en el último Nietzsche tendría tanta importancia la voluntad de poder. Y es que la voluntad de poder vendría a fundamentar la metafísica nietzscheana. La voluntad de poder sería el “fundamento real” de todo lo existente, el fundamento del ente en su totalidad: “Que el ente en su totalidad ‘es’ voluntad de poder significa: el ente en cuanto tal tiene la constitución de lo que Nietzsche determina como voluntad de poder”²⁸⁶. Este fundamento, por otro lado, fundamenta al ente en tanto que valor. La voluntad de poder vendría a ser el principio de la transvaloración, de una nueva posición de valores, siendo la transvaloración un pensamiento que “piensa por vez primera el ser como valor”²⁸⁷.

El olvido por parte de Nietzsche de la pregunta por el ser tendría como consecuencia el hecho de que en la filosofía nietzscheana “los ‘valores’ son los ideales definitivamente flexionados hacia lo calculable”²⁸⁸. Justo esta inflexión es lo que vendría a mostrar que la inversión del platonismo no llega a superar la metafísica. La cuestión estriba en que, al igual que el *Gestell*, el pensamiento nietzscheano vendría a llevar a la metafísica a su culmen, a su punto final, sin llegar a situarse realmente fuera o más allá de esa misma metafísica. Tanto el *Gestell* como la filosofía de Nietzsche serían la consecuencia última de la metafísica moderna cartesiana, que situaba al sujeto como el fundamento último de lo real. La voluntad de poder es interpretada por Heidegger como el sujeto cartesiano llevado a sus últimas consecuencias. Si la subjetividad cartesiana aún se encontraba condicionada a la existencia divina y se caracterizaba justamente por no ser cuerpo, sino pensamiento, “para Nietzsche, la subjetividad es incondicionada como

²⁸⁴ J. Conill. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988. p. 166.

²⁸⁵ Heidegger. *Nietzsche*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013. p. 384.

²⁸⁶ *Ibíd.* p. 370.

²⁸⁷ *Ibíd.* p. 552.

²⁸⁸ *Ibíd.* p. 544.

subjetividad del cuerpo, es decir de las pulsiones y los afectos, es decir de la voluntad de poder”²⁸⁹. Es más, Heidegger se sirve de la aseveración nietzscheana de que la voluntad de poder y la vida no se basan únicamente en la autoconservación, tal y como opinaba Darwin, sino que a lo que tienden es a la autoafirmación mediante un incremento de su propio poder, para argumentar que tal autoafirmación no es más que la búsqueda cartesiana de una certeza, de una verdad evidente por sí misma²⁹⁰. Así pues, a la metafísica de los valores Heidegger también se refiere como una “metafísica de la subjetividad”, en la que todo lo existente, que se identifica con los valores, son realidades instituidas o fundamentadas por el sujeto —en este caso, por el *Übermensch*—.

Vattimo, sin embargo, considera que la interpretación que hace Heidegger no es del todo fiel a la filosofía nietzscheana. Lo primero que hemos de señalar es que Heidegger no se acerca a la totalidad de los textos nietzscheanos, sino que se fija únicamente en los últimos, los textos con un carácter más metafísico, pasando por alto al Nietzsche “crítico de la cultura” y, por ende, nos presenta un dibujo parcial del pensamiento nietzscheano. De hecho, Vattimo argumenta que, si “Heidegger tiende a no ver el vínculo entre el Nietzsche metafísico y el Nietzsche ‘crítico de la cultura’ porque este vínculo, una vez reconocido, le ‘obligaría’ a reconocer también su proximidad a Nietzsche”²⁹¹. Esta proximidad se vislumbra, por ejemplo, en el hecho de que los dos autores rechazan pensar al ser como una estructura dada y estable o como el fundamento último de lo real. Y es que, aunque Heidegger afirma que la idea de la “voluntad de poder” funciona como el fundamento de todo lo real en el pensamiento nietzscheano, tal aseveración presupone, por un lado, la identificación de la idea de voluntad de poder con la idea de sujeto y, por otro lado, la caracterización del sujeto como una realidad única e idéntica a sí misma. Como hemos visto en el anterior capítulo, estos dos presupuestos no hacen justicia a las ideas de Nietzsche, quien asocia la voluntad de poder con el *Übermensch* y con la concepción de la temporalidad propia de la idea del eterno retorno —y no con el sujeto moderno y su concepción lineal del tiempo y la historia como progreso—. Además de ello, hemos analizado también la crítica que hace Nietzsche a la idea de que el sujeto pueda caracterizarse realmente como una unidad idéntica a sí mismo. Vattimo considera que la voluntad de poder y el eterno retorno son dos pensamientos que se encuentran mucho más próximos al concepto heideggeriano de “acontecimiento” que al concepto metafísico de “fundamento”.

Ahora bien, ¿por qué razón considera Vattimo que Heidegger no reconoce su proximidad con el pensamiento de Friedrich Nietzsche? “Si Heidegger no capta esta

²⁸⁹ *Ibíd.* p. 680.

²⁹⁰ “En la medida en que la voluntad de poder dispone a modo de valor necesario la conservación, es decir, el aseguramiento de sí misma, también justifica la necesidad de aseguramiento de todo lo ente; en cuanto esencialmente representador, dicho ente es también siempre un tomar algo por verdadero. El aseguramiento de este tomar por verdadero se llama certeza. Así, según el juicio de Nietzsche, la certeza, en cuanto principio de la metafísica moderna, sólo se encuentra verdaderamente fundamentada en la voluntad de poder, suponiendo que la verdad sea un valor necesario y la certeza la figura moderna de la verdad. Esto evidencia en qué medida en la teoría de Nietzsche de la voluntad de poder en cuanto ‘esencia’ de todo lo efectivamente real, se consuma la moderna metafísica de la subjetividad”. M. Heidegger. “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2010. p. 178.

²⁹¹ G. Vattimo. “Nietzsche, intérprete de Heidegger”. *Op. cit.* p. 275.

proximidad es porque rechaza aceptar y articular explícitamente las implicaciones nihilistas de su propia ‘concepción’ del ser”²⁹². En otras palabras, según Vattimo, Heidegger nunca llegó a explicitar todas las implicaciones nihilistas que se derivan del juego fundar-desfundar del acontecimiento y que venía a identificar al fundamento con el abismo. A ojos de Vattimo, estas implicaciones se pueden observar cuando se analiza la similitud entre el papel que juega la memoria en la filosofía de Nietzsche y el concepto heideggeriano de *An-denken* o “rememoración”.

El *An-denken* pretende ser en la filosofía heideggeriana la manera de acceder al ser y, por ende, de superar la metafísica, sin que este mismo acceso acabe entificando al ser y esboce una nueva metafísica. Con el *Andenken* se trata de desarrollar una manera de pensar al ser que, al pensarlo, rectifique el olvido del ser sin que esto implique un “recordar el ser” trayéndolo al *presente*. Esta manera de pensar el ser que busca representarlo es propia de la metafísica moderna que, mediante la representación, objetiva —y, por ende, entifica— al ser al situarlo frente al sujeto. Se trata de mostrar que, para pensar al ser desde la diferencia, juega un rol fundamental la memoria. Con la rememoración se “recuerda al ser justamente como lo que se puede solamente recordar, y nunca re-presentar”²⁹³. De esta manera, la rememoración se basa en la imposibilidad de superar definitivamente la metafísica mediante un recuerdo del ser que lo traiga al presente. A esta imposibilidad y al hecho de que el ser sólo puede ser pensado como lo que se da en la memoria, Vattimo considera que es el nihilismo heideggeriano: “La superación de la metafísica no es la inversión del olvido metafísico del ser, es este mismo olvido (nihilismo) llevado a sus últimas consecuencias”²⁹⁴.

Pese a todo lo dicho, Vattimo no considera que toda la interpretación heideggeriana de Nietzsche sea errónea, sino que argumenta que tal interpretación nos sirve para dar un sentido al pensamiento de Nietzsche: “conceptos como el de voluntad de poder, eterno retorno, de *Übermensch*, adquieren sentido como modos de darse el ser en el final de la metafísica, mientras que aparecen lleno de contradicciones insolubles si se los ve como descripciones metafísicas de un ser dado ‘ahí fuera’”²⁹⁵. Expresado con otros términos, Heidegger es capaz de mostrar el sentido histórico de las ideas nietzscheanas y, así, alejarlo de las interpretaciones del “Nietzsche francés”, que ven en la concepción del ser nietzscheano un simple juego de fuerzas²⁹⁶. A su vez, Nietzsche, como un intérprete de Heidegger, daría cuenta de todas las implicaciones nihilistas del pensamiento heideggeriano, que Vattimo recoge para dar lugar a su propia filosofía:

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

²⁹² *Ibíd.* p. 276.

²⁹³ *Ibíd.* p. 279.

²⁹⁴ *Ibíd.* p. 279. Para un estudio más detallado sobre el *Andenken* heideggeriano, véase L. E. Gama Barbosa. “Heidegger y el pensar rememorante”. *Estudios de filosofía*. 61, 2020. pp. 107-124.

²⁹⁵ G. Vattimo. “Nietzsche, intérprete de Heidegger”. *Op. cit.* p. 277.

²⁹⁶ “No hay en Heidegger una verdadera superación de las posiciones de Nietzsche, sino más bien una lectura que lo tuerce y lo libera de aquellos remanentes positivistas y vitalistas tan visibles en la noción de la voluntad de poder”. G. Vattimo y S. Zabala. *Comunismo hermenéutico*. *Op. cit.* p. 139.

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*.²⁹⁷

²⁹⁷ G. Vattimo. “Nietzsche, intérprete de Heidegger”. *Op. cit.* p. 279.

4. Gadamer, maestro de Vattimo

Con este capítulo, dedicado a la filosofía de Gadamer y a la interpretación que Vattimo hace de esta, se cierra la primera parte de la tesis, que, como venimos diciendo, tiene por objetivo dar cuenta del marco teórico de la filosofía de Vattimo, teniendo en cuenta que el marco teórico de toda filosofía hermenéutica se funda sobre la lectura que tal filosofía hace de la tradición a la que pertenece. Así pues, concluimos con Gadamer un itinerario que empieza con Schleiermacher y que tiene en Nietzsche y Heidegger a los dos autores que más han influido en el “pensamiento débil” vattimiano.

Aunque las referencias a Gadamer no son, en la obra de Vattimo, tan constantes como las referencias a Nietzsche y Heidegger, no deja de ser un autor fundamental a la hora de llegar a una adecuada comprensión de la filosofía de Gianni Vattimo. Por un lado, Vattimo es receptor de la “urbanización” que Gadamer lleva a cabo del pensamiento de quien fue su maestro: Heidegger. Esta recepción se observa tanto en el uso que Vattimo hace de conceptos gadamerianos como el concepto de “fusión de horizontes”²⁹⁸, como también en su particular concepción de la obra de arte —que, como veremos en los siguientes capítulos, es una pieza clave de su concepto de “secularización”²⁹⁹—. El interés de Vattimo por Gadamer se plasmó en el hecho de que, en 1969, Vattimo fue el primer traductor de *Verdad y método*³⁰⁰.

En su autobiografía, titulada *No ser Dios*³⁰¹, Vattimo se refiere a Gadamer como uno de sus dos grandes maestros, siendo su otro gran maestro Luigi Pareyson —quien le impartió clase en la Università di Torino—. Tras finalizar su licenciatura en filosofía, Vattimo ganó la Beca Humboldt dos años consecutivos y se mudó a Heidelberg, donde Vattimo afirma que comenzó a elaborar su propia filosofía. En Heidelberg, Vattimo asistió a las clases de Gadamer y, a partir de esas lecciones y de un seminario que en

²⁹⁸ Véase, por ejemplo, G. Vattimo. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. de Juan Carlos Gentile. Barcelona: Ediciones Península, 1986. pp. 15-42; G. Vattimo. “¿Ética de la comunicación o ética de la interpretación?” En G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. Trad. de Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1991. pp. 205-224; G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Prólogo de Ramón Rodríguez. Trad. de Pedro Aragón Rincón. Barcelona: Paidós, 1995.

²⁹⁹ El concepto de “secularización” de Vattimo parte de la tesis, que se desarrollará en posteriores capítulos, de que la Biblia debe ser considerada como una obra de arte en sentido hermenéutico. La idea de que la Biblia puede entenderse como una obra de arte la podemos encontrar en G. Vattimo. *Crear que se cree*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996 y en G. Vattimo. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2003. Sobre el tratamiento vattimiano del concepto de obra de arte gadameriano véase G. Vattimo. “Estética y hermenéutica en Hans-Georg Gadamer”. En *Poesía y ontología*. Trad. e introducción de Antonio Cabrera. Valencia: Universitat de València, 1993.

³⁰⁰ H-G. Gadamer. *Verità e método*. Trad. di Gianni Vattimo. Milano: Collezione Studi, 1983.

³⁰¹ G. Vattimo y P. Paterlini. *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Trad. de Rosa Rius Catell y Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2008.

verano se realizaba en la casa del propio Gadamer, fueron desarrollando una relación de amistad que duró hasta el fallecimiento de Gadamer en 2002³⁰².

El objetivo de este capítulo es trazar las líneas principales del pensamiento de Gadamer, del que nos serviremos más adelante conforme se vaya desarrollando el pensamiento de Gianni Vattimo y su concepción de la secularización. Para ello, nos servimos tanto de la obra de Gadamer, como también de la interpretación que hacen de esta tanto Vattimo como Grondin —cuya interpretación confrontamos al final del presente capítulo con la interpretación vattimiana—. Para ello, primero (1) nos centramos en la crítica gadameriana a la conciencia estética y su concepción de la obra de arte. Luego, (2) se examinará la hermenéutica de Gadamer y sus principales características para acabar (3) estudiando el rol que desarrolla el lenguaje en esta última.

4. 1. La crítica gadameriana a la conciencia estética

En *Verdad y método* el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer, discípulo de Heidegger, esboza las líneas maestras de su filosofía hermenéutica. Ello lo realiza con el objetivo de mostrar la especificidad propia de las humanidades o ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). De esta manera, Gadamer viene a renovar la pregunta diltheana por las *Geisteswissenschaften* al mismo tiempo que, como veremos en más profundidad a continuación, se distancia de Dilthey en tanto que, en palabras de Grondin, “pone en cuestión la premisa de Dilthey según la cual sólo una *metodología* estaría en disposición de dar cuenta de la verdad de las ciencias del espíritu”³⁰³. Con este objetivo en mente, Gadamer apuesta por rehabilitar la concepción humanista del saber, que encuentra principalmente en el concepto de “formación” (*Bildung*). Siguiendo al propio Gadamer, vamos a examinar todo esto empezando por analizar sus reflexiones sobre el arte y sobre la conciencia estética.

La razón por la que hemos decidido tratar la crítica gadameriana a la conciencia estética es doble: por un lado, esto se debe a que, como veremos en capítulos posteriores, uno de los fundamentos de la idea de secularización de Gianni Vattimo se basa en la idea del filósofo italiano de que la propia Biblia es una obra de arte. Así pues, resulta obligatorio examinar con detalle cómo los principales autores que le han influido a Vattimo conciben el arte, siendo Gadamer uno de estos autores. Por otro lado, el hecho de que el propio Gadamer le dé la importancia que le da al arte se debe a que sus análisis del arte y de la conciencia estética son el punto de partida para su renovación de la pregunta por el fenómeno de la interpretación. Tal y como lo expresa Vattimo,

El problema hermenéutico se vuelve a proponer en la medida en que se reconoce la individualidad irreductible de la obra y en general del acontecimiento

³⁰² “Cuando él venía a Italia me telefoneaba siempre. Y fui uno de los tres filósofos invitados a pronunciar discursos en su honor con motivo de su centésimo aniversario. Era el año 2000 y el filósofo vivió otros dos años más”. G. Vattimo. *No ser Dios. Op. cit.* pp. 51-52.

³⁰³ J. Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* Trad. de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008. p. 71.

histórico; en consecuencia, el primer paso de la teoría de la interpretación es la reconstrucción del *status* ontológico de la obra de arte.³⁰⁴

En este sentido, del recorrido que venimos haciendo desde el primer capítulo con Schleiermacher podemos concluir que uno de los problemas de la hermenéutica filosófica será mostrar cómo podemos llegar a comprender toda “individualidad irreductible”, pues ya la hermenéutica de Schleiermacher partía de una previa problematización de la individualidad.

En Gadamer, el problema hermenéutico se desarrolla desde el punto de vista de la finitud, pues, siguiendo a Heidegger, Gadamer concibe el *Dasein* desde la finitud propia de todo aquello que no puede más que entenderse desde la temporalidad. Es justo por ello por lo que la individualidad supone un problema hermenéutico. Distanciándose de Hegel, para Gadamer el encuentro entre dos realidades finitas no se resuelve mediante la superación (*Aufhebung*) hegeliana. Ahora bien, antes de profundizar en las características de la hermenéutica gadameriana hemos de preguntarnos: ¿por qué la individualidad que escoge Gadamer para renovar el problema hermenéutico es la propia de la obra de arte? Porque al arte le es intrínseca una “pretensión de verdad” que justifica que el encuentro con la obra de arte sea un encuentro hermenéutico y, al mismo tiempo, resulta ser una realidad olvidada o dejada al margen por una tendencia que encuentra su origen en Kant. A ojos de Gadamer, este olvido vendría a justificar la necesidad de renovar el problema hermenéutico.

Para comenzar, me gustaría examinar la crítica que realiza Hans-Georg Gadamer a la conciencia estética. Con este término, nos referimos a una determinada actitud de la conciencia. Una actitud de la conciencia que, tal y como lo expresa Grondin en su obra *Introducción a Gadamer*, “contempla de manera puramente estética las obras de arte, es decir, prescindiendo de su dimensión moral o cognitiva”³⁰⁵. Se trata de una de las consecuencias de “la subjetivación de la estética por la crítica kantiana”. Kant fundamenta la estética sobre el juicio del gusto con el objetivo de poder justificar la generalidad empírica del fenómeno estético, así como también poder dar cuenta del carácter apriorístico de tal generalidad. De esta manera, a partir de Kant el arte pasa a adquirir un carácter autónomo. Con esto nos referimos al hecho de que, al justificar el carácter apriorístico de la generalidad del fenómeno estético, “el arte funda un punto de vista propio y funda una pretensión de dominio propia y autónoma”³⁰⁶. Allí donde haya una obra de arte, regirán siempre las leyes de la belleza.

No obstante, conviene señalar que, aunque con Kant el arte pasa a desarrollar un carácter autónomo, también hemos de tener presente que para Kant la belleza natural es superior respecto de la belleza del arte.³⁰⁷ Así pues, la autonomía del arte conlleva que a

³⁰⁴ G. Vattimo. *Poesía y ontología*. Trad. de Antonio Cabrera. Valencia: Universitat de València, 1993. p. 175.

³⁰⁵ J. Grondin. *Introducción a Gadamer*. Trad. de Constantino Ruíz-Garrido. SL: Herder, 2003.

³⁰⁶ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2013. p. 122.

³⁰⁷ Véase el párrafo I. Kant. “XLII. Del interés intelectual de lo bello”. En *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1997.

partir de Kant el arte se conciba meramente como una apariencia que, en algunos casos, puede imitar la realidad, introduciendo así la oposición realidad-apariencia que, como hemos visto en los anteriores capítulos, es objeto de crítica de Nietzsche. Esta es la razón por la cual la conciencia estética no puede más que contemplar de manera estética el arte, renunciando a que la obra de arte pueda tener una “pretensión de verdad” o, tal y como lo expresa el propio Gadamer, pueda tener un “enunciado real”. Una de las consecuencias de la autonomía del arte es el surgimiento de la categoría moderna del “genio”. La creación artística propia del genio pasa a ser concebida como una producción inconsciente e incluso irracional, lo cual no hace sino profundizar en la separación entre el mundo del arte y el mundo del conocimiento y la moral.

Gadamer se refiere a esta separación como “rendimiento abstractivo de la obra de arte”. La cuestión estriba en que la conciencia estética, al concebir la obra de arte únicamente desde el punto de vista de la belleza, la abstrae de su contexto original, del contexto que la vio nacer y, por ende, también de cualquier función que pudiese desarrollar, sea religiosa o profana. Por supuesto, este rendimiento abstractivo es algo positivo para la conciencia estética, pues concibe que esta abstracción es lo que permite que la obra de arte se conciba como una obra de arte “pura” y, por ende, es lo que garantiza al arte su carácter autónomo. Gadamer, por otro lado, entiende que esa abstracción viene a separar a la obra “de las condiciones de acceso bajo las cuales se nos manifiesta una obra”³⁰⁸ y, por consiguiente, bajo las cuales podemos llegar a comprenderla.

Desde el punto de vista de Gadamer, el surgimiento de la conciencia estética tiene “su fundamento teórico en el hecho de que el dominio del modelo cognoscitivo de la ciencia natural acaba desacreditando todas las posibilidades de conocer que queden fuera de esta nueva metodología”³⁰⁹. De este modo, la crítica gadameriana a la conciencia estética debe entenderse también como una crítica al predominio del concepto de “método” como la legalidad propia de todo conocimiento, que lleva a la idea de que sólo las ciencias naturales son capaces de aportar conocimiento y, en consonancia, a pensar que las ciencias del espíritu deben también seguir los mismos principios metodológicos de las ciencias naturales.

Para escapar de esta concepción del arte y desarrollar un concepto del arte que no abandone un posible encuentro de la obra de arte con la verdad, Gadamer comienza su análisis con la noción de “juego”. Comprender la obra de arte deberá ser entendido como el dejarse llevar por su juego. Gadamer toma el juego como “hilo conductor de la explicación ontológica”³¹⁰ de la obra de arte. Esto se debe a que el filósofo alemán encuentra en el juego dos aspectos fundamentales para entender la experiencia del arte: la autonomía del juego y el hecho de que siempre estamos implicados en él. Todo juego tiene sus propias reglas. Tales reglas son anteriores al mismo hecho de ser jugado, de tal manera que podemos decir que el juego es autónomo respecto de los jugadores que lo juegan, es “independiente de la conciencia de los que juegan”³¹¹. Por otro lado, el jugador

³⁰⁸ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. op. cit. p. 126.

³⁰⁹ *Ibid.* p. 124.

³¹⁰ *Ibid.* p. 144.

³¹¹ *Ibid.* p. 145.

siempre está implicado en el juego y es justamente esa implicación lo que permite que el juego se manifieste: “el sujeto del juego no son los jugadores, sino que a través de ellos el juego simplemente accede a su manifestación”³¹². Esto quiere decir que la esencia del juego, ínsita a sus reglas o normas, sólo se realiza cuando se está jugando. Así pues, el juego debe entenderse como “una totalidad de significado que supera a los jugadores mismos”³¹³. Esta superación del juego respecto de los jugadores es para Gadamer fundamental, pues es lo que permite concebir que el juego sea autónomo al mismo tiempo que justifica que tal autonomía sólo se dé cuando los jugadores se ven implicados en el juego. Es más, el propio sujeto que juega, al seguir las reglas del juego, se ve transformado por el juego mediante el mismo hecho de jugar. Tal vez convenga precisar que todo ello no implica una reducción de la libertad del jugador. Pese a que el jugador debe seguir las reglas del juego y, al hacerlo, queda implicado en el juego —lo que muestra “*el primado del juego frente a la conciencia del jugador*”³¹⁴—, el jugador siempre juega por el hecho de que quiere jugar y, a su vez, “incluso dentro ya de la decisión de jugar sigue eligiendo”.³¹⁵

Pues bien, a partir de esa idea Gadamer pretende caracterizar el arte: “comprender una obra de arte es dejarse prender por su juego”³¹⁶. Al igual que el juego, la obra de arte no es una realidad cuya autonomía implique que se trata simplemente de un objeto frente al cual un sujeto pueda situarse para contemplar la obra. Gadamer quiere conservar la autonomía de la obra de arte que ésta había adquirido tras la filosofía kantiana, pero superando el esteticismo propio de la conciencia estética. De esta manera, aunque la obra de arte posee cierta autonomía, es la representación de la obra, en la que se ve implicado un sujeto, la que realiza lo que realmente es la obra de arte. A propósito de la música y la poesía, Gadamer expresa esta idea de la siguiente manera:

La ejecución de la poesía y de la música son algo esencial y en modo alguno accidental. Sólo en ellas se realiza por completo lo que las obras de arte son por sí mismas: el estar ahí de lo que se representa a través de ellas. La temporalidad específica del ser estético, que consiste en que tiene su ser en el representarse, se vuelve existente, en el caso de la reproducción, como manifestación autónoma y con relieve propio.³¹⁷

³¹² *Ibid.* p. 145.

³¹³ G. Vattimo. *Poesía y ontología. op. cit.* p. 178.

³¹⁴ H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 147.

³¹⁵ *Ibid.* p. 150. En este punto, Gadamer se apoya en la obra *Homo ludens* del historiador Johan Huizinga, quien define el juego como “una acción y ocupación libre, que se desarrolla dentro de unos límites temporales y espaciales determinados, según reglas absolutamente obligatorias, aunque libremente aceptadas, acción que tiene su fin en sí mismo y va acompañada de un sentimiento de tensión y alegría y de la conciencia de ‘ser de otro modo’ que en la vida corriente” (J. Huizinga. *Homo ludens*. Trad. De Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 1968.) En *Homo ludens*, Huizinga se sirve de esta definición del “juego”, que compatibiliza el hecho de que el jugador juega libremente al mismo tiempo que sigue unas reglas establecidas y realiza cierta abstracción de la realidad que le rodea, y de multitud de ejemplos históricos, para defender la tesis de que “la cultura, al principio, se juega. [...] La vida de comunidad recibe su dotación de formas suprabiológicas, que le dan un valor superior, bajo el aspecto de juego” (J. Huizinga. *Homo ludens. Op. cit.* p. 80).

³¹⁶ *Ibid.* p. 142.

³¹⁷ *Ibid.* pp. 180-181.

La cuestión estriba en que no es posible realizar una distinción ontológica entre la obra de arte y su representación, pues la representación de la obra de arte constituye las “condiciones de acceso bajo las que se muestra”³¹⁸ la obra. Conviene señalar que esto implica que el ser de la obra de arte no puede ser comprendido mediante, por ejemplo, la biografía del artista que la creó, ni tampoco por quien la representa, sino que sólo puede ser comprendida mediante la representación, al igual que el ser del juego sólo es comprendido cuando se juega.³¹⁹

En este punto podemos preguntarnos qué es lo que ocurre con las obras de arte pictóricas, que no son representadas al modo en que se representa una obra de teatro o se recita un poema. Si pensamos en un cuadro, por ejemplo, éste no deja de ser una imagen invariable que, por lo general, viene a hacer referencia a otra imagen, a una imagen que el artista estaba viendo cuando realizó el cuadro o que, tal vez, estaba imaginando. Gadamer considera que también en este caso, en la relación que se establece entre la imagen originaria y la imagen de la obra pictórica, la categoría de “representación” nos permite entender el ser de la obra en cuestión. Y es que la imagen que proyecta el cuadro no puede entenderse únicamente como una simple copia de la imagen originaria. El cuadro posee una realidad propia. Es más, el cuadro no deja de ser la representación de la imagen original. La imagen original no se presenta más que mediante la representación realizada por la imagen pictórica. Por otro lado, esto no quiere decir que sólo se pueda acceder a la imagen original mediante la representación que el cuadro es. Siempre es posible que el original aparezca representándose de otro modo. Pero, en cualquier caso, siempre tendrá la necesidad de representarse. Es más, cuando el original se representa mediante la imagen pictórica, esta imagen pasa a ser parte del ser de la imagen original:

Cada representación viene a ser un proceso óntico que contribuye a constituir el rango óntico de lo representado. La representación supone para ello un *incremento de ser*. El contenido propio de la imagen se determina ontológicamente como emanación de la imagen original.³²⁰

De esta manera, al considerar que la representación llevada a cabo por la imagen supone un “incremento de ser”, Gadamer da cuenta de que la referencia a una imagen original no implica que la obra de arte pictórica no goce de la autonomía propia del juego.

En este punto, conviene que introduzcamos el caso que presenta la literatura, pues la pregunta sobre “la posición límite de la literatura” guía el planteamiento hermenéutico que Gadamer desarrolla a partir de la segunda parte de *Verdad y método*. ¿Puede aplicarse todo lo que hemos explicado respecto de la obra de arte al modo de ser de la literatura?

Con el caso de la obra de arte literaria nos encontramos con una obra cuyo modo de ser no parece que se fundamente en su ser representada. A diferencia de la poesía, una novela, por ejemplo, no necesita ser representada en voz alta, sino que necesita simplemente de la lectura. La lectura, a su vez, es caracterizada, como “un proceso de la pura interioridad”³²¹, en el que no hay un receptor de la representación, como sí que lo

³¹⁸ *Ibid.* p. 161.

³¹⁹ *Ibid.* p. 173

³²⁰ *Ibid.* p. 189.

³²¹ *Ibid.* p. 212.

hay cuando se recita un poema o se representa una obra de teatro. Ahora bien, ¿no es la lectura de alguna manera también una forma de interpretación y reproducción? Gadamer señala que hasta la lectura silenciosa implica una cierta entonación y articulación rítmica para poder llegar a comprender el texto que se lee. De hecho, y esto lo desarrollaremos más adelante, “la comprensión siempre contiene un hablar interior”³²² que viene a reproducir el fenómeno de la lectura silenciosa. Así pues, Gadamer afirma que “también la lectura de un libro sería entonces un acontecer en el que el contenido leído accedería a la representación”³²³. De esta manera, se justifica que también la obra literaria se entienda desde la ontología de la obra de arte.

Por otro lado, también es cierto que la literatura es un concepto mucho más amplio que el de obra de arte literaria. La literatura engloba también textos jurídicos, económicos e, incluso, textos de carácter científico. De hecho, el modo en que comprendemos la obra de arte literaria no es distinto del que se puede aplicar a cualquier otro texto escrito. Por supuesto, cada texto literario difiere respecto de su forma, pero Gadamer considera que la forma no es lo decisivo en la obra de arte, tal y como se desprende de la conciencia estética, sino que lo decisivo es el significado de su contenido. Es esta acentuación del contenido por encima de la forma lo que le permite a Gadamer argumentar que la obra de arte tiene un enunciado real o una pretensión de verdad. Como consecuencia de ello, en relación a la diferencia que existe entre diferentes lenguajes literarios, Gadamer considera que “la diferencia esencial entre estos ‘lenguajes’ distintos reside en la diversidad de la pretensión de verdad que plantea cada una de ellas”³²⁴. Todo texto comparte el hecho de que sólo en la comprensión que se alcanza mediante esa reproducción que viene a ser la lectura alcanza su sentido.

En este punto, Gadamer ha dado cuenta de que la literatura participa de la forma de ser de la obra de arte. Como sabemos, la disciplina que se encarga de estudiar el arte de cómo comprender los textos escritos es la hermenéutica. Pues bien, la subsunción de la literatura en el modo de ser de la obra de arte conduce a que la hermenéutica ya no tenga simplemente como objeto de estudio el texto escrito, sino también a la obra de arte. De esta manera, Gadamer hace justicia a la universalización de la hermenéutica —que, como hemos visto, comienza en Schleiermacher—, al mismo tiempo que da cuenta de que el arte no puede entenderse tal y como venía haciéndolo la conciencia estética, señalando así que también la obra de arte tiene una pretensión de verdad que, por ende, hace necesario que sea comprendida:

Cualquier obra de arte, no sólo las literarias, tiene que ser comprendida en el mismo sentido en que hay que comprender todo texto, y es necesario saber comprender así. Con ello la conciencia hermenéutica adquiere una extensión tan abarcante que llega incluso más lejos que la conciencia estética. *La estética debe subsumirse en la hermenéutica*. Y este enunciado no se refiere meramente a las dimensiones formales del problema, sino que vale realmente como afirmación de contenido. Y a la inversa, la hermenéutica tiene que determinarse en su conjunto

³²² *Ibid.* p. 213.

³²³ *Ibid.* p. 213

³²⁴ *Ibid.* pp. 213-214.

de manera que haga justicia a la experiencia del arte. La comprensión debe entenderse como parte de un acontecer de sentido en el que se forma y concluye el sentido de todo enunciado, tanto del arte como de cualquier otro género de tradición.³²⁵

En el siguiente apartado nos disponemos a examinar la hermenéutica gadameriana, con el objetivo de analizar la manera en que el filósofo alemán interpreta el fenómeno de la comprensión.

4. 2. La filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer.

Antes de comenzar a examinar en qué consiste la hermenéutica gadameriana y cómo esta da respuesta a las preguntas que nos hemos hecho en el anterior apartado, resulta menester dar cuenta de cuál es el objetivo y el sentido de la investigación que Hans-Georg Gadamer desarrolla en *Verdad y método*. Gadamer no pretende especificar cómo debemos comprender los textos, ni tampoco generar una serie de normas que busquen orientar o guiar la interpretación, sino que simplemente se esfuerza por “rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender”³²⁶. Expresado con otros términos, podemos decir que el objetivo de *Verdad y método* de Hans-Georg Gadamer es principalmente descriptivo y no normativo, pues busca mostrar lo que ya, de hecho, está en juego siempre que comprendemos. Vattimo, en “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, expresa esto mismo de la siguiente manera: “Gadamer no está aquí diseñando una hermenéutica normativa, sino que más bien está describiendo fenomenológicamente lo que acaece ya siempre en todo acto interpretativo”³²⁷.

¿Y qué es, a ojos de Gadamer, “lo que es común a toda manera de comprender”? “Que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto a un “objeto” dado, sino que pertenece a la historia efectual, esto es, al ser de lo que se comprende”³²⁸. Esta es la tesis de Gadamer: en la comprensión siempre opera la historia efectual.

Con el concepto de “historia efectual” Gadamer pretende, por un lado, referirse a todo aquello que ha sido producido por la historia y que condiciona a la par que posibilita la manera en que comprendemos e interpretamos y, por otro lado, también busca mostrar con esta expresión “la conciencia de este mismo haberse producido y estar determinado”³²⁹. En última instancia, la idea de la “historia efectual” tiene por objetivo hacer de la historicidad de la comprensión un principio hermenéutico. Como puede verse, con esta idea se busca “hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre”, porque, como hemos visto en el capítulo sobre Heidegger, la finitud del ser humano depende justamente de su ser histórico.

³²⁵ *Ibid.* p. 217

³²⁶ *Ibid.* p. 13

³²⁷ G. Vattimo, “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”. En *Endoxa: Series Filosóficas*. n° 20. 2005. Trad. de Miguel Ángel Quintana Paz. p. 51.

³²⁸ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. op. cit. pp. 13-14

³²⁹ *Ibid.* p 16.

Gadamer afirma que “el que quiere comprender un texto realiza siempre un proyectar”³³⁰. En cuanto comenzamos a leer cualquier texto, proyectamos sobre él un primer sentido. Este primer sentido que proyectamos no viene determinado única y exclusivamente por el texto a interpretar, sino que viene condicionado por una serie de expectativas previas que proyectamos sobre lo que intentamos entender. Por supuesto, esto no quiere decir que no podamos elaborar un proyecto hermenéutico que se adecue correctamente a la cosa que queremos interpretar, como tampoco quiere decir que el primer sentido proyectado tenga que ser el definitivo. De lo que se trata es simplemente de mostrar que “la interpretación empieza siempre con conceptos previos que tendrán que ser sustituidos progresivamente por otros más adecuados”³³¹.

Fíjese el lector que en esta última cita Gadamer introduce la noción de “adecuación” como el objetivo de la interpretación. Se trata de ir sustituyendo los conceptos previos “por otros más adecuados”. El prefijo *ad-* de la *adequatio* (adecuación) viene a mostrar que no es posible una total igualdad (una *aequatio*) entre nuestra interpretación y la cosa misma a interpretar. La idea de adecuación no es sino una consecuencia de la finitud del ser humano. Justamente porque somos históricos y finitos nunca habrá una igualdad total entre la interpretación y la cosa misma y, por consiguiente, siempre nos encontramos en un “constante reproyectar, en el cual consiste el movimiento de sentido del comprender e interpretar”³³². Por otro lado, la imposibilidad de llegar a una interpretación última y definitiva que alcance la igualdad con la cosa misma no implica ningún tipo de relativismo que, de manera arbitraria, conduzca a que toda interpretación sea correcta. Aunque nuestro conocimiento nunca sea un conocimiento completo, ha de ser un conocimiento “adecuado”, que se aproxime cada vez más a la cosa misma³³³.

Con esta argumentación, Gadamer no está sino continuando la idea heideggeriana del círculo hermenéutico. De lo que se trata es de mostrar que en la comprensión siempre hay un “haber previo” que la posibilita. Para Gadamer, este “haber previo” es el “prejuicio”. Y es que para Gadamer los prejuicios tienen un valor de condiciones transcendentales del comprender. Sin el prejuicio el lector de un texto no puede realizar ese primer proyectar a partir del cual arranca el proceso interpretativo. Así pues, Gadamer realiza una rehabilitación del concepto de prejuicio que, durante la modernidad, y en especial durante la Ilustración, había adquirido una serie de matices negativos. Tal y como lo expresa el propio filósofo alemán, “en sí mismo ‘prejuicio’ quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes”³³⁴. Para Gadamer, hay una serie de prejuicios que pueden

³³⁰ *Ibid.* p. 333.

³³¹ *Ibid.* p. 333.

³³² *Ibid.* p. 133.

³³³ En Gadamer, la expresión “cosa misma” no tiene el mismo significado que la “cosa en sí” kantiana. Como bien explica Grondin “la palabra *Sache* (“cosa”), en alemán, tiene siempre el sentido enfático de una cosa o un asunto sobre el que hay que tratar o discutir. [...] Esa cosa (*Sache*) es siempre la “cosa debatida” (*Streitsache*), la “cuestión de fondo” (*die sachliche Sache*). J. Grondin. *Introducción a Gadamer. op. cit.* p. 139.

³³⁴ H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 336

ser legítimos, “los cuales identifica con aquellos presupuestos que no son solamente ‘privados’, [...], sino que son transmitidos por una tradición que les sirve en cierto modo de ‘verificación’”³³⁵.

Por otro lado, Gadamer no abandona la pretensión ilustrada de dilucidar los prejuicios. De hecho, llega a señalar que en la propia Ilustración se encuentra presente un prejuicio: “el prejuicio contra todo prejuicio”³³⁶. Justo este prejuicio resulta ser un principio ilegítimo, pues lejos de posibilitar una interpretación que se adecue a la cosa misma, se aleja de ello. Entre otras razones, esto se debe a que el poder que tienen los prejuicios no depende de si reconocemos o no el efecto que estos tienen sobre la manera en que interpretamos la realidad que nos rodea. Este es uno de los sentidos que tiene la noción de “efectividad” del concepto de “historia efectual”. El prejuicio es efectivo sea uno consciente o no de su efectividad, al mismo tiempo que es también efecto o consecuencia de la historia a la que pertenecemos: “el término ‘eficacia’ (*Wirkung*) acentúa aquí que esa historia actúa incluso allá donde no se sospecha o no se percibe que lo está haciendo. [...] El efecto de la ‘eficacia histórica’ designa un seguir actuando de la historia más allá de la conciencia que nosotros podemos tener de ella”³³⁷.

Como venimos diciendo, para Gadamer que nuestra comprensión parta de prejuicios anteriores a, por ejemplo, nuestra lectura del texto a interpretar no supone por sí mismo un problema o un obstáculo para una comprensión adecuada, siempre y cuando nuestra conciencia esté formada hermenéuticamente, esto es, siempre y cuando nos “hagamos cargo de las propias anticipaciones con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas”³³⁸.

Me gustaría detenerme en la razón por la que la Ilustración desarrolla ese prejuicio contra todo prejuicio. Esto se debe a la crítica que realiza la Ilustración, y que tiene su origen en la filosofía cartesiana, a la tradición y a la autoridad. La Ilustración concibe la tradición y la autoridad como obstáculos para el entendimiento, como aquello que dificulta el ejercicio de la razón. Por otro lado, en consonancia con lo expuesto por Alexandre Kojève en *La noción de autoridad*³³⁹, Gadamer sostiene que la autoridad se adquiere a partir del reconocimiento y que tal reconocimiento se funda sobre el ejercicio de la razón. En *La verdad en las ciencias del espíritu*, ensayo que data de 1953, Gadamer, en relación a la autoridad, afirma lo siguiente:

Autoridad no es la superioridad de un poder que reclama obediencia ciega y prohíbe pensar. La verdadera esencia de la autoridad reside en no poder ser irracional, en ser un imperativo de la razón, en presuponer en el otro un conocimiento superior que rebasa el juicio propio. Obedecer a la autoridad significa

³³⁵ G. Vattimo. “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”. *op. cit.* p. 51.

³³⁶ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. *op. cit.* p. 336

³³⁷ J. Grondin. *Introducción a Gadamer*. *op. cit.* p. 147.

³³⁸ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. *op. cit.* p. 336.

³³⁹ A. Kojève. *La noción de autoridad*. Trad. de González Castro. Barcelona: Marcial Pons, 2020.

entender que el otro —también la voz que resuena desde la tradición y la autoridad— puede percibir algo mejor que uno mismo.³⁴⁰

La autoridad por excelencia es la tradición. La tradición, caracterizada como “una pluralidad de voces en las cuales resuena el pasado”³⁴¹, representa la autoridad de lo transmitido a lo largo de la historia. Esta transmisión no deja de ser conservación y esta, a su vez, “es un acto de la razón”³⁴², pues nada se conserva de manera natural por sí solo, sino que lo que se conserva previamente ha sido asumido, compartido y cultivado. La conservación es, por consiguiente, el modo que tiene la historia de “testear” los prejuicios. Un ejemplo de ello lo encontramos en todo aquello que recibe la denominación de “clásico”. En *Adiós a la verdad*, Vattimo se refiere a la noción gadameriana de “clásico” de la siguiente manera:

En el reconocimiento de que algo está bien para nosotros hay un elemento de proyectualidad que se espera que se convierta en ‘clásico’ —que perdure— también y sobre todo en cuanto se esfuerza por valer para un nosotros que se identifica no sólo con los individuos que de hecho somos.³⁴³

Con esto, Vattimo no quiere decir que basta con que algo nos valga a nosotros o que tenga vigencia en un determinado momento histórico para que se convierta en clásico, sino, más bien, que se convertirá en clásico conforme se vaya conservando a lo largo del tiempo no sólo porque tuvo valor en un determinado espacio de tiempo, sino porque conforme se iba conservando a lo largo del tiempo seguía teniendo vigencia y sigue asumiéndose, compartiéndose y cultivándose. Detengámonos un poco más en la noción de clásico para poder comprenderlo mejor.

Conviene tener en cuenta que para Gadamer lo clásico no debe definir simplemente a lo perteneciente a un determinado momento de la historia. Lo clásico no debe reducirse únicamente a la “antigüedad clásica”, por más que es cierto que una parte importante de lo que nos ha llegado de tal época sigue teniendo vigencia. Gadamer defiende que lo clásico es una categoría histórica que no depende de ninguna época en concreto. Ahora bien, a pesar de que lo clásico se entienda como aquello que tiene vigencia en todo momento histórico, esto no quiere decir que tenga un valor ahistórico o suprahistórico. Lo clásico necesita de la historia para existir. No puede estar más allá de ella. Es más, lo clásico ni siquiera ha de concebirse como una categoría que pueda asignarse a una serie de fenómenos históricos, sino que es “un modo característico del mismo ser histórico”³⁴⁴. Lo clásico es un modo de ser de todo aquello que pertenece a la historia y se caracteriza por permanecer de manera independiente a los cambios históricos

³⁴⁰ H-G. Gadamer. “La verdad en las ciencias del espíritu (1953)”. *Verdad y método II*. Trad. de Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015. p. 45.

³⁴¹ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. *op. cit.* p. 360. Vattimo defiende que esta cita, en la que Gadamer afirmaría que “esta apelación a la tradición es inseparable de su multiplicidad constitutiva” (G. Vattimo. “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”. *op. cit.* p. 52), sirve para refutar a todos aquellos que le critican a Gadamer haber caído en un tradicionalismo incompatible con la pluralidad y con el pensamiento crítico.

³⁴² H-G. Gadamer. *Verdad y método*. *op. cit.* p. 349

³⁴³ G. Vattimo. *Adiós a la verdad*. Trad. de María Teresa D’Meza. Barcelona: Gedisa, 2010. p. 151.

³⁴⁴ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. *op. cit.* p. 356

que se vayan sucediendo. En otros términos, lo clásico es lo que no depende de las diversas circunstancias temporales, sino que se encuentra siempre presente, en “simultaneidad con cualquier presente”³⁴⁵. Al decir que lo clásico siempre está presente, nos referimos al hecho de que no depende de ningún momento para ser interpretado, pues no versa sobre nada que haya desaparecido. Como puede entreverse, lo clásico, al tener una validez que está más allá de un momento histórico en concreto y al basar esa misma validez en el reconocimiento que supone todo lo que es conservado a lo largo del tiempo, es una de las fuentes de la autoridad de la tradición.

Al igual que ocurría con el prejuicio, una conciencia formada hermenéuticamente debe también reconocer el papel que juega la tradición a la hora de posibilitar la comprensión. Ese reconocimiento, por otro lado, presupone que esta misma se haya vuelto cuestionable: “La tradición, a cuya esencia pertenece naturalmente el seguir transmitiendo lo transmitido, tiene que haberse vuelto cuestionable para que tome forma una conciencia expresa de la tarea hermenéutica que supone apropiarse de la tradición”³⁴⁶. Por otro lado, no debemos entender que cuestionar la tradición signifique situarnos fuera de esta. Nosotros, que comprendemos a partir de los prejuicios que la tradición nos hace llegar, pertenecemos a la tradición. Se trata de otro de los sentidos de la historia efectiva. La historia, como aquello a lo que pertenecemos y que posibilita la comprensión, se hace efectiva a través de las interpretaciones que realizamos. En palabras de Grondin, “la conciencia obrada por la ‘eficacia histórica’ tiene el sentido filosófico general de una conciencia de la acción de la historia en todo entender, más allá de nuestra conciencia: en todo entender actúan la historia y la tradición”³⁴⁷. Dicho esto, ¿cómo puede volverse cuestionable la tradición, si dependemos de esta para llegar a interpretar y comprender? A mi parecer, la respuesta reside en cómo Gadamer comprende la distancia en el tiempo que le separa a uno de la tradición a la que pertenece.

A diferencia del historicismo, que concibe que la comprensión sólo se alcanza cuando la distancia histórica es suprimida, esto es, cuando el intérprete es capaz de desplazarse hasta el espíritu de la época para así poder llegar a interpretar un texto, por ejemplo, utilizando los mismos conceptos que se usaban en la época en la que el texto fue redactado; Gadamer defiende que la distancia histórica no debe verse suprimida para alcanzar la comprensión, sino que, más bien al contrario, la distancia histórica es lo que realmente posibilita la comprensión. Esto se debe, por un lado, a que es la propia distancia histórica la que nos confiere una serie de conceptos y experiencias históricas que nos permiten interpretar el texto no solo tal y como este fue interpretado por su autor, sino incluso mejor que él. En este punto, Gadamer continua la idea de Schleiermacher de que el objetivo de la interpretación es “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido”. Por otro lado, es también la distancia histórica la que nos permite poder dilucidar qué prejuicios posibilitan la comprensión de aquellos que la dificultan. De este modo, se puede entender la peculiar posición que tenemos respecto a la tradición

³⁴⁵ *Ibid.* p. 357.

³⁴⁶ *Ibid.* p. 16.

³⁴⁷ J. Grondin. *Introducción a Gadamer. op. cit.* p. 149.

a la que pertenecemos. Por un lado, no podemos sino experimentar cierta familiaridad respecto de la tradición a la que pertenecemos; por otro lado, la distancia histórica también genera una extrañeza que nos permite “distinguir los prejuicios *verdaderos* bajo los cuales *comprendemos*, de los prejuicios *falsos* que producen *malentendidos*”³⁴⁸. Esa tensión entre familiaridad y extrañeza es la que nos permite explicar cómo es posible volver cuestionable la tradición. A su vez, también nos permite concebir que la comprensión es un ejercicio de mediación entre el pasado y el presente: “*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición*, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación”³⁴⁹. Esta mediación entre pasado y presente se encuentra en la base de la idea gadameriana de la “fusión de horizontes”, a partir de la cual da cuenta de en qué consiste la comprensión.

Nuestra pertenencia a la tradición se plasma en la introducción que realiza Gadamer de las nociones de “situación” y “horizonte”. La situación es, digámoslo así, donde uno se encuentra. Lo que caracteriza a la situación es que uno no puede situarse en frente de ella, pudiendo desarrollar un conocimiento objetivo sobre ella, sino que uno siempre se encuentra en su situación, uno es en la situación. A su vez, la situación no es nunca una realidad infinita, sino que tiene límites. Nuestra posición determina qué podemos ver o comprender desde ella y qué no podemos ver o comprender. Pues bien, el “horizonte” es definido por Gadamer como “el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un determinado punto”³⁵⁰, esto es, desde una determinada situación. Aunque la idea de “horizonte” señale los límites de nuestra comprensión, esto no quiere decir que sea imposible llegar a comprender lo que está más allá de nuestro horizonte, pues el horizonte no abarca solo lo que puedo ver desde mi situación, sino también allí a donde me puedo desplazar. Este desplazamiento daría lugar a un nuevo horizonte: “el horizonte cerrado que cercaría a las culturas es una abstracción. La movilidad humana estriba precisamente en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, y en este sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados”³⁵¹. El desplazamiento a la situación en la que se encuentra otra persona es a lo que Gadamer se refiere como “ganar un horizonte” o “fusión de horizontes”.

Ganar un horizonte necesita que quien realiza el desplazamiento sea consciente de la alteridad y de la irreductible individualidad de aquello que busca comprender al realizar el desplazamiento en cuestión. Se trata de estar abiertos a la alteridad. Y es que la aperturidad propia del horizonte viene a desarrollar uno de los objetivos de Gadamer, a saber, mostrar de qué manera la comprensión puede llegar a captar al otro conservando, y, por tanto, no suprimiendo, su alteridad³⁵². Esta aperturidad (*Erschlossenheit*) se debe al hecho de que, como he mencionado, el horizonte no es nunca un horizonte cerrado.

³⁴⁸ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. op. cit. p. 369.

³⁴⁹ *Ibid.* p. 360.

³⁵⁰ *Ibid.* p. 372.

³⁵¹ *Ibid.* p. 374.

³⁵² Véase, H-G. Gadamer. “Entre una fenomenología y dialéctica. Intento de autocrítica”. En *Verdad y método II*. op. cit. p. 13.

Pues bien, para Gadamer “*comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos ‘horizontes para sí mismos’*”³⁵³ y siempre supone alcanzar una generalidad superior al punto de partida del desplazamiento del intérprete. Mediante del concepto de “horizonte” y todo lo que de él se sigue, Gadamer da cuenta del carácter inconcluso de toda experiencia de sentido, en concordancia con la finitud propia del ser humano.

En relación a la mediación entre el pasado y el presente que caracteriza nuestra pertenencia a la tradición, la fusión de horizontes se plasma en la idea de que toda comprensión requiere de la “aplicación”. La idea estriba en que, por ejemplo, llegar a comprender un texto pasa necesariamente por aplicar lo comprendido al presente al que pertenece el intérprete. Esta aplicación, a su vez, es posible porque la comprensión siempre parte de un proyectar sobre lo interpretado y, como hemos visto, proyectar implica utilizar conceptos y categorías que son parte de nuestro presente y de nuestra tradición. En palabras de Gadamer, “el intérprete, cuando comprende, pone de lo suyo, pero ese ‘suyo’ es también de su época, de su lenguaje y de sus interrogantes. [...] Comprender es, pues, ‘aplicar’ un sentido al presente”³⁵⁴. Volviendo al ejemplo de lo clásico, podemos decir que si lo clásico sigue teniendo vigencia en todo presente es justamente porque sigue siendo “aplicable” por más que pase el tiempo. La aplicación, a su vez, justifica la pretensión hermenéutica de comprender a un autor mejor de lo que él mismo se comprendió, pues la distancia histórica nos permite comprender cómo su obra se aplica en el presente y, también, cómo se ha comprendido y aplicado en el espacio de tiempo que nos separa del autor, algo que, evidentemente, no está al alcance del propio autor de la obra.

Por último, la aplicación de lo comprendido a la situación del intérprete también quiere decir que el texto a interpretar es traducido al lenguaje de nuestra época. En *Poesía y ontología*, Vattimo, a propósito de esta misma idea, afirma que para Gadamer “los acontecimientos históricos se presentan, en efecto, como narraciones o como documentos, que son signos a interpretar y *traducir*”³⁵⁵. Y es que en la filosofía hermenéutica de Hans-Georg Gadamer, el lenguaje juega un rol fundamental. En el siguiente apartado nos disponemos a examinar con mayor detenimiento cómo el filósofo alemán concibe la constitutiva lingüisticidad del ser humano.

4. 3. Ser y lenguaje. Vattimo y Grondin como intérpretes de Gadamer

El objetivo de este último apartado del presente capítulo es analizar el rol que desarrolla el lenguaje en la hermenéutica de Hans-Georg Gadamer. Para ello, comenzaremos tratando la idea de que la estructura lógica de la aperturidad (*Erschlossenheit*) propia de todo horizonte humano es la “pregunta”. Como se verá, de esto se deriva que “el fenómeno hermenéutico encierra en sí el carácter original de la conversación”³⁵⁶. Visto esto, se examinará la lingüisticidad de la conversación (*Gespräch*) y la relación esencial

³⁵³ H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 375.

³⁵⁴ *Ibid.* p. 84.

³⁵⁵ G. Vattimo. *Poesía y ontología. op. cit.* p. 184.

³⁵⁶ H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 447.

entre comprensión y lingüística. Por último, trataremos de interpretar la famosa frase de Gadamer que afirma que “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”³⁵⁷, a propósito de la cual confrontaremos la interpretación que hace Grondin con la interpretación vattimiana de la hermenéutica gadameriana.

Comencemos, pues, tratando el rol que desarrolla la pregunta en la hermenéutica de Gadamer. Como hemos mencionado, Gadamer sostiene que la pregunta se identifica con la estructura de la aperturidad (*Erschlossenheit*) que caracteriza al ser humano. El filósofo alemán se remonta a la *docta ignorantia* socrática para explicar esto. Es mérito de los diálogos platónicos haber dado cuenta que preguntar es más difícil que contestar. Quien pregunta lo hace porque no está seguro de conocer la respuesta a su pregunta: “para poder preguntar hay que querer saber, esto es, saber que no se sabe”³⁵⁸. Quien considera que ya sabe todo lo que debe saber no está interesado en preguntar, pues cree conocer ya las respuestas. En otras palabras, preguntamos cuando pensamos que hay algo que desconocemos y, justo en ese mismo preguntar, nos *abrimos* a la posibilidad de que otra persona nos proporcione la respuesta: “Cuando se pregunta se dejan *abiertas* posibilidades de sentido, de manera que aquello que tenga sentido pueda introducirse en la propia opinión”³⁵⁹. Conviene tener presente que esa aperturidad se da especialmente en quien ha desarrollado una conciencia hermenéutica, esto es, en quien es consciente de su propia finitud y limitación. Saber que no lo sé todo, básico en el preguntar, es sinónimo de saber que tengo límites.

Como hemos tratado en el anterior apartado, alcanzamos la comprensión cuando ganamos un horizonte hermenéutico. Pues bien, en este punto podemos afirmar que ese horizonte es siempre un *horizonte del preguntar*³⁶⁰. Esto mismo se aplica a la cuestionabilidad de la tradición que caracterizaba a la conciencia hermenéutica. Si la propia tradición se puede volver cuestionable es justamente porque la estructura lógica de la apertura —que, recordemos, está relacionada con la tensión que se establece entre la familiaridad y la extrañeza que nos causa nuestra propia tradición— se corresponde con la pregunta: “*Comprender la cuestionabilidad de algo es en realidad siempre preguntar*”³⁶¹.

Esto mismo es, por supuesto, aplicable también al fenómeno hermenéutico. Volvamos al ejemplo de un texto que deseamos comprender. Que vayamos a interpretar un texto que no tiene un sentido prefijado anterior al fenómeno de la interpretación, implica necesariamente que el texto nos plantea una serie de preguntas. Si el texto no nos plantease ninguna pregunta, significaría que su significado ya nos vendría dado y, por ende, que no sería necesario alcanzar ninguna comprensión. Así pues, en relación a la comprensión de un texto y a la pregunta que este nos hace, Gadamer afirma que “comprender el texto quiere decir comprender esta pregunta”³⁶². Nuestra interpretación

³⁵⁷ *Ibid.* p. 567

³⁵⁸ *Ibid.* p. 440.

³⁵⁹ *Ibid.* p. 454

³⁶⁰ *Ibid.* p. 447.

³⁶¹ *Ibid.* p. 453.

³⁶² *Ibid.* p. 447.

del texto vendría a ser la respuesta que le damos a las preguntas que el propio texto nos realiza. De esta manera, Gadamer refuta la posibilidad de cualquier relativismo hermenéutico. No toda interpretación es válida. No podemos interpretar el texto de tal modo que transformemos de manera radical su sentido original. Una interpretación tal no estaría teniendo en cuenta la pregunta que el texto a interpretar nos realiza. Al tratarse de comprender el sentido mismo del texto, la comprensión debe arrancar comprendiendo la pregunta que el texto realiza. Por eso mismo, toda interpretación de un texto o de un discurso oral es una *conversación* (*Gespräch*) con el texto o con el discurso oral.

La conversación presupone siempre un lenguaje común a partir del cual quienes participan en ella puedan comprenderse. Es más, para Gadamer la conversación “constituye desde sí un lenguaje común”³⁶³, pues ya la propia elección del tema sobre el que se conversa responde a un cierto consenso que constituye en cierta manera un lenguaje. Este mismo acuerdo debe ser entendido como un desplazamiento del propio horizonte. Al iniciar la conversación, habiendo consensuado el tema, se gana un nuevo horizonte y se da “una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era”³⁶⁴. Por consiguiente, que toda interpretación sea una conversación conlleva que la comprensión es eminentemente un acontecimiento lingüístico. La interpretación no puede más que desarrollarse en el lenguaje. Un ejemplo de ello lo encontramos en la tradición. La tradición, que como hemos visto subsiste gracias a la conservación, existe siempre en el lenguaje, pues nos llega a través de la palabra escrita³⁶⁵. Así pues, si la tradición es una realidad lingüística, el horizonte de la comprensión, posibilitado por la tradición, es un horizonte lingüístico.

Como puede verse, la comprensión gadameriana del lenguaje dista mucho de ver en él una simple herramienta a través de la cual nos expresamos. A ojos de Gadamer, la conversación no sólo da cuenta de que el horizonte de la comprensión es un horizonte lingüístico, sino que también muestra que el propio lenguaje sólo es en tanto que es conversación o diálogo. Para Gadamer, una proposición no puede de ninguna manera desligarse de su contexto, pues es justamente este el que le confiere su sentido. Expresado con otros términos, la oración no es una unidad de significado autosuficiente, pues es la conversación en la que se pronuncia o escribe la que le confiere realmente su significado. La naturaleza propia del lenguaje reside en la conversación, en la posibilidad de alcanzar mediante las lenguas el entendimiento. En “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”, Gadamer lo expresa de la siguiente manera:

La hermenéutica afirma que el lenguaje pertenece al diálogo (*Gespräch*); es decir, el lenguaje es lo que es si porta tentativas de entendimiento (*Verständigungsversuche*), si conduce al intercambio de comunicación, a discutir el pro y el contra. El lenguaje no es proposición y juicio, sino que solamente es si es respuesta y pregunta. De este modo, en la filosofía de hoy se ha cambiado la

³⁶³ *Ibid.* p. 457.

³⁶⁴ *H Ibid.* p. 458.

³⁶⁵ Para Gadamer la posibilidad de que el lenguaje se plasme en la letra escrita no es algo secundario o contingente, sino que “esta posibilidad de ser escrito reposa sobre el hecho de que el hablar mismo participa de la idealidad pura del sentido que se comunica en él. [...] El carácter escrito es la idealidad abstracta del lenguaje”. H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 471

orientación fundamental desde la que consideramos el lenguaje en general. Conduce del monólogo al diálogo (*Dialog*).³⁶⁶

Esta pertenencia del lenguaje al diálogo se ejemplifica en el uso de la palabra. Las palabras, en su mayoría, no tienen un único significado, sino que abarcan toda una “gama semántica oscilante”. El fenómeno de la polisemia es, en cierto sentido, la razón de que la comprensión sólo se alcance mediante la interpretación. Es en la conversación, en la construcción de un contexto lingüístico, donde la palabra alcanza un determinado sentido. Al mismo tiempo, el significado de una palabra no reside meramente en el contexto en el que la leemos o escuchamos, sino que el hecho de que la propia palabra siempre es en un contexto lingüístico concreto es la causa de la polisemia. Tal y como lo expresa Gadamer en *Lenguaje y comprensión*: “El significado de una palabra no está presente únicamente en el sistema y en el contexto, sino que ese estar-en-un-contexto implica a la vez que el significado no pierde totalmente la polivalencia que posee la palabra en sí, aunque el contexto dé univocidad al sentido respectivo”³⁶⁷.

Esta nueva orientación fundamental en relación a cómo comprendemos el lenguaje y la lingüisticidad tiene como objetivo contrarrestar el “olvido del lenguaje”. Con esta expresión, Gadamer se hace eco del heideggeriano “olvido del ser”, al mismo tiempo que subraya la identificación entre ser y lenguaje, que trataremos a continuación. El olvido del lenguaje debe entenderse también como el olvido por parte de la tradición metafísica del hecho de que el lenguaje es el medio a partir del cual pensamos, así como también es la condición posibilitante del pensamiento mismo. Sin lenguaje no podría haber comprensión y, por ende, tampoco ningún tipo de pensamiento. En un pequeño ensayo de 1976, titulado *¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica*, Gadamer recupera la provocativa frase heideggeriana que afirma que “el lenguaje habla” para recordar la “precedencia del lenguaje respecto de cualquier hablante en concreto” y, justo después, afirmar que de esto se sigue que “el lenguaje posee también una cierta prioridad, aunque limitada, sobre el pensamiento”³⁶⁸. Al hablar de prioridad, Gadamer no hace referencia a que el lenguaje se dé en el tiempo antes que el pensamiento, sino que, dado que el lenguaje es anterior a cualquier hablante en concreto, posibilita el pensamiento de cualquier hablante. Es más, la identificación entre lenguaje y pensamiento es tal, que Gadamer defiende que la oración no sólo no debe considerarse como una realidad autónoma que se pueda desligar de su contexto, sino que también considera que a la oración no le precede ningún tipo de “sistema de verdades” al que la proposición en cuestión hiciese referencia o buscara expresar:

La lingüisticidad es tan totalmente inherente al pensar de las cosas que resulta una abstracción pensar el sistema de las verdades como un sistema previo de posibilidades del ser, al que habrían de asignarse los signos que utiliza un sujeto cuando echa mano de ellos. La palabra lingüística no es un signo del que se echa mano, pero tampoco es un signo que uno hace o da a otro; no es una cosa dotada

³⁶⁶ H-G. Gadamer. “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”. En Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. Paidós, Barcelona: 1998. p. 119.

³⁶⁷ H-G. Gadamer. “Lenguaje y comprensión (1970)”. *Verdad y método II. op. cit.* pp. 193-194.

³⁶⁸ H-G. Gadamer. “¿Lógica o retórica? De nuevo sobre la historia primitiva de la hermenéutica (1976)”. *Verdad y método II. op. cit.* p. 288.

de un ser propio, que se pueda recibir y cargar con la idealidad del significar con el fin de hacer así visible un ente distinto.³⁶⁹

Que la palabra o la oración no son posteriores al sistema de verdades que expresan se debe a la identificación que se da en el pensamiento de Gadamer entre el lenguaje y el proceso de la comprensión, la conversación. En relación a la verdad, Gadamer continúa la idea heideggeriana de la verdad como desocultamiento (*aletheia*), tal y como podemos observar en *¿Qué es la verdad?*, publicado en 1957 y recogido en el segundo volumen de *Verdad y método*. Allí Gadamer argumenta que la desocultación es el sentido del discurso. Esto, sin embargo, no quiere decir que todo enunciado exprese o desoculte la verdad mediante su contenido. Al igual que para Heidegger, para Gadamer también existe una “relación de principio entre verdad y no verdad”³⁷⁰, entre la ocultación y la desocultación, que se encontraría presente en el discurso. Hemos mencionado que la oración no puede desligarse de su contexto. El contenido de la oración, sin embargo, no siempre hace referencia a ese contexto, a esos presupuestos presentes en el discurso, al que se encuentra ligada la oración en cuestión. Esto significa que “sólo quien medita también sobre estos presupuestos, puede sopesar realmente la verdad de un enunciado”³⁷¹. La oración, por sí misma, presupone unas motivaciones que “oculta” en cierto modo. El objetivo del intérprete es desocultar esos presupuestos y, siguiendo lo dicho hasta el momento, la forma lógica de esa misma desocultación en la que reside la verdad es la pregunta.

En las páginas finales de *Verdad y método* Gadamer recurre al concepto de “juego”, que había desarrollado en relación a la obra de arte, para explicar en qué consiste la verdad. La verdad como desocultación no puede ser entendida como una realidad de la que el sujeto pueda apropiarse, al igual que un jugador no se apropia de las reglas del juego. Es el mismo juego el que nos impone sus reglas cuando jugamos y también es el discurso el que se desoculta cuando conversamos con él. En este sentido, el discurso puede caracterizarse como “un juego del lenguaje mismo que nos habla, que propone y se retira, que pregunta y que se cumple a sí mismo en la respuesta”³⁷². El intérprete que busca comprender un texto, por ejemplo, “está siempre incluido en un acontecimiento en virtud del cual se hace valer lo que tiene sentido”³⁷³. La cuestión estriba en señalar que comprender implica que nos dejamos llevar por las preguntas de aquello que interpretamos, de la misma manera que cuando jugamos nos dejamos llevar por las reglas

³⁶⁹ H-G. Gadamer. “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”. En Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. Paidós, Barcelona: 1998. p. 502.

³⁷⁰ H-G. Gadamer. “¿Qué es la verdad?”. *Verdad y método II. op. cit.* p. 57.

³⁷¹ *Ibid. op. cit.* p. 58.

³⁷² H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 584. El lector familiarizado con la obra de Wittgenstein verá cierta similitud entre esta tesis gadameriana y el Wittgenstein tardío. El propio Gadamer da cuenta de esta similitud en “Entre fenomenología y dialéctica. Intento de una autocrítica” (p. 13), aunque también afirma no haber estudiado la obra de Wittgenstein hasta después de haber concluido *Verdad y método*. Para un examen con más detalle de las similitudes entre Gadamer y Wittgenstein véase: C. Lawn. *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. Continuum Press, 2005. Lawn argumenta que la teoría de Gadamer y la de Wittgenstein tendrían el mismo sentido. Para un análisis que se centra en señalar las divergencias entre ambos autores, véase: R. del Castillo. “Juegos, diálogos, historia. Gadamer y Wittgenstein en discusión”. En Luis Vega Reñón, Eloy Rada García y Salvador Mas Torres (eds.) *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*. Editorial UNED, Madrid: 2001. pp. 475-596.

³⁷³ H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 585.

anteriores al mismo hecho de jugar. Con la metáfora del juego, Gadamer expresa la manera en que la verdad se da mediante una desocultación ajena a la lógica de la posesión, al mismo tiempo que muestra que el lenguaje, en cierto sentido, sobrepasa al pensamiento tal y como el juego sobrepasa al jugador: “No se trata, obviamente, de afirmar que cuando hablamos nos limitamos a jugar y no lo hacemos en serio. Se trata de que las palabras que encontramos atrapan en cierto modo nuestro pensamiento y lo integran en unas relaciones que sobrepasan la instantaneidad de ese pensamiento”³⁷⁴.

Tal y como hemos visto, para Gadamer la lingüisticidad caracteriza el proceder de la comprensión. Para el filósofo alemán la lingüisticidad también determina el objeto mismo de la comprensión, aquello que buscamos interpretar, como se ha visto con el ejemplo de la tradición. Con esta idea, Gadamer continúa, al mismo tiempo que también se distancia en algunos puntos importantes, la tesis de Willhem von Humboldt de que el lenguaje es una visión del mundo. Como es sabido, para Humboldt el lenguaje sitúa siempre al individuo en una determinada comunidad lingüística que se caracteriza por una concreta relación con el mundo y con una actitud o comportamiento también hacia el mundo. De esta manera, la concepción humboldtiana del lenguaje considera que éste existe en tanto que viene a representar de una determinada manera al mundo y, por consiguiente, cada lenguaje representa de un modo distinto el mundo que nos rodea.

Pues bien, aunque Gadamer considera acertado el poner en relación al lenguaje con el mundo, también afirma que “el lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan *mundo*”³⁷⁵. La cuestión estriba en que, aunque Humboldt acierta al concebir el lenguaje como una visión del mundo, sigue interpretando que el mundo es una realidad separada del lenguaje, que no vendría más que a representarlo. Para Gadamer esto no es sino consecuencia del hecho de que Humboldt aún estaría pensando la relación mundo-lenguaje a partir de una metafísica de la subjetividad que concibe el mundo simplemente como aquello que se encuentra frente a nosotros. El mundo, sin embargo, “es primordialmente para el hombre aquello dentro y en medio de lo que está”³⁷⁶. En este punto, Gadamer hace suya la tesis heideggeriana del ser-en-el-mundo.

Como hemos visto anteriormente, para Heidegger el *Dasein* se caracteriza por el hecho de que siempre es en el mundo. El mundo, a su vez, no se puede concebir como una realidad independiente de las representaciones lingüísticas que nos hacemos de él, sino que lenguaje y mundo responden a una unidad originaria: “la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede a todo cuanto puede ser reconocido e interpelado como ente”³⁷⁷. Que el mundo, como aquello en lo que siempre somos, sea en el lenguaje conduce a pensar que el mundo es siempre nuestro horizonte lingüístico y, por ende, que

³⁷⁴ H-G. Gadamer. “Sobre la problemática de la autocomprensión. Una contribución hermenéutica al tema de la ‘desmitologización’ (1961)”. En *Verdad y método II. op. cit.* pp. 129-130.

³⁷⁵ H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 531.

³⁷⁶ Gadamer. “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”. En Gadamer, *Arte y verdad de la palabra*. Paidós, Barcelona: 1998. p. 121

³⁷⁷ H-G. Gadamer. *Verdad y método. op. cit.* p. 539

se encuentra caracterizado por la aperturidad. De esta manera, Gadamer sigue la estela heideggeriana y se distancia de la dicotomía sujeto-objeto, predominante en la tradición metafísica, a través de su concepción del lenguaje: “el lenguaje es un centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria”³⁷⁸.

Siguiendo a su maestro, Gadamer defiende que “lo que caracteriza a la relación del hombre con el mundo por oposición a la de todos los demás seres vivos es su *libertad frente al entorno*”³⁷⁹. Esta libertad frente al entorno no es sino la aperturidad propia del horizonte lingüístico. Elevarse por encima de las coerciones del mundo material es posible porque tenemos lenguaje. Esta misma libertad es la que explica también que se hayan desarrollado diferentes lenguas a lo largo de la historia. Y es que si bien es cierto que toda la humanidad responde al hecho universal de que todos tenemos lenguaje —que lo lingüístico es la constitución fundamental del *Dasein*— también lo es que a esta universalidad se opone la multiplicidad de las lenguas humanas. Esto, sin embargo, viene dado por la propia aperturidad lingüística. La libertad respecto de las coerciones del mundo es también libertad a la hora de nombrar. Esa misma libertad da cuenta de por qué razón existen diferentes lenguas: “Con la libertad humana frente al entorno está dada su capacidad lingüística libre, y con esta la base para la multiplicidad con que se comporta el hablar humano respecto al mundo uno”³⁸⁰.

Como se ha ido desarrollando, para Gadamer tanto el proceso interpretativo, como también el objeto a comprender tienen una naturaleza lingüística. Tal y como lo expresa Grondin, para el filósofo alemán, “no solamente la realización de la comprensión es en sí misma una actualización lingüística, sino que el *objeto* de la comprensión es también lingüístico”³⁸¹. Esta unión entre la comprensión y su objeto a través del lenguaje se funda, a su vez, sobre una “estructura universal-ontológica” que se encuentra en “la constitución de todo aquello hacia lo que puede volverse la comprensión”³⁸². Se trata de la fusión entre el ser y el lenguaje. Con la famosa expresión “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”³⁸³ Gadamer señala que, dado que la manera mediante la cual algo se nos presente se identifica con el ser de ese mismo ente, existe una cierta identidad entre el ser y el lenguaje. El ser de cualquier ente siempre se nos representa cargado de sentido, siempre tiene un determinado significado, y, por consiguiente, no podemos diferenciar entre el ser y el lenguaje. Utilizando una expresión heideggeriana, Grondin explica esta idea afirmando que “el lenguaje encarna de este modo la ‘luz del ser’, en la que el ser de las cosas se expresa”³⁸⁴.

En “Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser”, Vattimo se pregunta por el significado de la expresión gadameriana “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (*Sein, das verstanden werden Kann, ist Sprache*). En este ensayo, Vattimo

³⁷⁸ *Ibid.* p. 567.

³⁷⁹ *Ibid.* p. 532.

³⁸⁰ *Ibid.* p. 532.

³⁸¹ J. Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* op. cit. p. 88

³⁸² H-G. Gadamer. *Verdad y método.* op. cit. p. 567.

³⁸³ *Ibid.* p. 567.

³⁸⁴ J. Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?* op. cit. p. 89.

confiesa haber tenido problemas a la hora de traducir esta frase al italiano³⁸⁵. Sus dificultades residen en el sentido que se le puede dar a las comas que encontramos en la versión original alemana. La cuestión estriba en que conservar o no esas mismas comas en la traducción modificaría el sentido de lo que Gadamer quería expresar. En efecto,

Si digo “*l’essere che può essere compreso è linguaggio*” (el ser que se puede comprender es lenguaje), estoy afirmando algo relativamente inofensivo: identifico el campo de los entes que se ofrecen a la comprensión con el del lenguaje; si en cambio digo: “*l’essere, che può essere compreso, è linguaggio*” (el ser, que se puede comprender, es lenguaje), entonces esa expresión en italiano significa: el ser es lenguaje y, además, puede comprenderse.³⁸⁶

Mientras que la primera posibilidad —a la que Vattimo se refiere como “lectura realista”— considera que todo nuestro mundo es lingüístico y que el ser puede existir más allá del lenguaje, la segunda manifestaría que no hay más ser que el que puede ser comprendido, que todo el ser vendría a identificarse con el lenguaje. Paradójicamente, parece ser la interpretación que prescinde de las comas presentes en el original la que más se adecua a lo que Gadamer quiso expresar. Se trata también de la interpretación que realiza Grondin y a la que Vattimo se opone. Esta oposición, por otro lado, no quiere decir que Vattimo considere que la interpretación de Grondin no sea fiel a Gadamer, más bien Vattimo afirma que la segunda opción —la lectura no realista— “representa en mi opinión un despliegue legítimo (y posiblemente *el* despliegue legítimo e incluso ineludible) de la filosofía gadameriana”³⁸⁷. Parece que Vattimo estaría haciendo gala de la idea de Schleiermacher, y que el mismo Gadamer continúa, de que el objetivo de la interpretación es “comprender a un autor mejor de lo que él mismo se habría comprendido”.

La razón que esgrime Vattimo para defender su postura se funda sobre la vocación nihilista propia de su hermenéutica y que Gadamer estaría intentando evitar: “Gadamer habría excluido, en suma, el sentido ontológico radical de su tesis porque le habrían resultado inaceptables las consecuencias metodológicamente nihilistas de una identificación entre el ser y el lenguaje”³⁸⁸.

Grondin, por otro lado, se refiere a lo indecible para justificar su interpretación. Lo indecible, lo que no puede ser expresado lingüísticamente, vendría a mostrar los límites del lenguaje, pero al mismo tiempo depende del lenguaje, pues “es indecible únicamente a la luz de lo que hubiera de decirse, aunque no haya lenguaje capaz de hacerlo”³⁸⁹. De esta manera, al argumentar que incluso lo que no puede ser dicho sólo se puede concebir como tal mediante el lenguaje, se estaría mostrando que toda experiencia participa de la lingüisticidad. En el texto que abre el debate entre Gadamer y Derrida en 1981, “Texto e interpretación”, nos encontramos con un fragmento del propio Gadamer que corrobora la interpretación de Grondin:

³⁸⁵ Vattimo fue el encargado de realizar la traducción italiana de *Verdad y método*, que fue publicada en 1983. Véase H-G. Gadamer. *Verità e método*. Trad. di Gianni Vattimo. Milano: Collezione Studi, 1983.

³⁸⁶ G. Vattimo. “Historia de una coma”. *op. cit.* pp. 46-47.

³⁸⁷ *Ibid.* p. 46.

³⁸⁸ *Ibid.* p. 53.

³⁸⁹ J. Grondin. *Introducción a Gadamer. op. cit.* p. 197.

Cuando acuñé la frase “el ser que puede ser comprendido es lenguaje”, ésta dejaba sobreentender que lo que es, nunca se puede comprender del todo. Deja sobreentender esto porque lo mentado por un lenguaje rebasa siempre aquello que se expresa. Lo que viene al lenguaje permanece como aquello que debe ser comprendido, pero sin duda es siempre captado, verificado como algo.³⁹⁰

Al referirse a que lo mentado siempre rebasa lo que se expresa, Gadamer argumenta que el ser rebasa al lenguaje que lo expresa, pero sigue concibiéndolo “como aquello que debe ser comprendido”. Vattimo, sin embargo, considera que más que hablar de lo “indecible”, deberíamos hablar de lo “no dicho”, pues solo podríamos afirmar que existe algo que no puede ser dicho si ya lo conocemos de alguna manera y, por ende, comprendemos su “indecibilidad”. Esto resultaría paradójico, pues —como hemos visto a lo largo de todo el capítulo— la comprensión siempre es lingüística. En este punto, lo “no dicho” debe entenderse como aquello que se encuentra oculto en el discurso —en tanto que no lo podemos encontrar de manera explícita en el contenido del discurso, como sus motivaciones—, pero que puede verse desocultado mediante la pregunta propia de toda interpretación.

El filósofo italiano afirma que no identificar de manera radical el ser con el lenguaje, esto es, apostar por la idea de que existe ser que no pueda ser comprendido, implicaría postular un ser concebido a la manera metafísica: “si hay un ser fuera de o antes de que venga al lenguaje, será necesario pensarlo como una presencia ‘objetiva’ aún no ‘comprendida’ en el horizonte del lenguaje. Pero precisamente el lenguaje es la única morada del ser”³⁹¹. Para Vattimo, esto supondría olvidar o, en todo caso, no seguir las enseñanzas de Heidegger. Si hay ser más allá del lenguaje, ¿no debería identificarse de alguna manera esa objetividad exterior al lenguaje con el objetivo de la comprensión? Es más, ¿no vendría a contradecir la idea heideggeriana de la “diferencia ontológica”?

Como hemos visto en el anterior capítulo, la diferencia ontológica, la diferencia entre ser y ente, da cuenta de que el ser no puede ni debe ser concebido como un objeto, como una presencia, sino que el ser es siempre acontecimiento. A ojos de Vattimo, concebir que existiría ser más allá del lenguaje imposibilitaría pensarlo como acontecimiento y, por tanto, identificarlo con el ente. La idea de que el ser es acontecimiento pasa por entender que la única “objetividad” posible es la tradición, la herencia histórico-cultural, a partir de la cual comprendemos y “testeamos” nuestros propios prejuicios.

De esta manera, Vattimo argumenta que, con el objetivo de dar cuenta de la vocación nihilista de la hermenéutica, que se encontraría presente tanto en Nietzsche como en Heidegger, es necesario desarrollar la tesis gadameriana que identifica el ser con el lenguaje “hasta el final”. Con esto en mente, Vattimo desarrolla su “pensamiento débil”, al que dedicaremos los siguientes capítulos.

³⁹⁰ H-G. Gadamer. “Texto e interpretación”. En *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Ed. De Antonio Gómez Tamos. Trad. de Manuel Olasagasti. Madrid: Cuaderno Gris, 1998. p. 20.

³⁹¹ J. Grondin. *Introducción a Gadamer. op. cit.* p. 49.

II. VATTIMO Y EL PENSAMIENTO DÉBIL

5. El pensamiento débil como pensamiento postmoderno.

Una de las tesis vattimianas más importantes afirma que la hermenéutica llega a fundamentar argumentativamente su propia validez mediante una interpretación de su propia procedencia, mediante una lectura de la tradición a la que se pertenece y una posterior argumentación de por qué es preferible la tradición hermenéutica respecto a las demás tradiciones. A esto es a lo que Vattimo se refiere como “racionalidad interpretativo-narrativa”, a la que le dedicaremos más adelante un capítulo. Es justo por esto por lo que hemos escogido empezar esta tesis desarrollando la lectura vattimiana de los principales autores de la hermenéutica filosófica. Pues bien, la filosofía vattimiana no tiene por herencia únicamente a la tradición hermenéutica, sino que se nutre de la modernidad como “mundo” dentro del cual la hermenéutica filosófica se ha desarrollado. Así pues, es imperativo examinar la relación del pensamiento débil con la modernidad. En el presente capítulo se examina esto mismo estudiando la manera en que Vattimo hace de su pensamiento un pensamiento “post-moderno”.

Como es sabido, la “postmodernidad” es un concepto que, antes de cobrar un sentido filosófico, aparece en el ámbito del arte. En el ámbito de la filosofía y, más en general, de las humanidades, el primer autor que habla de la postmodernidad fue Lyotard. La obra de referencia de Lyotard a propósito de la postmodernidad es *La condición postmoderna*³⁹², publicada en 1979, donde Lyotard utiliza el término preguntándose por la concepción del saber en sociedades altamente tecnologizadas. De hecho, Lyotard se refiere a la postmodernidad, en contraposición a la modernidad, como la condición social

³⁹² J-F. Lyotard. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. de Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1994.

concreta de las sociedades occidentales una vez estas han alcanzado un nivel de tecnologización tal que impregna casi la totalidad de las prácticas sociales.

De esta manera, la postmodernidad hace referencia a un conjunto de autores, entre los que podemos situar a Foucault, Derrida o Rorty, que comparten una posición filosófica respecto a la modernidad. Aunque la postmodernidad es un fenómeno plural, el pensamiento de estos autores comparte ciertos rasgos, entre los que destaca la adopción de la tesis de Lyotard de la caducidad de los “metarrelatos” modernos. El concepto de “metarrelato” es uno de los conceptos fundamentales de Lyotard en relación a la postmodernidad. Un metarrelato vendría a ser un discurso, definitorio de la modernidad, que esboza la legitimidad o validez de un relato más concreto. Lyotard defiende que en la postmodernidad los metarrelatos habrían “caducado”, pues ya no sería viable cualquier discurso filosófico legitimante del saber. Como vamos a ver a lo largo del capítulo, Vattimo reinterpreta la tesis de que los metarrelatos han caducado haciendo suya la crítica de Walter Benjamin a la idea de que exista una historia única y universal que pueda ser comprendida bajo la rúbrica del progreso.

Aunque el pensamiento de Vattimo puede ser caracterizado en muchos aspectos como un pensamiento postmoderno, no se constituye sobre un rechazo total a la modernidad, sino que desarrolla una particular relación con esta, tal y como vamos a examinar a lo largo de este capítulo. Como bien expone Ricardo Milla en su tesis doctoral sobre Vattimo *Hermenéutica política. La crítica postmoderna de Gianni Vattimo a la metafísica*³⁹³ la idea postmoderna del fin de los metarrelatos se corresponde con el concepto de nihilismo consumado nietzscheano:

Hay que entender, pues, que el nihilismo consumado encierra la misma idea que el fin de los metarrelatos de Lyotard, puesto que la consumación de los efectos de la técnica y su repercusión en la vida ordinaria traerían a su vez una deslegitimación de su propio proyecto al hacerse cotidiano (Lyotard) y daría como resultado una desfundamentación del ser como devenir unitario (Nietzsche).³⁹⁴

Ahora bien, como se ha visto en el capítulo dedicado a la interpretación vattimiana de Nietzsche, Vattimo considera que el nihilismo consumado no es meramente la descripción de un fenómeno histórico que posibilita la superación del nihilismo pasivo, sino que da cuenta también de la condición interpretativa del ser humano, al mismo tiempo que establece la manera en que hemos de relacionarnos con nuestro pasado. Conviene recordar que uno de los objetivos de la filosofía nietzscheana era instituir una forma de relacionarse con la historia que fuese más allá de la idea de “*es war*”, “*así fue*”, que concebía la historia como una realidad dada que, en tanto que condiciona nuestro presente, no puede ser reinterpretada. En otros términos, el nihilismo consumado nietzscheano prima el presente respecto del pasado, para que este no escape al dominio de la voluntad. De todo ello se sigue, como se irá examinando detenidamente, que la filosofía vattimiana, en tanto que filosofía postmoderna, no rechaza la modernidad, sino

³⁹³ R. Milla. *Hermenéutica política. La crítica posmoderna de Gianni Vattimo a la metafísica*. Tesis doctoral. Universidad Católica Pontificia del Perú, 2013.

³⁹⁴ *Ibid.* p. 51

que busca una nueva manera de relacionarse con ella que refute cualquier tipo de determinismo histórico, al mismo tiempo que se presenta como una filosofía caracterizada por la relación que establece con el presente en el que se encuentra.

Así pues, con el objetivo de mostrar en qué medida el pensamiento de Gianni Vattimo es un pensamiento postmoderno, resulta imperativo examinar la manera en que Vattimo trata las siguientes tres cuestiones: la relación que la filosofía establece con su propio presente, la manera en que esta interpreta la modernidad y la caducidad de los metarrelatos y, por último, cómo interpreta el rol que juega en todo ello el hecho de que la postmodernidad se caracteriza por ser una sociedad altamente tecnologizada. Para ello, nos disponemos a examinar, primero (1), en qué consiste la idea defendida por el propio autor italiano de que el pensamiento débil es una “ontología de la actualidad”, comparándolo con el uso que Michel Foucault hace de esta expresión. Después (2) se examinará con más detalle la relación que el pensamiento de Vattimo establece con la modernidad, a través del tratamiento que hace de la noción heideggeriana de *Verwindung* y de la interpretación que realiza de la filosofía de Walter Benjamin. Para acabar (3), se tratará la tesis vattimiana que considera que la sociedad postmoderna es una sociedad de la comunicación generalizada.

5.1. Vattimo, Foucault y la ontología de la actualidad.

Como venimos diciendo, la clave para saber en qué medida la filosofía vattimiana es o no es una filosofía postmoderna reside en la particular relación que el autor italiano establece con la modernidad, entendida tanto como periodo histórico, como también como fenómeno filosófico. La primera aproximación que nos disponemos a llevar a cabo para examinar esto consiste en analizar qué quiere decir Gianni Vattimo cuando establece que su filosofía es una “ontología de la actualidad”. Para ello, se realizará una comparativa entre el pensamiento vattimiano y el pensamiento de Michel Foucault, uno de los autores que tradicionalmente se caracterizan como postmodernos y de quien Vattimo toma la expresión “ontología de la actualidad”.

El concepto de “ontología de la actualidad” es introducido por Foucault a partir de su lectura del texto *¿Qué es la Ilustración?*³⁹⁵ del filósofo alemán Immanuel Kant. Son varios los textos en los que Foucault hace referencia a Kant, describiéndose a sí mismo como un heredero de la filosofía kantiana. En un ensayo autobiográfico que lleva por nombre *Autorretrato*³⁹⁶ y que fue publicado bajo el nombre de “Maurice Florence”, el propio Foucault, que habla de sí mismo en tercera persona, afirma que “si se puede inscribir a Foucault en una tradición filosófica, debemos incluirle en la tradición crítica

³⁹⁵ M. Foucault. “¿Qué es la ilustración?”. En *Actual*. nº 28, 1994, traducción de Jorge Dávila. pp. 1- 20

³⁹⁶ El ensayo fue originalmente publicado en el *Dictionnaire des philosophes*. París: PUB, 1984, vol. I, pp. 941-944. Para su traducción al castellano véase M. Foucault. “Foucault inédito. Autorretrato de Maurice Florence”. *La letra A*. nº 3. 1991. pp. 40-44.

de Kant. Su proyecto podría denominarse la historia crítica del pensamiento”³⁹⁷. Esta historia crítica del pensamiento consistiría en un examen de las condiciones a partir de las cuales el sujeto se entiende a sí mismo o, expresado en los términos usados por el pensador francés, consistiría en examinar “aquellos juegos de verdad en los que el sujeto mismo se presenta como el objeto de un posible saber”³⁹⁸.

En el ensayo de 1984 *¿Qué es la ilustración?* Foucault profundiza en algunas de las tesis que ya había introducido en su primera clase del curso del Collège de France 1982-1983³⁹⁹. El autor francés argumenta que Kant, al plantear la cuestión de la *Aufklärung* (Ilustración), desarrolla esta cuestión de una manera tal que constituye una nueva forma de reflexionar sobre el presente. Foucault argumenta que Kant habría fundado las dos grandes tradiciones de la filosofía moderna: la primera se corresponde con la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento y la segunda, que surge en el texto sobre la *Aufklärung*, “es una tradición que pregunta: ¿qué es la actualidad?, ¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias?, ¿cuál es el campo actual de las experiencias posibles?”⁴⁰⁰. A la primera Foucault se refiere como “analítica de la verdad” y a la segunda —que es la que aquí nos ocupa— la denomina “ontología de la actualidad”.

Como es sabido, en la obra de Kant encontramos textos en los que reflexiona sobre la historia planteándose una pregunta de origen⁴⁰¹, o en los que reflexiona sobre el posible cumplimiento de la historia⁴⁰², así como también se pregunta “Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía”⁴⁰³. Ninguno de estos tratamientos lo encontramos en su texto sobre la *Aufklärung*. Allí, Kant parte de la noción de *Publikum* (público), que le sirve para conceptualizar la relación que existe entre el autor del texto y el lector. Esta relación es el eje de su interpretación de la *Aufklärung*. Pues bien, desde el punto de vista de Foucault, esto se debe a que en tal texto nos encontramos por primera vez con una reflexión filosófica sobre la relación que existe entre el filósofo y el presente en el que este se encuentra:

De hecho, la cuestión que a mi entender aparece por primera vez en los textos de Kant —no digo la única vez, encontraremos otro ejemplo un poco más adelante— es la del presente, la actualidad, la cuestión de ¿qué pasa hoy?, ¿qué

³⁹⁷ *Ibid.* p. 40.

³⁹⁸ *Ibid.* p. 41.

³⁹⁹ M. Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Trad. de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2011. pp. 11-31.

⁴⁰⁰ *Ibid.* p. 29.

⁴⁰¹ I. Kant. “Comienzo presunto de la historia humana”. En I. Kant. *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

⁴⁰² I. Kant. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En I. Kant. *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1979.

⁴⁰³ I. Kant. “Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. n° 37, 2004. Trad. de Nuria Sánchez Madrid. pp. 7-47.

pasa ahora?, ¿qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo?⁴⁰⁴

Con esto, el autor francés no está afirmando que Kant haya sido el primero en incluir en sus reflexiones filosóficas una referencia al presente. Desde Platón a Descartes son muchos los autores en los que podemos encontrar referencias al momento histórico en el que se encuentran. La cuestión estriba en que Kant habría sido el primero en preguntarse en qué consiste ese presente en el que se encuentra, que en este caso es la Ilustración. Volvamos una vez más a la transcripción de las clases de Foucault en el Collège de France⁴⁰⁵:

La cuestión se refiere a lo que es ese presente. Se refiere, ante todo, a la determinación de cierto elemento del presente que se trata de reconocer, distinguir, descifrar entre todos los otros. ¿Qué es aquello que, en el presente, tiene sentido actualmente para una reflexión filosófica? En la pregunta y la respuesta que Kant intenta darle, se trata en segundo lugar de mostrar en qué aspecto ese elemento resulta ser el portador o la expresión de un proceso, de un proceso que concierne al pensamiento, al conocimiento, a la filosofía. Y tercero y último, dentro de esta reflexión sobre ese elemento del presente portador o significativo de un proceso, mostrar en qué aspecto y cómo el individuo mismo que habla, en cuanto pensador, en cuanto sabio, en cuanto filósofo, forma parte de ese proceso. Pero la cosa es aún más completa. Es preciso que muestre no sólo en qué sentido él forma parte del proceso, sino cómo, al formar parte, tiene, en su carácter de sabio o filósofo o pensador, que desempeñar cierto papel en ese proceso, en el que resultará a la vez, por tanto, elemento y actor.⁴⁰⁶

En este fragmento encontramos las ideas básicas de la “ontología de la actualidad” u “ontología de nosotros mismos”⁴⁰⁷. La ontología de la actualidad es una manera de hacer filosofía que, por un lado, se pregunta por el sentido de la actualidad a la que pertenece el filósofo, al mismo tiempo que en la pregunta por tal sentido se presupone el hecho de que tal sentido es filosófico. Esto quiere decir que la ontología de la actualidad considera “la filosofía como superficie de aparición de una actualidad”⁴⁰⁸. A su vez, la ontología de la actualidad también es “ontología de nosotros mismos”, pues también es

⁴⁰⁴ M. Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit. p. 21.

⁴⁰⁵ Tal y como sostienen Horacio Pons —traductor de los cursos de Foucault en el *Collège de France*— y Julián Sauquillo —autor de *Michel Foucault: Poder, Saber y Subjetivación*. Madrid: Alianza, 2017— dentro de la obra de Michel Foucault sus cursos tienen un estatus propio, al tratarse de un régimen discursivo que presenta una serie de características propias que no comparte con sus obras escritas. Dado que no se cuenta con una transcripción de los cursos hecha por el mismo Foucault, las ediciones de las que disponemos son la transcripción de las grabaciones que realizaron algunos de sus alumnos —entre las que destacan las grabaciones realizadas por Gérard Burlet y Jacques Lagrange— y que se encuentran guardadas en el Collège de France y en el Institut Mémoire de l’Édition Contemporaine (IMEC).

⁴⁰⁶ M. Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit. p. 22.

⁴⁰⁷ En su obra, Foucault usa de manera indistinta tanto la expresión “ontología de la actualidad” como “ontología del nosotros mismos” u “ontología histórica de nosotros mismos”. En este capítulo, nos referimos principalmente a esta propuesta foucaultiana como “ontología de la actualidad”, ya que es la expresión utilizada por Gianni Vattimo.

⁴⁰⁸ M. Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit. p. 22.

su tarea preguntarse por el “nosotros” al que pertenece el filósofo y que se encuentra en el presente por el que se pregunta.

Como hemos mencionado, para Foucault la ontología de la actualidad es una tradición filosófica moderna. Ahora bien, más allá del hecho de que la ontología de la actualidad tiene su origen en la filosofía de Immanuel Kant ¿cómo justifica Michel Foucault la pertenencia de tal ontología a la modernidad? Este punto es importante pues si la ontología de la actualidad es un modo de filosofar moderno, esto quiere decir que ni la filosofía foucaultiana, ni tampoco la filosofía de Gianni Vattimo —que hace suya la ontología de la actualidad foucaultiana— pueden interpretarse como pensamientos que rompen de manera radical con la modernidad, pese a que podamos denominarlas filosofías postmodernas.

Michel Foucault alude a la idea misma de “modernidad” para argumentar la relación de esta con su interpretación de tal periodo. El autor francés considera que la modernidad no debe ser entendida solamente como una época o como el conjunto de rasgos o características que definen a una época, sino que también debemos entenderla como una actitud o, incluso, como un *ethos* filosófico⁴⁰⁹. Miguel Morey, quien ha estudiado en profundidad la influencia kantiana en Foucault, sostiene que “esta ‘modernidad’ a la que se ha aludido no debe entenderse como una etapa histórica, sino como un modo de estar a la altura del acontecimiento, que desde su nacimiento (Baudelaire) siempre se ha reconocido en lucha con lo antimoderno”⁴¹⁰. La modernidad es una época histórica que se autodenominó “moderna”, en oposición a otras épocas que, en ese mismo periodo, recibieron la denominación de “antiguas” o “clásicas”. Esto se debe a que el pensamiento moderno se caracteriza por una creciente consciencia de la discontinuidad del tiempo, que encuentra su reflejo en el deseo de romper con la tradición y de instituir lo nuevo. Tal y como lo afirma Vattimo en “Postmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”: “La modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno viene a ser determinante”⁴¹¹. Esta actitud moderna vendría a ser la condición de posibilidad de la ontología de la actualidad.

En este punto ya estamos en disposición de entender cómo el pensamiento de Foucault y de Vattimo, en tanto que filosofías postmodernas, se relacionan con la modernidad. Ambos autores, al definir su pensamiento como una “ontología de la

⁴⁰⁹ La idea de que la filosofía no debe ser meramente una cuestión teórica, sino que también debe ser un *ethos* es una preocupación constante a lo largo de toda la trayectoria intelectual de Michel Foucault. Su concepción del intelectual o su dedicación al concepto clásico de *parresía* —entendida como parte fundamental de la “vida filosófica” — dan cuenta de ello. Véase M. Foucault. “La función política del intelectual”. En *Revista Esprit*. Nº 371, 1968. pp. 850-874; M. Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Op. cit.; M. Foucault. *El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Trad. de Antonio Sánchez. Madrid: Arena Libros, 2014.

⁴¹⁰ M. Morey. “Foucault con Kant: el juego del límite”. En S. Sevilla y J. Conill (eds.). *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2019. pp. 237-261.

⁴¹¹ G. Vattimo. “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”, en G. Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1994. p. 9.

actualidad”, buscan señalar que es tarea de la filosofía preguntarse por su propio presente: “se trata de comprender, [...], qué ocurre con el ser en la situación histórica concreta dentro de la cual nos encontramos arrojados”⁴¹². A su vez, “esta ontología histórica de nosotros mismos debe apartarse de todos aquellos proyectos que pretenden ser globales y radicales”⁴¹³. A diferencia de Kant, que se preguntaba por las condiciones de posibilidad del conocimiento verdadero desde una perspectiva universal, Foucault rechaza cualquier intento de llevar a cabo una analítica de la verdad. También Vattimo, partiendo de su interpretación de la tradición hermenéutica, se distancia de la tradición moderna de la analítica de la verdad y sus pretensiones universalizadoras. De esta manera, cuando nos referimos a estos autores como pensadores postmodernos, hacemos referencia a la adopción de una tradición moderna —como es la ontología de la actualidad— al mismo tiempo que también se hace referencia a su rechazo a la analítica de la verdad, como tradición igualmente característica de la modernidad.

Llegados a este punto en el que hemos podido examinar qué toma Vattimo de la idea foucaultiana de una ontología de la actualidad, conviene detallar con más detenimiento la propuesta foucaultiana con el objetivo de examinar las diferencias existentes entre su pensamiento y la filosofía de Gianni Vattimo. Como es sabido, el pensamiento foucaultiano se desarrolla en torno a una tríada de conceptos: sujeto, poder y verdad⁴¹⁴. Para Foucault, la tarea del intelectual es someter a análisis los modos de subjetivación existentes, esto es, los discursos de saber que mediante relaciones de poder constituyen el modo de ser de los sujetos. Tal y como lo expresa Julián Sauquillo, “Foucault concibe la ontología como indagación acerca de las condiciones de posibilidad de la subjetividad. La ontología del presente analiza las relaciones de producción, significado y poder en que se constituye la subjetividad moderna”⁴¹⁵.

Michel Foucault considera que la ontología de la actualidad “es genealógica en su finalidad y arqueológica en su método”⁴¹⁶. Conviene precisar que esta es una idea foucaultiana que no encontramos solamente en relación a la ontología de la actualidad, sino que se encuentra presente a lo largo de toda su obra, tratándose de un principio hermenéutico. En *Hay que defender la sociedad*, la obra que recoge sus lecciones del

⁴¹² G. Vattimo. *Alrededores del ser*. Trad. de María Teresa Oñate y Zubía. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.

⁴¹³ M. Foucault. “¿Qué es la ilustración?”. En *Actual*. nº 28, 1994. Traducción de Jorge Dávila. p. 15

⁴¹⁴ Miguel Morey sostiene que a partir de la noción de ontología del presente u ontología histórica de nosotros mismos y la tríada de conceptos “sujeto, poder y verdad” se pueden obtener tres ejes principales a través de los cuales realizar una nueva ordenación de la obra de Foucault. Tales ejes serían los siguientes: “Una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad que nos constituye como sujetos de conocimiento (*Historie de la folie, Naissance de la clinique, Les mots et les choses*). Ontología histórica de nosotros mismos en las relaciones de poder que nos constituyen como sujetos actuando sobre los demás (*Historie de la folie, Surveiller et punir*). Ontología histórica de nosotros mismos en la relación ética por medio de la cual nos constituimos como sujetos de acción moral (*Historie de la folie, Histoire de la sexualité*)”. M. Morey. “Introducción: la cuestión del método”. En M. Foucault. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.

⁴¹⁵ J. Sauquillo. *Michel Foucault: Poder, Saber y Subjetivación*. Op. cit. p. 513.

⁴¹⁶ M. Foucault. “¿Qué es la ilustración?”. Op. cit. p. 14.

curso 1975-1976, a propósito de los saberes sometidos, Foucault indica también que el proceder a la hora de estudiar tales saberes será arqueológico y genealógico: “La arqueología sería el método propio del análisis de las discursividades locales, y la genealogía, la táctica que, a partir de ellas, pone en juego los saberes liberados del sometimiento que se dependen de ellas”⁴¹⁷. Expliquemos esta idea con más detalle.

En relación a la arqueología, en tanto que método de la ontología de la actualidad, se trata de señalar que aquello que se somete a examen no se deduce de los modos de subjetivación presentes, como si se tratase de estructuras universales de conocimiento — tal y como haría la analítica de la verdad—, sino que se trata “a los discursos que articulan lo que pensamos, decimos y hacemos como eventos históricos”⁴¹⁸. Tal y como hemos mencionado, si la arqueología es el método de la ontología del presente, también es genealógica en lo referente a su finalidad. En este punto nos encontramos con la interpretación que lleva a cabo Foucault de la genealogía nietzscheana. Foucault, al igual que Nietzsche, considera que la genealogía es un saber que “se opone al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleologías. Se opone a la búsqueda del ‘origen’”⁴¹⁹. De esta manera, Foucault continúa con las ideas nietzscheanas sobre el enmascaramiento: “Buscar tal origen es tratar de encontrar ‘lo que ya existía’, el ‘eso mismo’ de una imagen exactamente adecuada a sí misma, [...], comprometerse a quitar todas las máscaras, para desvelar al fin una identidad primera”⁴²⁰. Lejos de existir una identidad primera, un primer principio, la ontología del presente, en tanto que genealógica, muestra las contingencias detrás de los modos de subjetivación presentes, para así “desprender de la contingencia que nos ha hecho ser lo que somos, la posibilidad de no seguir siendo, pensando o haciendo lo que somos, pensamos o hacemos”⁴²¹.

Aunque Gianni Vattimo toma de Michel Foucault la idea de una ontología de la actualidad y pese al hecho de que ambos autores se conciben como herederos de Nietzsche, Vattimo se distancia de algunas características del pensamiento del autor francés. Lo primero que señala Vattimo sobre el pensamiento de Foucault es que, en última instancia, no llega a desarrollar una ontología en sentido heideggeriano: “De Foucault he retomado la expresión ‘ontología de la actualidad’; pero, mirándolo bien, en su pensamiento no hay ontología alguna: se limita a reconstruir la *episteme* de los diferentes horizontes histórico-culturales en los cuales uno se encuentra arrojado”⁴²². De este fragmento nos interesan dos cuestiones: por un lado, la idea de que en Foucault no hay una ontología como tal y, por otro lado, la defensa de que la ontología del presente foucaultiana no viene sino a “reconstruir la *episteme*”. Tras la crítica de Vattimo a

⁴¹⁷ M. Foucault. *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Trad. de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2012. p. 20.

⁴¹⁸ M. Foucault. “¿Qué es la ilustración?”. *Op. cit.* p. 14.

⁴¹⁹ M. Foucault. M. Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. de José Vázquez Pérez. Valencia: Pre-Textos, 1997. p. 13.

⁴²⁰ *Ibid.* pp. 17-18.

⁴²¹ M. Foucault. “¿Qué es la ilustración?”. *Op. cit.* p. 14.

⁴²² G. Vattimo. “Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista”. En *Revista Anthropos. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. Nº 217, 2007. p. 26.

Foucault se encuentra el hecho de que el autor francés interpreta a Nietzsche sin haber pasado por la filosofía heideggeriana, de tal forma que no llega a realizar una ontología en sentido heideggeriano, esto es, no encontramos en su pensamiento ninguna referencia al ser o a la diferencia ontológica, a la diferencia entre el ser y aquello que es, el ente. En su última obra publicada, que lleva por nombre *Alrededores del ser* y que recoge un conjunto de ensayos no publicados hasta el momento, Vattimo profundiza en esta misma idea:

Se necesitaría tener presente la enciclopedia que registra las transformaciones históricas del uso del término e indagar las razones y los vínculos del mismo con el resto de la cultura y con los eventos de la historia “externa”. Más o menos resumo así el significado de la expresión “ontología de la actualidad”, que retomo de Foucault, cargándola, sin embargo, con un sentido heideggeriano que en él faltaba o estaba ausente. La filosofía entendida de esta manera es la rememoración de la historia del ser.⁴²³

A ojos de Vattimo, la falta de una ontología en Foucault hace que el pensamiento del filósofo francés venga a reproducir algunas características propias de la metafísica. Para profundizar en esta idea conviene detallar el concepto de *episteme*. Michel Foucault utiliza el término griego *episteme* para referirse a un discurso o un conjunto de discursos de naturaleza estratégica que manipulan las relaciones de poder. Una *episteme* es un dispositivo de carácter discursivo, entendiendo por dispositivo un “conjunto heterogéneo que comprende discursos, instituciones, leyes, proposiciones filosóficas, morales [...] que se trata de una cierta manipulación de relaciones de fuerza”⁴²⁴. Una *episteme* es un dispositivo discursivo que se caracteriza por diferenciar “entre todos los enunciados posibles, cuáles pueden ser aceptados en el interior de un campo de cientificidad, de los que se podrá decir que son falsos o verdaderos”⁴²⁵. Conviene precisar que la *episteme* siempre es histórica. Cada época tiene una *episteme* diferente, un discurso distinto que se encarga de dilucidar qué otros discursos entran en el campo de la cientificidad y, en función de los criterios de la misma *episteme*, pueden ser aceptados o refutados. A diferencia de Vattimo, que, siguiendo a Gadamer, considera que los discursos que nos llegan son resultado de la tradición, de un esfuerzo racional y razonable de conservación que se ha ido desarrollando a lo largo de la historia, Foucault señala que tras todo ello siempre hay un juego estratégico de relaciones de poder. El fundamento tras la idea foucaultiana de dispositivo es su concepción relacional del poder, que Foucault toma de Boulainvilliers:

Boulainvilliers definió el principio de lo que podríamos llamar el carácter relacional del poder: éste no es una propiedad, no es una potencia; el poder nunca

⁴²³ G. Vattimo. *Alrededores del ser*. Trad. de María Teresa Oñate y Zubía. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020. p. 50.

⁴²⁴ M. Foucault. *Saber y verdad*. Trad. de Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Ediciones la Piqueta, 1985. pp. 129-130.

⁴²⁵ *Ibid.* p. 131.

es otra cosa que una relación que sólo puede y debe estudiarse en función de los términos entre los cuales actúa.⁴²⁶

Es en relación a esta concepción del poder donde nos encontramos con las razones por las que Vattimo considera que Foucault, al no haber pasado por la filosofía heideggeriana, no se ha deshecho totalmente de los rasgos del pensamiento metafísico. Aunque el pensador francés, en la línea de los autores postmodernos, rechaza cualquier metarrelato y apuesta por un pensamiento que no reproduce la característica ontoteológica de la metafísica, parte de una concepción del poder que, aunque al ser relacional no lo reifica, sí que viene a ser concebido como el fundamento último de todo lo social y, por ende, como un principio último a partir del cual entender la sociedad en su conjunto. De hecho, Vattimo le recrimina a Foucault “ser un apologista de la conexión entre verdad y fuerza”⁴²⁷. Para el autor italiano, la conexión entre la metafísica y la violencia no reside en el hecho de que todo discurso se encuentre plagado de una serie de relaciones de poder que determinen la manera en que nos entendemos, la manera en que se construye nuestra subjetividad, sino que surge del hecho de que la metafísica, al apelar a un fundamento último, hace de este último algo incuestionable: “lo que me repugna de la fundación metafísica última es la perentoriedad, la incuestionabilidad ulterior del fundamento”⁴²⁸. Pues bien, la concepción relacional del poder en tanto que fundamento último de todo lo social vendría a reproducir este mismo problema propio de la metafísica. Como bien señala Luca Savarino, un importante intérprete de Gianni Vattimo, estos rasgos metafísicos de la filosofía de Michel Foucault se traducen, por ejemplo, en una interpretación también metafísica de la libertad, entendida como originalidad radical que busca romper y liberarse de las constricciones de la tradición⁴²⁹.

Vattimo busca evitar todo esto haciendo que la ontología del presente no se justifique mediante la apelación a ningún primer principio: “como ‘ontología de la actualidad’, es decir (filosofía de la) praxis, la filosofía debe correr sus riesgos, sin garantía de ningún primer principio que la legitime ni justifique tampoco en cuanto a las decisiones históricas del filósofo”⁴³⁰. La ontología de la actualidad debe ser, por consiguiente, una ontología hermenéutica, que se pregunte por todo aquello que podamos reconocer como constitutivos de nuestra condición actual, de nuestro presente, sin pretender ningún tipo de ruptura radical con nuestro pasado, con la tradición, pues, como hemos visto en la primera parte de esta tesis es de la tradición de donde obtenemos las herramientas a partir de las cuales podemos desarrollar la propia ontología de la actualidad. A partir de todo esto, nos disponemos en el siguiente apartado a analizar cómo el pensamiento postmoderno de Gianni Vattimo, en tanto que ontología de la actualidad, se relaciona con su pasado, concretamente con la modernidad. Para ello se examinará la

⁴²⁶M. Foucault. *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Op. cit. p. 146.

⁴²⁷G. Vattimo. “Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista”. Op. cit. p. 26.

⁴²⁸Ibid. p. 31.

⁴²⁹Véase L. Savarino. “Ontologia dell’attualità. Filosofia e politica nel pensiero di Gianni Vattimo”. En *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*. Anno I, 2008. pp. 111-126.

⁴³⁰G. Vattimo. *Alrededores del ser*. Op. cit. p. 53.

interpretación vattimiana de las tesis sobre la historia de Walter Benjamin y el uso que Vattimo le da al concepto heideggeriano de *Verwindung*.

5. 2. La crítica de Walter Benjamin a una historia única y el “post” de lo postmoderno como *Verwindung* de la modernidad.

Con el objetivo de examinar en qué consiste el postmodernismo de Gianni Vattimo se ha analizado qué es para Vattimo la ontología de la actualidad y cómo, a través de esta, el pensamiento débil concibe su relación con el presente. Este apartado tiene por objetivo continuar examinando los rasgos postmodernos de la filosofía vattimiana, estudiando la crítica realizada por Vattimo a la idea de una historia única, a través de su lectura de las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin. A propósito de esta crítica, se detallará también la propuesta vattimiana de una *Verwindung* de la modernidad, explicando las últimas características del pensamiento débil, en tanto que pensamiento postmoderno, en relación con la modernidad.

Aunque Walter Benjamin no es uno de los autores más trabajados por Gianni Vattimo —más interesado por la tradición hermenéutica que por la Escuela de Frankfurt—, son varias las obras en las que el autor italiano cita las *Tesis sobre el concepto de historia* del alemán⁴³¹. Vattimo encuentra en Benjamin a un crítico de la idea de una historia universal y unitaria que, desde el punto de vista del autor italiano, encaja con su concepción de la historia de raigambre heideggeriana. Veámoslo con más detenimiento.

Walter Benjamin, preocupado por el devenir de la política alemana y por el auge del nacionalsocialismo, consideraba que la idea de progreso, propia tanto del materialismo histórico como también del historicismo, venía a ocultar los peligros que albergaba su presente histórico. De hecho, Benjamin considera que la idea de progreso fue una de las causas de que en el marxismo y en la socialdemocracia del momento se diese un exceso de confianza que se tradujo en cierta pasividad ante el ascenso del fascismo en Europa. Por esta misma razón, veía en la idea de una historia universal, presupuesto de una concepción lineal del progreso, un peligro, hasta el punto de afirmar que la concepción del tiempo propia de toda teoría sobre el progreso posee una estructura catastrófica: “lo catastrófico del progreso consiste precisamente en que, a pesar de las numerosas catástrofes que *ya* tienen lugar en él, su marcha resulta imparable”⁴³².

A propósito de los efectos que tiene la idea de progreso en su momento histórico, Benjamin afirma en la onceava tesis *Sobre el concepto de historia* que la idea de progreso ha acomodado a la clase trabajadora: “Nada ha corrompido tanto a la clase trabajadora

⁴³¹ Véase G. Vattimo. “Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?”. *Op. cit.*; G. Vattimo y S. Zabala. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder, 2012. pp. 52-59; G. Vattimo. *La sociedad transparente*. Trad. de Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1990. pp. 67-73.

⁴³² J. Maiso Blasco y J. A. Zamora Zaragoza. “Estudio Introductorio”. En W. Benjamin. *Tesis sobre el concepto de historia*. Trad. de Jordi Maiso Blasco y José Antonio Zamora Zaragoza. Madrid: Alianza, 2021. p. 42.

como la opinión de que *ellos* supuestamente nadaban a favor de la corriente. Para ello, el desarrollo técnico era la pendiente de esa corriente con la que creían nadar⁴³³”. Vattimo afirma que se trata de una manera de relacionarse con el pasado y con la historia propia de la modernidad, pues en última instancia la idea de progreso es el modo en que la modernidad concibe la historia a través de su culto a lo nuevo:

Con el paso de los siglos se irá haciendo cada vez más claro que el culto de lo nuevo y lo original en el arte se da vinculado a una perspectiva más general, que, como sucede en la edad de la Ilustración, considera la historia humana como un progresivo proceso de emancipación, como la realización, cada vez más perfecta, del hombre ideal (el escrito de Lessing sobre *La educación del género humano*, de 1870, ofrece una expresión típica de esta perspectiva). Si la historia está dotada de este sentido progresivo es evidente que tendrá más valor lo más “avanzado” en el camino hacia la conclusión, aquello que esté más cerca del término del proceso.⁴³⁴

En *Nihilismo y emancipación*, Vattimo también hace referencia a esta conexión entre la idea de progreso y la modernidad:

La idea de que la historia tenga un sentido progresivo, esto es, que por caminos más o menos misteriosos y guiados por una racionalidad providencial, se acerque cada vez más a una perfección final, ha estado en la base de la modernidad, incluso se puede decir que constituye la esencia de la modernidad.⁴³⁵

Este culto a lo nuevo que se plasma en la idea de progreso constituye una relación con el presente que no considera la contingencia propia de todo lo humano. Tal y como señala Ricardo Milla en su estudio del pensamiento vattimiano, Walter Benjamin estaría presuponiendo la *Segunda Intempestiva* de Nietzsche, razón por la cual Vattimo le presta atención a las tesis de Benjamin⁴³⁶. En efecto, la idea de progreso propia, por ejemplo, del materialismo histórico, ve en los hechos históricos realidades que se dieron de manera necesaria, tal y como Nietzsche le critica al *es war*”, “así fue”, del historicismo. A su vez, también ve en el presente un paso más con respecto al avance inexorable de la historia, privando teóricamente a los sujetos de su capacidad de influir sobre el desarrollo de los acontecimientos. Benjamin sostiene esto mismo a propósito de la idea de progreso de la teoría socialdemócrata:

⁴³³ W. Benjamin. *Tesis sobre el concepto de historia*. Op. cit. p. 73. En la onceava tesis, Benjamin argumenta que esta concepción del desarrollo técnico hunde sus raíces en la moral protestante y, a su parecer, en la ingenua contraposición entra la explotación de la clase trabajadora y la explotación de la naturaleza: “La vieja moral protestante del trabajo celebraba así su resurrección en forma secularizada entre los trabajadores alemanes. [...] El trabajo, tal y como se entiende a partir de este momento, se dirige a la explotación de la naturaleza, que con una satisfacción ingenua contraponen a la explotación del proletariado” (*Ibid.* pp. 73-74).

⁴³⁴ G. Vattimo. *La sociedad transparente*. Op. cit. p. 74.

⁴³⁵ G. Vattimo. *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2004. p. 18.

⁴³⁶ Véase R. Milla. *Hermenéutica política. La crítica posmoderna de Gianni Vattimo a la metafísica*. Op. cit. pp. 100-103

El progreso, tal y como se perfilaba en las cabezas de los socialdemócratas, era, en primer lugar, un progreso de la humanidad misma. En segundo lugar, era un progreso sin fin. [...] Pasaba por ser, en tercer lugar, un proceso incontenible (como algo capaz de avanzar por su propia inercia).⁴³⁷

En efecto, ver en el progreso un proceso incontenible que avanza por su propia inercia equivale a restarle peso a las decisiones de los sujetos sobre su presente y sobre los acontecimientos venideros. Para Benjamin, pese a que existen diferencias entre el materialismo histórico y el historicismo, ambos modos de interpretar la historia la caracterizan como una realidad única, lineal y continua. Aunque a diferencia del materialismo histórico, que concibe que existe una normatividad implícita en la historia, el procedimiento del historicismo “es puramente aditivo: proporciona una masa de hechos para llenar con ellos un tiempo homogéneo y vacío”⁴³⁸, ambas teorías hacen de la historia un *continuum* homogéneo que no tiene en consideración todos aquellos hechos históricos que no encajan dentro de la metanarrativa construida. Expresado en otros términos, hacer de la historia una realidad homogénea que procede de manera lineal conlleva olvidar todos los hechos históricos que no constituyan un paso adelante en el avance del progreso histórico. La causa de ello se encuentra en el hecho de que tales teorías construyen el pasado a imagen del presente.

Desde el presente, el historiador historicista o el materialista histórico interpretan el pasado con el objetivo de encuadrarlo en el marco del progreso. Esto, a su vez, conduce a que el historiador vea en el sufrimiento de quienes perdieron a lo largo de la historia un sacrificio necesario en tanto que se trató de un paso más hacia el progreso. Tal y como lo expresan Jordi Maiso Blasco y José Antonio Zamora Zaragoza, “todas ellas [las concepciones de la historia como progreso] se revelan teodiceas justificadoras del sufrimiento y la injusticia como precio del avance hacia la meta”⁴³⁹. Para Benjamin, y también para Vattimo, esto hace que el historiador empatice de manera inconsciente con los vencedores de la historia, no dando voz a todos aquellos que fueron vencidos, los oprimidos. De ello se sigue una interpretación de la historia que favorece a los dominadores: “El historiador historicista [...] empatiza con el vencedor. Ahora bien, quienes dominan en cada momento son los herederos de todos los que han vencido en alguna ocasión. De modo que la empatía con el vencedor siempre favorece al dominador de turno”⁴⁴⁰. De esta manera, el concepto de la historia como un proceso lineal y homogéneo viene a perpetuar las relaciones de dominio del pasado. Al mismo tiempo, también olvida a los oprimidos y a los vencidos a lo largo de la historia, siendo justamente el olvido aquello que la historia se propone evitar.

Gianni Vattimo, en su obra publicada junto a su amigo Santiago Zabala que lleva por título *Comunismo hermenéutico*, argumenta que el olvido de todos los sucesos históricos protagonizados por los vencidos a lo largo de la historia se puede identificar

⁴³⁷ W. Benjamin. *Tesis sobre el concepto de historia*. Op. cit. p. 76

⁴³⁸ *Ibid.* p. 79

⁴³⁹ J. Maiso Blasco y J. A. Zamora Zaragoza. “Estudio Introductorio”. Op. cit. p. 30.

⁴⁴⁰ W. Benjamin. *Tesis sobre el concepto de historia*. Op. cit. p. 70

con el olvido de la diferencia ontológica: “el olvido del ser de Heidegger a favor de los entes se puede identificar con la ‘tradición de los oprimidos’ de Benjamin, esto es, los débiles”⁴⁴¹. Vattimo considera que un olvido es consecuencia del otro, pues el olvido de los vencidos es fruto de una metafísica que se caracteriza por haber olvidado la diferencia que existe entre el ser y todo aquello que es, los entes.

Como alternativa al modo de hacer historia dominante en la primera mitad del siglo XX, Walter Benjamin propone, mediante el concepto de “dialéctica detenida” y de “imagen dialéctica”, establecer una conexión no lineal entre el presente y el pasado. Se trataría de romper con el modelo evolutivo de la historia y concebir cada instante histórico desde su determinación cualitativa, examinando todos los peligros presentes en cada instante. El criterio para esta “determinación cualitativa” sería justo el opuesto al criterio del historiador historicista: la discontinuidad. La historia no es necesariamente un todo continuo y homogéneo, sino que en realidad la protagonizan una pluralidad de acontecimientos que no tuvieron continuación. Dar continuación a todo lo reprimido en el pasado será, por ende, una de las tareas de la dialéctica detenida que, por otro lado, establece una conexión con el pasado mediante la rememoración.

Llegados a este punto, nos disponemos a desarrollar la *Verwindung* de la modernidad. Como hemos visto en el capítulo destinado a la interpretación vattimiana de Heidegger, *Verwindung* es un término usado por Martin Heidegger en *Identidad y diferencia* con el objetivo de dar cuenta de la “superación” de la metafísica que lleva a cabo su pensamiento, una “superación” que opone a la *Aufhebung* hegeliana. Una superación de la metafísica en sentido dialéctico supondría, por un lado, proponer la existencia de un fundamento metafísico y, por ende, recaer en la propia metafísica que se busca superar y, por otro lado, supone también el intento de independizarse de la propia historia, de la tradición a partir de la cual la comprensión es posible. En ese contexto, la *Verwindung* se postula como una superación distorsionadora que no se da a partir de ningún fundamento metafísico, pues esto reproduciría el esquema propio de la metafísica, y que muestra la posibilidad de conservar algunas características de la metafísica para orientarlas en una dirección diferente que no se corresponde con la esencia de la metafísica.

Vattimo le confiere al concepto de *Verwindung* una mayor importancia del que le confirió el propio Heidegger. Esto se debe, en parte, al hecho de que su utilización del concepto tiene por objetivo explicar la relación de la postmodernidad con la modernidad de manera equivalente a la relación que el pensamiento heideggeriano vendría a “superar” el pensamiento metafísico. Y es que, ¿puede el postmodernismo postularse como una superación de la modernidad sin utilizar la noción metafísica de superación?

El pos de postmoderno indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere sustraerse a sus lógicas de desarrollo y sobre todo a la idea de la “superación” crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar

⁴⁴¹ G. Vattimo y S. Zabala. *Comunismo hermenéutico*. Op. cit. p. 53

precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaron en su peculiar relación “crítica” con respecto del pensamiento occidental.⁴⁴²

Este mismo problema lo describe Vattimo en el primer capítulo de su obra *Ética de la interpretación*, que se titula “Postmodernidad y fin de la historia”, de la siguiente manera:

El problema reside, en definitiva, en saber si también la historia del “final de la historia” puede o no valer como un relato —o un “metarrelato”— legitimante, capaz de señalar objetivos, criterios de elección y de valoración y, por lo tanto, algún curso de acción todavía dotado de sentido.⁴⁴³

Como puede verse, para Gianni Vattimo la relación que establezca la postmodernidad con la modernidad equivale a si la postmodernidad, como relato que narra la caducidad de los metarrelatos, puede desarrollar criterios de acción dotados de sentido. El concepto de *Verwindung* nos muestra esta equivalencia: por un lado, explica la manera en que la postmodernidad supera a la modernidad, esto es, da cuenta de en qué consiste el “post-” de la postmodernidad; por otro lado, también da lugar al modo a partir del cual un pensamiento postmoderno puede señalar criterios de acción legítimos sin fundamentarlos en un metarrelato metafísico.

Comencemos por el primer punto. La *Verwindung*, en tanto que distorsión, vendría a superar la modernidad mediante una radicalización de sus propias tendencias. Ejemplifiquémoslo a partir de dos rasgos que comparten muchos filósofos modernos: la filosofía como tarea que busca asegurar la verdad y que, para ello, debe poder dar cuenta de un fundamento incontrovertible. La radicalización de la tendencia de asegurar la verdad consistiría, tal y como lo explica Wolfgang Sützl, en “la aceleración de la sucesión de los descubrimientos de la verdad, de tal manera que se produzca una pluralización de las verdades y así una disolución de la propia noción ‘clásica’ de la verdad en una ficcionalización general”⁴⁴⁴. A su vez, la radicalización distorsionadora de la búsqueda de un fundamento incontrovertible, esto es, de un fundamento que resista a la crítica, consistiría justamente en que el propio ejercicio de la crítica acabaría por refutar y disolver la idea misma de fundamento, de manera muy similar a lo expuesto por Nietzsche en “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”.

Conviene señalar que la *Verwindung*, en tanto que radicalización distorsionadora de algunas de las tendencias presentes en la modernidad, presupone un ejercicio de conservación, en el sentido que Gadamer le da al concepto. Que la *Verwindung* implique un ejercicio racional de conservación explica la relación del pensamiento débil no sólo con la modernidad, sino con toda la historia del pensamiento. Pese a que es sabido que Vattimo estudió con Gadamer, no son muchos los intérpretes de Vattimo que han

⁴⁴² G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Trad. de Alberto L. Bixio. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994. p. 10.

⁴⁴³ G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991. p. 18.

⁴⁴⁴ W. Sützl. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona: Icaria, 2007. p. 139.

señalado el carácter conservador de la *Verwindung*. María de los Milagros Kruk señala esto mismo de manera muy acertada, dando cuenta a su vez de la relación entre la conservación y la ausencia de un fundamento último:

La *Verwindung* podría resumirse en un movimiento no dialéctico, sino más bien hermenéutico de conservación-distorsión-vaciamiento. A la aceptación o resignación de lo heredado, como conservación, dada la ausencia de fundamento que retenga esa herencia como esquema de justificación rígido, se da un proceso de distorsión.⁴⁴⁵

Vattimo se refiere a este ejercicio de conservación utilizando el concepto heideggeriano de *Andenken* que, recordemos, consistía en un esfuerzo de rememoración del ser, trayéndolo al presente de una manera tal que evite su reificación. Siguiendo el paralelismo entre el olvido de la diferencia ontológica y el olvido de los vencidos en la historia del que habla Walter Benjamin, la conservación de la *Verwindung* debe también traer al presente las experiencias de los oprimidos. De hecho, la rememoración de tales experiencias, olvidadas por los metarrelatos, es un ejercicio también de distorsión de algunas de las tendencias del pasado. El pensamiento postmoderno vattimiano, al asumir la tesis de Lyotard de la caducidad de los metarrelatos, abandona también la idea de que la modernidad sea un todo homogéneo. De hecho, la falta de homogeneidad de la modernidad ya se podía vislumbrar en el hecho de que, tal y como señalaba Michel Foucault, este periodo de la historia ha dado luz a dos grandes formas de hacer filosofía, aparentemente opuestas: la analítica de la verdad y la ontología de la actualidad. Pues bien, la cuestión reside en que la falta de homogeneidad no puesta de relieve por parte de los metarrelatos y por parte de cualquier concepción única de la historia universal se traduce en la obligación de rememorar a los oprimidos en un ejercicio de radicalización distorsionadora de las tendencias de la metafísica del pasado.

¿En qué consiste entonces la *Verwindung*? ¿Qué caracteriza, para Vattimo, el “post-” de la postmodernidad? No consiste en ningún ejercicio de superación dialéctica que conciba que la modernidad es una época a dejar atrás, sino en el ejercicio racional de conservación del pasado que se ejecuta tras una radicalización de algunas características esenciales de la modernidad que conducen a la caducidad de los metarrelatos y a la obligación de rememorar a los vencidos de la historia. Esto, a su vez, constituye una relación particular con el presente al que pertenece el autor, a la que Vattimo alude con la expresión foucaultiana “ontología de la actualidad”.

5. 3. La sociedad postmoderna como sociedad de la comunicación generalizada.

Como se ha mencionado al principio del presente capítulo, Lyotard caracteriza la postmodernidad como la condición social específica de las sociedades que han adquirido un nivel de tecnologización tal que ha llegado a impregnar casi la totalidad de las

⁴⁴⁵ M. M. Kruk. *Violencia hermenéutica y arte. Una lectura débil de la filosofía de Vattimo*. Tesis de licenciatura en Filosofía, Julio 2019.

relaciones sociales. El objetivo de este apartado es examinar la relación que establece Gianni Vattimo entre la tecnología y la postmodernidad.

Algunos autores, como Miguel Ángel Polo Santillán han criticado a Vattimo que su concepción de la postmodernidad romantiza el papel que juega la técnica y el dominio que esta ejerce:

A veces encontramos en Vattimo insinuaciones de que la tecnociencia nos ha liberado de la metafísica de los fundamentos y que deberíamos aceptar el dominio tecnocientífico por ser evento y destino del ser. [...] A nuestro modo de ver, dicha tesis es moderna y por tanto conservadora. En otras partes nos dice que el nihilismo es un *chance* para “ultrapasar la metafísica”, pero ¿por qué optar por el dominio de la técnica? ¿por qué no optar por un saber vivir que pueda “ultrapasar” también la técnica?⁴⁴⁶

A mi modo de ver, esta crítica no tiene lo suficientemente en cuenta la importancia que tiene el *Gestell* heideggeriano en la filosofía hermenéutica de Gianni Vattimo. Como hemos visto anteriormente, Martin Heidegger utiliza el término *Gestell* para hacer referencia a la esencia histórica y destinal de la técnica. En palabras de Vattimo, “como totalidad del mundo técnico, el *Ge-Stell* define la condición (la situación) de nuestro específico arrojamiento histórico-finito”⁴⁴⁷. Esto quiere decir que para Heidegger el pensamiento metafísico que impregna la técnica se corresponde con la apertura propia del *Dasein*, esto es, se identifica con la manera mediante la cual se nos presentan los entes y, por ende, el modo en que tales entes son comprendidos. Vattimo recurre a este concepto porque ya en él encontramos una reflexión sobre la relación que existe entre la técnica y su momento histórico. Dado que esta relación consiste en el hecho de que la técnica representa la tendencia hacia la racionalización total del mundo por parte de la metafísica moderna y su consiguiente manipulación, Vattimo considera que el uso de este concepto es especialmente pertinente a la hora de entender la relación entre la técnica actual y la postmodernidad. Esto quiere decir que la técnica nos libera de la metafísica de los fundamentos y, por ende, debemos aceptar el dominio tecnocientífico, como señala Polo Santillán. La culminación por parte de la técnica de los rasgos propios de la metafísica llevaría, tal y como expone Heidegger, a su posterior *Verwindung*. No es el dominio tecnocientífico por sí mismo, sino la *Verwindung* posibilitada por el *Gestell*, lo que realmente conduce a “ultrapasar” la metafísica.

Vattimo, sin embargo, considera que la técnica propia de la postmodernidad no es la misma a la que Heidegger hacía referencia. Mientras que Heidegger veía en la técnica de su momento histórico un saber que tiene por objetivo el dominio de la naturaleza — que quedaría a disposición del sujeto—, Vattimo sostiene que en la postmodernidad “el sentido en que se ‘mueve’ la tecnología no es tanto el dominio de la naturaleza por las máquinas, cuanto el específico desarrollo de la información y de la comunicación del

⁴⁴⁶ M. A. Polo Santillán. “La hermenéutica ontológica de Gianni Vattimo”. *Escritura y Pensamiento*. Año IV, nº 7 (2001), p. 90.

⁴⁴⁷ G. Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Paidós, 1989. p. 60.

mundo como ‘imagen’”⁴⁴⁸. A propósito de *La época de la imagen del mundo* de Heidegger y teniendo presente la creciente importancia de las imágenes en la actualidad, Vattimo afirma lo siguiente:

Cuando Heidegger habla (como en los *Holzwege*) de “época de las imágenes del mundo” para definir la modernidad, no usa una expresión metafórica, ni describe sólo un rasgo, entre otros, del moderno complejo ciencia-técnica como fundamento de la mentalidad moderna; por el contrario, define con exactitud la modernidad como aquella época en la cual el mundo se reduce a —o mejor se constituye en— imágenes; más que *Weltanschauungen* como sistemas de valores —perspectivas subjetivas, objetos de una posible “psicología de las visiones del mundo”— imágenes construidas y verificadas por las ciencias, que se despliegan tanto en la manipulación del experimento como en la aplicación de sus resultados a la técnica, y que, sobre todo (lo cual, por otra parte, no explicita Heidegger), se concentran al final en la ciencia y la tecnología de la información.⁴⁴⁹

Me gustaría incidir en dos ideas que se siguen de este fragmento. La primera de ellas consiste en que en las denominadas TIC (las Tecnologías de la Información y la Comunicación) la imagen es un componente esencial, lo cual viene a ser una prueba más de la imposibilidad de una total ruptura con la modernidad, caracterizada por Heidegger como la época de la imagen. Si la imagen ya era, si no el elemento fundamental de las TIC, sí al menos uno de sus elementos constitutivos cuando Vattimo publica *La sociedad transparente* en 1989, en la actualidad esto ha ido a más. La imagen es fundamental en casi la totalidad de los medios de comunicación contemporáneos, a los que accedemos a través de pantallas. Prácticamente el único medio de comunicación que no utiliza la imagen es la radio y, sin embargo, la mayoría de radioyentes en la actualidad la escuchan a través de algún dispositivo electrónico. Por lo general, entramos en contacto con los programas radiofónicos a través de una pantalla. Este hecho, sumado a la creciente cantidad de emisoras de radio que desde hace varios años han comenzado a emitir sus programas en medios como YouTube o Twitch viene a mostrar que ni siquiera el medio radiofónico parece escapar al reinado de la imagen.

La segunda idea que me gustaría señalar es que la tecnología de la postmodernidad ya no es la técnica que tenía en mente Heidegger, sino que se corresponde con las TIC. En el primer párrafo de *La sociedad transparente*, Vattimo afirma que “el término postmoderno sí tiene sentido, y que tal sentido se enlaza con el hecho de que la sociedad en la que vivimos sea una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass media*”⁴⁵⁰. La técnica no ha impregnado prácticamente la totalidad de las relaciones sociales a través de la técnica moderna que se basaba en la manipulabilidad de la naturaleza, sino que lo realiza a través de los medios de comunicación. En nuestra época, la gran mayoría de mensajes que transmitimos y que nos llegan, no lo hacen de manera directa e inmediata, sino que nos comunicamos de manera mediata a través de los medios de comunicación. Esto ha llegado a un punto tal que en muchos contextos no se puede

⁴⁴⁸ G. Vattimo. *La sociedad transparente*. Op. cit. p. 95.

⁴⁴⁹ *Ibid.* p. 94.

⁴⁵⁰ *Ibid.* p. 73.

hacer una diferencia clara entre el mensaje y el medio en el que se transmite, pues la forma de cada medio de comunicación condiciona el contenido de aquello que se quiere comunicar. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre los *mass media* y los rasgos propios de la postmodernidad? Vattimo sostiene que la sociedad de los *mass media* es causante de la disolución del “principio de realidad”.

Tal y como lo expone Gianni Vattimo, la disolución del principio de realidad por parte de los *mass media* se debe a que la pluralidad de medios de comunicación se traduce en la falta de una posición central desde la que explicar y comprender la realidad: “Estos medios —periódicos, radio, televisión, y en general todo aquello que hoy se denomina telemática— han sido determinantes para el venir a darse de la disolución de los puntos de vista centrales, de aquéllos a los que un filósofo francés, Jean François Lyotard, llama los grandes relatos”⁴⁵¹. La realidad, para cada uno de nosotros, es fruto de la particular hibridación de las diversas interpretaciones e imágenes que nos ofrecen los medios de comunicación “sin coordinación central alguna”⁴⁵². La pluralidad de medios de comunicación ha sido el germen de una pluralidad de visiones del mundo que, a su vez, imposibilitan una concepción unitaria de la historia. Y es que si Vattimo se sirve de Walter Benjamin para argumentar por qué razones conviene que abandonemos un concepto universal y unitario de la historia, en los *mass media* ve la causa de que, de facto, en la postmodernidad un modelo tal sea inviable.

Cuando Vattimo publica *La sociedad transparente* Internet y las redes sociales aún no habían hecho su aparición. Siguiendo la línea de Vattimo, Wolfgang Iltis explica cómo los medios de comunicación han profundizado en la disolución de la realidad desde entonces. Iltis menciona que la falta de una coordinación central en los medios de comunicación no se agota en la multiplicación de visiones del mundo por cada medio de comunicación, sino que ha llegado a radicalizar esta tendencia. La aparición de las redes sociales ha permitido dar voz a todo aquel que quiera hacer uso de ellas. De esta manera, a la diversidad de interpretaciones que nos ofrecen los medios se suma la casi infinidad de voces que en el pasado no habrían sido escuchadas y que, en la actualidad, transmiten su visión del mundo a través de medios como Twitter, Facebook, Instagram o TikTok. A esta posibilidad técnica operada por las redes sociales se suma el hecho de que los medios de comunicación operaron una disolución de la realidad que, posteriormente, permitió que las minorías se sintiesen legitimadas a tomar la palabra:

Ante la disolución de la racionalidad histórica céntrica, las diversas minorías, hasta ahora excluidas de la historia “oficial” llegan a la palabra y pueden llevar sus diferencias hacia fuera, hablando su propio “dialecto”. Las minorías étnicas, sexuales, religiosas o estéticas pueden tomar la palabra porque los mecanismos de legitimación tradicionales que invocan una racionalidad unitaria han sido debilitados y ya no pueden pretender representar “la” realidad.⁴⁵³

⁴⁵¹ *Ibid.* p. 78

⁴⁵² *Ibid.* p. 81.

⁴⁵³ W. Iltis. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Op. cit. p. 208.

De esta manera, los *mass media*, al igual que la postmodernidad, constituye una experiencia social común que se caracteriza justamente por la diversificación de visiones e interpretaciones de la realidad. A su vez, la rapidez en que se transmiten los mensajes en los *mass media* conduce a que una gran parte de los usuarios de las redes sociales se informen de un determinado suceso cuando el evento en cuestión aún se está produciendo. Ya no hay una diferencia temporal entre la noticia y el evento. En cuanto sucede algo relevante, las redes sociales se inundan de noticias e imágenes que exponen el suceso en cuestión. Esta coincidencia temporal entre la noticia y el evento conduce a una coincidencia de significado. Los sucesos son reales porque nos enteramos de ellos en tiempo real. Las imágenes y las informaciones que nos llegan a través de los medios de comunicación ya no son interpretadas como una representación o como un espejo de la realidad, sino que son la realidad misma. Para diferenciar entre la realidad tal y como es y las interpretaciones que de esta hacemos, se requiere de un punto de vista central y único que no está a nuestra disposición. Sützl habla de “realidad virtual” para referirse a la concepción que tenemos de la realidad a partir de los *mass media*:

No es casualidad que la *realidad virtual* sea un término que se introdujo para describir la realidad flexible y variable de las redes informáticas que constituyen cada vez más nuestra realidad social. La realidad virtual se refiere a una realidad de la que ya se sabe que es una realidad fábula, de la que ya no se puede ni se debe inferir una realidad actual.⁴⁵⁴

El fenómeno de la realidad virtual da lugar a una particular interpretación de la tesis nietzscheana de la “fabulación del mundo”. Aunque sabemos que la realidad virtual es eso mismo, virtual, es aceptada como tal sin que se le reste relevancia alguna. A ojos de Vattimo, la realidad virtual ejemplificaría la posibilidad de, en palabras de Nietzsche, “seguir soñando sabiendo que se sueña”. Vattimo, por otro lado, no trae a colación a Nietzsche a propósito de la realidad virtual solamente para ejemplificar la realidad virtual como el último estadio de la fabulación de la realidad que describe en “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”. Vattimo argumenta que la sociedad de los *mass media* es un contexto adecuado para el surgimiento del ultrahombre — *Übermensch*—. La disolución del principio de realidad nos sitúa en un contexto de plurificación de las interpretaciones sobre la realidad, en el que se hace necesario vivir de manera no violenta sin la seguridad que proporciona el mito tranquilizador, tal y como lo expresa Nietzsche, propio de la metafísica que dibuja una realidad ordenada racionalmente sobre un fundamento último: “¿Es posible algo semejante? La esencia de lo que Nietzsche denomina el ‘superhombre’ (o el ultrahombre), el *Uebermensch*, se concentra aquí: ésa es la tarea que Nietzsche asignó a la humanidad del futuro, precisamente en el mundo de la comunicación intensificada”⁴⁵⁵. Partiendo de Nietzsche, Vattimo trata las posibilidades emancipadoras que presenta la sociedad postmoderna de los medios de masas.

⁴⁵⁴ *Ibid.* p. 202.

⁴⁵⁵ G. Vattimo. *La sociedad transparente*. Trad. de Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1990. p.85.

A propósito de una emancipación posibilitada por la postmodernidad, Vattimo trata el concepto de “transparencia” o de “autotransparencia”. El filósofo italiano argumenta que en la sociedad de los medios de comunicación la transparencia total de la sociedad es, por primera vez, una posibilidad técnica. Con el concepto de “transparencia”, Vattimo denomina el ideal moderno propio de la Ilustración que defiende que una sociedad libre y emancipada es una sociedad en la que todo ciudadano puede tener consciencia de sí mismo en la esfera pública, la esfera de la libre discusión y de la opinión pública. El ideal de la transparencia, sin embargo, vendría a entrar en contradicción con la disolución del principio de realidad operado en la postmodernidad:

Algo parecido vale también probablemente para el ideal de autotransparencia de la sociedad: que funciona sólo desde el punto de vista de un sujeto central, que, sin embargo, cuando su realización resultaría efectivamente “posible” en el plano técnico, se vuelve cada vez más impensable. [...] La autotransparencia de la sociedad, haciéndose efectivamente posible desde el punto de vista de la disponibilidad técnica, se revela, por un lado, como ideal de dominio y no de emancipación, tal como muestra, sobre todo, la sociología crítica de Adorno, mientras que por otro —lo que Adorno, sin embargo, no veía— se desarrollan, en el interior mismo del sistema de la comunicación, mecanismos (el “surgir de nuevos centros de historia”) que terminan, en definitiva, por volver imposible la realización de la autotransparencia.⁴⁵⁶

En efecto, el ideal de transparencia requiere del punto de vista de un sujeto central que no es posible tras la disolución del principio de realidad y el “surgir de nuevos centros de historia”. De esta manera, aunque los *mass media* a nivel técnico parece que pudieran posibilitar la autotransparencia de la sociedad, la imposibilitan en tanto que en su seno se desarrollan mecanismos de diversificación de interpretaciones y visiones del mundo. La proliferación de medios de comunicación y la consiguiente pluralidad de visiones de la realidad entran en contradicción con la idea de que se debe perseguir la reproducción exacta de la realidad. El ideal de autotransparencia presupone la existencia de una realidad que se constituye sobre un principio fundamental a partir del cual toda noticia pueda representar el suceso que comunica de manera exacta y transparente. La sociedad de los *mass media*, lejos de ser una sociedad más transparente, es más compleja, caótica y confusa. En este caos es donde reside, desde el punto de vista de Vattimo, nuevas posibilidades emancipadoras, que él liga con el advenimiento del ultrahombre: “Es en la sociedad de masas donde resulta necesario ser ultrahombre 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”⁴⁵⁷.

Más allá de la imposibilidad práctica, Vattimo argumenta que el ideal de transparencia no es normativamente el más adecuado, al ser incompatible con la disolución del principio de realidad. El autor italiano entiende que tal disolución estaría posibilitando el creciente respeto a las diferencias y la mayor importancia que las minorías

⁴⁵⁶ *Ibid.* p. 105.

⁴⁵⁷ G. Vattimo y P. Paterlini. *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Trad. de Rosa Rius Catell y Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2008.

están cobrando en la actualidad como consecuencia del altavoz que las redes sociales representan. A su vez, también argumenta citando a Adorno que el objetivo de la transparencia esconde el ideal de dominio propio del pensamiento metafísico⁴⁵⁸. Wolfgang Iltis evidencia que en Internet y especialmente en las redes sociales, cada vez se valora más la opacidad, la protección de la privacidad mediante la exención de transparencia en determinados espacios de la red. Para que cualquier usuario de las redes de comunicación pueda hacer un uso libre de estas debe poder controlar el acceso que terceras personas puedan tener a sus datos personales. Por esto mismo, la protección de la privacidad en las redes sociales es una protección de la autonomía individual de carácter, a ojos de Iltis, postmoderno: “La protección de la privacidad en las redes de comunicación es una forma de emanciparse *en contra* de la transparencia, y por esto una forma *postmoderna* de emancipación”⁴⁵⁹.

Vattimo argumenta que en la postmodernidad la emancipación tiene lugar cuando se da una tensión entre la pertenencia y el extrañamiento. En la sociedad de los *mass media* opera una liberación de las diferencias que permite dar voz a las minorías. Vattimo considera que esta liberación de las diferencias es, desde un punto de vista normativo, lo que legitima la disolución del principio de realidad y la crisis de los metarrelatos. Esto es, la liberación de las diferencias representa normativamente la “superación” de la modernidad por parte de la postmodernidad. Al abandonar una racionalidad histórica única aparecen una pluralidad de racionalidades “locales”. Este proceso, por otro lado, no conlleva necesariamente el “abandono de toda regla, la manifestación bruta de la inmediatez”⁴⁶⁰, pues las racionalidades locales, los “dialectos”, tienen su propia gramática, sus propias reglas que tienen por objetivo posibilitar la comunicación y el entendimiento. De hecho, estas racionalidades locales cobran presencia tras la disolución de los metarrelatos y, conforme van cobrando presencia, van explicitando las reglas de comunicación, la gramática y sintaxis, que ya se encontraban presentes pero cuya percepción se veía dificultada por la racionalidad única de los metarrelatos. Este cobrar consciencia de las propias reglas que regulan mi propia racionalidad local es un primer efecto de identificación que radica en la idea de pertenencia. Pero, ¿el sentido emancipador de la liberación de las diferencias radica realmente en el sentimiento de pertenencia que da lugar a la explicitación de las gramáticas locales? No. La pertenencia, la identificación de uno mismo con una determinada racionalidad local, no tiene por sí mismo un efecto emancipador. No hay nada que nos haga pensar que las reglas de cada racionalidad local tengan elementos en común que den lugar a espacios comunicativos a partir de los cuales se respete la diferencia. Que cada racionalidad tenga su propia

⁴⁵⁸ Aunque Vattimo coincide con parte de lo expuesto por Adorno en *Minima moralia* y en *Dialéctica de la ilustración* (obra escrita por Adorno junto a Horkheimer), también señala que la homologación general de la sociedad que Adorno preveía que se produciría por parte de la radio y la televisión y que favorecería la formación de gobiernos totalitarios no llegó a darse. Vattimo sostiene que “sin embargo, lo que de hecho ha sucedido, a pesar de cualquier esfuerzo por parte de los monopolios y las grandes centrales capitalistas, es, más bien al contrario, que la radio, la televisión y los periódicos se han convertido en componentes de una explosión y multiplicación generalizada de *Weltanschauungen*: de visiones del mundo”. (G. Vattimo. *La sociedad transparente*. Op. cit. p. 79).

⁴⁵⁹ W. Iltis. *Emancipación o violencia*. *Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Op. cit. p. 201.

⁴⁶⁰ G. Vattimo. *La sociedad transparente*. Op. cit. p. 84.

gramática no implica necesariamente que tal gramática conduzca de suyo al respeto de las demás racionalidades locales. “El sentido emancipador de la liberación de las diferencias y los ‘dialectos’ está más bien en el efecto añadido de *extrañamiento* que acompaña al primer efecto de identificación”⁴⁶¹.

El extrañamiento (*spaesamento*) es, en cierta medida, la contrapartida de la identificación. El extrañamiento consiste en ser consciente de que mi racionalidad no deja de ser una racionalidad local, que no puede presentarse metafísicamente como el modo de razonar último. La propia proliferación de racionalidades locales es la que facilita el extrañamiento:

Si hablo mi dialecto en un mundo de dialectos seré consciente también de que la mía no es la única “lengua”, sino precisamente un dialecto más entre otros. Si profeso mi sistema de valores —religiosos, éticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una aguda conciencia de la historicidad, contingencia y limitación de todos estos sistemas, empezando por el mío.⁴⁶²

Para Vattimo la emancipación en la postmodernidad consiste en esto mismo, en cobrar conciencia de la contingencia tanto de mi racionalidad como de la de los demás. Esto, en última instancia, se identifica con la interpretación que hace Vattimo del ultrahombre nietszscheano —tal y como hemos ido viendo a lo largo del capítulo—, que, para el autor italiano, implica desarrollar una conciencia hermenéutica. El extrañamiento es ser consciente del carácter interpretativo de mi racionalidad local, de mi dialéctico, esto es, de mi lenguaje. La ausencia de una racionalidad central y única se traduce en que las fronteras entre las diferentes racionalidades son móviles, pues no existe un punto de vista exterior a tales racionalidades desde el que se puedan demarcar de manera fija y última. Expresado con otros términos, la liberación de las diferencias que opera a través, primero, de la identificación y de la pertenencia y, luego, a través del extrañamiento, dibuja los horizontes de cada racionalidad local como horizontes con su propia gramática que son, a su vez, horizontes abiertos y móviles. Es más, en la aperturidad y movilidad de estas racionalidades es donde reside su carácter emancipador.

En el año 2000, once años después de la publicación de *La sociedad transparente* y poco después de la victoria del partido *Forza Italia* de Berlusconi, se publica una tercera edición a la que Vattimo añade un capítulo titulado “Los límites de la desrealización”, en el que se pregunta si efectivamente los medios de comunicación y las tecnologías de la comunicación han contribuido a la disolución del principio de realidad⁴⁶³. Y es que en la

⁴⁶¹ *Ibid.* p. 85.

⁴⁶² *Ibid.* p. 85.

⁴⁶³ Silvio Berlusconi, conocido empresario italiano dueño del conglomerado televisivo *Mediaset*, funda en 1994 *Forza Italia*, que gana las elecciones generales ese mismo año y, posteriormente, en 2001. Dos años antes, en 1999 gana en Italia las elecciones al Parlamento Europeo y en el año 2000 sale vencedor en las elecciones regionales. En una entrevista para el diario argentino *Clarín* realizada por Maurizio Ferraris, Vattimo explica que el añadido a *La sociedad transparente* es, en cierta medida, una respuesta a la victoria política de Silvio Berlusconi: “Mi libro *La sociedad transparente* tuvo una segunda edición con un capítulo agregado escrito después de la victoria de Berlusconi en las elecciones” G. Vattimo, M. Ferraris. “¿Seguimos siendo posmodernos?”. *Clarín*. 27/02/2012. Actualizado el 08/12/2016. https://www.clarin.com/ideas/maurizio-ferraris-gianni-vattimo_0_ry-tCxwhDXx.html

“Nota a la tercera edición” de su obra Vattimo afirma que puede haber pecado de cierto optimismo respecto a las posibilidades emancipadoras de los *mass media*⁴⁶⁴. A propósito de esta cuestión, el autor italiano introduce el concepto de “estetización”:

Para hablar de la desrealización y de sus límites, por tanto, debemos referirnos a la experiencia estética por dos buenas razones. Primero: es el arte el que, en la modernidad, condensa, representa, anticipa (...) las trasformaciones que se están produciendo o que están por producirse en el conjunto de la cultura colectiva; segundo: esta función emblemática del arte (que puede verse confirmada en la centralidad que asume la figura del artista en la cultura moderna, por ejemplo tras Vasari) se explica en última instancia a partir del hecho de que las transformaciones que en ella se anuncian culminan en una estetización y desrealización que caracterizan nuestra existencia tardomoderna o postmoderna.⁴⁶⁵

Así pues, Vattimo utiliza el concepto de estetización como análogo a la idea de la disolución del principio de realidad, subrayando el hecho de que ya el arte a lo largo de la modernidad habría avanzado tal disolución. La cuestión estriba en que Vattimo sigue a Heidegger al considerar que la obra de arte siempre es portadora de un conflicto entre el “mundo” y la “tierra” —como mencionamos en el capítulo dedicado a la filosofía heideggeriana—. Para Vattimo, el límite de la disolución del principio de realidad por parte de las tecnologías de la comunicación se encuentra justamente en la ausencia de conflicto. Esta ausencia de conflicto se traduce en que “en la estetización generalizada del mundo mediático sentimos la desrealización como una perdida porque en él [en el mundo mediático] desaparecen las distinciones, el dramatismo de las elecciones, la contraposición entre afirmación y negación”⁴⁶⁶. La causa de esto la encuentra Vattimo en las exigencias del mercado, que funcionan como una instancia realística a través de sus “leyes”: “la desrealización que es posibilitada por las nuevas tecnologías de la comunicación encuentra un límite en ese agente “realístico” que se corresponde con el mercado”⁴⁶⁷.

En su artículo “*Gianni Vattimo’s Media Philosophy and its Relevance to Digital Media*”⁴⁶⁸, Wolfgang Sützl argumenta que esta adición realizada por Gianni Vattimo puede ser considerada como una crítica al neoliberalismo, a la luz de los posteriores escritos

⁴⁶⁴ G. Vattimo. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2000. p. 3.

⁴⁶⁵ G. Vattimo. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2000. p. 110. La traducción es propia. El original dice lo siguiente: “*Per parlare di derealizzazione e dei suoi limiti, dunque, si deve riferirsi all’esperienza estetica per due buoni motivi. Primo: è l’arte che, nella modernità, condensa, rappresenta, anticipa, (...) le trasformazioni che stanno avvenendo o stanno per avvenire nell’insieme della cultura collettiva; secondo: questa funzione emblematica dell’arte (che si può veder confermata dalla centralità che assume la figura dell’artista nella cultura moderna, per esempio dopo Vasari) si spiega da ultimo con il fatto che le trasformazioni che in essa si annunciano culminano nella estetizzazione e derealizzazione che caratterizzano la nostra esistenza tardo-moderna o post-moderna*”.

⁴⁶⁶ Ibid. p. 112. El original dice lo siguiente: “*Nella estetizzazione generalizzata del mondo mediatico sentiamo la derealizzazione come una perdita solo perché in esso scompaiono le distinzioni, la drammaticità delle scelte, la contrapposizione tra affermazione e negazione*.”

⁴⁶⁷ Ibid. “*La derealizzazione che è resa possibile dalle nuove tecnologie della comunicazione incontra un limite in quell’agente ‘realistico’ che è il mercato*”.

⁴⁶⁸ W. Sützl. “Gianni Vattimo’s Media Philosophy and its Relevance to Digital Media”. *Philosophy Today*. Vol. 60, Summer 2016. pp. 743-759.

políticos del autor italiano, en los que critica al realismo como una instancia propia de las “democracias emplazadas”⁴⁶⁹. A partir de la obra *En el enjambre* de Byung-Chul Han⁴⁷⁰, Sützl argumenta que los medios digitales crean un espacio que influye en la subjetividad de un modo tal que el sujeto resultante, el *homo digitalis*, es incapaz de perseguir ningún proyecto emancipador. A ojos de Han el medio digital, a diferencia de los medios más tradicionales, aísla a los sujetos que participan en él, de tal manera que imposibilita que se desarrolle algún “nosotros” que pueda actuar políticamente. Al igual que Vattimo, Sützl y Han consideran que la causa de esto se encuentra en el mercado. Tanto Sützl como Han consideran que el *homo digitalis* es un sujeto neoliberal:

Los sujetos neoliberales de la economía no constituyen ningún nosotros capaz de acción común. La creciente tendencia al egoísmo y a la atomización de la sociedad hace que se encojan de forma radical los espacios para la acción común, e impide con ello la formación de un poder contrario, que pudiera cuestionar realmente el orden capitalista.⁴⁷¹

Así pues, Sützl concluye que, aunque Vattimo no lo argumenta de manera explícita, su pensamiento permite ver que los medios digitales no son capaces realmente de impulsar procesos emancipatorios⁴⁷², modificando así algunas de las tesis que había defendido en su obra sobre el autor italiano *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. No obstante, no creo que la conclusión a la que llega Sützl sea verdaderamente fiel a lo que Vattimo señala. Vattimo, más que ver en el mercado un límite que *imposibilita* cualquier acción política que busque la emancipación en los medios digitales, considera que el carácter realístico del mercado *dificulta* esto mismo. En otras palabras, mientras que para Sützl y Han el *homo digitalis*, en tanto que sujeto neoliberal, es una consecuencia necesaria e intrínseca de los medios digitales, Vattimo considera que el límite que las exigencias realísticas del mercado le imponen a los *mass media* es una contingencia que, en tanto que tal, puede —y debe— ser evitada. El matiz es importante, pues en el capítulo añadido a la tercera edición de la *Società trasparente* Vattimo no busca modificar la inspiración de fondo de su obra⁴⁷³, sino simplemente atenuar en cierta medida su optimismo respecto de la función emancipadora de los *mass media*⁴⁷⁴. Fragmentos como el siguiente creo que dan cuenta de la validez de mi interpretación:

Si, como creo, no se puede renunciar a la hermenéutica y a las nuevas posibilidades que esta abre al pensamiento y a la propia búsqueda de la emancipación será necesario mantenerse fiel al mundo mediático; reconociendo

⁴⁶⁹ Véase G. Vattimo. *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Trad. de Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2009 y G. Vattimo y S. Zabala. *Comunismo hermenéutico*. Trad. De Miguel Salazar. Barcelona: Herder, 2012. Se tratará más en profundidad los escritos políticos de Vattimo más adelante, en el capítulo 9 “La ética de Gianni Vattimo”.

⁴⁷⁰ Byung-Chul Han. *En el enjambre*. Trad. de Raúl Gabas. Barcelona: Herder, 2014.

⁴⁷¹ *Ibid.* p. 31.

⁴⁷² W. Sützl. “Gianni Vattimo’s Media Philosophy and its Relevance to Digital Media”. *Philosophy Today*. Vol. 60, Summer 2016. p. 755.

⁴⁷³ G. Vattimo. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2000. p. 3.

⁴⁷⁴ “È piuttosto un certo ottimismo circa la funzione emancipativa dei media quello che, in questi anni, si è attenuato”. *Ibid.* p. 3.

precisamente que la superación de la metafísica a la que la filosofía aspira, tras Heidegger, se da solo en las nuevas condiciones de existencia determinadas por parte de las tecnologías comunicativas.⁴⁷⁵

En 2012, Vattimo reitera esto mismo en una entrevista concedida a Maurizio Ferraris:

¿Cuál es la “realidad” que desmiente las ilusiones postmodernas? Hace once años, mi libro *La sociedad transparente* tuvo una segunda edición con un capítulo agregado escrito después de la victoria de Berlusconi en las elecciones. Yo ya constataba la “desilusión” a la que te refieres; y reconocía que si no se daba esa prescindencia de la perentoriedad de lo real que había prometido el mundo de la comunicación y los medios masivos contra la rigidez de la sociedad tradicional, era sólo a causa de una permanente resistencia de la “realidad”, pero justamente en la forma del dominio de poderes fuertes (económicos, mediáticos, etcétera).⁴⁷⁶

Es más, en otra entrevista dedicada al concepto de “nihilismo” que, en un coloquio interdisciplinar centrado en el concepto de soberanía organizado por la Universidad de Montréal y por el Centro Canadiense de Estudios Europeos en 2006 —seis años después de su añadido a la tercera edición de *La società trasparente*—, Gianni Vattimo le concede a Francisco Arenas-Dolz, el autor italiano vuelve a incidir en las posibilidades de las tecnologías comunicativas: “La dificultad de liberarse de las limitaciones de la realidad es, en todo caso, facilitada en nuestra sociedad de manera particular por la comunicación generalizada en cuanto los límites entre realidad y apariencia resultan lábiles”⁴⁷⁷. No es casual que Vattimo reflexione sobre las tecnologías de la comunicación en una entrevista dedicada al nihilismo, pues para Gianni Vattimo, la solución al límite que el realismo mercantil impone a la estetización operada por los *mass media* consiste en profundizar en la que él considera que es la vocación de la hermenéutica: el nihilismo, al que dedicamos el siguiente capítulo.

⁴⁷⁵ “Se, como io credo, non si può rinunciare all’ermeneutica e alle nuove possibilità che essa apre al pensiero e alla stessa ricerca dell’emancipazione bisognerà mantenersi in qualche modo fedeli al mondo mediatico; riconoscendo appunto che l’oltrepassamento della metafísica a cui la filosofia, dopo Heidegger, aspira, si dà solo nelle nuove condizioni di esistenza che sono determinate dalle tecnologie comunicative”. *Ibid.* p. 109.

⁴⁷⁶ G. Vattimo, M. Ferraris. “¿Seguimos siendo posmodernos?”. *Clarín*. 27/02/2012. Actualizado el 08/12/2016. https://www.clarin.com/ideas/maurizio-ferraris-gianni-vattimo_0_ry-tCxwhDXx.html

⁴⁷⁷ G. Vattimo y F. Arenas. “Nihilismo y modernidad. Una conversación en Montréal con Gianni Vattimo”. En Javier de la Higuera Espís, Luis Sáez Rueda, et al. (coord.). *Nihilismo y mundo actual*. Granada: Universidad de Granada, 2009. p. 19

6. El pensamiento débil como pensamiento nihilista

Las características propias del mundo postmoderno o tardomoderno —a saber, la caducidad de los metarrelatos y la disolución del principio de realidad facilitada por las tecnologías de la comunicación— hace entrar en crisis cualquier certeza a partir de la cual la conciencia pueda alcanzar un fundamento. A ojos de Gianni Vattimo, esto conduce a asumir una actitud nihilista, en el sentido del nihilismo activo nietzscheano:

En el mundo postmoderno no podemos no asumir una actitud nihilista, puesto que hay que convivir con la nada, es decir, que, a mi juicio, el nihilismo auténtico, según la inspiración nietzscheana, es propio de la condición humana en la modernidad tardía, en la que se asume conscientemente por parte del hombre la condición de absoluta falta de valores supremos y la paralela intensificación de la comunicación en la que los límites entre realidad o apariencia se disuelven en el dominio de las imágenes, de los signos y de los mensajes cuya intensificación produce la incapacidad de ofrecer garantías de estabilidad y verdad.⁴⁷⁸

En el presente capítulo nos disponemos a examinar la concepción que tiene Gianni Vattimo del nihilismo, dando cuenta de las razones por las cuales son varios los intérpretes que se refieren al pensamiento de Vattimo como “hermenéutica nihilista”⁴⁷⁹. Para ello, primero se examina la interpretación que hace del nihilismo un autor contemporáneo a Gianni Vattimo: Emanuele Severino. Con Severino se examinará una de las más originales críticas al nihilismo heideggeriano, del que Vattimo es, en cierta medida, deudor. El segundo apartado está dedicado al examen de lo que Vattimo ha venido a llamar “la vocación nihilista de la hermenéutica”. Los dos siguientes apartados están dedicados a la defensa de un modelo de racionalidad y de una concepción de la verdad compatibles con una hermenéutica de carácter nihilista.

6.1. La crítica de Emanuele Severino al nihilismo heideggeriano.

Una de las interpretaciones más originales del nihilismo proviene de un autor italiano: Emanuele Severino. Severino, que estudió en la Universidad Católica de Milán, dedicó gran parte de su obra a realizar una crítica al análisis heideggeriano de la metafísica y a preguntarse por el ser de todo aquello que deviene, esto es, por aquello que es temporal

⁴⁷⁸ G. Vattimo y F. Arenas. “Nihilismo y modernidad. Una conversación en Montréal con Gianni Vattimo”. En Javier de la Higuera Espís, Luis Sáez Rueda, et al. (coord.). *Nihilismo y mundo actual*. Granada: Universidad de Granada, 2009. p. 19.

⁴⁷⁹ Véase, por ejemplo, González Arribas, Brais. *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Dykinson, 2016; D. M. Leiro. “Notas sobre ontología del declinar. La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo”. En *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*. 26, 2009. pp. 207-216; D. M. Leiro. “Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo”. En *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. nº 68, 2010. pp. 1-35; T. Oñate y Zubía. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Alderabán, 1999.

y, por ende, contingente. A raíz de todo ello, desarrolla una particular concepción del nihilismo que tiene por objetivo mostrar como éste es, en palabras de Llorente Cardo, “la instancia común de la ‘tradición occidental’”⁴⁸⁰.

Pese a que, al igual que Heidegger, Severino realiza una crítica a la metafísica y a la técnica moderna, a la que acusa de nihilista, y pese a que ambos autores caracterizan la historia de Occidente como la historia del olvido del Ser, las críticas de uno y otro se dirigen en caminos opuestos. Mientras que para Heidegger la metafísica se caracteriza por su carácter ontoteológico, Severino argumenta que la metafísica es nihilista en tanto que ser y ente se dan en el tiempo. Es más, a ojos de Severino, el análisis heideggeriano del nihilismo no habría sido capaz de dar con los rasgos esenciales del fenómeno, pues ve en la propia filosofía heideggeriana un ejemplo de nihilismo, de tal manera que su explicación del nihilismo sería una explicación nihilista del nihilismo.

Para Emanuele Severino, todo Occidente puede ser entendido como una totalidad orgánica, pues en su historia predominaría un único sentido del mundo, una sola manera de interpretar lo que la realidad es. De esta manera, la historia de Occidente es caracterizada como la historia del nihilismo propio de la metafísica griega: “Occidente es la civilización que crece en el interior del horizonte abierto por el sentido que el pensamiento griego asigna al ser-cosa de las cosas”⁴⁸¹. Ahora bien, ¿en qué consiste tal nihilismo?

El nihilismo consistiría en sostener que el ente, aquello que es, puede, de alguna manera, no ser. Esto lo habría llevado a cabo la metafísica al sostener que el ser es tiempo —tal y como argumenta Vattimo, quien sigue en esto a Heidegger— y que el ente se da siempre en la apertura del tiempo. Esto implica que, a ojos de Severino, el nihilismo consiste en la creencia en el devenir de las cosas como estructura fundamental de la realidad. Llorente Cardo lo expresa de la siguiente manera:

Severino define en general el ‘nihilismo’ como aquella convicción, certeza o ‘fe’ conforme a la cual el devenir de los entes es real, esto es, tiene lugar realmente el tránsito del Ser a la Nada y de la Nada al Ser —que se halla en el basamento más profundo de la cultura occidental en su integridad: que constituye, de hecho, el ‘inconsciente’ perpetuamente oculto propio de Occidente mismo.⁴⁸²

Esta “convicción, creencia o fe” habría nacido cuando el pensamiento metafísico griego establece el sentido del tiempo, de tal manera que, al referirse al “antes” o al “después” lo hace en relación al no-ser. Por ejemplo, cuando un objeto es destruido o cuando aún no ha sido construido, decimos que el objeto en cuestión “ha dejado de ser” o “aún no es”. Así pues, la metafísica nos presenta al ente como aquello que sale y vuelve

⁴⁸⁰ J. Llorente Cardo. “El jánico semblante del nihilismo: Heidegger y Severino ante las encarnaciones de la Nada”. En *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 6 (Julio 2020), pp. 73-90.

⁴⁸¹ E. Severino. *Esencia del nihilismo*. Trad. de Enrique Álvarez Tólcheff. Madrid: Taurus, 1991. p. 333.

⁴⁸² J. Llorente Cardo. “El jánico semblante del nihilismo: Heidegger y Severino ante las encarnaciones de la Nada”. *Op. cit.* p. 75.

a la nada, como aquello que no-es para después pasar a ser y, cuando deja de existir, vuelve a no-ser. En *Esencia del nihilismo* Severino atribuye esto último tanto a Platón como a Aristóteles, aunque habría sido este último quien en *De la interpretación* ofrece su “más rigurosa y explícita formulación”⁴⁸³:

Es necesario que el ser sea, cuando es, y que el no ser no sea, cuando no es; sin embargo, no es necesario que todo el ser sea, ni que todo el no ser no sea, de hecho no es lo mismo que todo el que es sea necesariamente, cuando es, y el ser sin más por necesidad. Lo mismo hay que decir del no ser.⁴⁸⁴

De esta manera, Aristóteles vendría a argumentar que el ser es necesariamente solo cuando realmente es, pero que, al mismo tiempo, es posible que el ser devenga no-ser, esto es, que deje de ser. Con esta argumentación, Aristóteles ofrece una alternativa al principio parmenideo que establece que “el ser es y el no-ser no es” que, por otro lado, Severino hace suyo y define como “la verdad del ser”. Esta idea, la creencia en la existencia del devenir, constituye la contradicción en la que permanece Occidente:

Al afirmar la posibilidad de que algo (o sea, una no-nada) no sea, y por lo tanto adquiera y pierda el ser, el pensamiento afirma que la no-nada es nada, pone la identidad del ser y de la nada. [...] Sobre esta identificación del ser y de la nada se funda la historia de Occidente que, por lo tanto, es la historia del nihilismo.⁴⁸⁵

Al postular que el ente oscila entre el ser y la nada, la filosofía griega da lugar a la disponibilidad del ente que, a lo largo de la historia de Occidente, se ha convertido en la técnica moderna y en el dominio que esta ejerce sobre todo lo real⁴⁸⁶. Esto se debe a que un pensamiento que concibe el ente como aquello que viene de la nada y a la nada vuelve, es un pensamiento que entiende la cosa como algo que puede ser producido: “En la apertura del tiempo, el nacimiento del proyecto de dominio y de explotación del ente no sólo es posible, sino que es inevitable”⁴⁸⁷. De este modo, el nihilismo metafísico se plasma tanto en todo producto industrial fabricado y consumido, como también en cualquier otra cosa que habite la tierra, en tanto que el proyecto de la dominación tecnológica ambiciona extenderse a todo lo real. Todo ente pasa a ser concebido en relación a los procesos de la técnica. Este mismo análisis lo extiende Severino a la ciencia moderna, que lejos de interesarse por el conocer en tanto que tal, en tanto que nos acerca a la comprensión de la verdad, se interesa por el conocer con la intención de utilizar tales conocimientos para transformar la realidad.

El nihilismo habría conducido al ocaso de los “inmutables” de Occidente. Con este término, Severino hace referencia a todo aquel concepto, idea, forma o valor

⁴⁸³ E. Severino. *Esencia del nihilismo*. Op. cit. p. 49.

⁴⁸⁴ Aristóteles. *De la interpretación*. 19 a 23-27.

⁴⁸⁵ E. Severino. *Esencia del nihilismo*. Op. cit. p. 156.

⁴⁸⁶ Cabe decir que la interpretación de Severino sobre el papel que juega la disponibilidad en el pensamiento occidental resulta una generalización excesiva. En “La misión de la filosofía”, Gadamer da cuenta de los límites de esta idea: “la disponibilidad no podía describir del mismo modo la ciencia moderna y su ideal de objetividad y, por el otro lado, el pensamiento antiguo en su entrega a la *theoria*” H-G. Gadamer. “La misión de la filosofía”. En *La herencia de Europa* p. 185.

⁴⁸⁷ E. Severino. *Esencia del nihilismo*. Op. cit. p. 39.

mediante el cual el pensamiento occidental ha intentado estabilizar el devenir. A partir de esta idea Severino interpreta, por ejemplo, la “muerte de Dios”:

La historia de Occidente es el proceso de adquisición de rigor y de coherencia del pensamiento metafísico. Una vez que éste ha sacado al mundo a la luz, es inevitable y legítimo que Dios muera y encuentre su verdad en la técnica, la religión en el ateísmo, la civilización pretecnológica en la civilización de la técnica.⁴⁸⁸

Como alternativa al nihilismo y al ocaso de Occidente, Severino propone “Volver a Parménides”⁴⁸⁹. A continuación, nos disponemos a examinar exactamente cuáles son los frutos de la vuelta a Parménides. En Parménides encontramos una primera formulación del principio de no contradicción en su valencia ontológica, que establece que el ser es y el no-ser no es. Es importante tomar en consideración que, para Severino, el principio de no contradicción no es simplemente una estructura lógica, sino principalmente ontológica. Esto quiere decir que, si el devenir es contrario al principio de no contradicción, la realidad del devenir debe ser negada o, tal vez, debe ser postulado de tal manera que no entre en contradicción con el principio de no contradicción.

Con el objetivo de ofrecer una concepción del ser en la que el tiempo no desarrolle un rol importante y en la que el ente no oscila entre el ser y la nada, Severino sostiene la eternidad del ser. De esta manera, una de las primeras tesis defendidas por Severino consiste en que “*todo el ser es inmutable. No sale de la nada y no vuelve a la nada. Es eterno*”⁴⁹⁰. En efecto, una concepción del ser que se base en presentarlo como algo incompatible con la nada debe suponer que el ser sea eterno, pues, de cualquier otro modo, el ser acabaría siendo nada. Para que el ser no sea nada, no puede tampoco ser perentorio y, por consiguiente, debe ser eterno. Esta misma argumentación se aplica a la mutabilidad del ser: si el ser fuese mutable, pasaría de ser de una determinada manera a ser de otra, lo cual implicaría que el primer modo del ser pasaría a no ser. El ser debe, por consiguiente, ser eterno e inmutable.

En consonancia con lo dicho, el devenir no puede seguir significando que el ente comienza a ser en un determinado momento y deja de ser en otro momento concreto, sino que, más bien, devenir quiere decir “aparecer del ser”. Así pues, afirmar que un ente deviene ha de significar que ese mismo ente se presenta o aparece para, más adelante, desaparecer u ocultarse. Este aparecer y desaparecer, a su vez, no puede predicarse del ser en su totalidad, sino solo a sus partes. Que lo que aparezca sean partes del ser y no el todo lo conecta Severino con el hecho mismo de que el aparecer es siempre un proceso:

El ser (esto es, lo inmutable) aparece. [...] Pero puesto que el aparecer del ser es en proceso, el ser aparece en parte. [...] Por tanto, la parte no aparece tal

⁴⁸⁸ *Ibid.* p. 280.

⁴⁸⁹ “Volver a Parménides” es un ensayo que originalmente fue publicado en la *Rivista di filosofia neoscolastica*, en 1964, y que años más tarde, concretamente en 1972, incluyó en su obra *Esencia del nihilismo*.

⁴⁹⁰ E. Severino. *Esencia del nihilismo. Op. cit.* p. 92.

como es, ya que no aparece según aquella determinación que esencialmente le conviene: su ser comprendido por el todo.⁴⁹¹

Así pues, las cosas que se nos aparecen, los entes, son parte del ser, su determinación esencial se identifica con su “ser comprendido por el todo”. Sin embargo, que sean parte del ser no quiere decir que se identifiquen con este. De hecho, difieren del ser justamente por el hecho de que no dejan de ser partes de este: “Lo que aparece *difiere* del ser: justamente porque el ser, al aparecer, no se revela en toda su plenitud”⁴⁹². A esta diferencia entre el ser y sus partes, los entes, se refiere Severino, al igual que Heidegger, como “la diferencia ontológica”, definida por Severino de la siguiente manera: “la diferencia ontológica es así la diferencia entre el ser y el ser ahí, o sea, entre el ser en cuanto tal y el ser en cuanto manifiesto abstractamente”⁴⁹³.

Si traigo a colación las características que Severino atribuye al ser es para poder examinar la posible crítica que se le podría hacer desde el pensamiento hermenéutico y postmoderno de Gianni Vattimo. Resulta conveniente, sin embargo, detenerse primero en la crítica que le realiza otro autor italiano: Franco Volpi. En su obra *El nihilismo*, Volpi señala, a mi parecer con mucho tino, las dificultades que se le presentan a la filosofía de Emanuele Severino a la hora de explicar la pluralidad. Siguiendo a Aristóteles, Volpi se pregunta:

¿Cómo es posible *decir lo diverso sin negar*, es decir, ‘esto no es aquello’ o ‘aquello no es esto’? ¿O bien, sin decir que un ‘aquello’, que es ente, no es un ‘esto’, que es él también ente? Por tanto, ¿sin decir que algo que no es, o bien que el ente es no ente, es decir, nada?⁴⁹⁴

La crítica de Volpi a Severino retoma la realizada por Aristóteles a Parménides, que consistía en señalar que el principio de no contradicción debe ser compatible con el reconocimiento de la diversidad de los posibles significados del ser o de aquello que es. Implica, por ende, “el rechazo de la concepción univocista del ser, de la cual la parmenídea es la primera formulación rigurosa”⁴⁹⁵. Severino, sin embargo, aunque niega la realidad del devenir, no niega la existencia de las diferencias, sino que se limita a señalarlas como diferentes partes del todo. Queda, sin embargo, por explicar en qué consistirían esas diferencias y sus determinaciones sin recurrir a la negación o la contradicción, incompatibles con el propio ser.

Cabe mencionar también que la forma mediante la cual Severino interpreta el no-ser en el pensamiento griego no hace justicia a este último. Tal y como podemos encontrar, por ejemplo, en la filosofía de Aristóteles, el no-ser sólo es un concepto que puede explicar el cambio y el movimiento si se da en un determinado substrato (*hypokéimenon*): “En todo proceso de generación y de cambio tiene que haber una materia

⁴⁹¹ *Ibid.* p. 135.

⁴⁹² *Ibid.* p. 136

⁴⁹³ *Ibid.* p. 137

⁴⁹⁴ F. Volpi. *El nihilismo*. Trad. de Cristina I. Del Rosso y Alejandro G. Vigo. Madrid: Siruela, 2012. p. 185.

⁴⁹⁵ *Ibid.* p. 185.

subyacente”⁴⁹⁶. Esto supone que el no-ser no puede ser identificado con la nada, identificación fundamental en la crítica de Severino al nihilismo.

Desde el pensamiento vattimiano, por otro lado, se puede realizar una crítica a Severino a partir de su concepción del sujeto y de la libertad. Este punto es interesante porque Vattimo justificará la vocación nihilista de la hermenéutica a partir del sentido emancipador y liberador que, para él, tiene el nihilismo. Para comprender esto de manera adecuada es imperativo comenzar dando cuenta de la manera en que Severino entiende al sujeto.

Para Severino, todo lo finito no es sino la aparición parcial de lo infinito, esto es, no existe lo finito en tanto que tal, pues todo ente es parte integral del ser, del todo eterno. De esta manera, el sujeto, al igual que cualquier otro ente, es una parte del ser que aparece. El aparecer, por consiguiente, no es una actividad que se pueda predicar del sujeto. Yo no aparezco, el que aparece es el ser. Yo soy el aparecer; el sujeto, en tanto que parte del ser, se identifica con el aparecer realizado por el ser. Así pues, el sujeto debe ser entendido a partir de la diferencia ontológica, al igual que cualquier otro ente. Existe, sin embargo, una diferencia entre el ente que es el sujeto y cualquier otro ente. El sujeto es un aparecer que también constituye un lugar en el que se da la aparición de mis sentimientos, por ejemplo. Esto ha llevado a que algunos intérpretes, como por ejemplo Jaime Llorente Cardo, se refieran a la subjetividad del pensamiento de Severino como un “emplazamiento ontológico” o “una realidad topológica”⁴⁹⁷. Veamos exactamente cuáles son las palabras de Severino respecto a esta idea:

 Mi cuerpo y mis sentimientos habitan entre las cosas que aparecen. [...] “Mis” sentimientos son los sentimientos que aparecen. “Mi vida” es la relación de “mi cuerpo” y de “mis sentimientos” con las demás cosas que aparecen. [...] Yo, como cualquier otro que pueda decir “yo”, soy el lugar eterno en el que mis vidas eternas pueden darse cita.⁴⁹⁸

A mi modo de ver, resulta problemática la manera en que Severino usa el posesivo para poder referirse a la propia vida o a los sentimientos de uno. ¿En qué medida mis sentimientos son realmente míos si no soy más que una parte del todo que funciona como un lugar ontológico? En última instancia, este problema no es sino una de las posibles conclusiones que se pueden extraer de la crítica de Volpi. Si la identidad del ente no puede entenderse a partir de ningún tipo de negación que lo diferencie de los demás entes, esto mismo se aplica al sujeto que, pese a que se diferencie de los demás entes en tanto que es un lugar ontológico, no queda claro de qué modo puede realmente considerar su vida como algo realmente “suyo”. “Mi” vida o “mis” sentimientos son tan míos como lo son del ser en su totalidad, del que no soy más que una parte. A su vez, de aquí se sigue el

⁴⁹⁶ Aristóteles. *Física*. Trad. de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 2002. p. 306.

⁴⁹⁷ Véase J. Llorente Cardo. “El jánico semblante del nihilismo: Heidegger y Severino ante las encarnaciones de la Nada”. *Op. cit.*

⁴⁹⁸ E. Severino. *Esencia del nihilismo*. *Op. cit.* p. 188.

problema de la libertad. ¿Puedo decir que soy realmente libre si no soy más que una parte del ser eterno e inmutable?

Para Severino, el tratamiento metafísico de la libertad es un absurdo, pues, al presuponer la contingencia, presupone que un determinado ente pueda no ser lo que de hecho es. ¿Puede, entonces, a ojos de Severino, mi vida ser distinta? Sí, siempre que tengamos presente que “la posibilidad no está en el ser, sino en el aparecer del ser”⁴⁹⁹. Severino argumenta que, en la eternidad del ser, mi vida será y ha sido de otros modos y es así necesariamente:

¿Existen otras vidas mías, además de ésta que aparece? Y si existen, ¿hubiera podido aparecer en lugar de ésta que aparece? En tal posibilidad reside el fundamento de la libertad del hombre; que, por lo tanto, puede ser pensado como libre solo si es pensado como el eterno vivir todas las vidas que podría vivir.⁵⁰⁰

A mi modo de ver, Severino no hace justicia a la libertad del ser humano. Pese a que afirma que la libertad existe en tanto que se basa en la posibilidad de vivir de otra manera, también argumenta que esa posibilidad se dará necesariamente en la eternidad del ser. Sin embargo, esa misma necesidad resulta incompatible con una genuina contingencia que, realmente, presente al ser humano como un ser que puede elegir de manera efectiva. No resulta riguroso hablar de una posibilidad compatible con la necesidad, ya que en el momento en el que afirmamos que algo se da necesariamente, se excluye la posibilidad de que realmente se dé de otra manera. La posibilidad de la que habla Severino en última instancia no es tal, pues lo posible requiere que algo que es pueda no ser, algo que, como hemos visto, el pensamiento de Severino viene a negar. De hecho, se puede ir más allá en este razonamiento si volvemos una vez más a la crítica de Volpi: ¿en qué sentido podemos realmente hablar de otra posible vida si no podemos utilizar la negación para hacer referencia a las diferencias entre una posible vida y la otra? El intento de hacer de todo lo infinito una simple aparición de una parte del ser eterno e inmutable es contradictorio con la asunción, por parte de la tradición hermenéutica, de que la contingencia se basa en la finitud y en la temporalidad.

En el siguiente apartado se examinarán las razones por las que el pensamiento hermenéutico de Vattimo considera que la hermenéutica responde a una vocación nihilista. Como iremos viendo, esta vocación nihilista de la hermenéutica se basa, principalmente pero no exclusivamente, en una determinada concepción de la libertad humana compatible con la idea de que yo no soy el origen último de mis interpretaciones. Al igual que en Heidegger, el pensamiento de Vattimo entiende que la comprensión nunca se da a partir de una especie de *tabula rasa*, sino que el pensamiento siempre se da a partir de una realidad previa que, y en esto Vattimo sigue a su maestro Gadamer, se identifica con la tradición.

⁴⁹⁹ *Ibid.* p. 173.

⁵⁰⁰ *Ibid.* p. 173.

6. 2. La vocación nihilista de la hermenéutica.

Para comenzar a estudiar el tratamiento vattimiano del nihilismo, es menester empezar examinando algunas de las ideas principales de la teoría hermenéutica de Vattimo, pues, como indica el título de este mismo apartado, el objetivo del autor italiano es mostrar la “vocación nihilista de la hermenéutica”.

Con la expresión “la vocación hermenéutica de la hermenéutica”, Gianni Vattimo titula el primer capítulo de su obra *Más allá de la interpretación*⁵⁰¹. En esta obra, Vattimo define la hermenéutica “como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer”⁵⁰². Con esto, Vattimo no quiere decir que la filosofía hermenéutica se agote en el pensamiento de estos dos autores alemanes. De hecho, es conocida la idea de Vattimo de que la hermenéutica se convirtió en la *koiné* del final del siglo XX⁵⁰³. Que la hermenéutica se desarrolle en el eje Heidegger-Gadamer quiere decir que es que en estos dos autores donde encontramos los dos aspectos constitutivos de la hermenéutica: la ontología y la lingüisticidad. Ambos autores ponen énfasis y tratan con detenimiento tanto una cuestión como la otra. Sin embargo, a ojos del pensador italiano, Heidegger y Gadamer “representan más bien los polos de una tensión, los límites extremos de un marco en el que, más o menos cercanos unos a otros, se sitúan los demás autores que se inscriben generalmente en esta corriente”⁵⁰⁴. Ahora bien, ¿en qué consiste esta tensión? La tensión consistirá en que, mientras que Heidegger privilegia el tratamiento del ser respecto del lenguaje, analizando este último desde el punto de vista de su concepción del ser; Gadamer, por otro lado, se centra en examinar el fenómeno de la interpretación desde el lenguaje, no haciendo casi referencia al ser⁵⁰⁵. De hecho, como se examinó en el capítulo dedicado a Gadamer, el filósofo alemán parece postular la existencia de un ser allende el lenguaje, tal y como sostiene Grondin⁵⁰⁶. En “Texto e interpretación”, Gadamer se refiere a esta diferencia respecto de su maestro Heidegger en relación al intento heideggeriano post-*Kehre* de encontrar un lenguaje sobre el ser.

⁵⁰¹ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Prólogo de Ramón Rodríguez. Trad. de Pedro Aragón Rincón. Barcelona: Paidós, 1995

⁵⁰² *Ibid.* p. 39.

⁵⁰³ Véase G. Vattimo. “Hermenéutica, democracia y emancipación”. En *Filosofía, política, religión: más allá del pensamiento débil*. Trad. de César Palma. Introducción de Lluís Alvarez. Oviedo: Nobel, 1996. p. 48; G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. *Op. cit.* p.37.

⁵⁰⁴ *Ibid.* p. 39.

⁵⁰⁵ Como se ha mencionado, esta afirmación de Vattimo no pretende afirmar que Gadamer, por ejemplo, no haya hablado nunca del ser, sino simplemente que su pensamiento gira en torno al lenguaje y no al ser, como sí lo hace la filosofía heideggeriana. En la “Misión de la filosofía”, por ejemplo, Gadamer reproduce la idea del Heidegger post-*Kehre* de que el lenguaje es la casa del ser: “Me sigue pareciendo cierto que la lengua no es solo la casa del ser, sino también la casa del ser humano, en la que vive, se instala y se encuentra consigo mismo y en el Otro” H-G. Gadamer “La misión de la filosofía”. En *La herencia de Europa*. Trad. de Pilar Giralt Gorina. Introducción de Emilio Lledó. Barcelona: RBA, 2012. p. 187. Este fragmento de Gadamer sirve como ejemplo para ver como el autor alemán sí que trata la cuestión del Ser en algunos de sus escritos, al mismo tiempo que da cuenta del privilegio que le da a la lengua respecto del ser, pues esta primera resulta ser, además de la casa del ser, también “la casa del ser humano”.

⁵⁰⁶ Véase J. Grondin. *Introducción a Gadamer*. Trad. de Constantino Ruíz-Garrido. SL: Herder, 2003. pp. 189-199.

Como se sabe, Heidegger abandonó el concepto de “hermenéutica” porque vio que no podía romper por esa vía el hechizo de la reflexión trascendental. Su filosofía, que intentó apartarse del concepto de lo trascendental mediante la conocida *Kehre* (vuelta), le llevó a una creciente penuria lingüística [...] Uno de los temas que he abordado ha sido la búsqueda de vías para explicitar el lenguaje de Heidegger sobre el ser, un ser que no es del ente. [...] Mi idea es que ningún lenguaje conceptual, ni siquiera lo que Heidegger llama “lenguaje de la metafísica”, significa un hechizo irremediable para el pensamiento, siempre que el pensador se confíe al lenguaje, esto es, entre en diálogo con otros pensadores y con los que piensan de modo diferente. Por eso, admitiendo la crítica al concepto de “subjetividad” hecha por Heidegger, concepto en el que demostró la supervivencia de la idea de “substancia”, intenté detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje.⁵⁰⁷

En otras palabras, mientras que Heidegger prioriza el hecho de que el lenguaje es fruto de la historia del ser y, por consiguiente, se encuentra cargado de significados metafísicos —razón por la que busca un nuevo lenguaje tras la *Kehre*—; Gadamer considera que el diálogo es “el fenómeno originario del lenguaje” y, pese a que el propio lenguaje está cargado de significados y, también, de prejuicios, el diálogo con el otro, el hecho mismo de abrirse a la alteridad, es lo que permite entrar de manera correcta al círculo hermenéutico, restando importancia al trasfondo metafísico del lenguaje. Como se verá, esta “tensión” —tal y como lo expresa Vattimo— se ve resuelta a partir de una concepción nihilista de la hermenéutica.

La hermenéutica de Vattimo, al igual que toda hermenéutica filosófica, parte de la generalización del fenómeno de la interpretación, operada por primera vez, tal y como sostienen Vattimo y Gadamer, en la filosofía de Schleiermacher. Para Vattimo, toda verdad es siempre una interpretación y, haciéndose eco de Nietzsche, también esa misma afirmación debe ser entendida como una interpretación. Conviene tener presente que, aunque Vattimo considera que el ser debe ser comprendido como evento o acontecimiento, su manera de concebir la comprensión no se basa tanto en la analítica existencial heideggeriana, como en la obra de Gadamer. De esta manera, los conceptos con los que Vattimo trabaja usualmente al referirse al fenómeno de la interpretación son los de tradición, lenguaje y horizonte. Vattimo también toma de Gadamer la idea de que la comprensión es siempre lingüística y que el lenguaje es diálogo. La influencia de Heidegger en esto no deja de ser notable, pero creo que debe señalarse que Vattimo no se centra en la ontología tanto para entender el fenómeno de la interpretación, como para tratar la cuestión de la superación de la metafísica y, en consonancia con esto, la manera mediante la cual conviene comprender la verdad.

Como hemos mencionado, es conocida la idea vattimiana de que “la hermenéutica parece constituir la *koiné* de la cultura de hoy”⁵⁰⁸. Al igual que con cualquier otro lenguaje

⁵⁰⁷ H-G. Gadamer. “Texto e interpretación”. En *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Ed. de Antonio Gómez Tamos. Trad. de Manuel Olasagasti. Madrid: Cuaderno Gris, 1998. pp. 18-19.

⁵⁰⁸ G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991. p. 9.

común, su difusión puede correr el riesgo de que se diluyan sus significados originarios⁵⁰⁹. Para evitarlo, resultaría necesario radicalizar la hermenéutica. Una radicalización tal implica “sobre todo el reconocimiento de la continuidad sustancial que persiste entre los pensadores que más han influido en la teoría de la interpretación, esto es: Nietzsche y Heidegger”⁵¹⁰. Esta continuidad es el nihilismo que, aunque siguiendo a Nietzsche puede entenderse como una filosofía de la disolución de los valores, se trata más bien de “una auténtica ontología nueva, como un nuevo pensamiento del ser, capaz de ultrapasar la metafísica”⁵¹¹. En su artículo “Ética hermenéutica y religión en Gianni Vattimo”, también Jesús Conill señala esto mismo. Refiriéndose a la filosofía de Vattimo, Conill sostiene que:

Su peculiar radicalización de la hermenéutica consiste en reconocer la continuidad entre Friedrich Nietzsche y Martin Heidegger en el *nihilismo*. Éste se entiende no como la disolución de los valores, sino como una “hermenéutica nihilista”, o bien una “ontología nihilista”, según la cual el ser es evento, “no es” sino que “acaece” o “se da”⁵¹².

Conviene precisar, por otro lado, que, pese a que el nihilismo vattimiano es antes una ontología o una hermenéutica nihilista que una disolución de los valores, la continuidad entre Nietzsche y Heidegger se da a raíz del nihilismo nietzscheano, esto es, se da como consecuencia de la negación de la ultimidad de los valores supremos y de la fabulación del mundo. Con el objetivo de subrayar esta idea Cesáreo Villoria se refiere a la hermenéutica de Vattimo como una “re-radicalización de la hermenéutica”⁵¹³. Con esta expresión, Villoria señala que dar cuenta de la vocación nihilista de la hermenéutica no es sino dar lugar a una interpretación de la hermenéutica que sitúa al nihilismo de Nietzsche en la raíz de su hermenéutica y, por tanto, de la tradición hermenéutica como tal. De este modo, Villoria sigue a Vattimo al concebir, a diferencia de Grondin⁵¹⁴, que Nietzsche es un autor capital dentro de la hermenéutica filosófica. En *Ecce comu* Vattimo se refiere a su propuesta nihilista a partir del nihilismo consumado de Friedrich Nietzsche. Vattimo considera que el nihilismo por el que apuesta “no tiene necesariamente un sentido desesperado, negativo ni pesimista, sino que, más bien al contrario, quiere ser algo como el nihilismo activo de Nietzsche (sí, del ultrahombre)”⁵¹⁵.

Es menester recordar que el rechazo de los valores supremos es, en Nietzsche, una consecuencia del anuncio de la muerte de Dios. La muerte de Dios no es una tesis que tenga por objetivo describir una realidad, sino que, más bien, busca mostrar que la idea

⁵⁰⁹ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. p. 35; G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. pp. 9-10.

⁵¹⁰ *Ibid.* p. 23.

⁵¹¹ G. Vattimo. G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. *Op. cit.* p. 10.

⁵¹² J. Conill. “Ética hermenéutica y religión en Gianni Vattimo”. En *Anthropos. Huellas del conocimiento*. Nº 217 (2007). Gianni Vattimo. *Hermeneusis e historicidad*. p. 126.

⁵¹³ C. Villoria. “Hermenéutica y reconstrucción de la razón”. En G. Vattimo. *Filosofía, Política, religión. Más allá del pensamiento débil*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1996. pp. 190-212.

⁵¹⁴ Véase J. Grondin. “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”. En *Estudios Nietzsche*, n. 9 (2009): Nietzsche y la hermenéutica. pp. 53-66.

⁵¹⁵ G. Vattimo. *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Trad. de Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2009. p.125.

de Dios es una mentira superflua, en tanto que es una consecuencia del instinto ordenador y de conservación de la metafísica que, por otro lado, ya no resulta necesario para la subsistencia. A propósito de la vocación nihilista de la hermenéutica, Vattimo resume esta idea nietzscheana de la siguiente manera:

Hoy, que esta obra de aseguramiento está, aunque sea relativamente, cumplida, y vivimos en un mundo social formalmente ordenado, disponiendo de una ciencia y de una técnica que nos permiten vivir en el mundo sin el terror del hombre primitivo, Dios parece una hipótesis demasiado extrema, bárbara, excesiva.⁵¹⁶

Como se ha visto anteriormente, el anuncio de la muerte de Dios corre en paralelo a la fabulación del mundo, a partir de la cual se refuta la dualidad mundo verdadero-mundo aparente, para pasar a asumir que toda la realidad es una fábula, esto es, que no hay ningún contacto con la realidad que no sea interpretativo. En este punto, conviene hacerse la pregunta de qué es lo que queda cuando el mundo verdadero se convierte en una fábula y los valores supremos se tornan superfluos: el nihilismo⁵¹⁷. El nihilismo se le presenta al nihilista consumado como su única posibilidad⁵¹⁸. A partir del momento en el que la realidad se muestra como una interpretación que carece de ningún fundamento último, la única posibilidad es hacerse cargo de ello y asumir que la condición de posibilidad de la aparición de nuevos valores o de la revalorización de aquellos valores no reconocidos por la tradición metafísica viene a ser representada por el propio nihilismo. Con Nietzsche, la idea de fundamento no sólo se debilita desde un punto lógico, sino que, a través de la tesis de la insignificancia del origen que se deriva de su genealogía, también se vacía de contenido:

La idea de fundamento no sólo se diluye “lógicamente” desde el punto de vista de la fundación de su pretensión de valer como norma del pensamiento verdadero, sino que, por así decirlo, se revela vacía desde el punto de vista del contenido: la insignificancia del origen, cuando éste llega a ser conocido, aumenta.⁵¹⁹

⁵¹⁶ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Op. cit. p. 44.

⁵¹⁷ En *El fin de la modernidad*, Vattimo se refiere a la relación del nihilismo con el anuncio de la muerte de Dios de la siguiente manera: “En Nietzsche, como se sabe, Dios muere en la medida en que el saber ya no tiene necesidad de llegar a las causas últimas, en que el hombre no necesita ya creerse con un alma inmortal. Dios muere porque se lo debe negar en nombre del mismo imperativo de verdad que siempre se presentó como su ley y con esto pierde también sentido el imperativo de la verdad y, en última instancia, esto ocurre porque las condiciones de existencia son ahora menos violentas y, por lo tanto y sobre todo, menos patéticas. Aquí, en esta acentuación del carácter superfluo de los valores últimos, está la raíz del nihilismo consumado” (G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Op. cit. p. 27).

⁵¹⁸ Vattimo sostiene que el hecho de que el nihilismo sea la única posibilidad del nihilista consumado puede entenderse en la línea del ser-para-la-muerte heideggeriano, cuya asunción posibilita la autenticidad de la existencia: “El nihilismo se manifiesta como nuestra *chance*, un poco en el mismo sentido en que en *Sein und Zeit* el ser para la muerte y la decisión anticipada que la asume aparecían como la posibilidad capaz de facilitar verdaderamente todas las otras posibilidades que constituyen la existencia y, por lo tanto, también como una suspensión de la contundencia del mundo que sitúa en el plano de lo posible todo aquello que se da como real, necesario, perentorio y verdadero” (G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Op. cit. p. 30.)

⁵¹⁹ G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Op. cit. p. 149.

En última instancia, la relación que en la filosofía de Nietzsche se da entre el nihilista y el nihilismo consumado es la misma que Vattimo desarrolla a lo largo de toda su obra. Vattimo también ve en el nihilismo una oportunidad. Y es que, como bien expone Giovanni Fornero, una de las particularidades diferenciales del tratamiento vattimiano del nihilismo consiste en que el autor italiano no razona sobre el nihilismo desde un punto de vista externo a éste, sino que su filosofía se encuentra dentro del propio nihilismo⁵²⁰. Se trata de una interpretación nihilista del nihilismo —que Severino rechazaría justo por ello— que cree ver en la postmodernidad una situación nihilista con un potencial emancipador.

Ricardo Milla señala que en la filosofía de Gianni Vattimo el nihilismo consumado nietzscheano debe ser entendido como la misma idea del fin de los metarrelatos de Lyotard: “Puesto que la consumación de los efectos de la técnica y su repercusión en la vida ordinaria traerían a su vez una deslegitimación de su propio proyecto al hacerse cotidiano (Lyotard) y daría como resultado una desfundamentación del ser como devenir unitario (Nietzsche)”⁵²¹. Esta afirmación de Milla se sostiene sobre varias declaraciones del propio Gianni Vattimo. En *El fin de la modernidad*, por ejemplo, afirma que “se puede sostener legítimamente que la postmodernidad filosófica nace en la obra de Nietzsche”⁵²². En esta misma obra Vattimo sostiene que la idea postmoderna de que no se puede salir de la modernidad mediante la superación, dado que esta es una categoría típicamente moderna, ya se encontraba en la *Consideración inactual* de 1874 y, cuatro años después, en *Humano, demasiado humano*:

Humano, demasiado humano presenta una verdadera y propia disolución de la modernidad mediante la radicalización de las mismas tendencias que la constituyen. Si la modernidad se define como la época de la superación, de la novedad que envejece y es sustituida inmediatamente por una novedad más nueva, en un movimiento incesante que desalienta toda creatividad al mismo tiempo que la exige y la impone como única forma de vida... si ello es así, entonces no se podrá salir de la modernidad pensando en *superarla*. [...] Nietzsche ve con mucha claridad —ya en el ensayo de 1874— que la superación es una categoría típicamente moderna y que, por lo tanto, no puede determinar una salida de la modernidad.⁵²³

No obstante lo dicho, si bien es cierto que en Nietzsche nos encontramos con un claro precedente al tratamiento vattimiano del concepto de *Verwindung* a partir del cual la filosofía del autor italiano se nos presenta como una filosofía postmoderna, es imperativo tener presente que este paralelismo entre Nietzsche y Lyotard al que se refiere Ricardo Milla se puede desarrollar únicamente porque Lyotard ve en el hecho de que en las sociedades postmodernas se da un alto grado de tecnificación de las relaciones sociales una de las causas de la caducidad de los metarrelatos. Sützl ha mostrado cómo la falta de fundamento que se sigue de la interpretación vattimiana del pensamiento de Friedrich

⁵²⁰ G. Fornero. “Pensiero debole”. En N. Abbagnano. *Dizionario di Filosofia*. Torino: Utet, 2001. p. 255.

⁵²¹ R. Milla. *Hermenéutica política. La crítica posmoderna de Gianni Vattimo a la metafísica*. p. 51.

⁵²² G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Op. cit. p. 145.

⁵²³ *Ibid.* p. 146.

Nietzsche se relaciona con la pérdida de una posición central del sujeto en las redes de comunicación:

En la sociedad de comunicación se cumplen los pronósticos de Nietzsche: se desarrolla una “revalorización de todos los valores” en el constante flujo de imágenes y textos y es difícil definir un valor supremo porque el sujeto ha perdido su posición central desde la cual sería posible tal definición. Efectivamente en las redes de comunicación ya no hay centros, hay “nudos” que a su vez no se encuentran en un lugar determinado sino que son definidos o redefinidos según el uso que se haga de la red. La carencia de centro corresponde a la caducidad del origen en Nietzsche, el cual habla del nihilismo.⁵²⁴

Así pues, el vínculo Lyotard-Nietzsche se ve mediado por la tesis heideggeriana sobre el *Gestell*. A partir del *Gestell*, la postmodernidad pasa ser concebida como “el estado social sobre la base del cual es factible que la hermenéutica filosófica adquiera este carácter de ‘koiné’”⁵²⁵.

El *Gestell* era definido por Heidegger como un “primer centelleo del *Ereignis*”⁵²⁶. El acontecimiento que centellea en el seno del *Gestell* viene a identificarse con la superación del olvido del ser. Esto, para Vattimo, implica que el ser debe ser recordado a partir de la diferencia ontológica y, de este modo, la metafísica —y, con ella, la ontoteología— puede verse “superada” (*verwinded*).

Se puede afirmar, por tanto, que Vattimo sigue a Nietzsche en la idea de que el nihilismo consiste en la inexistencia de un fundamento último a partir del cual interpretar la realidad en su totalidad y que, siguiendo a Heidegger, ve en el *Gestell* la ocasión para desarrollar una ontología hermenéutica nihilista que conciba al ser como devenir o acontecimiento. En este punto Vattimo estaría de acuerdo con Severino. Ambos autores ven en el devenir un presupuesto nihilista que encuentra en la técnica su máxima expresión. Una de las diferencias que separan a ambos autores consiste en que mientras que Severino considera el nihilismo como una constante negativa en el pensamiento occidental que conduce al ocaso de Occidente, Vattimo lo interpreta como un acontecimiento del ser propio de un determinado momento histórico que tiene un potencial liberador.

Como venimos diciendo, en el pensamiento vattimiano la ontología más que explicar cómo se desarrolla la interpretación, es ella misma una interpretación del tiempo presente: “La ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su ‘evento’ en el cual sucede en el ‘historizarse’”⁵²⁷. Esto quiere decir que la ontología es ontología de la actualidad. La ontología de la actualidad, a su vez, en tanto que modo de filosofar propio de la

⁵²⁴ W. Sützl. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona: Icaria, 2007. p. 85.

⁵²⁵ R. Milla. “Emancipación de la metafísica. Hermenéutica política en Gianni Vattimo”. En *Perseitas*. Vol. 1. Nº 1 (Julio-diciembre 2013). p. 108.

⁵²⁶ M. Heidegger. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.

⁵²⁷ G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Trad. de Luis Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986. p. 11.

postmodernidad requiere de una concepción del ser que vaya más allá de su concepción metafísica, esto es, que venga a negar la existencia de estructuras estables del ser a partir de las cuales el pensamiento pueda fundamentarse. El resultado es una concepción del ser como devenir. En *Interrogazioni sul cristianesimo* Vattimo se refiere a esta concepción del ser como una concepción providencialista de la historia del ser: “Yo tengo una concepción providencialista de la historia del ser: la historia del ser es la historia de la cultura espiritual dentro de la cual me encuentro y que me ama, me posibilita en cuanto me ama”⁵²⁸. Son muchos los textos en los que Vattimo se ha referido a esta idea como “debilitamiento” del ser, razón por la cual el pensamiento de Gianni Vattimo se popularizó bajo del título de “Pensamiento débil”. La etiqueta de “pensamiento débil” nace a raíz de una obra antológica, publicada en 1983 y en la que participan Pier Aldo Rovatti, Gianni Vattimo, Umberto Eco, Gianni Carchia, Alessandro Dal Lago, Maurizio Ferraris, Leonardo Amoroso, Diego Marconi, Giampero Comolli, Filippo Costa y Franco Crespi⁵²⁹. Con la etiqueta de “pensamiento débil” no buscaban encuadrar a todos estos autores en una misma escuela de pensamiento, sino que, más bien, tiene por objetivo servir como marco común a las distintas orientaciones teóricas de los autores. Tal y como exponen Rovatti y Vattimo, ese marco común consiste en cuatro aspectos: la toma en consideración de la relación que establece Nietzsche entre la metafísica y las relaciones de dominio, una revalorización de las apariencias y las formas simbólicas, el intento por razones de una manera tal que evite la fundamentación metafísica y la adopción de la diferencia ontológica heideggeriana no “como un medio para encontrar de nuevo el ser originario y verdadero que la metafísica ha olvidado [...], sino como huella, como recuerdo: un ser consumido y debilitado”⁵³⁰. A continuación, me dispongo a examinar las razones prácticas por las que Vattimo sostiene la conveniencia del pensamiento débil.

En una entrevista realizada por Luca Savarino y Federico Vercellone, Vattimo explica la razón ética que se encuentra tras su rechazo a la fundamentación metafísica y su radicalización de la diferencia ontológica heideggeriana. Tal rechazo se basa en una identificación de la fundamentación metafísica con un tipo de violencia que consiste en “la idea de un fundamento frente al que no cabe más remedio que callarse”⁵³¹. Veamos cuáles son las palabras exactas de Vattimo:

La identificación del ser con el ente bloquea la posibilidad de pensar la existencia como historicidad abierta, porque termina siendo el descubrimiento de un algo último, que me manda callar. [...] La conexión entre metafísica y violencia surge del hecho de que exista algo que se da de modo perentorio, frente a lo cual

⁵²⁸ G. Vattimo; P. Sequeri; G. Ruggeri. *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Castelveccchi, 2013. p. 40. Traducción propia. El original italiano dice lo siguiente: “Io ho una concezione anche provvidenzialista della storia dell’essere: la storia dell’essere è la storia della cultura spirituale al cui interno mi trovo e che mi ama, mi possibilizza in quanto mi ama”. Como se puede ver, en este texto Vattimo habla del amor en referencia al ser. Como se verá en capítulos posteriores esto se explica a raíz de su concepción del cristianismo.

⁵²⁹ G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.). *El pensamiento débil*. Trad. de Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, 1988.

⁵³⁰ *Ibid.* p. 15.

⁵³¹ G. Vattimo; Luca Savarino y Federico Vercellone. “Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista”. En *Revista Anthropos*. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad. N° 217, 2007, p. 31.

sólo podéis decir ‘¡Ah!, ¡sí!’, bajar la cabeza y ceder. [...] Como si el fundamento último fuese aquello que se me resiste, también negativamente: frente a lo que debo resignarme. Pero si el fundamento es esta estabilidad inmutable que dice la metafísica, ¿dónde van a parar entonces la libertad, el pecado y la existencia? En fin, lo que me repugna de la fundación metafísica última es la perentoriedad, la incuestionabilidad ulterior del fundamento, lo que comporta toda una serie de consecuencias sobre la imposibilidad de pensar sobre la imposibilidad de pensar la existencia.⁵³²

Como se puede ver, para Vattimo la incuestionabilidad que se deriva de la fundación metafísica es un modo de violencia que la hermenéutica nihilista evita. Esta incuestionabilidad tiene también implicaciones políticas, pues de ella se sigue la legitimación del régimen político hegemónico: “con su objetivismo, legitima un orden histórico y social en el que la libertad y la originalidad de la existencia son canceladas”⁵³³. Esta última crítica a la violencia metafísica no deja de ser una reformulación de la crítica que Vattimo, a través del pensamiento de Walter Benjamin, realiza a la idea de una historia única que, recordemos, venía a olvidar la historia de los vencidos y a dificultar la posibilidad de pensar tanto la actualidad como también el pasado de un modo tal que pueda hacer justicia a los vencidos de la historia⁵³⁴. La solución a esto Vattimo la encuentra en una radicalización de la diferencia ontológica heideggeriana que, al señalar la diferencia entre el ser y el ente, permite refutar la ultimidad a partir de la cual la fundamentación metafísica legitima el régimen político hegemónico, sea este el que sea: “Tratar de recordar al ser en su diferencia con respecto al ente significa suspender la pretensión de validez del orden del ente tal como éste se da, de hecho, en nuestra condición histórica”⁵³⁵. Giovanni Giorgio incide en esta idea al señalar que el nihilismo vattimiano consiste en una lectura de la diferencia ontológica que no trata tanto de comprender saber mejor qué es el ser, sino más bien trata de “alinearse a favor de aquello que no es ente, del no-ente (*ni-ente*), esto es, del ser que siempre niega la estabilidad de todo supuesto ‘dato’ ahistórico metafísico, que acaece históricamente”⁵³⁶. De esta manera, Vattimo pretende que su pensamiento presente una oportunidad de emancipación que consiste en la desvinculación de todos los vínculos fuertes propios de la metafísica que, a su modo de ver, ponen en peligro la autonomía individual⁵³⁷.

⁵³² *Ibid.* p. 31. En *Después de la muerte de Dios*, Vattimo expresa esta misma idea definiendo la metafísica como “la imposición violenta de un orden que se declara objetivo y natural y que, por tanto, no puede ser violado ni objeto de discusión” G. Vattimo; J. D. Caputo. *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Trad. de Antonio José Antón. Barcelona: Paidós, 2010.

⁵³³ G. Vattimo. *Adiós a la verdad*. Trad. de María Teresa D’Meza. Barcelona: Gedisa, 2010. p. 48.

⁵³⁴ Véase G. Vattimo. *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2004.

⁵³⁵ G. Vattimo. *Adiós a la verdad*. *Op. cit.* p. 49.

⁵³⁶ G. Giorgio. *Il pensiero di Gianni Vattimo. L’emancipazione dalla metafísica tra dialettica ed ermeneutica*. *Op. cit.* p. 221. Traducción propia. El original italiano dice lo siguiente: “*Schierarsi a favore di ciò che non è ente, del ni-ente, cioè dell’essere che sempre nega la fissità di ogni presunto ‘dato’ storico metafísico, accadendo storicamente*”.

⁵³⁷ Vattimo está especialmente interesado en la reducción de la violencia metafísica. Esto conduce a una apuesta por sustituir el ideal de igualdad o de pertenencia a una comunidad natural por la idea de reducir la violencia, pues tales ideales son concebidos por Vattimo como conceptos metafísicos que necesitan de

Vattimo se refiere a su interpretación de Heidegger como una interpretación de “izquierdas” de la filosofía heideggeriana. Vattimo habla de izquierda heideggeriana aludiendo al uso de los conceptos “derecha” e “izquierda” por parte de algunas interpretaciones de la filosofía hegeliana. La derecha heideggeriana optaría por superar la metafísica preparando un “retorno al ser”, mientras que la izquierda heideggeriana, en la que Vattimo se sitúa, es la interpretación “de la historia del ser como historia de un ‘largo adiós’, de un debilitamiento interminable del ser; en este caso la superación de la metafísica se entiende únicamente como un acordarse del olvido, nunca como un volver a hacer presente el ser”⁵³⁸. Así pues, la interpretación de izquierdas de la filosofía heideggeriana ve en la diferencia ontológica el concepto clave para no igualar el ser con los entes y, por consiguiente, no concebir al ser como aquello que se encuentra presente, lo que refuta la ultimidad de los entes. Es en esta interpretación de Heidegger donde Vattimo encuentra una posible solución a la tensión que existe entre el pensamiento de Heidegger y el de Gadamer. Mientras que la derecha heideggeriana interpreta el nuevo lenguaje heideggeriano tras la *Kehre* como la búsqueda de un lenguaje que permita un “retorno al ser”, la radicalización de la diferencia ontológica operada por la interpretación de “izquierdas” de Heidegger es compatible con la idea gadameriana que considera que el lenguaje, pese a ser fruto de la historia del ser, puede ser “distorsionado” [*verwinded*] mediante la apertura que supone el diálogo.

6. 3. El modelo histórico-narrativo-interpretativo de la racionalidad.

La vocación nihilista de la hermenéutica tiene como una de sus principales consecuencias el hecho de que la hermenéutica deja de ser concebida simplemente como una teoría de la interpretación y la historicidad, para ser concebida ella misma como una verdad radicalmente histórica. La ausencia de un fundamento último y la asunción de que la misma idea de que todo es interpretación es ella misma una interpretación imposibilita pensar la teoría hermenéutica como una verdad ahistórica que describa la naturaleza humana:

Si la hermenéutica fuera sólo el descubrimiento del *hecho de que* hay perspectivas distintas sobre el ‘mundo’, o sobre ‘el ser’, quedaría confirmada precisamente la concepción de la verdad como reflejo objetivo del estado de las cosas (en tal caso, del *hecho de que* hay múltiples perspectivas...), que, por el contrario, la filosofía de la interpretación rechaza.⁵³⁹

Esta es una de las razones por las que la hermenéutica de Gianni Vattimo se presenta como una ontología de la actualidad. Ahora bien, ¿qué tipo de razones nos presenta el pensamiento débil de Gianni Vattimo para argumentar a favor de su interpretación hermenéutica? Siendo la hermenéutica de Vattimo una hermenéutica

postular un fundamento último. Véase: G. Vattimo. “Hermenéutica, democracia y emancipación”. En *Filosofía, política, religión: más allá del pensamiento débil*. Trad. de César Palma. Introducción de Lluís Alvarez. Oviedo: Nobel, 1996. pp. 75-85. Estas ideas serán tratadas con más detenimiento en el capítulo “La ética en la filosofía de Gianni Vattimo”.

⁵³⁸ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Op. cit. pp. 50-51

⁵³⁹ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Op. cit. p. 45.

nihilista que, por ende, no puede *fundamentar* sus propias posiciones, ¿responde a algún tipo de racionalidad? ¿O, más bien, deriva en un irracionalismo relativista? El presente apartado tiene por objetivo responder a estas preguntas. Para ello, por otro lado, me gustaría comenzar tratando el modo en que el posfundacionalismo —una corriente postmoderna que nace también de una interpretación de la filosofía heideggeriana— da respuesta a estas preguntas, con el objetivo de comprender las particularidades de la propuesta vattimiana.

Siguiendo a Oliver Marchart podemos definir el posfundacionalismo como una teoría política que presupone la existencia de un fundamento ausente de lo social⁵⁴⁰. Se entienden como teorías posfundacionalistas a todas aquellas teorías que conciben que no existe un fundamento último de lo social y que, sin embargo, no son antifundacionalistas. A diferencia del antifundacionalismo, el posfundacionalismo no niega la existencia de algún tipo de fundamento, sino que afirma que tal fundamento no puede ser un fundamento último. Se trata de un debilitamiento ontológico de la categoría de fundamento. Las teorías posfundacionalistas siguen a Heidegger, para quien el fundamento funda en tanto que abismo (*Der Grund gründet als Ab-Grund*). El carácter abisal del fundamento no implica que este deje de existir, sino que funda mediante su propia ausencia. De lo que se trata es de mostrar que la contingencia atraviesa a todo fundamento.

Según Marchart, todas estas ideas son asumidas por lo el heideggerianismo de izquierda. Como se ve, Marchart, al igual que Vattimo, también hace uso de la noción de izquierda heideggeriana. Marchart, sin embargo, toma esta noción del estudio sobre la recepción del pensamiento de Martin Heidegger en Francia realizado por Dominique Janicaud⁵⁴¹. Para Janicaud esta etiqueta posibilita una aproximación provisional de un panorama de interpretaciones ideológicas de Heidegger. Janicaud, a diferencia de Vattimo y también de Marchart, sí que asume que la izquierda heideggeriana interpreta a Heidegger desde una posición ideológica de izquierdas, al igual que Richardd Wolin, quien utiliza esta expresión para referirse a la posición que toma Marcuse en relación a la filosofía heideggeriana⁵⁴². Janicaud sitúa en la izquierda heideggeriana a Jacques Derrida, Kostas Axelos, Gérard Granel, Reiner Schürmann y Philippe Lacoue-Labarthe. Marchart, por su parte, enmarca en el heideggerianismo de izquierda las filosofías de Jean-Luc Nancy, Claude Lefort, Alain Badiou o Ernesto Laclau. Lo que estos autores compartirían es la asunción de la diferencia ontológica y sus implicaciones en lo que al fundamento se refiere en términos políticos, construyendo así una ontología hermenéutica y política. La diferencia ontológica se plasmaría en la diferencia política, conceptualizada por primera vez por Jacques Rancière⁵⁴³. Tal y como lo explica Marchart, la diferencia política, que

⁵⁴⁰ O. Marchart. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou y Laclau*. Trad. de Marta Delfina Álvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.

⁵⁴¹ D. Janicaud. *Heidegger en France*. Paris: Bibliothèque Albin Michel, 2001. pp. 291-300.

⁵⁴² R. Wolin. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press, 2001. pp. 134-172.

⁵⁴³ En Rancière, sin embargo, la diferencia no se establece entre la política y lo político o entre lo social y lo político, tal y como se da en el pensamiento de Claude Lefort, Ernesto Laclau o Chantal Mouffe, sino

viene a escindir a la política desde dentro, sería la diferencia entre lo político y la política o lo social:

Al escindir a la política desde dentro se libera algo esencial. Por una parte, la política en el nivel óntico continúa siendo un régimen discursivo específico, un sistema social particular, una cierta forma de acción; mientras que, por otra parte, lo político asume en el nivel ontológico el rol de algo que es de una naturaleza totalmente distinta: el *principio* de autonomía política, o el *momento* de institución de la sociedad. Lo político, al igual que otras figuras de la contingencia, la verdad, lo real o la libertad, mora, por así decirlo, en el no-fundamento de la sociedad, el cual se hace sentir en el juego diferencial de la diferencia política.⁵⁴⁴

Como vemos, la política o lo social pasa a representar el ámbito entitativo de la diferencia política, mientras que, por otro lado, lo político “asume el nivel ontológico”. Hemos de tener en cuenta que esta diferencia, al igual que la diferencia ontológica heideggeriana, no puede ser explicada por elementos empíricos. Así pues, lo político se nos revela como la dimensión de la realidad política que tiene carácter de fundamento. Ahora bien, al igual que el ser en la filosofía heideggeriana, lo político no puede ser fundamentado. Aquello que puede ser resultado de una fundamentación es la política, esto es, el conjunto de discursos políticos y de instituciones.

Lo político se nos muestra por tanto como el momento de institución de lo social, teniendo en cuenta que esta institución siempre implica una fundamentación parcial e incompleta. Explicado con otros términos, lo político da cuenta de la radical contingencia —y, por tanto, también de una radical libertad— que envuelve a toda institución, que siempre se fundamentan sobre el abismo, sobre la ausencia misma de fundamento. Como consecuencia de ello, se dibuja una ontología política que establece que la política es siempre un proceso de final abierto, en el que la solución a los conflictos no se encuentra cifrada en ningún *a priori*, y que no tiene ningún fin predeterminado hacia el que se caminaría —como el Estado hegeliano o el comunismo marxista—.

Claude Lefort es uno de los autores donde podemos ver de manera más clara en qué consiste el posfundacionalismo. Para el autor francés el pensamiento siempre se va articulando sobre una contingencia absoluta. No existe fundamento alguno sobre el que construir el pensamiento, razón por la cual Lefort entiende que éste se trata siempre de una “aventura”. En cierto sentido, y al igual que Heidegger, para Lefort la única afirmación que puede fundamentar el pensamiento es la misma ausencia de un fundamento último. Esto es, el pensamiento ha de fundamentarse sobre su misma contingencia. Conforme a todo ello, Lefort desarrolla el concepto de lo “político” (*le politique*) como resultado de esta manera de concebir el pensamiento mismo, caracterizando al pensamiento filosófico como “pensamiento de lo político” (*la pensée*

entre la policía y la política. Para ello, véase J. Rancière. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.

⁵⁴⁴ O. Marchart. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou y Laclau*. Op. cit. p. 22.

du politique)⁵⁴⁵. Así pues, lo político se convierte en el principio que establece que toda “política” (*la politique*) será siempre una institucionalización contingente e inestable, en el principio ausente y estructurador de toda sociedad.

Conviene recordar que el posfundacionalismo de estos autores no presenta la imposibilidad de cualquier tipo de fundamentación. Más bien se trata de mostrar que toda fundamentación política parte de una radical contingencia, se fundamenta, al estilo heideggeriano, sobre la misma retirada del fundamento. De aquí nace la necesidad de diferenciar la política de lo político. Lo político se desoculta en el momento de la fundamentación en tanto que se materializa en algún tipo de discurso óntico que institucionaliza lo social. No obstante, dado que esta fundamentación nunca es definitiva, siempre está atravesada por una contingencia radical, en el mismo momento de la fundamentación se da una retirada de lo político, que nunca puede ser identificado con la política, a riesgo de que la indeterminación de lo político se identifique de manera esencial con un contenido óntico particular. Resulta interesante señalar que para Oliver Marchart esta postura supone un “*debilitamiento* ontológico del estatus de fundamento que no los suprime por completo”⁵⁴⁶.

El carácter de fundamento que desarrolla lo político tiene dos funciones. Por un lado, lo político es un fundamento puramente negativo. Se funda desde la imposibilidad de una fundamentación definitiva y total. “Lo político, en su diferencia con lo social y la política, opera como un indicador de la imposibilidad o la ausencia de un fundamento último de la sociedad”⁵⁴⁷. El fundamento de lo social radica en la contingencia. Conforme a esto la diferencia política “adquiere el estatus de diferencia fundante y en virtud de la cual se impide la clausura de lo social”⁵⁴⁸. Por otro lado, lo político se presenta como una multiplicidad de “fundamentos contingentes”⁵⁴⁹, esto es, como una multiplicidad de discursos que, a lo largo de la historia, vienen a institucionalizar lo social siempre de manera contingente e inacabada. Resulta interesante mencionar que esta forma de argumentación, que comparten, a grandes rasgos, todos los autores postfundacionalistas, implica, siguiendo a Derrida, una postura cuasi-trascendentalista. El autor de la deconstrucción defiende que “cuasi-trascendental” es aquella postura cuyas condiciones de posibilidad se identifica con sus condiciones de imposibilidad⁵⁵⁰. La argumentación posfundacionalista seguiría esta estructura, pues la diferencia política da cuenta de la imposibilidad de una fundamentación última de lo social, al mismo tiempo que tiene

⁵⁴⁵ Véase C. Lefort. *El arte de escribir y lo político*. Edición y prólogo de Esteban Molina. Barcelona: Herder, 2007.

⁵⁴⁶ O. Marchart. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou y Laclau*. Op. cit. p. 29. La cursiva es propia

⁵⁴⁷ *Ibid*, p. 203.

⁵⁴⁸ *Ibid*, p. 18.

⁵⁴⁹ J. Butler. “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’”. En *La ventana*, 13 (2001), 7-31.

⁵⁵⁰ Para ello, véase J. Derrida. *Dar (el tiempo): I. La moneda falsa*. Trad. de Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995 y J. Derrida. *El monolingüismo de otro. O la prótesis de origen*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1997.

carácter fundante en tanto que se revela como la condición de posibilidad de cualquier fundación parcial y contingente y de cualquier tipo de decisión política razonable.

De todo esto se desprenden dos consecuencias importantes. Por un lado, la diferencia política y la idea de que todo fundamento es siempre contingente conducen a cierto decisionismo político: “ontológicamente hablando, la decisión tiene un carácter fundante tan primario como la estructura desde la que se toma, ya que no se encuentra determinada por esta última”⁵⁵¹. Como sabemos, el decisionismo político es para Carl Schmitt uno de *Los tres modos de pensar la ciencia jurídica*, que encontraría su origen en la teoría de Hobbes, para quien, en palabras de Schmitt, “todo derecho, todas las normas y leyes, todas las interpretaciones de leyes, todas las órdenes son esencialmente decisiones del soberano”⁵⁵². Y es que el decisionismo es caracterizado como la teoría que entiende que:

El último fundamento de toda la existencia del derecho y de todo valor jurídico puede encontrar en un acto de voluntad, en una decisión que, como tal, crea derecho, y cuya “fuerza jurídica” no puede ser deducida de la supuesta fuerza jurídica de unas reglas de decisión. [...]

Para el jurista de tipo decisionista, la fuente de todo “derecho”, es decir, de toda norma y ordenamiento que de él deriven, no es el mandato como tal, sino la autoridad o soberanía de una última decisión que viene dada con el mandato.⁵⁵³

Para Ernesto Laclau, dado que no hay ningún fundamento último sobre el que puedan descansar las decisiones políticas, será la misma decisión por parte de los actores políticos aquello que viene a fundar siempre la institución de lo social, al igual que el decisionismo schmittiano. No obstante, la postura sólo es parcialmente decisionista. En Carl Schmitt la decisión no sólo funda “toda la existencia del derecho”, sino también “todo su valor jurídico”, algo que viene a igualar el valor normativo de toda decisión. En Laclau, por otro lado, que la decisión, que ya es en sí misma un contenido óntico y, por tanto, una política, sea el fundamento contingente de lo social no quiere decir que toda decisión sea igual de válida. En efecto, habrá decisiones que respeten la contingencia de lo social y habrá otras que no. Esto es, aunque toda decisión política venga a fundar parcialmente lo social, algunas de ellas lo hacen ocultando su verdadera naturaleza, ocultando por tanto la diferencia política. Como se puede entrever, estas son aquellas decisiones políticas que se basan en una determinada metafísica y que, por tanto, al ignorar la diferencia política y su consiguiente radical contingencia, vienen a igualar la política con lo político, con el momento de institución de lo social, viendo que este último se encuentra de manera esencial en un determinado contenido óntico.

⁵⁵¹ E. Laclau. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso: London, 1990. p. 29. La traducción es propia.

⁵⁵² C. Schmitt. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Trad. de Montserrat Herrero. Madrid: Tecnos, 1996. p. 29

⁵⁵³ *Ibid*, p. 26-27.

Ernesto Laclau, a quien Marchart dedica su libro *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*⁵⁵⁴, asume la inexistencia de un fundamento último que permita explicar y configurar la totalidad de lo social. No obstante, apuesta por la idea de que puedan existir fundamentos contingentes, variables. En este sentido, aunque no haya un fundamento necesario, siempre se da de manera necesaria un fundamento. El punto de inflexión viene en el momento en que el posfundacionalismo de Laclau defiende que la figura del político debe presentar como necesario aquel fundamento que, en última instancia, no deja de ser contingente. Para Laclau, pese a que a nivel teórico la ausencia de un fundamento último conduce a una concepción contingente de todo fundamento social, a nivel práctico se traduce en la necesidad de una hegemonía, de presentar como necesario lo contingente⁵⁵⁵. La práctica que se sigue de esta idea es el populismo⁵⁵⁶.

Así pues, podemos afirmar que la racionalidad del posfundacionalismo se basa en la dicotomía teoría-praxis. A nivel teórico, el posfundacionalismo parte de una lectura de la diferencia ontológica heideggeriana que asume el carácter abisal del fundamento y, en consonancia, muestra la contingencia de todo régimen discursivo. En relación a la praxis, por otro lado, el posfundacionalismo conlleva un cierto decisionismo político que acaba por buscar que su discurso se torne hegemónico ocultando su condición contingente.

Desde el punto de vista de la hermenéutica vattimiana, esta separación que se da entre la teoría y la práctica no resulta acorde con la vocación nihilista de la hermenéutica y de la postmodernidad. Asumir la ausencia de un fundamento último implica asumir la condición interpretativa de la realidad que nos rodea. Sin embargo, tal y como se ha ido desarrollando, una posición tal debe asumir también su propia condición interpretativa, tanto en el nivel teórico, como también en el práctico. La interpretación es ya, en sí misma, un acto práctico. Es justamente la vocación nihilista de la hermenéutica la que imposibilita separar la teoría de la praxis, pues para ello haría falta un fundamento a partir del cual dar cuenta de que teoría y práctica responden a distintas naturalezas.

Pese a que la interpretación política de la diferencia ontológica viene a mostrar la contingencia que atraviesa el ámbito político, al igual que lo hace la interpretación vattimiana de la diferencia ontológica, Gianni Vattimo no convierte la diferencia

⁵⁵⁴ O. Marchart. *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.

⁵⁵⁵ James Martin, en el artículo “*A radical freedom? Gianni Vattimo’s ‘emancipatory nihilism’*” —en el que analiza el nihilismo de Vattimo y lo compara con el posfundacionalismo de Laclau— le achaca a Vattimo que su concepción del nihilismo corre el peligro de convertirse también en un discurso hegemónico, pues su generalidad y el hecho de que puede ser entendido como un horizonte universal imposibilita que podamos diferenciar diferentes interpretaciones del nihilismo. Una crítica similar es realizada por parte de Giovanni Giorgio, que considera que el nihilismo vattimiano alcanza un nivel de generalidad tal que es capaz de adaptar, *ad hoc*, cualquier alteridad sincrónica o cualquier ulterioridad diacrónica al advenimiento del nihilismo (G. Giorgio. *Il pensiero de Gianni Vattimo. L’emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Op. cit. p. 221). A mi modo de ver, ambas críticas no tienen en cuenta el modelo de racionalidad propuesto por Vattimo que, como me dispongo a explicar a lo largo de las siguientes páginas, posibilita diferentes interpretaciones de un mismo fenómeno al mismo tiempo que da cuenta de que existen criterios a partir de los cuales preferir una interpretación a otra.

⁵⁵⁶ Véase: E. Laclau. *La razón populista*. Trad. de Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.

ontológica en una diferencia fundante. Fundar a partir de la diferencia, aunque muestra la contingencia de todo lo fundamentado, conduce al decisionismo. De esta manera, el origen de la actividad política se reduce a un acto de voluntad. Hemos visto, sin embargo, que para Laclau no toda decisión es igual de válida, pues mientras que habrá algunas que respeten la contingencia de lo social, otras posturas no lo harán. Se entiende que estas últimas son menos válidas que las anteriores. Ahora bien, ¿puede sostenerse esta limitación del decisionismo al mismo tiempo que se argumenta la necesidad de la práctica de la hegemonía? ¿Acaso esta limitación del decisionismo no viene a contradecir la separación entre teoría y práctica sobre la que se asienta el posfundacionalismo?

Los problemas del posfundacionalismo no se agotan en estas dos preguntas. Y es que, pese a todo lo dicho, el posfundacionalismo no puede dar respuesta a las preguntas que, al principio de este apartado, le hacíamos a la hermenéutica de Vattimo. ¿Cómo justifica el posfundacionalismo el carácter abisal del fundamento? Lo hace a raíz de una determinada interpretación de la filosofía de Heidegger. Una interpretación que, en última instancia, no asume a nivel práctico su propio carácter interpretativo. El posfundacionalismo, pese a que se presenta como una teoría que no requiere de ningún fundamento, se justifica al convertir el carácter abisal del fundamento y la diferencia política en un principio lógico que da cuenta de la razonabilidad de todo su planteamiento. Gianni Vattimo, que a diferencia de Marchart, Lefort o Laclau sí se refiere a su hermenéutica como antifundacionalista⁵⁵⁷, considera que la hermenéutica “no puede, sin contradecirse, rechazar la metafísica (la identificación del ser con la objetividad, por tanto, el olvido del ser) *por motivos teóricos*”⁵⁵⁸, tal y como sí lo hace el posfundacionalismo. En otras palabras, el posfundacionalismo acaba por hacer de la diferencia ontológica una verdad o un hecho que se presenta como una instancia objetiva a partir de la cual razonar. Si la hermenéutica hiciese esto mismo caería en una contradicción:

Si la hermenéutica fuera sólo el descubrimiento del *hecho de que* hay perspectivas distintas sobre el “mundo”, o sobre “el ser”, quedaría confirmada precisamente la concepción de la verdad como reflejo objetivo del estado de las cosas (en tal caso, del *hecho de que* hay múltiples perspectivas...), que, por el contrario, la filosofía de la interpretación rechaza.⁵⁵⁹

Ahora bien, esto no implica necesariamente el abandono de cualquier tipo de racionalidad. Vattimo dibuja un modelo de racionalidad que, aunque no se aleja mucho de la interpretación posfundacional de la diferencia heideggeriana, no hace de ésta ningún principio, pues sí que asume su propia condición interpretativa. El modelo de racionalidad a partir del cual el pensador italiano justifica —da razones para defender su filosofía— es denominado como modelo “histórico-narrativo-interpretativo”. Veamos en qué consiste.

⁵⁵⁷ Véase G. Vattimo. “Hermenéutica, democracia y emancipación”. *Op. cit.*

⁵⁵⁸ *Ibid.* p. 55.

⁵⁵⁹ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. *Op. cit.* p. 45.

Comencemos haciendo referencia a la vertiente “interpretativa” de la racionalidad propuesta por Vattimo. Como se ha visto hasta el momento, la hermenéutica no puede afirmar que la concepción metafísica de la realidad es falsa, pues esto implicaría recurrir a otra teoría acerca de cómo es la verdadera realidad, apostando así por otro tipo de fundacionalismo. Las razones para abandonar el fundacionalismo e ir más allá de la metafísica no son sino una interpretación que, en consonancia con Nietzsche, es consciente de su carácter interpretativo. La hermenéutica, por tanto, ha de mostrar, no la falsedad del fundacionalismo metafísico, sino que no es válido o que “ya no es sostenible”⁵⁶⁰. Ahora bien, ¿cómo muestra la racionalidad propuesta por Gianni Vattimo la falta de validez del fundacionalismo metafísico? Esto es, ¿cómo da cuenta de la validez de su propia interpretación? Lo hace mediante una filosofía de la historia: “Lo que el pensador hermenéutico ofrece como ‘prueba’ de la propia teoría es una historia”⁵⁶¹. En este sentido, la racionalidad que propone Vattimo sigue la misma lógica del anuncio nietzscheano de la muerte de Dios.

El anuncio de la muerte de Dios, al igual que el fragmento del *Crepúsculo de los ídolos* sobre “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula”, no es una descripción de un hecho que por su propia condición de hecho objetivo necesite ser reconocido. Se trata, más bien, del relato de un curso de eventos que son interpretados y del que se concluye que la idea de la existencia de Dios ya no es necesaria. Al igual que estas tesis nietzscheanas, la hermenéutica vattimiana también se presenta como un relato que comienza con la generalización del fenómeno interpretativo operada por la filosofía de Schleiermacher y encuentra en el nihilismo nietzscheano su hilo conductor. Que el hilo conductor de esta interpretación sea el nihilismo se corresponde con la vocación nihilista de la hermenéutica. Esto quiere decir que el nihilismo no sólo es la consecuencia de la hermenéutica, de asumir el carácter interpretativo de la realidad, sino que también es, al mismo tiempo, su causa, algo que Vattimo ejemplifica aludiendo a la sociedad de la información generalizada:

La necesidad de devenir un intérprete revela el nihilismo del que la hermenéutica es la consecuencia y el efecto. Pensemos en el ejemplo más banal: en el mundo de la información generalizada, se está obligado a elegir un punto de vista, un periódico, un canal de televisión, una agencia de prensa, de lo contrario no se dice ni se piensa nada.⁵⁶²

La conclusión a la que llega el relato dado por la hermenéutica de Vattimo consiste en que las categorías metafísicas ya no son necesarias. La filosofía de la historia de la hermenéutica vattimiana tiene la particularidad de ser una “filosofía de la historia del final de la filosofía de la historia”.⁵⁶³ Esto quiere decir que la hermenéutica de Vattimo se presenta como una interpretación de la historia, especialmente de la historia moderna:

⁵⁶⁰ G. Vattimo. “Hermenéutica, democracia y emancipación”. *Op. cit.* p. 56.

⁵⁶¹ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. *Op. cit.* p. 46.

⁵⁶² G. Vattimo. *Alrededores del ser*. Trad. de Teresa Oñate. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020. p.92.

⁵⁶³ G. Vattimo. “Hermenéutica, democracia y emancipación”. *Op. cit.* p. 56.

La única racionalidad de la que disponemos, al margen del fundacionalismo metafísico, es una racionalidad “histórico-narrativa-interpretativa”. Esto es, una racionalidad que afirma su propia validez no exhibiendo fundamentos, sino contando e interpretando de cierta manera los asuntos de la cultura que los interlocutores tienen en común y, por tanto, la historia de la modernidad.⁵⁶⁴

Esta historia interpreta la modernidad como un proceso de “debilitación” de las categorías fuertes de la metafísica y considera el momento presente como el final de los metarrelatos o, en otras palabras, el advenimiento del nihilismo. Es menester señalar que la interpretación de la historia que lleva a cabo la hermenéutica de Vattimo se sitúa dentro del proceso que ella misma interpreta —al igual que “Cómo el ‘mundo verdadero’ acabó convirtiéndose en una fábula” es un relato de una serie de eventos en los que el autor se encuentra involucrado—, siendo de esta manera compatible con la idea de una ontología del presente:

Reconociéndose inseparable de una filosofía de la historia de cuño nihilista, la hermenéutica ya no se limita a teorizar, un tanto vaciamente, el mundo como conflicto de interpretaciones libre de cualquier metafísica (salvo una: aquella que precisamente describe el mundo como conflicto de interpretaciones), sino que propone sus *tesis* como interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual se halla inmersa y en el que, justamente por ello, no puede no tomar postura, descubriendo en el curso del proceso mismo un hilo conductor que le inspira opciones, proyectos, juicios.⁵⁶⁵

Que la hermenéutica se encuentre inmersa en el proceso que interpreta conduce a pensar que no se trata simplemente de una interpretación sobre la historia, sino que “ella misma es una verdad radicalmente histórica”⁵⁶⁶. Asumir la historicidad de la propia interpretación implica que, a diferencia de la gran mayoría de las filosofías de la historia modernas, la de Vattimo no es determinista. A pesar de defender que la historia de la modernidad es la historia de la paulatina desaparición de los metarrelatos, es consciente de que este proceso no es necesario, ya que podría haber ocurrido de otro modo. La hermenéutica interpreta *a posteriori* y no predice el futuro, pues la radical contingencia que caracteriza al ser humano implica la incerteza del futuro y la imposibilidad de predecirlo: “La filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos”⁵⁶⁷. Esta es la razón por la que Vattimo añade que su racionalidad es “narrativa”. Su aproximación a la historia de la modernidad se da mediante una interpretación que “narra” el pasado sin pretender predecir el futuro.

Todo ello conlleva que la justificación que recibe la interpretación hermenéutica de la historia de la filosofía moderna no se deriva de la necesidad de los hechos interpretados, sino de la preferibilidad de esta interpretación respecto de las demás: “su

⁵⁶⁴ *Ibid.* p. 59.

⁵⁶⁵ *Ibid.* p. 57.

⁵⁶⁶ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Op. cit. p. 43.

⁵⁶⁷ G. Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. de Juan Carlos Gentile Vitale. Barcelona: Paidós, 1992. p. 11.

valor estriba en la capacidad de hacer posible un marco coherente y compatible, a la espera de que otros propongan un marco alternativo más aceptable”⁵⁶⁸. Con esto, Vattimo busca también evitar el relativismo irracionalista. La preferibilidad de la interpretación hermenéutica de la historia sobre otras interpretaciones no es una cuestión de preferencias subjetivas, sino que encuentra en la propia historia de la filosofía argumentos para preferir una interpretación a otra: “la hermenéutica puede reivindicar una validez como teoría precisamente sólo en la medida que la reconstrucción interpretativa de la historia es una actividad racional —es decir, en la cual se puede argumentar y no sólo intuir—”⁵⁶⁹.

6. 4. La verdad en el pensamiento nihilista de Gianni Vattimo.

En este último apartado del presente capítulo se examina si en la hermenéutica nihilista tiene cabida la noción de verdad o si, por otro lado, la ausencia de un fundamento metafísico imposibilita un criterio a partir del cual se pueda considerar a una determinada proposición como verdadera o falsa. El objetivo es mostrar si en el modelo de racionalidad vattimiano puede tener sentido hablar de verdad.

La tradición metafísica ha concebido la verdad principalmente de dos maneras: la verdad como aquello evidente o por sí mismo y la verdad como adecuación o correspondencia entre una proposición y la realidad. La falta de un fundamento es incompatible con la idea de evidencia o certeza inmediata, del “darse incontrovertible de un objeto que se tiene en una idea clara y distinta”⁵⁷⁰ pues requiere de una instancia a partir de la cual la idea o concepto en cuestión aparezca como evidente por sí misma. A su vez, la crítica heideggeriana a la idea de verdad como correspondencia, que no sería más que una instancia posterior a la *aletheia*, parece privar a la hermenéutica nihilista de un criterio para discernir la veracidad de cualquier afirmación. A ojos de Vattimo, la hermenéutica sí es compatible con una noción de verdad que, al mismo tiempo, sea acorde con su vocación nihilista. Veamos en qué consiste.

Para examinar la propuesta vattimiana sobre la noción de verdad es menester recordar, aunque sea someramente, la crítica heideggeriana a la verdad como correspondencia. Heidegger señala que la correspondencia requiere de la aperturidad del *Dasein* como condición de posibilidad de cualquier relación que este último pueda establecer con el ente. Vattimo, por su parte, va más allá al indicar que esta concepción de la verdad presupone una concepción metafísica del ser, en tanto que olvida la aperturidad del *Dasein* como condición de la correspondencia y, en lugar de ello, presupone al ser como el fundamento que garantiza la verdad:

A la concepción de la verdad como conformidad, no se objeta únicamente su carácter de inadecuado para describir fielmente la experiencia de la verdad. Lo

⁵⁶⁸ *Ibid.* p. 49.

⁵⁶⁹ *Ibid.* p. 158.

⁵⁷⁰ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Op. cit. p. 130.

que se desvela, a partir de la constatación de su carácter inadecuado, es que no se puede permanecer en la concepción de la 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, mientras que, precisamente, la meditación sobre la insuficiencia de la idea de verdad como conformidad del juicio a la cosa nos ha puesto en el camino del ser como evento.⁵⁷¹

Fíjese el lector que en este fragmento Vattimo le recrimina a la verdad como conformidad lo mismo que al *Grund* [fundamento], a saber, “que acalla todo preguntar”. Al mismo tiempo, y en consonancia con el nihilismo que Vattimo defiende, señala que el hecho de que la correspondencia requiera de la aperturidad del *Dasein* no viene sino a desarrollar la misma función que le asigna a su lectura de la diferencia ontológica: rechazar la ultimidad de los entes o, en palabras del propio Vattimo, “rechazar la tranquila identificación de las estructuras del ser con las estructuras de nuestra historia de la gramática y del lenguaje efectivamente dado”⁵⁷².

La verdad como apertura, sin embargo, no puede funcionar únicamente como instancia crítica que muestra la inadecuación de la verdad como correspondencia, ya que, si esto fuese así, se limitaría a privarnos de un criterio de verdad para no ofrecer ninguna alternativa. La apertura tiene que ser entendida de una manera tal que posibilite poder afirmar la veracidad o falsedad de una proposición o de todo un discurso. Tal y como hemos visto anteriormente, en la filosofía gadameriana la apertura se da en un determinado horizonte histórico-cultural. Este horizonte, compartido por una determinada comunidad, ofrece los criterios y las reglas de verificación. Al instituir el horizonte que posibilita las reglas a partir de las cuales la verdad como adecuación o correspondencia se puede dar, la verdad como apertura resultaría la verdad originaria. Vattimo considera que esta concepción gadameriana de la verdad como apertura va en buen camino, pero resultaría insuficiente, ya que no cumple con la aspiración universalista de la verdad, a la que Vattimo se refiere como el paso de la comunidad a la humanidad: “aunque para Gadamer la continuidad histórica que confiere una legitimación a la apertura [...] es, en cualquier caso, una comunidad limitada, no permite, al menos explícitamente, el paso del límite que la aunaría a la humanidad en general”⁵⁷³. Vattimo subraya que, aunque para Gadamer la interpretación consiste en un encuentro con otras aperturas del mundo, esto es entendido principalmente en términos históricos a través de la aplicación en el presente de algo proveniente del pasado.

A mi modo de ver, en este punto Vattimo no es totalmente justo con Gadamer, pues olvida el importante papel que juega su idea de la fusión de horizontes, que venía a dar cuenta de la posibilidad que tiene todo sujeto de desplazarse desde su situación, que puede ser concebida perfectamente como su comunidad, hacia otra situación. Este hecho, al que Gadamer se refiere como “ganar un horizonte”, muestra que la comunidad a la que uno pertenece, pese a ser limitada, no constituye por sí misma un límite irrebasable. De

⁵⁷¹ *Ibid.* p. 124.

⁵⁷² *Ibid.* p. 125.

⁵⁷³ *Ibid.* p. 129.

hecho, conviene recordar que el desplazamiento a partir del cual el sujeto puede llegar a ganar un nuevo horizonte, se ve posibilitado por la pluralidad que vertebra el propio horizonte al que pertenecemos que, lejos de ser homogéneo, es plural. En “La diversidad de Europa”, por ejemplo, Gadamer señala esto mismo apelando a la diversidad ínsita a la tradición occidental⁵⁷⁴. Y, aunque es cierto que Gadamer presenta la fusión de horizontes y la aplicación principalmente en términos históricos, no deja de ser cierto que estos conceptos no necesariamente se ven reducidos al ámbito de la historia.

La propuesta de Vattimo consiste en entender la verdad como apertura a través de la metáfora del “habitar”. Con el concepto “habitar” subraya que la pertenencia del sujeto al espacio que se abre no consiste en insertarse en un espacio natural o abstracto, sino que consiste en el hecho de que nos encontramos siempre en un espacio marcado por una tradición y, por ende, se trata de un espacio significativo. No obstante, se podría hablar de un habitar en una comunidad natural o, incluso, entender el “habitar” a partir de la noción hegeliana de “eticidad”. Modesto Berciano resume de manera muy esclarecedora la razón por la que Vattimo rechaza esta posibilidad:

Hay tipos de hermenéutica que para describir esta apertura en términos de *habitar* recurren a los conceptos de *comunidad*, *eticidad*, o a los conceptos estéticos de integración o de armonía. Estos conceptos son propios del arte clásico, de la época de la metafísica moderna y se acercan a la idea de fundamento. La hermenéutica no debe ceder a esta tendencia. Vattimo cree, en cambio, que la apertura debe ser planteada en términos de verdad. De otro modo se terminará planteándola como fundamento.⁵⁷⁵

Para evitar que la aperturidad sea concebida como un nuevo fundamento, Vattimo recurre a la noción de *Erörterung*, que toma de la filosofía heideggeriana. Este término significa “discusión”, pero Heidegger lo usa a partir de su etimología y le confiere el significado de “colocación” o “localización”. Con este concepto, Heidegger quiere evidenciar el hecho de que la hermenéutica no se puede limitar a interpretar lo que dice un determinado texto, sino que también debe atender a lo no dicho. Lo no dicho es el lugar [Ört] en el que radica la proposición a interpretar. En la edición española del *Nietzsche* de Heidegger, Juan Luis Vermal, traductor de la obra, incorpora a la edición un glosario en el que define la *Erörterung* como un “comentario, elucidación, en el sentido de una reflexión radical que ‘localiza’, lleva al ‘Ort’, al ‘lugar’ del pensamiento comentado”⁵⁷⁶. Así pues, la hermenéutica ontológica es *Erörterung*, colocación de aquello que no se encuentra dicho, pero que aclara lo que el texto quiere decir:

Porque que lo no-dicho es aquello que ilumina lo dicho como tal, el trabajo del *Er-örterung* sirve también para clarificar lo dicho en cuanto a lo que esto signifique verdaderamente; pero el objetivo del *Erörterung* es, antes que nada, el

⁵⁷⁴ Véase H-G. Gadamer. “La diversidad de Europa”. En *La herencia de Europa*. Trad. de Pilar Giralt Gorina. Introducción de Emilio Lledó. Barcelona: RBA, 2012. pp. 25-50.

⁵⁷⁵ M. Berciano. “Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger”. En G. Vattimo. *Filosofía, Política, Religión. Más allá del “pensamiento débil”*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1996. pp. 90-91.

⁵⁷⁶ J. L. Vermal. “Glosario”. En M. Heidegger. *Nietzsche*. Trad. de J. L. Vermal. Barcelona: Ariel, 2013. p. 928

de hacer venir a primer plano en la forma del recuerdo, de la evocación, aquello que no pudiendo expresarse totalmente si está bien presente en el sentido de que no es posible “prescindir” de ello, sino, indicar el lugar que reúne y protege al ente en tanto iluminada y al enunciado en cuanto dicho y explícito.⁵⁷⁷

El *Erörterung*, por tanto, es una localización desfondante que señala las condiciones de posibilidad no explícitas del discurso. Pues bien, la cuestión estriba en que tales condiciones de posibilidad se conjugan en plural y no en singular. Vattimo considera que hay que concebirlas como una red de referencias que nos llegan a través de las múltiples voces de la tradición y que no pueden ser reducidas a una unidad, pues esto haría de tales condiciones un fundamento metafísico: “La *Erörterung* hermenéutica sitúa, [...], lo verdadero sobre el fondo de la multiplicidad irreductible de las voces que lo hacen posible”⁵⁷⁸. Esta multiplicidad, a su vez, no puede concebirse como un simple hecho a ser reconocido, pues para ello habría que postular una verdad como correspondencia que funcionase como condición de posibilidad de la propia aperturidad. Para evitarlo, hay que entenderlo como algo ligado a la temporalidad del ser y, por ende, la mortalidad del *Dasein*. Con el objetivo de incorporar la *Erörterung* a la metáfora del habitar, Vattimo habla de “habitar la biblioteca”:

Mientras la idea de verdad como conformidad se representa el conocimiento de lo verdadero como la posesión cierta de un “objeto” mediante una representación adecuada, la verdad del habitar es más bien la competencia del bibliotecario, que no posee enteramente, en un acto puntual de comprensión transparente, la totalidad de los contenidos de los libros entre los cuales vive, ni si quiera los primeros principios de los que tales contenidos dependen; no puede parangonarse a un tal conocimiento-posesión a través del dominio de los primeros principios la competencia biblioteconómica, que sabe dónde ha de buscar porque conoce la colocación de los volúmenes y tiene, también, una cierta idea del “catálogo de temas”.⁵⁷⁹

Así pues, si la idea de “habitar” viene a hacer referencia al hecho de que la aperturidad posibilitante de la verdad como correspondencia es un espacio que siempre se encuentra repleto de significado, la idea de que lo que se habita es “la biblioteca” tiene por objetivo mostrar que ese espacio es una red de referencias múltiples y diversas. Sin embargo, esta metáfora no se agota en estas ideas. La biblioteca no es algo que recibamos pasivamente. Habitar la biblioteca quiere decir que somos nosotros los que vamos a buscar, activamente, los libros que la forman. De esta manera, esta metáfora da cuenta de que el pasado, la tradición, no es algo estanco que heredemos pasivamente y que, por tanto, nos determina; sino que es una posibilidad abierta a nuevas interpretaciones. La red de referencias que constituye la biblioteca, por su parte, no se encuentra nunca acabada, lo que hace del habitar la biblioteca una tarea que siempre está por realizar.

⁵⁷⁷ G. Vattimo. *Ser, historia y lenguaje en Heidegger*. Op. Cit. p. 278

⁵⁷⁸ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Op. cit. p. 141.

⁵⁷⁹ *Ibid*. pp. 131-132.

Dicho todo esto, ¿queda algo de la noción clásica de la verdad? La verdad como correspondencia no queda refutada o negada, pero deja de ser válida por sí misma al tener que ser validada por la verdad como aperturidad o verdad como habitar la biblioteca. La realidad en sí misma deja de ser la prueba o la evidencia a partir de la cual se puede verificar la validez de un enunciado. No obstante, la noción de verdad de Vattimo sí conserva algún tipo de prueba que pueda examinar la falsedad o la veracidad de un discurso. Se trata, justamente, del resultado del modelo de racionalidad histórico-interpretativo. Esto quiere decir que la “prueba” acorde a la verdad como aperturidad o como habitar la biblioteca es una interpretación narrativa de la historia a la que pertenece el discurso en cuestión, teniendo en cuenta que tal historia es la que posibilita tal discurso y que viene a estar constituida por una multiplicidad de voces. Vattimo, a su vez, considera que su noción de verdad recoge la función “crítica” de la idea clásica de verdad:

Lo que queda exaltado aquí es la función *crítica* de la idea de verdad, su configurarse como un salto en los *logoi*, un pasaje siempre renovado “de aquí a allí” según la expresión platónica —ya que también la consciencia de la evidencia siempre es de nuevo interrogada por sus condiciones, continuada en el horizonte de apertura que constituye también su permanente desfondamiento.⁵⁸⁰

⁵⁸⁰ *Ibid.* p. 144.

Capítulo 7. La crítica de Gianni Vattimo al irracionalismo hermenéutico. Vattimo en conversación con Rorty y Derrida

En “Reconstrucción de la racionalidad”, Gianni Vattimo somete la tradición filosófica a la que pertenece, la hermenéutica, a las críticas que argumentan que la hermenéutica filosófica sería una “expresión extrema de irracionalismo que empapa gran parte de la cultura y de la filosofía, por lo menos europeo-continental”⁵⁸¹. Lejos de considerar como poco pertinente tal crítica, Vattimo sostiene que “esta acusación de irracionalismo no es totalmente inmotivada, o al menos indica un riesgo que está realmente presente en las teorías hermenéuticas más corrientes y discutidas”⁵⁸². Se trata, desde el modelo de racionalidad vattimiano, de aquellas filosofías hermenéuticas que acaban por esgrimir un modelo de racionalidad que abandona toda pretensión de validez o que cancela “completamente las características específicas del discurso filosófico diferenciable”⁵⁸³. Habiendo examinado en el anterior capítulo el modelo de racionalidad histórico-narrativo-interpretativo, en el presente capítulo nos disponemos a examinar dos casos concretos de filosofías postmodernas que se asocian con la hermenéutica filosófica y que caen en el riesgo del irracionalismo. Se trata de los casos de Jacques Derrida y Richard Rorty.

Pese a que son muchas las ocasiones en las que Gianni Vattimo elogia el trabajo de Derrida y de Rorty, ello no excluye el hecho de que en el pensamiento de estos autores existe un riesgo de irracionalismo que Vattimo considera que debe ser evitado. En *Nihilismo y emancipación*, Gianni Vattimo expresa esta relación ambivalente que tiene tanto con Derrida, como con Rorty: “Éste es, por ejemplo, el caso del trabajo de Jacques Derrida —un pensador por el que tengo una grandísima admiración y devoción, al que, como a Rorty, me siendo profundamente cercano, pero respecto al cual experimento también motivadas insatisfacciones”⁵⁸⁴. Unas páginas más adelante, a propósito de estos dos autores, Vattimo afirma lo siguiente:

Las filosofías que actualmente se presentan como más radicalmente postmetafísicas, postmodernas, y, en definitiva, postoccidentales, permanecen todavía, en cierta medida, dentro del horizonte de la metafísica, y no corresponden verdaderamente al acontecimiento del ocaso de Occidente al que, en múltiples sentidos, remiten.⁵⁸⁵

⁵⁸¹ G. Vattimo. “Reconstrucción de la racionalidad”. En G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Prólogo de Ramón Rodríguez. Trad. de Pedro Aragón Rincón. Barcelona: Paidós, 1995. p. 147.

⁵⁸² *Ibid.* p. 147.

⁵⁸³ *Ibid.* p. 147.

⁵⁸⁴ G. Vattimo. *Nihilismo y emancipación*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2004. p. 42.

⁵⁸⁵ *Ibid.* p. 45.

Vattimo argumenta de ambos autores que su irracionalismo hermenéutico se convierte en un esteticismo, lo cual estaría traicionando la propia inspiración de la hermenéutica, que “habría de impulsarla precisamente en la dirección contraria a la del esteticismo, es decir, en la dirección de una reivindicación de la racionalidad”⁵⁸⁶. En este capítulo se le dedica un apartado a cada uno de los autores mencionados, con el objetivo de presentar sus respectivas filosofías y examinar de qué manera Vattimo presenta sus filosofías como hermenéuticas irracionalistas o esteticistas. Antes de comenzar con la exposición de las filosofías de Rorty y Derrida, sin embargo, conviene precisar que la crítica que Vattimo les dirige no consiste en señalar que tales autores no apuesten por el modelo de racionalidad histórico-narrativo-interpretativo. De hecho, Vattimo pone a los pensamientos de Derrida y Rorty como ejemplo de tal modelo de racionalidad:

La reconstrucción “psicoanalítica”, o psicoterapéutica, de la metafísica occidental que Rorty lleva a cabo en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, la múltiple actividad deconstructiva de Derrida, y naturalmente la “preparación histórica” de Gadamer en *Verdad y método*, son ejemplos obvios de este tipo de argumentación narrativo-interpretativo.⁵⁸⁷

¿A qué se debe, entonces, ese riesgo de irracionalismo en el que caen Richard Rorty y Jacques Derrida? Se debe a que tales autores no explicitan las condiciones de posibilidad del discurso hermenéutico o, en palabras del propio Vattimo, tales autores no llevan a sus últimas consecuencias “las implicaciones ontológicas del discurso hermenéutico”⁵⁸⁸. Como se mostrará a lo largo del presente capítulo, la concepción de la alteridad en Derrida no contempla una de esas implicaciones ontológicas, a saber, el papel de la historia y la constitutiva historicidad del ser humano. Rorty, por su parte, caería en el esteticismo al no hacer justicia a la contingencia humana y al abandonar la pretensión teórica del discurso filosófico. Veámoslo con más detenimiento.

7. 1. Jacques Derrida y la experiencia postmoderna de la alteridad

La filosofía de Jacques Derrida tiene por una de sus principales características su rechazo a la voluntad de sistema que Nietzsche definía en el *Crepúsculo de los ídolos* como una falta de honestidad⁵⁸⁹. Con el objetivo de examinar la filosofía derrideana y la postura de Vattimo respecto de ella, este apartado comienza analizando la influencia de Saussure en la primera obra de Jacques Derrida, *De la gramatología*⁵⁹⁰, para, partiendo de esto mismo, clarificar los principales conceptos e ideas de la deconstrucción.

En *De la gramatología*, Derrida parte del *Curso de lingüística general*⁵⁹¹ de Saussure —concretamente de su semiología— para desarrollar una crítica a la tradición

⁵⁸⁶ G. Vattimo. “Reconstrucción de la racionalidad”. *Op. cit.* p. 150.

⁵⁸⁷ *Ibid.* p. 157.

⁵⁸⁸ *Ibid.* p. 157.

⁵⁸⁹ “Yo desconfío de todos los sistemáticos y me aparto de su camino. La voluntad de sistema es una falta de honestidad”. F. Nietzsche. *Crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza Editorial, 1975. p. 33.

⁵⁹⁰ J. Derrida. *De la gramatología*. Trad. de Óscar del Barco. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

⁵⁹¹ F. Saussure. *Curso de lingüística general*. Trad. de Amado Alonso. Madrid: Alianza, 1987.

metafísica. Se trata esta de una obra que transcribe el curso que Saussure impartió en la Universidad de Ginebra de 1906 a 1911. La publicación de este curso, que data de 1916, se llevó a cabo por Charles Bally y Albert Scheyaye, quienes se encargaron de sistematizar el pensamiento de Saussure a partir de sus propios apuntes, así como también a partir de los apuntes de otros estudiantes que asistieron al curso impartido por el lingüista de origen suizo.

Derrida parte del concepto de signo saussuriano, que es descrito a partir de la diferencia que existe entre el significante y el significado. Ferdinand de Saussure critica la concepción de la lengua como una simple “nomenclatura, esto es, una lista de términos que corresponde a otras tantas cosas”⁵⁹², pues esta concepción presupone que la relación que existe entre un término y aquello a lo que hace referencia parte de una serie de ideas que preexisten a los términos a los que hace referencia. Para Saussure todo signo lingüístico es una estructura que se constituye a partir del significante y del significado de este último. El significante es la “imagen acústica” percibida por el sujeto. Conviene tener en cuenta que esta imagen no se identifica con el sonido que percibe el sujeto, sino con la huella psíquica originada por ese sonido: “La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos”⁵⁹³. El significado, por su parte, es el concepto al que apunta la imagen acústica. Cabe decir que este concepto siempre es inteligible, pues de otra manera no podría existir la relación con el significante que hace que ambos constituyan el signo. A partir de la idea de que el signo es una estructura constituida a partir del significante y el significado, Saussure enuncia dos características del signo que funcionan también como los dos principios de la lingüística: lo arbitrario del signo y su carácter lineal.

El principio de lo arbitrario del signo hace referencia al hecho de que no existe una relación natural entre el significante y el significado. Esto, por otro lado, no quiere decir que Saussure no le conceda ningún tipo de naturalidad al lenguaje. A ojos de Saussure, la capacidad que tiene el ser humano para desarrollar un lenguaje es natural, lo cual no se deriva en la naturalidad de cada idioma, pues estos son fruto de la arbitrariedad que existe entre significante y significado. Tal y como lo explica Emilio Bejel “lo que es natural en el hombre no es la lengua hablada sino su facultad de construir una lengua”⁵⁹⁴. Esta arbitrariedad, nos avisa Saussure, no “debe dar idea de que el significante depende de la libre elección del hablante (...); queremos decir que es *inmotivado*, es decir, arbitrario con relación al significado”⁵⁹⁵. Esta inmotivación, esta falta de relación natural o interna entre significante y significado, viene a mostrar que todo signo es fruto de la convención. La razón por la que, por ejemplo, usamos el término “ensayo” para referirnos a lo que entendemos por “ensayo” reside justamente en que ese entendimiento es fruto de una convención, de una tradición. Explicado en otros términos, usamos el término

⁵⁹² *Ibid.* p. 137.

⁵⁹³ *Ibid.* p. 138.

⁵⁹⁴ E. Bejel. “Derrida y Saussure frente al signo”. *Dispositio*. Vol. 2, nº 4, 1977. p. 81.

⁵⁹⁵ J. Derrida. *De la gramatología*. *Op. cit.* p. 140.

“ensayo” para referirnos a lo que *tradicionalmente* se entiende por ensayo. Algunos autores, como por ejemplo Emilio Bejel, hacen referencia al carácter convencional del signo hablando del “principio de convencionalidad”⁵⁹⁶. De todo ello se deduce que la lengua es una institución social que, a su vez, es internalizada por el individuo.

Emilio Bejel argumenta que “para Saussure, al principio de arbitrariedad le sigue el principio de la diferenciación, a manera de corolario. La lengua, además de ser una institución social, es un sistema de diferencias”⁵⁹⁷. En efecto, de la idea de que la relación entre el significante y el significado es fruto de la convención se sigue el hecho de que lo que caracteriza a cada significante es su relación diferencial con otros significantes, pues su relación con el orden de los significados es convencional. Lo mismo ocurriría en el orden de los significados. De esta manera, la lengua puede ser descrita como la articulación de dos órdenes dentro de los cuales todos los elementos se relacionan mediante diferencias y que se relacionan entre ellos mediante una relación de semejanza inmotivada causada por la convención. Conviene precisar, sin embargo, que Saussure no llega a formular esta idea como un principio, tal vez debido a que, como afirma el propio Bejel, no deja de ser una deducción o un “corolario” del principio de arbitrariedad. Bejel, por otro lado, no está más que haciéndose eco de lo expuesto por Derrida, que también se refiere al carácter diferencial del signo como un principio de la semiología de Saussure: “Saussure es quien ha situado *lo arbitrario del signo* y el *carácter diferencial* del signo en el principio de la semiología general, singularmente de la lingüística”⁵⁹⁸. El segundo principio al que sí hace referencia Ferdinand de Saussure es el principio de linealidad.

El principio de linealidad establece que “el significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo”⁵⁹⁹. Saussure argumenta que todo significante representa una extensión que se mide en una única dimensión: la línea temporal. Los significantes acústicos no pueden sino darse a lo largo del tiempo de manera secuencial. Esta linealidad se plasmaría también en la escritura, “en donde la sucesión en el tiempo es sustituida por la línea espacial de los signos gráficos”⁶⁰⁰. Me detengo en este principio para desarrollar dos ideas que se encuentran conectadas con él. La primera idea a destacar consiste en que para Saussure el habla y la escritura no conforman el mismo sistema, sino que la lengua se ve formada únicamente por el habla, no siendo la escritura más que la representación del lenguaje:

Lengua y escritura son dos sistemas de signos distintos; la única razón de ser del segundo es la de representar al primero; el objeto lingüístico no queda

⁵⁹⁶ Véase E. Bejel. “Derrida y Saussure frente al signo”. *Dispositio*. Vol. 2, nº 4, 1977. pp. 80-86.

⁵⁹⁷ *Ibid.* p. 81.

⁵⁹⁸ J. Derrida. “La *Différance*”. En *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998. p. 46.

⁵⁹⁹ F. Saussure. *Curso de lingüística general*. *Op. cit.* p. 141.

⁶⁰⁰ *Ibid.* p. 142.

definido por la combinación de la palabra escrita y la palabra hablada; esta última es la que constituye por sí sola el objeto de la lingüística.⁶⁰¹

El signo gráfico, para Saussure, es una imagen o una representación de la palabra hablada. En función de cómo se dé esta representación Saussure clasifica los sistemas de escritura en dos tipos: los sistemas ideográficos y los sistemas fonéticos. En el sistema ideográfico cada palabra se ve representada por un solo significante que resulta “ajeno a los sonidos de que se compone la palabra”⁶⁰². El sistema fonético, por su parte, “aspira a reproducir la serie de sonidos que se suceden en la palabra”⁶⁰³. Saussure considera que la posible armonía entre la grafía y la pronunciación llevada a cabo por parte de los sistemas fonéticos refleja una mayor racionalidad respecto a los sistemas ideográficos, pues considera que tal armonía es fruto del respeto por la integridad del sistema interno de la lengua. Es por ello que en su *Curso de lingüística general* decide centrarse en estudiar los sistemas fonéticos.

A ojos de Derrida, la diferenciación realizada por Saussure entre un signo lingüístico y un signo gráfico es presa de un prejuicio metafísico al que el filósofo francés denomina “fonocentrismo”. El fonocentrismo sería el prejuicio que privilegia el habla respecto de la escritura al partir de la idea de que la palabra hablada se encuentra más cerca del pensamiento que la palabra escrita. Como veremos más adelante, a este mismo prejuicio Jacques Derrida también se refiere como “logocentrismo”.

Derrida argumenta que la tesis o principio de lo arbitrario del signo contradice cualquier tipo de relación natural que pueda darse entre significantes o entre órdenes de significantes: “dicha tesis sirve para explicar una relación convencional entre el fonema y el grafema (en la escritura fonética, entre el fonema, significante-significado, y el grafema, puro significante), pero por la misma razón impide que éste sea considerado una ‘imagen’ de aquel”⁶⁰⁴. En efecto, si la tesis de la arbitrariedad del signo supone que todo significante es inmotivado y no tiene una relación natural con el significado —sino que se constituye a partir de la diferenciación con otros significantes—, esta misma inmotivación debería argumentarse para explicar la relación entre el habla y la escritura.

Tal y como he mencionado, el fonocentrismo parte de la idea de la existencia de una relación natural entre el pensamiento y el habla. Esta relación entre el pensamiento y el habla constituye el logocentrismo, que Sebastián Chun y Hernán Candiloro definen — en su estudio sobre Saussure, Derrida y Heidegger— de la siguiente manera:

Nombramos así al establecimiento de un vínculo fundamental entre el pensamiento (*logos*), el sentido que produce y la esencia de la voz como transmisora sin pérdidas de ese sentido. A la vez, para garantizar esta plenitud en la comunicación, entre el ser y el alma se debe afirmar una traducción o

⁶⁰¹ *Ibid.* p. 92.

⁶⁰² *Ibid.* p. 93

⁶⁰³ *Ibid.* p. 93.

⁶⁰⁴ J. Derrida. *De la gramatología*. Op. cit. pp. 58-59.

significación natural, que luego se traslada a la simbolización convencional entre el alma o las afecciones y el pensamiento o *logos*.⁶⁰⁵

El logocentrismo partiría de una metafísica según la cual el pensamiento viene a corresponderse con un soliloquio, con un oírse hablar por parte del sujeto pensante que, al expresar en voz alta su pensamiento, realiza una imagen o una representación acústica de aquello que ha sido pensado. Uno de los mejores ejemplos de esta metafísica lo encontraríamos en el *Fedro* (174e-175b) platónico, en el que Sócrates pone en palabras del dios egipcio Theuth la idea de que la escritura es un *phármakon* para la memoria. Sócrates, por otro lado, argumenta que más que ser un *phármakon*, la escritura no es más que un recordatorio que, a su vez, produce un olvido al descuidar que el conocimiento es un recordar desde dentro. De esta manera, la exterioridad de la escritura no posibilitaría el verdadero conocimiento:

Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan [las letras escritas], al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos.⁶⁰⁶

La escritura, para la metafísica fono-logocéntrica de la que Saussure es deudor, sería una segunda representación a modo de imagen de la representación acústica, representando así de manera indirecta el pensamiento. Esta tesis, como se ha argumentado, constituye para el autor francés aquí estudiado una contradicción respecto al principio de lo arbitrario del signo. Es por todo ello que Derrida busca sustituir la semiología de la lingüística de Saussure por una gramatología, entendida como la ciencia de la escritura. Para ello, Derrida desarrolla un concepto más amplio de escritura al que también se refiere como *archi-escritura*. Con este concepto Derrida busca señalar que los rasgos o características que usualmente se le atribuyen a la escritura empírica son, en realidad, las condiciones de posibilidad de cualquier otra forma de inscripción, extendiéndolas así también al habla:

Yo quería demostrar que los rasgos que se pueden reconocer en el concepto clásico y riguroso de escritura son generalizables. Serían válidos no sólo para todos los órdenes de signos y para todos los lenguajes en general, sino incluso, [...], para todo el campo de lo que la filosofía llamaría experiencia.⁶⁰⁷

Son tres los rasgos o “predicados esenciales en una determinación minimal del concepto clásico de escritura”⁶⁰⁸ a los que Derrida hace referencia en “Firma, acontecimiento, contexto” —una comunicación que impartió en 1971 en el Congreso Internacional de las Sociedades de Filosofía de lengua francesa en Montreal—, siendo el primero de estos rasgos la idea de que todo signo escrito es una marca que permanece en

⁶⁰⁵ S. Chun y H. J. Candiloro. “Saussure, Heidegger y Derrida en torno al lenguaje y la metafísica”. En *Nuevo Itinerario. Revista de filosofía*. Vol. 17, nº 2, 2021, p. 198.

⁶⁰⁶ Platón. *Fedro*. 275a.

⁶⁰⁷ J. Derrida. “Firma, acontecimiento, contexto”. En *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998. p. 358.

⁶⁰⁸ *Ibid.* p. 358.

el tiempo más allá del momento en el que fue inscrita. La segunda característica a la que hace referencia el filósofo franco-argelino consiste en que el “signo escrito comporta una fuerza de ruptura con su contexto”⁶⁰⁹ y es que la permanencia en el tiempo que caracteriza al signo desemboca en que éste se desliga del presente en el que se llevó a cabo su inscripción. Por último, el tercer predicado esencial del concepto clásico de escritura se refiere al hecho de que la fuerza de ruptura se relaciona con el espaciamiento constituido por el signo. En otras palabras, que el signo escrito permanezca en el tiempo, rompiendo así con su contexto, se ve posibilitado por el hecho de que este es inscrito en un soporte material y espacial. Estas tres características se relacionan con lo que Derrida denomina la iterabilidad de los signos. Detengámonos brevemente para examinar en qué consiste este concepto.

La iterabilidad hace referencia, por un lado, a la necesidad de todo signo de ser repetible, así como también da cuenta de que esta reiterabilidad del signo se correlaciona con una ausencia: “un signo escrito se adelanta en ausencia del destinatario”⁶¹⁰. En efecto, cuando escribimos, por ejemplo, suponemos la existencia de un destinatario que, en el momento en que inscribimos el signo, se encuentra ausente. Esta misma ausencia se da respecto del emisor, pues el signo escrito se puede leer aun cuando el emisor no se encuentra presente. La iterabilidad da cuenta de la posibilidad de que un escrito sea legible a lo largo del tiempo a partir de la ausencia de un destinatario determinado y del emisor del mensaje. En *Comunismo hermenéutico*, Vattimo y Zabala describe la iterabilidad como “la capacidad que tienen los signos, los textos o las palabras de ser repetidas en nuevas situaciones, injertadas, por tanto, en otros contextos. [...] Cada signo, texto o palabra no es posible sin aquello que hace posibles sus repeticiones”⁶¹¹. En otras palabras, con el concepto de “iterabilidad” Derrida señala que la posibilidad de repetir un determinado mensaje aun cuando destinatario y emisor están ausentes es constitutivo de la escritura, así como también de cualquier otro código. De esta manera, la archiescritura rompe “con el horizonte de la comunicación de las conciencias o de la presencia como transporte lingüístico o semántico del querer-decir”⁶¹². La ausencia propia de la iterabilidad —que, lejos de ser entendida como una modificación de la presencia, es concebida como una ruptura con esta— imposibilita concebir la comunicación como una realidad o un acto que se dé entre dos conciencias que se encuentren presentes. Como ya se ha comentado, a ojos de Derrida esta idea se aplica a todo signo lingüístico, no sólo a los signos escritos. Derrida argumenta que si un significante es uno, si constituye una unidad, esto se debe justamente a la posibilidad de repetirlo cuando el significado no se encuentra presente:

La unidad de la forma significante no se constituye sino por su iterabilidad, por la posibilidad de ser repetida en la ausencia no solamente de su “referente”, [...], sino en la ausencia de un significado determinado o de la intención de

⁶⁰⁹ *Ibid.* p. 358.

⁶¹⁰ *Ibid.* p. 351.

⁶¹¹ G. Vattimo y S. Zabala. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder, 2012. pp. 49-50.

⁶¹² J. Derrida. “Firma, acontecimiento, contexto”. *Op. cit.* p. 357.

significación actual, como de toda intención de comunicación presente. Esta posibilidad estructural de ser separado del referente o del significado (por tanto, de la comunicación y de su contexto) me parece que hace de toda marca, aunque sea oral, un grafema en general.⁶¹³

Haciendo referencia a que la tradición metafísica no ha prestado atención al hecho de que las características de la escritura son realmente las condiciones de posibilidad de cualquier signo, Maurizio Ferraris define el logocentrismo, en *Introducción a Derrida*, como “la tendencia del discurso teórico a reprimir sus propias condiciones materiales”⁶¹⁴.

Mientras que el concepto de “iterabilidad” le sirve a Derrida para dar cuenta de la condición de posibilidad del signo lingüístico, se hace servir del concepto de “huella” para referirse al significante en tanto que en él se dan tales condiciones posibilitantes. La huella es la marca de todo código que permite su iterabilidad. Con el término “huella” Derrida da cuenta de que el signo es una marca instituida que queda registrada en el tiempo. Aquí la temporalidad juega un papel importante, pues el autor franco-argelino argumenta que la huella constituye un “devenir-espacio del tiempo y el devenir-tiempo del espacio”⁶¹⁵. La huella requiere de un soporte sobre el que inscribirse, de un espacio material. Esto, por otro lado, no quiere decir que la huella deba ser concebida como un ente. Derrida advierte en *De la gramatología* que “la huella *no es nada*, no es un ente, excede a la pregunta *qué es* y, eventualmente, la hace posible”⁶¹⁶. Que la huella no pueda entenderse como un ente se debe, en buena medida, a la relación que establece entre el espacio o soporte sobre el que se inscribe o se instituye y la temporalidad. Tal y como lo explica Zeida Yébenos Escardó “el soporte material y espacial de la huella es la condición para la síntesis del tiempo desde que permite que el pasado sea retenido para el futuro”⁶¹⁷. La huella, en tanto que signo iterable, retiene el pasado al mismo tiempo que se abre al futuro y, por ende, se abre también a la posibilidad de desaparecer, de no ser. Para ello, el mismo soporte sobre el que se da debe también ser temporal. No es casual que buena parte de las metáforas que utilizamos para hablar del tiempo —como, por ejemplo, que “el tiempo fluye” o que “el tiempo pasa”— sean metáforas espaciales. Derrida utiliza el término “espaciamiento” para referirse al devenir-tiempo del espacio y al devenir-espacio del tiempo.

En este punto conviene recordar que tanto para Saussure como para Derrida el significante se instituye a partir de su relación diferencial con otros significantes. Así pues, la huella debe pensarse a partir de “la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece *como tal*”⁶¹⁸. Aquello que retiene la huella es justamente su relación diferencial con otros significantes. El significante *otro*, sin

⁶¹³ *Ibid.* p. 359.

⁶¹⁴ M. Ferraris. *Introducción a Derrida*. Trad. de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amortorru editores, 2006. p. 33.

⁶¹⁵ J. Derrida. *De la gramatología*. *Op. cit.* p. 88.

⁶¹⁶ *Ibid.* p. 98.

⁶¹⁷ Z. Yébenos Escardó. “Escritura, archi-escritura e historia. A propósito de Derrida y Stiegler”. En *Historia y grafía*. n° 46, 2016. p. 63.

⁶¹⁸ J. Derrida. *De la gramatología*. *Op. cit.* p. 61.

embargo, no es retenido por la huella, sólo retiene su relación diferencial, lo que lleva a Derrida a argumentar que lo que es retenido por la huella es justamente la ausencia del otro. Expresado en otros términos, lo retenido por la huella no es la presencia de un significado al que haría referencia, sino la ausencia del otro con el que establece una relación diferencial. De esta manera, partiendo del espaciamiento de la huella y del hecho de que lo que retiene no puede entenderse a partir de la noción de presencia, sino de la idea de ausencia, Derrida argumenta que la huella y su estructura son la condición de posibilidad de la historicidad. Esta historicidad, por su parte, no puede entenderse a partir de la noción de presencia. La historia es concebida como una inscripción del pasado hacia el futuro. El pasado y el futuro, por su parte, no son comprendidos por parte del filósofo franco-argelino a partir del presente, sino a partir de la co-implicación del espacio y el tiempo que se da en la estructura diferencial de la huella. Siendo la estructura de la huella una estructura diferencial, es menester detenerse en el tratamiento por parte de Derrida del concepto de “diferencia”.

Tal y como venimos comentando a lo largo del presente apartado, en el pensamiento de Jacques Derrida la lengua es principalmente un conjunto de diferencias. Siguiendo la ruptura heideggeriana con la concepción representativa del lenguaje, Derrida, en la conferencia “*La Différance*”⁶¹⁹, argumenta que “la lengua no comporta ni ideas ni sonidos que preexistan al sistema lingüístico, sino simplemente diferencias conceptuales o fónicas”⁶²⁰. Las diferencias conceptuales tienen una determinada causa que, por otro lado, no se identifica ni con ningún sujeto, ni tampoco con un ente. La causa que produce las diferencias es la *différance*, a la que se refiere como “el movimiento según el cual la lengua, o todo código, todo sistema de repeticiones en general se constituye ‘históricamente’ como entramado de diferencias”⁶²¹. Son dos las ideas que me gustaría tratar respecto de esto. La primera conecta con el hecho de que Derrida no emplea el término francés por el que normalmente se traduce la palabra española “diferencia”. En francés, “diferencia” se escribe “*différence*”. Derrida, por otro lado, sustituye la segunda “e” del término por una “a” para hablar de “*différance*”. Esta diferencia, sin embargo, se da sólo en la escritura, es inaudible. De esta manera, Derrida ejemplifica su crítica al fonocentrismo metafísico que situaba la voz por encima de la palabra escrita. Esto es, el gesto de cambiar una vocal que da lugar a una diferencia inaudible le sirve, tal y como lo expresa al inicio de “*La Différance*”, para señalar que “no hay una escritura pura y rigurosamente fonética. La escritura llamada fonética no puede en principio y de derecho, [...], funcionar si no es admitiendo en ella misma signos no fonéticos”⁶²². La

⁶¹⁹ Se trata esta de una de las conferencias impartidas por Derrida más importantes, al ser fundamental para entender el concepto de “*Différance*” y, en cierta medida, ser la responsable de que a Derrida se le comience a conocer como el filósofo de la diferencia. La conferencia fue pronunciada el 27 de enero de 1968 en la Sociedad Francesa de Filosofía. Se publicó ese mismo año en *Theorie d'ensemble* y también en el *Bulletin de la Société française de philosophie*. J. Derrida. “*La Différance*”. En *Márgenes de la filosofía*. Op. cit.

⁶²⁰ *Ibid.* p. 46.

⁶²¹ *Ibid.* p. 47.

⁶²² *Ibid.* p. 41. En español, es común hacerse eco de esta diferencia respecto al concepto de “*différence*” sustituyendo también la “e” del término español “diferencia” por una “a”, de tal manera que la “*différance*” derrideana se suele traducir por “diferancia”, tal y como lo hace, por ejemplo, Carmen González Marín en J. Derrida. *Márgenes de la filosofía*. Op. cit. En este texto, sin embargo, se ha optado por referirnos al

“a” de la “*différance*” sería justamente un signo no fonético, pues en su pronunciación no se diferencia de la “e”.

La segunda idea en la que considero interesante detenerse es en la influencia de Heidegger en el concepto de *différance*. Al igual que el ser en Heidegger, la *différance* derrideana no se identifica con un ente. De hecho, la *différance*, en tanto que condición de posibilidad de cualquier código, es también “la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y de los sistemas conceptuales en general”⁶²³. Es más, a ojos de Derrida, la lengua no está al servicio del sujeto, sino que es el propio sujeto el que se encuentra inscrito en la lengua, de lo que el autor franco-argelino deriva la idea que la *différance* será también “lo que hace posible la presentación del presente”⁶²⁴. Así pues, la *différance* no resulta subsumible en ninguna ontoteología metafísica. Siguiendo el esquema heideggeriano respecto del ser, Derrida argumenta que la propia *différance* sería la condición de posibilidad de la filosofía misma y de toda su historia:

La diferencia es no sólo irreductible a toda reapropiación ontológica o teológica —ontoteología—, sino que, incluso abriendo el espacio en que la ontoteología —la filosofía— produce su sistema y su historia, la comprende, la inscribe, y la excede sin retorno.⁶²⁵

La influencia de Heidegger en Derrida no conduce, sin embargo, a que equipare la *différance* con la diferencia ontológica. Y es que, pese a que Derrida admite que “por una cierta cara de sí misma, la diferencia no es ciertamente más que el despliegue histórico y de época del ser o de la diferencia ontológica”⁶²⁶, también precisa que la diferencia ontológica realmente no sería sino una determinación de la *différance* en el horizonte de la pregunta heideggeriana por el ser. En otras palabras, la diferencia entre el ser y el ente conceptualizada por Heidegger es, tal y como argumenta Derrida, “un efecto intrametafísico de la diferencia”⁶²⁷. La historia del ser, la historia de la pregunta por el ser y su respectivo olvido, sería una etapa más de la historia de la *différance*. De esta manera, Derrida rechaza el intento heideggeriano de hacer ontología⁶²⁸. Derrida, de hecho, argumenta que la pregunta por el sentido del ser heideggeriano sigue siendo una pregunta metafísica. Gadamer explica esta crítica de Derrida a Heidegger de la siguiente manera:

concepto sin traducirlo, tal y como lo acuñó Derrida, ya que la traducción española no permite dar cuenta del hecho de que Derrida utiliza este concepto con el objetivo de señalar que la diferencia entre la “*différence*” y la “*différance*” es inaudible y, por ende, es un ejemplo de su crítica al fonocentrismo. Por otro lado, se conserva el término “diferancia” en las citas de los textos traducidos por González Marín.

⁶²³ *Ibid.* p. 47.

⁶²⁴ *Ibid.* p. 41.

⁶²⁵ *Ibid.* p. 42.

⁶²⁶ *Ibid.* p. 56.

⁶²⁷ *Ibid.* p. 57.

⁶²⁸ Para un estudio más detallado sobre las diferencias entre Heidegger y Derrida, véase I. Trujillo. “Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger”. En *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Vol. 72. n.º. 270, 2017. pp. 5-25. Sobre el concepto de *différance*, véase A. S. Shuttera Pérez. “Derrida: la estructura desplazada y el problema de la *différance*”. En *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*. Año 4, vol. IV, n.º 2, 2006. pp. 93-108.

Derrida reprocha al Heidegger tardío que no haya roto realmente con el logocentrismo de la metafísica. Al preguntar por la esencia de la verdad o por el sentido del ser, Heidegger sigue hablando, según Derrida, el lenguaje de la metafísica, que considera el sentido, por así decirlo, como algo que está ahí y que es preciso encontrar.⁶²⁹

En “Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida”⁶³⁰, Gianni Vattimo se pregunta por el papel que juega la historia en el pensamiento de Derrida, llegando a la conclusión de que la ausencia de historia en su concepción de la *différance* —que se debe a la influencia del mesianismo judío en la filosofía derrideana— constituye un “riesgo de recaída metafísica”⁶³¹. Como se ha comentado, en Derrida la *différance* constituye la condición de posibilidad de la historia, de tal manera que escapa a la historia misma. Esta idea se relaciona con el rechazo por parte de Derrida de cualquier concepción teleológica de la historia, así como también con el rechazo de la idea de tiempo como una linealidad constructora de sentido, tal y como atestigua su noción de “espaciamento” y el hecho de que no atendiese en *De la gramatología* al principio de linealidad saussuriano.

En *El gusto del secreto*, por otro lado, Derrida argumenta que el sentido de la deconstrucción se encuentra en la idea de “por-venir”: “El ‘por-venir’ es la apertura en la cual el otro acontece [...]. Es mi manera de interpretar lo mesiánico: el otro puede venir, puede no venir, no puedo programarlo, pero le dejo libre un lugar para que pueda venir si viene”⁶³². Si traemos a colación este texto derridiano es porque, a partir de esta concepción del por-venir mesiánico a la que hace referencia Derrida, Vattimo argumenta que la concepción del autor franco-argelino sobre la *différance* tiene un carácter metafísico. Partiendo de la caracterización de la metafísica como “toda concepción de la tarea del pensamiento que considere que esta consiste en hallar una estructura, o archiestructura, ante la cual detenerse (o en pos de la cual se debe caminar una y otra vez mediante el trabajo de la deconstrucción)”⁶³³ y de la ahistoricidad de la *différance*, Vattimo sostiene que el ad-venimiento mesiánico del otro en Derrida no dejaría de ser un testimonio de esa archiestructura que resulta ser la *différance*. Vattimo señala que para escapar de esta característica metafísica es necesario postular que el ser o la *différance* caigan en la historia:

O bien el ser (o la archiestructura) cae de verdad en la historia, se consume y se difiere [...] en la historia, o bien todas las diferencias y deconstrucciones tienen sólo la función de conducirnos de nuevo hacia la contemplación (mediante una

⁶²⁹ H-G. Gadamer. “Texto e interpretación”. En A. Gómez Ramos (comp.). *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. p. 19.

⁶³⁰ G. Vattimo. “Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida”. En *Solar*. n° 2, 2006. pp. 127-137.

⁶³¹ *Ibid.* p. 136.

⁶³² J. Derrida y M. Ferraris. *El gusto del secreto*. Trad. de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amortorru, 2009. pp. 145-146.

⁶³³ G. Vattimo. “Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida”. *Op. cit.* p. 133.

suerte de paradójico *amor Dei intellectualis*) de la archiestructura o el ser originario, colocándonos ante su presencia.⁶³⁴

La ausencia de historia en la *différance* conduce a que en Derrida la reflexión pueda comenzar a partir de cualquier punto de la tradición textual, lo que hace de la elección del tema a deconstruir una elección arbitraria cuya efectividad se basa justamente en la conexión esencial que se establecería entre los conceptos derrideanos y los temas a deconstruir, algo que para Vattimo supone un riesgo de caer en la metafísica:

La arbitrariedad de la elección por la deconstrucción y sus temas específicos me parece que dan testimonio de una confianza simbolista en la posibilidad de alcanzar “lo esencial”, o en cualquier caso, llegar a decir cosas significativas, partiendo de no importa qué punto de la tradición textual, o también del lenguaje, dentro de la cual nos encontramos. Si además se insiste, no en la arbitrariedad de la elección deconstructiva, sino en la preferencia de Derrida por los márgenes —los marcos, los bordes, etc.— entonces otra metafísica está al acecho, la de la búsqueda de lo verdadero, o, en cualquier caso, de lo más auténtico, de lo más digno de ser dicho y pensado.⁶³⁵

Vattimo continúa su crítica insistiendo en que la ahistoricidad de la *différance* conduce a Derrida a un modelo deconstructivo que termina por rechazar cualquier justificación temática, con vistas a evitar un modelo de racionalidad que se base en la fundamentación metafísica, pero que acaba por dibujar un sistema conceptual “cargado de trasfondo metafísico”:

La hermenéutica, en su versión deconstructivista, parece implicar el irracionalismo en la medida que, para huir de la metafísica, rechaza toda justificación argumentativa de su modo de proceder y de sus preferencias, presentándose más bien como un *coup des dés*, que, sin embargo, según mi parecer, comporta un retorno cargado de trasfondo metafísico —ante todo de carácter simbólico—; con lo que la vocación antimetafísica de la hermenéutica es traicionada.⁶³⁶

Tal y como se ha desarrollado en el capítulo anterior, Vattimo considera que la preferibilidad de la hermenéutica sobre otros modos de hacer filosofía recae en el hecho de que la filosofía hermenéutica puede argumentar su elección a partir de la historia del ser heideggeriano, siguiendo el modelo de racionalidad hermenéutico:

Sólo si el nacimiento y desarrollo de la hermenéutica no es simplemente una cuestión de esquemas conceptuales (que, como tales, no afectan al ser real “allí fuera”), sino que pertenece a lo que Heidegger llama el destino del ser, la elección teórica a favor de la hermenéutica, y también las elecciones

⁶³⁴ *Ibid.* p. 136.

⁶³⁵ G. Vattimo. “Reconstrucción de la racionalidad”. *Op. cit.* pp. 151.152.

⁶³⁶ *Ibid.* p. 152.

interpretativas específicas (como las deconstrucciones derrideanas) pueden ser algo más que *Erlebnisse* estéticos o acrobáticos *copus de dés*.⁶³⁷

Podría argumentarse que el mesianismo al que apela el propio Derrida sí evita la metafísica, al tratarse de un mesianismo sin Mesías. Vattimo, sin embargo, señala que un mesianismo sin Mesías no es más que una teología negativa de corte existencialista. Este recelo respecto del judaísmo derridiano, que conduciría a que Derrida no sea capaz de deshacerse de todo rasgo de metafísica, es sostenido por Vattimo también en una entrevista que concedió en 2013 a Valeria Campos Salvaterra:

Derrida, por ejemplo, que era un pensador judío profundamente ligado a la tradición, con él no podía compartir todo, porque su judaísmo no tiene una idea de historia: siempre el judío está directamente frente a Dios, pero Dios nunca se encarnó, entonces no participa directamente en la historia humana.⁶³⁸

Aquí la alteridad juega un papel importante. Para Derrida, la alteridad juega un papel decisivo en la constitución del ego o de la ipseidad. El otro, en el pensamiento derrideano, es condición de posibilidad para el yo. Tal y como lo argumenta en *El gusto del secreto* “el otro está en mí antes de mí: el ego (aún colectivo) implica la alteridad como condición propia. No consiste en un yo que éticamente hace lugar para el otro, sino que está estructurado por la alteridad en él”⁶³⁹. Henry Staten, en *Wittgenstein and Derrida*, se ha referido a esta concepción de la alteridad como “exterior constitutivo” (*constitutive outside*)⁶⁴⁰. Con este concepto, Staten busca señalar que en el pensamiento de Derrida la alteridad es constitutiva del pensamiento y, por tanto, del espacio, del tiempo o de la sociedad. La idea consiste en señalar que para que algo quede dentro del pensamiento, es necesaria la existencia de un afuera. Dado que sin el afuera, no se podría hablar de un adentro, la alteridad es constitutiva de lo no-otro.

Así pues, mientras que la ahistoricidad de la *différance* derrideana dibuja una alteridad absoluta —lo absolutamente otro o lo totalmente diferente—, Gianni Vattimo defiende que, aparte del hecho de que tal alteridad absoluta no escapa de la metafísica, si el otro siempre está más allá de mí y me resulta totalmente ajeno, no existiría siquiera la posibilidad de respetarlo, de tomar en consideración su alteridad: “Como el otro nunca llega entonces no consideras más al otro como otro, el respeto frente al otro implica que el otro está, que me toca la puerta”⁶⁴¹. En “El destino de Europa”, una conversación que Vattimo mantuvo con Teresa Oñate, el filósofo italiano incide en la concepción derrideana de la alteridad:

Cuando Derrida habla repetidamente del otro, siempre el otro... es como si el otro fuera exactamente lo totalmente alternativo del orden existente, que sin

⁶³⁷ *Ibid.* p. 158.

⁶³⁸ V. Campos Salvatierra. “Violencia, verdad y justicia: entrevista con Gianni Vattimo”. En *Revista Pléyade*, nº 11, 2013. p. 166.

⁶³⁹ J. Derrida y M. Ferraris. *El gusto del secreto*. Op. cit. p. 146.

⁶⁴⁰ H. Staten. *Wittgenstein and Derrida*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.

⁶⁴¹ *Ibid.* p. 167.

embargo puede terminar en una suerte de distanciarse, de tomar distancia de todo lo que es positivo.⁶⁴²

La cuestión estriba en que, aunque Vattimo podría compartir la idea básica del concepto de “exterior constitutivo”, a saber, que siempre hay un afuera del pensamiento que, en tanto que tal, lo posibilita y constituye, ¿es realmente necesario postular que la alteridad sea absoluta? ¿No puede la alteridad, eventualmente, entrar al pensamiento? La existencia de un afuera constitutivo no deriva necesariamente en el hecho de que el otro que queda fuera deba quedar fuera siempre y esté condenado a ser lo absolutamente otro. Es más, la defensa vattimiana de que hemos de respetar la diferencia ontológica puede ser considerada como una manera alternativa de entender la idea del exterior constitutivo. Respetar la diferencia ontológica consistía justamente en respetar que el ser no es un ente, esto es, que no es definible, ni tampoco categorizable. De esta manera, se evita postular la existencia de un ente supremo que desarrolle el papel de un fundamento metafísico. En otras palabras, se evita la característica ontoteológica de la metafísica. Pues bien, respetar que el ser no es definible es un ejemplo de respetar una alteridad que quedaría, en cierta medida, fuera del pensamiento, pues no podría ser apresado conceptualmente. El ser, sin embargo, no será nunca una alteridad absoluta, ya que el ser siempre es el ser del ente. Al mismo tiempo, la idea misma de diferencia ontológica establece una relación constitutiva entre el ente y el ser, entre el ente y lo que no es ente. El ser no es el ente, es otro respecto del ente, al mismo tiempo que es su condición de posibilidad al ser siempre el ser del ente. Mediante la diferencia ontológica heideggeriana es posible postular la idea de un exterior constitutivo sin necesidad de postular lo totalmente diferente, que justamente por su totalidad cae en el pensamiento metafísico⁶⁴³.

7. 2. Richard Rorty y el ironismo⁶⁴⁴

La filosofía hermenéutica de Gianni Vattimo no tiene pocos puntos en común con el pragmatismo de Richard Rorty, tal y como atestigua la obra *El futuro de la religión*, en la que ambos autores reflexionan sobre el papel de la religión en una conversación con Santiago Zabala. No obstante, pese a la amistad que une a los dos autores, no son pocas las objeciones de Vattimo a algunas de las posturas sostenidas por Rorty. Este apartado tiene por objetivo presentar el pensamiento de Rorty para, conforme se va analizando,

⁶⁴² T. Oñate y G. Vattimo. “Diálogo con Vattimo: El destino de Europa”. En T. Oñate y Zubía y S. Royo Hernández (eds.). *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: UNED, 2006. p. 37.

⁶⁴³ En la filosofía de Reinhart Koselleck también nos encontramos con un tratamiento de la idea tras el concepto de “exterior constitutivo” que no presupone una alteridad absoluta y que también se deriva del pensamiento de Heidegger. En *Histórica y hermenéutica*, Koselleck deriva de la ontología fundamental de *Ser y tiempo* una serie de determinaciones antitéticas, entre las que sitúa la contraposición entre lo interior y lo exterior. Koselleck afirma que la contraposición entre lo interior “constituye la espacialidad histórica”. Esta contraposición vendría dada por el hecho de que “todo *Dasein* histórico está dividido en un espacio interior y un espacio exterior. No hay ninguna unidad social o política que no se constituya delimitando otras unidades de acción”. R. Koselleck y H-G. Gadamer. *Histórica y hermenéutica*. Trad. de Faustino Olivina Barcelona: Paidós, 1997. p. 67.

⁶⁴⁴ Una primera versión, menos completa, de este apartado ha sido publicada en R. Alepuz. “El ironismo de Richard Rorty: propuesta de análisis crítico”. En E. Balaguer García y G. Venturelli (eds.). *Estudios europeos*. L’Elia: Nexofia, 2020. pp. 216-232.

examinar las objeciones de Vattimo. Para ello, comenzaré tratando el ensayo de Rorty “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”.

El polémico ensayo “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” de Richard Rorty introduce en el seno del pragmatismo la clásica disputa, que se remonta al mismo nacimiento del pensamiento filosófico, entre la ciudad o la comunidad y la filosofía. En este apartado me dispongo a llevar a cabo un examen de cómo Rorty da forma a esta disputa, analizando de qué manera la postura de Richard Rorty cae en el esteticismo o en el irracionalismo hermenéutico, tal y como sostiene Gianni Vattimo. Se toma como eje interpretativo su concepción del ironismo —posición que consiste en una defensa de las propias ideas que asume la contingencia de estas mismas—, que parte, a la vez que se desmarca, de las filosofías de Nietzsche y de Heidegger. Como se verá, su ironismo es el punto arquimédico a la hora de defender las instituciones liberales desde una perspectiva que pretende superar las ideas filosóficas que dieron lugar a tales instituciones; de tal manera que en el pensamiento de Rorty el ironismo se vuelve el punto central a partir del cual el autor americano hace suya la tradición pragmatista y hace de esta última la razón principal de su defensa de la democracia sobre la filosofía. Todo ello conduce a la tan controvertida afirmación, de inspiración jeffersoniana, de que “cuando el ciudadano encuentra creencias relevantes para la política, pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes de sus conciudadanos, debe sacrificar su conciencia en el altar de la convivencia general”⁶⁴⁵.

Como puede entreverse, esto implica que la figura del ironista liberal de Rorty viene a desplazar al filósofo, lo cual se plasma en la prioridad de la democracia sobre la filosofía. Desde una perspectiva rortyana, el ironista liberal será el sustituto del filósofo cuando la filosofía entre en conflicto con la comunidad.

Para todo ello, primero examinaré la figura del ironista liberal, tal y como la expone Rorty, contraponiéndolo al ironista teórico, para analizar cómo la postura del primero conduce al sacrificio de la propia conciencia. Al hilo de la figura del ironista liberal, se examinará el anti-antietnocentrismo rortyano y la idea defendida por Rorty de que la filosofía debe pasar a ser un “fantasear privado”, equiparándola con la literatura, así como también las críticas que Vattimo dirige a estas ideas rortyanas. Hecho esto, me basaré en cómo Nietzsche concibe el agón y el ideal ascético, para mostrar cómo el ironismo nietzscheano salva los problemas que presenta el ironismo pragmatista de Rorty.

Para entender la figura del ironista liberal conviene que comencemos explicando cómo Rorty concibe que los seres humanos dan sentido a sus vidas. Empezamos por aquí debido a que aquello que diferencia al ironismo de Rorty de aquel que podemos encontrar, por ejemplo, en Heidegger se basa en esto mismo.

Para el autor estadounidense existen dos principales maneras a partir de las cuales el ser humano da sentido a su existencia. Ambos modos de dar sentido a la propia vida se

⁶⁴⁵ R. Rorty. “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Trad. de Jorge Virgil Rubio. Barcelona: Paidós, 1991. p. 240. La cursiva es propia.

correlacionan con dos deseos fundamentales del ser humano: el deseo de objetividad o trascendencia y el deseo de solidaridad. El deseo de objetividad o trascendencia vendría a caracterizarse como el deseo de entrar en relación con algo “que puede describirse sin referencia a seres humanos particulares”⁶⁴⁶. Conforme a tal deseo, los seres humanos dan sentido a sus vidas al “describirse a sí mismos como seres que están en relación inmediata con una realidad no humana”⁶⁴⁷. La segunda manera que tiene el ser humano de situarse en un contexto más amplio y así dar sentido a su vida consistiría en narrar “el relato de su aportación a una comunidad”⁶⁴⁸. Se trata este del deseo de solidaridad, que Rorty entiende como base y fundamento del pragmatismo. Mientras que la historia de la metafísica se caracterizaría por la reducción del deseo de solidaridad al deseo de objetividad, buscando una verdad objetiva e impersonal, el pragmatismo lleva a cabo la fórmula inversa, concibiendo “la verdad como aquello en que nos es bueno creer”⁶⁴⁹.

Esto implica, por parte del pragmatismo rortyano, un intento de superar el carácter ontoteológico de la metafísica occidental. Como hemos visto anteriormente, para Heidegger superar la metafísica es superar la ontoteología mediante la introducción de la diferencia ontológica y, por consiguiente, mediante una concepción del *Dasein* que, en palabras de Koselleck, “brota de la experiencia insuperable de aquella finitud que puede ser experimentada sólo en el precursar la muerte”⁶⁵⁰. De esta manera, Heidegger introduce la historicidad y, por consiguiente, la contingencia, en el seno de su pensamiento —algo que se ejemplifica claramente en su ensayo ‘La proposición del fundamento’ y su idea de que “el fundamento funda en tanto que abismo” (*der Gründ gründet als Ab-Grund*)⁶⁵¹.

Para Rorty, el ironismo heideggeriano consistiría, por un lado, en la asunción de la contingencia que se sigue necesariamente de la figura del *Dasein* como ente histórico y finito. Conforme a ello, Rorty defiende que el ironista basa su pensamiento en “la metáfora historicista de la mirada retrospectiva hacia el pasado”⁶⁵². Así pues, “la teoría ironista concibe que algo (la historia, el hombre occidental, la metafísica: algo lo suficientemente dilatado en el tiempo para tener un destino) ha agotado sus posibilidades”⁶⁵³. En el caso del pensamiento heideggeriano aquello que ha agotado sus posibilidades y que, por tanto, ha de ser superado, es la característica ontoteológica de la metafísica y el olvido metafísico del ser.

Como puede verse, el ironismo encarnaría el modelo de racionalidad que Gianni Vattimo adscribe a la hermenéutica. Como hemos visto en el anterior capítulo Vattimo defiende que, dado que la hermenéutica encarna un tipo de pensamiento que no argumenta

⁶⁴⁶ R. Rorty. “¿Solidaridad u objetividad?”. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Trad. de Jorge Virgil Rubio. Barcelona: Paidós, 1991. p. 39.

⁶⁴⁷ *Ibid.* p. 39.

⁶⁴⁸ *Ibid.* p. 39.

⁶⁴⁹ *Ibid.* p. 41.

⁶⁵⁰ R. Koselleck. *Histórica y hermenèutica. Op. cit.* p. 71.

⁶⁵¹ M. Heidegger. *La proposición del fundamento*. Trad. de. Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Serbal, 1991.

⁶⁵² R. Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1996. p. 115.

⁶⁵³ *Ibid.* p. 120.

partiendo de fundamentos fijos y estables, ésta defiende su propia validez presentando un relato interpretativo que defiende “una visión de la historia de nuestra cultura, y del sentido del ser en ella, como proceso de disolución de las estructuras fuertes”⁶⁵⁴. De esta manera, la racionalidad hermenéutica se basa en un modelo de racionalidad “histórico-narrativa-interpretativa” que “propone su tesis como una interpretación argumentada del resultado de un proceso en el cual se halla inmersa y en el que no puede no tomar postura”⁶⁵⁵. Pues bien, este sería también el modelo de racionalidad del teórico ironista.

A ojos de Rorty, el problema de la teoría ironista reside en que esta pretende asumir su propia contingencia e historicidad, poniendo en duda el léxico mismo en que se expresa, al mismo tiempo que presenta un relato en el que la metafísica ha agotado todas sus posibilidades y lo único posible, la última posibilidad abierta y no agotada, es el ironismo. En otras palabras, Rorty le critica al ironista teórico su carácter teórico, pues este, en última instancia, se basa en el deseo de objetividad y no en el deseo de solidaridad. Así pues, rechaza la concepción heideggeriana del *Dasein* y tacha a Nietzsche de “platonismo invertido”, pues ambos, de una u otra manera, dan lugar a algún tipo de continuidad en lo humano, que tiene carácter necesario y no contingente⁶⁵⁶.

Así pues, Rorty se basa en el último Derrida, quien “excluye la teoría —el intento de ver a sus predecesores como una totalidad estable— para pasar a fantasear acerca de esos predecesores, a jugar con ellos, a dar rienda suelta a los distintos cursos de asociaciones que ellos suscitan”⁶⁵⁷.

Este abandono de cualquier atisbo de teorización, caracterizado por Rorty como un “retroceso a la fantasía privada”⁶⁵⁸ —que postula que la filosofía debe apartarse del foro público— es la piedra de toque de la prioridad que Rorty le da a la democracia sobre la filosofía. En efecto, será el hacer de la filosofía un mero fantasear privado sin ningún rasgo teórico lo que justifica que “cuando el ciudadano encuentra creencias relevantes para la política, pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes de sus conciudadanos, debe sacrificar su conciencia en el altar de la convivencia general”⁶⁵⁹.

En consonancia con la idea de que la filosofía debe pasar al plano privado, abandonando su estatuto teórico, Rorty define la filosofía como una redesccripción metafórica y subjetiva del mundo. De ello Rorty deriva el hecho de que la filosofía sería equivalente a la literatura⁶⁶⁰, una idea con la que Vattimo no está de acuerdo. Gianni Vattimo sostiene, por un lado, que la filosofía hermenéutica no puede abandonar su

⁶⁵⁴ G. Vattimo, *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”*, trad. de Lluís X. Álvarez, Nobel, Oviedo, 1996.

⁶⁵⁵ *Ibid.*

⁶⁵⁶ Véase R. Rorty, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. de Jorge Virgil, Paidós, Barcelona, 1993.

⁶⁵⁷ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 144.

⁶⁵⁸ *Ibid.* p. 144.

⁶⁵⁹ R. Rorty, ‘La prioridad de la democracia sobre la filosofía’. *Op. cit.* p. 240. La cursiva es propia.

⁶⁶⁰ Examinar con detalle la concepción poética rortyana de la filosofía excede los objetivos de este ensayo. Para un análisis pormenorizado de esta cuestión, véase C. Thiebaut. “De la filosofía a la literatura: el caso de Richard Rorty”. En *Daimon*, 5, 1992. pp. 133-154.

estatuto teórico, ya que esto supondría abandonar el modelo de racionalidad que justifica su preferibilidad. Por otro lado, desde un punto de vista hermenéutico, también sostiene que equiparar una obra filosófica con una obra de literatura supone un obstáculo para entender correctamente los planteamientos y las intenciones de los autores pertenecientes a la historia de la filosofía:

Nuestra reluctancia a aceptar tranquilamente esta “reducción”, o como se la quiera llamar, no se explica sólo por la arraigada convicción de que la filosofía no es identificable con una creación poético-literaria. Se puede explicar también en términos más objetivos y “neutrales”, de respeto por los textos ante los que nos encontramos. ¿Podemos pensar que entendemos las páginas de Hegel, de Nietzsche, de Aristóteles, si empezamos por no tomar en serio el propósito principal que perseguían estos autores, esto es, el propósito de escribir filosofía (verdades argumentadas, “científicas al menos en su perspectiva”) y no mera poesía o narrativa?⁶⁶¹

No es de extrañar que el pragmatismo se proponga llevar a cabo una defensa de la sociedad liberal que rechace los presupuestos ilustrados que se encuentran en su origen. En efecto, tales presupuestos consideran la verdad como algo impersonal y objetivo, se basan en el deseo de trascendencia. En palabras del mismo Rorty, a diferencia del pensador ilustrado, “el pragmatista admite que no tiene un punto de vista ahistórico desde el que suscribir los hábitos de las democracias modernas que desea elogiar”⁶⁶². Así pues, Rorty no puede sino defender desde el ironismo una descripción de la comunidad liberal.

Podría argumentarse que Rorty podría no defender la sociedad liberal, sino criticarla, acercándose de esta manera a los autores comunitaristas. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que el pragmatismo es descrito por Rorty como una posición que no tiene una teoría epistemológica de la verdad. La verdad es considerada simplemente como el consenso intersubjetivo que se da en una determinada comunidad en un particular momento histórico⁶⁶³. Así pues, en una sociedad en la que el liberalismo es imperante, Rorty no puede sino defenderlo.

⁶⁶¹ G. Vattimo. *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Op. cit. p. 42.

⁶⁶² R. Rorty. “¿Solidaridad u objetividad?”. *Objetividad, relativismo y verdad*. Escritos filosóficos. Op. cit. p. 49.

⁶⁶³ La filósofa Adela Cortina realiza en su obra *Ética aplicada y democracia radical* una crítica a la tesis de Rorty que concede prioridad a la democracia sobre la filosofía justamente apelando a la importancia de tales consensos intersubjetivos. Cortina señala que uno de los descubrimientos más importantes del liberalismo político reside justamente en dar cuenta de que la convivencia requiere de unos mínimos morales compartidos por la ciudadanía. Tales mínimos, a su vez, requieren de unas convicciones racionales que permitan defenderlos y argumentarlos. Aquí, a ojos de Cortina, “entramos en uno de los aspectos contradictorios del liberalismo político, porque *convicciones racionales* no son sólo las que se refuerzan socialmente, sino las que se apoyan en *argumentos intersubjetivables*, desde los que es posible a la vez respetar la autonomía de cada sujeto y entablar un diálogo racional, llegando a acuerdos” (A. Cortina. *Ética aplicada y democracia radical*. Fuenlabrada: Tecnos, 1993. p. 44). En otras palabras, la democracia no puede verse priorizada sobre la filosofía hasta el punto de llegar a convertir a la filosofía en un “fantasmar privado” que prescinde de su carácter teórico ya que la propia democracia liberal tiene por condición de posibilidad un consenso racional e intersubjetivo que se da sólo si el ciudadano no renuncia a su conciencia en aras de la convivencia. La convivencia sólo es democrática si no pide el sacrificio de la conciencia y de la discusión racional. La alternativa sería un régimen democrático en el que no habría espacio para la crítica

Ahora bien ¿en qué consiste exactamente la descripción ironista de la comunidad liberal? “Una sociedad liberal es aquella que se limita a llamar ‘verdad’ al resultado de los enfrentamientos, sea cual fuere ese resultado”⁶⁶⁴, siempre y cuando tales enfrentamientos se den “por medio de la persuasión antes que por medio de la fuerza, por la reforma antes que por la revolución”⁶⁶⁵. Todo ello basándose en la idea de que la sociedad liberal consigue hacer que los ciudadanos sean ironistas; esto es, en una sociedad tal “el reconocimiento de la contingencia es la principal virtud”⁶⁶⁶ de sus miembros.

El problema estriba en que todo ello presupone un desplazamiento de la filosofía. El rechazo de Rorty a la teoría ironista —que, como se ha visto, se debe a la aparente contradicción en la que esta última caería—, priva a la filosofía de su carácter teórico, convirtiéndola en un mero “fantasear privado”. Esto implica que la filosofía pasará a desarrollar el mismo papel que desarrolla la religión en el liberalismo jeffersoniano. Es por ello que Rorty da comienzo a su ensayo “La prioridad de la democracia sobre la filosofía” hablando de Thomas Jefferson. En última instancia, el intento por parte de Jefferson de hacer de la religión algo privado y no comunitario se basa en la idea de que “puede separarse la política de las creencias acerca de las cuestiones de importancia última. Las creencias comunes acerca de estas cuestiones no son esenciales para una sociedad democrática”⁶⁶⁷. Al igual que la religión, la filosofía también versa sobre las cuestiones de importancia última. De tal manera que el argumento que le sirve a Jefferson para argumentar en pos de la privatización de la religión también le sirve a Rorty para apartar la filosofía de la esfera pública.

Por otro lado, todo ello solo puede ser defendido desde el ironismo, pues solo si entendemos como contingentes nuestras ideas sobre las cuestiones de importancia última, solo si albergamos serias dudas sobre tales pensamientos, haremos de ello algo privado. Una firme convicción, incapaz de albergar duda alguna, sobre las cuestiones más importantes, aquellas que proporcionan sentido a nuestra existencia, no podría sino manifestarse públicamente. Ahora bien, la privatización de tales pensamientos no es compatible con cualquier tipo de ironismo. Solo un ironismo no teórico podría llegar a hacer de la filosofía un “fantasear privado”. Si el ironismo —tal y como hace el ironismo teórico— se presenta a sí mismo como el resultado de un proceso que ha agotado todas las posibilidades anteriores, tendrá siempre un carácter político, tal y como podemos observar en la obra de Nietzsche y en su concepción del superhombre y de la Gran Política. El ironismo liberal es incompatible con el ironismo teórico, pues mientras el primero privatiza el pensamiento filosófico, el segundo lo introduce en los debates públicos —sin que esto implique una politización de la filosofía—.

hacia quienes ostentan el poder: “porque la política busca reforzar consensos fácticos, que convienen a quien detenta el poder, mientras que la filosofía se sigue viendo obligada a someter también los consensos fácticos a la crítica racional” (*Ibid.* p. 45).

⁶⁶⁴ R. Rorty *Contingencia, ironía y solidaridad*. *Op. cit.* p. 71.

⁶⁶⁵ *Ibid.* p. 79.

⁶⁶⁶ *Ibid.* p. 65

⁶⁶⁷ R. Rorty. “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. *Op. cit.* p. 239.

Este es el verdadero significado del sacrificio de la conciencia que Rorty le pide al ciudadano de una comunidad ironista liberal. La desteorización de la filosofía, que la privatiza y elimina del pensamiento el deseo de objetividad, conduce a un pragmatismo que no puede sino aceptar las creencias comunes en pos “de la convivencia general”. Esto no puede sino entenderse como una aceptación ciega de los consensos y de las creencias comunes, una descripción de por qué hemos de conformarnos con lo existente. Y es por ello que para Rorty el papel del filósofo en la democracia liberal será “crear una teoría del yo que se compadezca con las instituciones que admira,” a lo cual añade, “pero aquí lo primero es la política, y luego viene una filosofía que se le adapta”⁶⁶⁸. De esta manera, la filosofía pierde su carácter crítico, convirtiéndose en una especie de *ancilla politicae*.

Sin embargo, cuando el pragmatismo de Rorty intenta superar el carácter teórico de los ironismos de Nietzsche y Heidegger, no consigue conciliar la idea de su propia contingencia con su defensa de la necesaria adaptación a las creencias comunes de la comunidad a la que uno pertenece. Esto se debe a la dificultad por parte de Rorty de concebir la existencia de diferentes posibilidades alternativas. Hemos de tener presente que el pragmatismo no defiende su concepción de la verdad meramente desde un punto de vista normativo —la verdad debe ser aquello que mejor le funciona a una comunidad dada—, sino también desde un punto de vista descriptivo —la verdad es aquello que una comunidad entiende como tal—. Esto implica que la adaptación a las creencias de la comunidad no se entiende meramente como una prescripción, como una norma a seguir. Se trata, además, de una necesidad.

La cuestión estriba en que, desde el punto de vista pragmatista de Rorty, no podemos ir más allá de la cultura que hemos recibido: “no hay forma de elevarse por encima del lenguaje, de la cultura, de las instituciones, y de las prácticas que uno ha adoptado, y ver a éstas en plano de igualdad con todas las demás”⁶⁶⁹. En esto último consistiría el anti-antietnocentrismo de Rorty, que defiende que el pensamiento humano no puede sino ser etnocéntrico, pues no puede ir más allá de su propia cultura. Ahora bien, ¿cómo puede uno concebir su propio pensamiento y el léxico en el que este se expresa como contingente si no es capaz de verlo en igualdad con los demás? ¿Podemos tomarnos en serio el ironismo si al mismo tiempo afirmamos que no podemos elevarnos sobre nuestra actual manera de pensar?

Rorty, al igual que Gadamer y Vattimo, argumenta a favor de la idea de que la comprensión siempre tiene como condición de posibilidad la pertenencia a una determinada cultura y, por tanto, a un determinado lenguaje. Vattimo y Gadamer, sin embargo, conciben esta pertenencia a partir de la noción de “horizonte”, que tiene la virtud de presentar todo lo que puedo comprender desde mi punto de vista —representado por mi cultura y mi lenguaje— al mismo tiempo que sirve para mostrar que llegar a comprender algo que cae bajo mi horizonte implica moverme dentro de él, lo que da lugar a un nuevo horizonte. De esta manera, la hermenéutica gadameriana y vattimiana compatibilizan la pertenencia a una determinada tradición con la posibilidad de ir más allá de esta a partir del concepto de “fusión de horizontes”. Es más, mientras que desde

⁶⁶⁸ *Ibid.* p. 243.

⁶⁶⁹ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 69.

la perspectiva de Rorty la pertenencia a la tradición tiene un sentido limitativo —no puedo ir más allá de mi cultura— la noción de horizonte da cuenta de que esta pertenencia, lejos de ser limitante, es posibilitante. Es la tradición a la que uno pertenece y su lenguaje lo que posibilita que pueda comprender lo que cae bajo mi horizonte para, al efectuar tal comprensión, moverme dentro del mismo horizonte y, de esta manera, ampliar mis posibilidades.

Vattimo da cuenta de su insatisfacción con esta postura rortyana señalando que la afirmación de que hay múltiples visiones del mundo o perspectivas no es suficiente, sino que debe venir acompañada de un modelo de racionalidad capaz de argumentar sobre la preferibilidad de una o varias de tales visiones, así como también requiere que haga explícitas sus condiciones ontológicas:

La mera afirmación de la multiplicidad de las visiones del mundo, a la manera de Rorty, o su recorrido deconstructivo a la manera de Derrida, parece que no toman bastante en serio el hecho de que la pluralidad de las visiones del mundo no es la convivencia pacífica de múltiples estilos artísticos o de vida, en un museo *imaginaire*, sino que da lugar a conflictos, reivindicaciones de validez, afirmaciones de pertenencia que esperan de la filosofía alguna indicación de criterios racionales para evitar que las diferencias degeneren en auténtica guerra de culturas.⁶⁷⁰

El pragmatismo de Rorty, en última instancia, acaba dibujando un determinismo histórico conforme al cual defiende que no existe una verdadera alternativa al pensamiento y la cultura de un determinado momento histórico. Así pues, cada momento de la historia se da necesariamente de una determinada manera. En *Contingencia, ironía y solidaridad*, cuando Rorty intenta explicar la contingencia del lenguaje, adaptándola, al mismo tiempo, con un determinismo histórico que pueda explicar su etnocentrismo —esto es, su defensa de que es imposible que vayamos más allá de nuestro lenguaje y de nuestra cultura— expresa lo siguiente:

Una concepción no teleológica de la historia intelectual, que incluya a la historia de la ciencia, sirve a la teoría de la cultura del mismo modo que la concepción mendeliana, mecanicista, de la selección natural sirvió a la teoría evolucionista. Nos permite concebir a “nuestro lenguaje” como algo que cobró forma a raíz de un gran número de meras contingencias. Nuestro lenguaje y nuestra cultura no son sino una contingencia, resultado de miles de pequeñas mutaciones que hallaron un casillero, tal como lo son las orquídeas y los antropoides [...].⁶⁷¹

En este fragmento de su obra *Contingencia, ironía y solidaridad*, Rorty introduce la idea de que el lenguaje se habría ido formando a raíz de una serie de contingencias, evitando así una concepción teleológica de la historia. No obstante, también argumenta que

⁶⁷⁰ G. Vattimo. *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Op. cit. p. 47.

⁶⁷¹ R. Rorty, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit. p. 36

Tenemos que concebir la constelación de fuerzas causales que llevaron a hablar del ADN o del Big Bang como las mismas fuerzas causales que llevaron a hablar de “secularización” o de “capitalismo tardío”.

Puedo desarrollar el contraste entre la idea de que la historia tiene un télos —tal como el descubrimiento de la verdad o la emancipación de la humanidad— y la imagen nietzscheana y davidsoniana que estoy esbozando, al señalar que esta última imagen es compatible con una descripción fríamente mecánica de la relación existente entre los seres humanos y el resto del universo. Porque, después de todo, la genuina novedad puede producirse en un mundo de fuerzas ciegas, contingentes, mecánicas. Considérese la novedad como aquello que acontece cuando, por ejemplo, un rayo cósmico desordena los átomos de una molécula de ADN y orienta así las cosas en la dirección de las orquídeas o de los antropoides. Las orquídeas no fueron menos novedosas o maravillosas por la mera contingencia de esa condición necesaria de su existencia.⁶⁷²

Como puede verse, Rorty acaba dibujando cierto determinismo mecanicista que defiende que nuestro lenguaje es un resultado necesario de una serie de fuerzas causales. Rorty se ve forzado a intentar compatibilizar lo incompatible: la contingencia de nuestros lenguajes con “la condición necesaria de su existencia”. La manera en que intenta hacerlo consiste en presentar las fuerzas causales como fuerzas ciegas. En este punto, Rorty liga teleología con necesidad y de ello deriva la idea de que una concepción de la historia no teleológica, que no se encuentra guiada necesariamente hacia un fin, respeta la contingencia. Esta idea de contingencia, sin embargo, resulta insatisfactoria. El determinismo, pese a que no sea teleológico, sigue siendo determinista. La idea de contingencia requiere respetar que un hecho fue de una manera pero podía haber sido de otra, algo totalmente incompatible con la idea de que la historia sea resultado de una “descripción fríamente mecánica de la relación existente entre los seres humanos y el resto del universo”. Este determinismo que se encuentra implícito en el pensamiento de Richard Rorty es en buena medida una de las condiciones de posibilidad de su postura anti-antietnocéntrica, pues la imposibilidad de salir del horizonte que viene a representar mi cultura —tal y como defiende el anti-antietnocentrismo rortiano— es derivable de la tesis que presenta el lenguaje de una determinada cultura como el resultado de un conjunto de fuerzas mecánicas o causales. En efecto, ¿cómo voy a ir más allá de mi lenguaje si este es fruto de una historia que se ha visto conducida por fuerzas mecánicas?

A continuación, me dispongo a mostrar cómo el ironismo teórico, del que Rorty se desmarca, no solo no cae en la contradicción a la que lleva el ironismo pragmatista, sino que la contradicción que Rorty le achacaba a la teoría ironista es salvada mediante un elemento del pensamiento nietzscheano que Rorty no toma en consideración: el *agón*, así como su relación con el ideal ascético.

Para entender correctamente la importancia del *agón* en el ironismo nietzscheano y ver cómo este último no cae en la contradicción que Rorty le señala, conviene comenzar explicando el sentido que Nietzsche le otorga al ideal ascético en *La genealogía de la*

⁶⁷² *Ibid.* p. 37.

moral, para lo cual hemos de tener en cuenta que una de las constantes en la filosofía nietzscheana es su resistencia a ontologizar⁶⁷³. Para Nietzsche hemos de evitar “la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un “sujeto puro del conocimiento”, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo. [...] Existe únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista”⁶⁷⁴.

Esto es, se niega la existencia de una objetividad pura libre de toda interpretación. Pues bien, esto último es lo que lleva a cabo el ideal ascético: interpretar. Con el ideal ascético Nietzsche pone de relieve la existencia de una “voluntad de sentido”: “El hombre prefiere querer la nada a no querer”. La interpretación que lleva a cabo el ideal ascético siempre es fruto del hecho de que hay una voluntad que da un horizonte de sentido a la realidad. Y es que Nietzsche entiende que el ser humano requiere de interpretaciones, de la dimensión del sentido, “el hombre prefiere querer *la nada a no querer*.” El ideal ascético, al interpretar la realidad, responde a un *vacío* de sentido.

El problema estriba en cómo lleva a cabo el ideal ascético la interpretación, y es que el ideal ascético

no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de su interpretación (—¿y ha existido alguna vez un sistema de interpretación más pensado hasta el final?); no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo otro poder, en su incondicional distancia de rango con respecto a todo otro poder, —cree que no existe en la tierra ningún poder que no tenga que recibir de él un sentido, un derecho a existir, un valor, como instrumento para su obra, como vía y como medio para su meta, para una única meta... ¿Dónde está el antagonista de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué falta el antagonista?⁶⁷⁵

Como puede verse, el problema del ideal ascético no es que interprete la realidad, sino que presenta su interpretación como la única posible. En *Ecce homo* Nietzsche se refiere a esto mismo afirmando que el ideal ascético es un ideal de *décadence* “porque ha sido hasta ahora el único ideal, porque no ha tenido ningún competidor”⁶⁷⁶.

El problema estriba no únicamente en el hecho de que el ideal ascético no permita la existencia de ninguna otra interpretación que se convierta en su antagonista, sino

⁶⁷³ La resistencia por parte de Nietzsche a ontologizar es tal que en ningún momento de su obra se pregunta qué es el ideal ascético. La pregunta que da lugar al tratado tercero de *La genealogía de la moral* es “¿Qué significan los ideales ascéticos?”, algo que ya muestra que el ideal ascético no es en sí mismo un hecho, sino que se trata más bien de una interpretación. Nietzsche pone de relieve que va a interpretar el sentido de los ideales ascéticos. En el párrafo 23 el autor explicita esto último: “Lo que aquí pretendo poner de manifiesto no es lo que ese ideal ha *realizado*, sino, más bien, única y exclusivamente lo que *significa*, lo que deja adivinar, lo que se oculta detrás de él...”.

⁶⁷⁴ F. Nietzsche. *La genealogía de la moral*. trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1994, p. 19.

⁶⁷⁵ *Ibid.* p. 170.

⁶⁷⁶ F. Nietzsche. “La genealogía de la moral”. *Ecce homo*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1994, p. 110.

también en las consecuencias que esto conlleva. Al no permitir ninguna otra interpretación, el ideal ascético está universalizándose, al mismo tiempo que esconde su naturaleza. Esto es, el ideal ascético, al presentarse como la única interpretación posible oculta el hecho de que se trata de una interpretación y, conforme a esto, se presenta a sí mismo como una descripción objetiva y necesaria de la realidad *en sí*.

Frente a esto, Nietzsche nos propone un “ver perspectivista”, en el que juegan un papel fundamental los afectos y la voluntad. La idea defendida por Nietzsche consiste en que la perspectiva deberá ampliarse lo máximo posible. Conforme a ello, afirma que

*cuanto mayor sea el número de afectos a los que permitamos decir su palabra sobre una cosa, cuanto mayor sea el número de ojos, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro “concepto” de ella, tanto más completa será nuestra “objetividad”.*⁶⁷⁷

Me gustaría hacer especial incisión sobre un término que usa Nietzsche en esta cita, se trata del término “distinto.” El perspectivismo nietzscheano no sólo entiende que es importante la existencia de diferentes interpretaciones que rivalicen, que sean antagonistas, sino que también postula la idea de que distintas perspectivas, distintos ojos, se complementen de alguna manera, haciendo así que nuestra “objetividad” sea más completa.⁶⁷⁸ Pues bien, el ideal ascético sería incapaz de esto último. No sólo aniquila las perspectivas que rivalizan con él, sino que también es incapaz de complementarse con aquellas otras perspectivas que, aun no llegando a ser sus antagonistas, son diferentes. En este sentido, Lawrence J. Hatab afirma que “el ideal ascético representa el deseo de escapar a la dificultad de incorporar al Otro (*en tanto que* otro) al campo de operación propio”⁶⁷⁹. Aquí tal vez convenga recordar que en la primera parte de la *Genealogía de la moral* Nietzsche retrata la moral de los esclavos como aquella que no nace “de un triunfante sí dicho a sí mismo”, sino de un “no, ya de antemano, a un “afuera”, a un “otro”, a un “no-yo”. Y ese no es lo que constituye su acción creadora”⁶⁸⁰.

Para concluir, lo que Rorty no tiene en consideración cuando critica el ironismo de Nietzsche es que para este aquello caduco y que ha agotado sus posibilidades es el ideal ascético, que universaliza su propia perspectiva, ocultando su naturaleza interpretativa. Frente a esto, la única posibilidad que Nietzsche entiende que queda abierta es un “ver perspectivista.” No obstante, y esto es lo que no contempla Rorty, el perspectivismo nietzscheano asume el *agón*, el antagonismo, de tal manera que, aun

⁶⁷⁷ F. Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1994, p. 139.

⁶⁷⁸ Como puede verse, aunque Nietzsche se desmarque del concepto de objetividad que la tradición metafísica había postulado hasta el momento, su pensamiento, en última instancia, también se basa en el deseo de objetividad y no en el deseo de solidaridad. Esto distancia el pensamiento nietzscheano del ironismo pragmatista y, como consecuencia de ello, evita la necesidad de postular nuestra pertenencia a una determinada comunidad como algo que se da necesariamente y, conforme a ello, postula la posibilidad de ir más allá del lenguaje en el que se expresa nuestra cultura.

⁶⁷⁹ J. L. Hatab, “How does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche’s *Genealogy*”, *Journal of Nietzsche Studies*, 35 (Spring-Autumn, 2008), pp. 109-110.

⁶⁸⁰ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 43.

tachando de caduco el ideal ascético y defendiendo su perspectivismo, es capaz de asumir la contingencia de su propia perspectiva, pues esta no excluye su carácter antagónico. La aceptación del antagonismo, que Rorty excluye al privatizar la filosofía y defender que el ciudadano ha de sacrificar su conciencia en función de la convivencia, implica concebir que la propia perspectiva no es más que una de las posibles y que, por ende, no es imposible ir más allá de las propias ideas y de la propia cultura.

La piedra de toque que distancia los dos ironismos se basa, tal y como el mismo Rorty señala, en el deseo del que parten cada uno de los dos. Pese a que Nietzsche se distancia de la manera en que la tradición metafísica había entendido la objetividad hasta el momento y renuncia a lo trascendente, su perspectivismo no deja de basarse en un deseo de objetividad, a partir del cual el autor alemán dibuja esa continuidad en lo humano que Rorty le achaca. No obstante, Rorty, al describir la relación entre los seres humanos y el universo como mecánica y causal, también da lugar a una continuidad en lo humano; con la diferencia de que, tanto en Nietzsche como en Heidegger, la continuidad sirve para mostrar al ser humano como un ser que es necesariamente contingente y que, por ende, puede elegir entre opciones alternativas. El determinismo de Rorty, por otro lado, aun persiguiendo la contingencia, no nos permite concebir que podamos decidir entre distintas opciones. No al menos entre opciones que nos permitan ir más allá de nuestra propia cultura. Todo ello se debe a que el pensamiento pragmatista parte del deseo de solidaridad, que, a su vez, se funda en la pertenencia del individuo a una comunidad determinada. Pertenencia que, al ser de carácter necesario, deriva en la ya comentada afirmación que establece que “cuando el ciudadano encuentra creencias relevantes para la política, pero no susceptibles de defensa en razón de las creencias comunes de sus conciudadanos, *debe sacrificar su conciencia* en el altar de la convivencia general”⁶⁸¹. En efecto, si el sentido de la vida humana se basa en la necesaria pertenencia a una determinada comunidad y a una cultura en particular, uno no puede sino aceptar las creencias comunes de tal comunidad, pues resulta imposible partir de otra perspectiva para analizarlas críticamente.

⁶⁸¹ R. Rorty. “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. *Op. cit.* p. 240.

Capítulo 8. La crítica a la dialéctica adorniana

Este capítulo tiene por objetivo, a través del diálogo que tiene Gianni Vattimo con la filosofía de Adorno, examinar la crítica vattimiana a la dialéctica como filosofía que pueda escapar de la violencia metafísica, al mismo tiempo que se profundiza en cómo Vattimo entiende tal violencia. Para ello, primero se presentará en líneas generales en qué consiste la dialéctica, caracterizándola principalmente a partir de su concepción hegeliana. Hecho esto, se examinarán las particularidades de la dialéctica negativa de Adorno y se analizarán los argumentos críticos del filósofo alemán hacia el idealismo. Por último, se afrontarán las críticas que Vattimo le dirige a Adorno, a quien, como se irá desarrollando a lo largo del capítulo, le achaca no ir lo suficientemente lejos en su crítica a la metafísica a raíz de su supuesta incompreensión de la filosofía heideggeriana.

Comencemos, entonces, aproximándonos a la dialéctica. A partir de Hegel, la dialéctica ha sido entendida como un modo de explicar racionalmente el devenir, especialmente el devenir histórico, mostrando la unidad en la que tal devenir se ve englobado. No obstante, este no es el único significado de la dialéctica. Ya en los diálogos platónicos se hace referencia a la dialéctica como un método de captación de las Formas o Ideas (*εἶδος*). Pese a que es usual hablar de los orígenes presocráticos de la dialéctica, señalando que el pensamiento de Heráclito, Parménides o Zenón ya habrían sido pensamientos dialécticos, ha de tenerse en cuenta que el primer registro del término pertenece a los diálogos platónicos. En cualquier caso, no deja de ser cierto que una de las características de la dialéctica platónica es de origen parmenídeo: la idea de que la unidad constituye el fundamento de la multiplicidad sensible. Y es que en la filosofía platónica la dialéctica es el método para alcanzar, mediante el *λόγος*, las formas inteligibles, con el objetivo último de alcanzar la forma del Bien, que da unidad a lo múltiple.

“La dialéctica es el proceso de encontrarse en lo diverso que caracteriza al espíritu”⁶⁸². Con esta frase caracteriza Vattimo, en el curso de 1969/1970 sobre la estética de Hegel, la dialéctica hegeliana. La primera idea a señalar consiste en que en Hegel la dialéctica es un “proceso”, esto es, una realidad en movimiento. La dialéctica es el movimiento de la realidad misma, que alcanza su plenitud justamente mediante el movimiento dialéctico. En otras palabras, la dialéctica capta el devenir histórico, pues en la filosofía hegeliana la realidad es concebida como un proceso teleológico que tiende al Absoluto. Ahora bien, ¿por qué señala Vattimo que ese proceso que es la dialéctica consiste en “encontrarse en lo diverso”? En cierta medida esto se debe al hecho de que, al igual que en Platón, la dialéctica hegeliana fundamenta la multiplicidad, aquello a lo

⁶⁸² G. Vattimo. *Introduzione all'estetica di Hegel. Corso di estetica dell'anno accademico 1969-1970*. Giappichelli, 1970. p. 9.

que Adorno se refiere como “la diversidad cualitativa de la experiencia”⁶⁸³, en la unidad. Esa misma unidad, el Absoluto, es espíritu, razón por la cual la filosofía hegeliana recibe la denominación de “idealismo absoluto”. En la dialéctica idealista hegeliana, el Absoluto es sujeto, un sujeto infinito que, conforme se capta a sí mismo mediante el pensamiento, engloba la diversidad de lo real. El Absoluto sería la identidad en la diferencia y el movimiento dialéctico consistiría justamente en aprehender tal identidad.

Estas ideas vienen englobadas en la famosa tesis hegeliana que enuncia que “lo que es racional es real, y lo que es real es racional”⁶⁸⁴. Con esta tesis, Hegel busca dar cuenta de que lo racional se despliega en la multiplicidad de formas que dan lugar a lo real. Para entenderlo mejor, conviene explicar las nociones de “idea” y “concepto” en Hegel, a partir de las cuales también se verá el papel fundamental que desarrolla la contradicción en la dialéctica hegeliana. La Idea (*Idee*) es al mismo tiempo el Concepto (*Begriff*) y la realización de este último. La principal característica del concepto es su universalidad, de lo que se sigue que es “abstracto, opuesto a lo particular e individual”⁶⁸⁵. Lo abstracto, por su parte, para ser pensado requiere de omitir o negar las determinaciones propias de lo no abstracto, de lo concreto. El concepto universal requiere de la determinación particular para poder ser pensado. En otras palabras, la determinación concreta es la negación del concepto universal y, al mismo tiempo, lo particular “no tiene otra determinación, sino aquella que está puesta por lo universal mismo”⁶⁸⁶. Esto quiere decir que lo particular también es concepto, cuya universalidad se determina en una realidad concreta. Es por ello que en la Introducción a los *Principios de la filosofía del derecho* Hegel afirma que “el concepto (no lo que con frecuencia recibe este nombre y no es más que una determinación abstracta del entendimiento) es lo único que posee realidad, pues se la da a sí mismo”⁶⁸⁷. Así pues, el concepto es, por un lado, lo universal y, por otro lado, lo particular o singular, en tanto que negación y determinación de lo universal sin lo cual lo universal no existiría. Estas dos determinaciones del concepto se ven mediadas por una tercera: la Idea. La Idea es la unidad del concepto universal —o lado subjetivo del concepto— y su realización concreta o particular —o lado objetivo del concepto—: “la idea es la unidad del concepto y la realidad”⁶⁸⁸, que se alcanza mediante la superación (*Aufhebung*) dialéctica de los dos momentos anteriores.

Tal y como puede verse, la negación es fundamental en la dialéctica hegeliana. La negatividad es el motor de toda determinación. Tal y como lo expone Adorno, en la dialéctica hegeliana la negación “desarrolla la diferencia, dictada por lo universal, de lo particular con respecto a lo universal”⁶⁸⁹. Al mismo tiempo, también da lugar al movimiento que va de lo particular a lo universal, mediante una negación de la negación

⁶⁸³ T. W. Adorno. *Dialéctica negativa*. Trad. de A. Brotons Muñoz. Madrid: Akal, 2005. p. 18.

⁶⁸⁴ G. W. Hegel. *Principios de la filosofía del derecho*. Trad. de J. L. Vermal. Barcelona: Edhasa, 1999. p. 59.

⁶⁸⁵ G. W. Hegel. *Ciencia de la lógica*. Trad. de A. y R. Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1982. p. 532.

⁶⁸⁶ *Ibid.* p. 536.

⁶⁸⁷ G. W. Hegel. *Principios de la filosofía del derecho*. *Op. cit.* p. 65.

⁶⁸⁸ G. W. Hegel. *Ciencia de la lógica*. *Op. cit.* p. 667.

⁶⁸⁹ Adorno. *Dialéctica negativa*. *Op. cit.* p. 18.

que supera las diferencias y las subsume en lo Absoluto. Así pues, en la dialéctica hegeliana, a diferencia de en la dialéctica platónica, no hay espacio para la trascendencia. La negatividad inmanente al movimiento dialéctico sirve para aunar lo subjetivo con lo no subjetivo, con lo objetivo, dando cuenta de que se trata siempre de la realización del concepto y, por tanto, que es parte del sujeto absoluto. Adorno se refiere a esta idea hegeliana como “el intento inigualado de mostrarse con conceptos filosóficos a la altura de lo a éstos heterogéneo”⁶⁹⁰.

La dialéctica negativa de Theodor Adorno tiene su origen en el horror que supuso Auschwitz y el holocausto, así como también, aunque en menor medida, se vio influenciado por el fracaso del estado comunista. El impacto que tuvieron sobre él los estragos causados por el nazismo llegó a ser tal que, en “Meditaciones sobre la metafísica” —el último capítulo de la tercera parte de la *Dialéctica negativa*—, afirma que de tal experiencia debe seguirse un nuevo imperativo categórico: “Hitler ha impuesto a los hombres en estado de no-libertad un nuevo imperativo categórico: orientar su pensamiento y su acción de tal modo que Auschwitz no se repita, que no ocurra nada parecido”⁶⁹¹. Así pues, una de los objetivos de su filosofía será constituir un pensamiento que garantice “que Auschwitz no se repita”. Ahora bien, ¿es acaso el pensamiento o la filosofía la causante del horror nazi? A ojos de Adorno, el pensamiento tiene un influjo directo sobre la realidad social, de tal modo que la metafísica y su defensa de lo eterno en detrimento de lo caduco y finito habría proporcionado el *substratum* cultural que dio lugar al holocausto, razón por la cual la dialéctica negativa se presenta como una crítica al sistema idealista que representa la filosofía hegeliana. En “Metafísica, violencia, secularización” Vattimo se refiere a esta idea adorniana de la siguiente manera:

Aquello en cuyo nombre el pensamiento se vuelve hacia la metafísica es la experiencia histórica de la violencia que a ella aparece ligada: no solamente la violencia de Auschwitz, sino la de la sociedad de la organización total, que ha sido preparada y posibilitada por el esencialismo metafísico y por todos los procedimientos de ablación de lo caduco que constituyen la “cultura”.⁶⁹²

Así pues, la dialéctica hegeliana, al igual que toda la tradición metafísica, habría llevado a cabo dos operaciones posibilitantes del totalitarismo: por un lado, al privilegiar lo eterno sobre lo finito, no habría reconocido el derecho de todo aquello que no sea absoluto y, por otro lado, al subsumir todo lo real bajo el movimiento dialéctico, no estaría respetando el carácter *otro* de lo sensible respecto de lo conceptual. Y es que en el idealismo absoluto la alteridad es presentada como un momento más del movimiento dialéctico. Lo universal piensa a lo otro como *su* alteridad, como el momento negativo que debe ser superado y, de esta manera, pasa a ser un momento más de lo absoluto. La dialéctica hegeliana y su pretensión de fundamentar la multiplicidad en la unidad sin

⁶⁹⁰ *Ibid.* p. 16.

⁶⁹¹ *Ibid.* p. 334.

⁶⁹² G. Vattimo. “Metafísica, violencia, secularización”. En G. Vattimo (comp.). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona. Gedisa, 1998. p. 71.

postular ningún tipo de trascendencia, vendría a convertir la alteridad en mismidad y, de esta manera, no respetaría lo finito, lo caduco:

En el idealismo —de la manera más explícita en Fichte— rige inconscientemente la ideología según la cual el no yo, *l'autrui*, en último término todo lo que recuerda a la naturaleza, es menos valioso, de modo que se lo puede zampar sin remordimientos la unidad del pensamiento que se conserva a sí mismo.⁶⁹³

Aquí la trascendencia es postulada como aquello que puede garantizar el respeto a la alteridad, tal y como defiende la interpretación vattimiana de Adorno: “[Para Adorno] la conciliación dialéctica es la exclusión de cualquier trascendencia, pero ésta sólo constituye el buen derecho de lo caduco y lo sensible contra las pretensiones ‘normalizadoras’ de la metafísica”⁶⁹⁴. Expresado en otras palabras, el sistema idealista hegeliano pasaría por un sacrificio de la diversidad en pos de la unidad del sistema dialéctico: “Quien se pliega a la disciplina dialéctica ha incuestionablemente de pagarlo con el amargo sacrificio de la diversidad cualitativa de la experiencia”⁶⁹⁵. Es por ello que la dialéctica negativa adorniana abandonará la pretensión de captar la totalidad de lo real. Esto supone también postular la idea de que existe una parte de la realidad que no se puede reducir a la totalidad. En palabras de Vattimo: “La dialéctica negativa es la reivindicación de la irreductibilidad de esa existencia ofendida respecto de la totalidad”⁶⁹⁶.

El despliegue del sistema dialéctico idealista, al apropiarse de todo lo real y despojar a la alteridad de su condición de otredad, no sólo supondría el *substratum* de los totalitarismos de la primera mitad del siglo XX, sino que también sería causa de lo que Adorno denomina “el mundo administrado”. Con esta expresión Adorno expresa la creciente burocratización de las sociedades occidentales a finales del siglo XIX y principios del XX, algo que ya había sido examinado con detenimiento por Max Weber y su idea del desencantamiento del mundo. Y es que, pese a que Adorno caracteriza a las sociedades burocratizadas como sistemas cerrados, no por ello deja de señalar que también se encuentran fragmentadas e, incluso, en un proceso de desintegración. Susan Buck-Morris, en *Origen de la dialéctica negativa*, incide en esta misma idea: “Adorno nunca abandonó su caracterización de la sociedad como fragmentada, discontinua (*brüchig*) y en estado de desintegración (*zerfull*); simplemente le añadió a la caracterización la idea opuesta de que formaba un sistema cerrado, opresor”⁶⁹⁷.

El rechazo de Theodor Adorno hacia el idealismo, por otro lado, no le llevó a apostar por una filosofía materialista que se acercase a los postulados del positivismo lógico del círculo de Viena. Es más, a ojos de Adorno el positivismo lógico y su

⁶⁹³ Adorno. *Dialéctica negativa*. Op. cit. p.32

⁶⁹⁴ G. Vattimo. “Metafísica, violencia, secularización”. Op. cit. p. 73.

⁶⁹⁵ *Ibid.* p. 18.

⁶⁹⁶ G. Vattimo. *Adiós a la verdad*. Trad. de María Teresa D’Meza. Barcelona: Gedisa, 2010.

⁶⁹⁷ S. Buck-Morris. *Origen de la dialéctica negativa*. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt. Trad. de Nora Rabotnikof Maskivker. Buenos Aires: Eterna Cadencia, 2011. p. 434.

pretensión de reducir las cuestiones filosóficas a cuestiones científicas, pese a que se presenta como una corriente contraria al irracionalismo, no vendría sino a promover la destrucción de la Razón. El cientificismo positivista y su afán de cuantificar todo lo real no tiene en cuenta las diferencias cualitativas: “La objetivación científica, de acuerdo con la tendencia a la cuantificación de toda la ciencia desde Descartes, propende a eliminar las cualidades, a transformarlas en determinaciones mensurables”⁶⁹⁸. La Razón supone la capacidad de distinguir aquello que es diferente, capacidad que toda cuantificación presupone y sin la cual corre el riesgo de convertirse en un irracionalismo que se limite a afirmar el actual estado de cosas: “Toda cuantificación sigue conservando como sustrato de lo que se ha de cuantificar aquel momento cualitativo que, según la exhortación de Platón, no debe romperse a fin de que la ratio, en cuanto deterioro del objeto que debe alcanzar, no se transforme en sinrazón”⁶⁹⁹.

Así pues, Adorno le critica tanto al idealismo como al materialismo positivista su incapacidad crítica. Esta misma crítica también la dirige hacia el existencialismo y hacia la filosofía heideggeriana. La indiferencia hacia lo objetivo por parte de filosofías como la de Sartre las conduce hacia un irracionalismo fundamentado en una supuesta libertad absoluta: “la representación de una libertad absoluta de decisión es tan ilusoria como siempre es la del yo absoluto del que el mundo emana”⁷⁰⁰. A la filosofía del ser de Heidegger, por su parte, le recrimina presentar a un sujeto que sería incapaz de llevar a cabo una aproximación crítica a la realidad objetiva. En *Las aventuras de la diferencia*, a propósito del ocaso del sujeto, Vattimo se refiere a la crítica adorniana a Heidegger afirmando que el filósofo de la escuela de Frankfurt reprocha “a Heidegger el haber teorizado el ocaso del sujeto frente a poderes más grandes que él: el destino histórico o, sin más, el ser”⁷⁰¹. Esta crítica de Adorno hacia Heidegger se fundamenta en el hecho de que la relación que establece la filosofía heideggeriana entre el sujeto y el ser sería de pertenencia. Esta relación de pertenencia, como se ha visto en anteriores capítulos, busca ir más allá de la dicotomía moderna sujeto-objeto que, para Adorno, es posibilitante del pensamiento. La reflexión filosófica supone poner en relación los conceptos con “lo a estos heterogéneo”⁷⁰², para lo que se requiere la dicotomía sujeto-objeto. El *Dasein* heideggeriano, al tratarse de un ser-en-el-mundo, al entablar con el ser una relación que se basa principalmente en la pertenencia, no estaría tampoco respetando el carácter *otro* de la realidad que se necesita para poder pensarla críticamente:

Uno de los motivos de la dialéctica es acabar con aquello que Heidegger elude usurpando un punto de vista más allá de la diferencia entre sujeto y objeto, en la cual se revela la inadecuación de la ratio con lo pensado. Tal salto, sin embargo, fracasa con los medios de la razón. El pensar no puede conquistar

⁶⁹⁸ Adorno. *Dialéctica negativa*. Op. cit. p. 50.

⁶⁹⁹ *Ibid.* p. 51.

⁷⁰⁰ *Ibid.* p. 56.

⁷⁰¹ G. Vattimo. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. de Juan Carlos Gentile. Barcelona: Ediciones Península, 1986. p. 54.

⁷⁰² *Ibid.* p. 16

ninguna posición en la que desaparecería inmediatamente esa separación entre sujeto y objeto que se encuentra en cualquier pensamiento, en el pensar mismo.⁷⁰³

El lector se habrá dado cuenta de la insistencia adorniana en la razón. Pues bien, esto se debe a que Adorno busca rehabilitar la tradición crítica de origen kantiano. Para Adorno la Razón es la condición de posibilidad de la crítica, sin la cual no sería posible ni la emancipación, ni la libertad. La razón, por otro lado, deberá ser dialéctica, lo cual quiere decir que debe basarse en la relación del concepto con lo no conceptual. Al igual que en la dialéctica hegeliana, en la filosofía de Adorno lo conceptual se relacionan siempre con la realidad a la que hace referencia el concepto: “Todos los conceptos, incluidos los filosóficos, acaban en lo no-conceptual, pues son por su parte momentos de la realidad, la cual —primariamente con fines de dominio de la naturaleza— necesita de su formación”⁷⁰⁴. A diferencia de Hegel, sin embargo, el concepto no subsume en su universalidad las particularidades que surgen a raíz de la experiencia. A esta idea la denomina Adorno la “lógica de la identidad”. A partir de cómo Adorno entiende la “lógica de la identidad” se puede comprender en qué consiste su idea de razón. La lógica de la identidad subsume todo lo real bajo la dialéctica que tiende al espíritu absoluto. De esta manera, el momento subjetivo de la dialéctica es preeminente respecto del momento objetivo. Por consiguiente, se ve imposibilitada la dicotomía sujeto-objeto que posibilita que la conciencia pueda pensar críticamente sobre lo real. La conciencia del sujeto no puede regirse por las mismas leyes que la realidad objetiva, pues si fuese así no tendría la capacidad de someterse a crítica y no podría poner en duda lo ya constituido:

El poder de lo constituido erige las fachadas contra las que se estrella la conciencia. Ésta debe tratar de atravesarlas. Sólo eso arrancaría el postulado de la profundidad a la ideología. En tal resistencia sobrevive el momento especulativo: lo que no se deja prescribir su ley por los hechos dados los trasciende incluso en el contacto más estrecho con los objetos. Donde el pensamiento va más allá de aquello a lo que se vincula, resistiéndose a ello, está su libertad.⁷⁰⁵

En Adorno, el concepto y la realidad son presentados siempre de manera crítica con el otro, de tal manera que cada uno se afirma mediante su no identidad con el otro. La no identidad entre el concepto y la realidad es lo que le permite a la filosofía adorniana postular la trascendencia como el garante del respeto a la alteridad y a lo finito. La dialéctica adorniana siempre queda abierta. No tiene un momento conciliador final que reduciría a un sistema cerrado sus anteriores momentos, lo cual quiere decir que abandona la pretensión metafísica de alcanzar lo infinito mediante categorías finitas. Esto, por otro lado, implica que el contenido de la dialéctica adorniana será diverso, dará lugar a una diversidad indefinida que le permite hablar de otro tipo de “infinito”:

Se ha de abandonar la ilusión de que pueda confinar a la esencia en la finitud de sus determinaciones. Quizá a los filósofos idealistas la palabra infinito se les venía a la boca con tan fatal facilidad porque querían mitigar la corrosiva

⁷⁰³ *Ibid.* p. 89.

⁷⁰⁴ Adorno. *Dialéctica negativa*. *Op. cit.* p. 22.

⁷⁰⁵ *Ibid.* p. 28.

duda sobre la magra finitud de su aparato conceptual, incluido, pese a su intención, el de Hegel. La filosofía tradicional cree poseer su objeto como infinito, y por ello se hace, en cuanto filosofía, finita, terminada. Pero, en lugar de eso, sería ella la que, sutilmente entendida, se haría infinita, por cuanto desdeñaría fijarse en un corpus de teoremas enumerables. Tendría su contenido en la diversidad, no aprestada por un esquema, de objetos que se le imponen o que ella busca; se abandonaría verdaderamente a ellos.⁷⁰⁶

Llegados a este punto, y con el fin de entender tanto la dialéctica negativa como también la crítica realizada por Vattimo a esta dialéctica, es imperativo tratar la manera en que Adorno interpreta la negatividad y la contradicción. Tal y como explica Buck-Morris, “como en Hegel, la contradicción, con la negación como su principio lógico, dotaba a su pensamiento de estructura dinámica y proporcionaba la fuerza motora para la reflexión crítica”⁷⁰⁷. Además de ello, al igual que en Hegel, Adorno consideraba que la negatividad era el principio dialéctico tras el cual se ha desarrollado el pensamiento a lo largo de la historia. De este modo, la historia tendría su propia lógica interna, una serie de leyes inmanentes que se identifican con la contradicción. Sin embargo, Adorno rechaza que la contradicción pueda conducir a un momento conciliador que aúne los anteriores momentos de la dialéctica. En otras palabras, la historia ya no es una totalidad que lo abarque todo, ya que, siguiendo a Walter Benjamin, Adorno considera que la idea de historia universal es represiva y no respeta las diferencias. Usando una expresión del propio Adorno, la dialéctica negativa “cambiaría la dirección” hacia la que se dirige en última instancia el movimiento dialéctico que, en vez de dirigirse a una reconciliación final, se dirige siempre hacia lo no-idéntico, dejando así siempre abierta la dialéctica: “Cambiar esta dirección de la conceptualidad, volverla hacia lo no-idéntico, es el gozne de la dialéctica negativa”⁷⁰⁸. Esto implica que la dialéctica adorniana no será un sistema —una “forma de exposición de una totalidad a la que nada resulta externo”⁷⁰⁹— pues en ella la contradicción es la garantía de que la dialéctica nunca se cierre y siempre quede abierta.

Para hacer de su dialéctica un movimiento sin final que siempre quede abierto, el pensamiento de Adorno debía dar lugar a una concepción de la historia que sea negada por otra realidad. Esta realidad es la naturaleza. Tanto el concepto de “historia” como el de “naturaleza” tienen en el pensamiento de Adorno dos polos: un polo positivo y un polo negativo. Respecto del polo o lado positivo de la naturaleza, Adorno lo identifica con los seres concretos e individuales. El polo negativo de la naturaleza, por otro lado, viene a ser toda la realidad natural que aún no ha sido captada por la razón y, por ende, que no se ha incorporado al pensamiento y a la historia. De esta manera, el polo negativo de la naturaleza viene a negar la posibilidad de pensar la historia como un todo omniabarcador. Por su parte, el polo positivo de la historia se identifica con la praxis social dialéctica,

⁷⁰⁶ *Ibid.* p. 24.

⁷⁰⁷ S. Buck-Morris. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* *Ibid.* p. 434.

⁷⁰⁸ Adorno. *Dialéctica negativa.* *Ibid.* p. 23.

⁷⁰⁹ *Ibid.* p. 34.

mientras que su polo negativo consiste en el hecho de que la praxis humana a lo largo de la historia no ha cambiado las condiciones y las relaciones de clase, sino que ha ido substituyendo unas relaciones de clase por otras, conservando el hecho de que se trata de relaciones de clase. Pues bien, a ojos de Adorno cada vez que el pensamiento se olvida de alguno de los dos polos —sea del concepto de “historia” o del concepto de “naturaleza” — acaba convirtiendo a uno de estos conceptos en un primer principio ontológico. En este punto podemos observar que en la filosofía de Adorno —al igual que en el pensamiento débil de Gianni Vattimo— aquello que realmente produce el desprestigio de lo finito y contingente es el mecanismo de la fundamentación, el hecho de postular un principio ontológico que pretenda explicar la totalidad de lo real. A esta idea hace referencia Vattimo en su ensayo “Metafísica, violencia, secularización”:

En la preocupación por suspender indefinidamente la conciliación, la superación de la dialéctica en el momento de la “asunción”, Adorno parece hacerse consciente de que la violencia metafísica no consiste tanto en el mecanismo de la trascendencia, la remisión a otro orden de realidades que desvaloriza y humilla a lo inmediatamente dado; es más bien el mecanismo de la fundación, el proceso que pretende alcanzar ese “otro” prometido y establecerse en su presencia desplegada.⁷¹⁰

La idea de un principio ontológico sería contraria a la idea de una negatividad crítica y, por consiguiente, no haría sino justificar el presente estado de cosas y el orden social dado. Buck-Morris explica esta idea de la siguiente manera:

Cada vez que la teoría postulaba a la “naturaleza” o a la “historia” como primer principio ontológico, se perdía este doble carácter de los conceptos, y con él la potencialidad de negatividad crítica: o se afirmaban como ‘naturales’ las condiciones sociales, perdiendo de vista su devenir histórico, o se afirmaba como esencial el proceso histórico real.⁷¹¹

Así pues, la filosofía adorniana desarrolla una dialéctica que prescinde del mecanismo de la fundamentación y de cualquier principio ontológico. Para Vattimo, sin embargo, esto no es suficiente, pues sigue habiendo en la dialéctica negativa una “nostalgia metafísica” que se plasma en cómo entiende Adorno la conciliación dialéctica. Y es que, si bien es cierto que en la filosofía negativa la conciliación dialéctica es irrealizable, Adorno no prescinde de esta idea. Si en Hegel la conciliación dialéctica venía a construir un sistema en el que no hay cabida para la trascendencia, Adorno caracteriza la conciliación dialéctica como una imposibilidad que siempre queda fuera del movimiento dialéctico y, por tanto, que posibilita la trascendencia. En la filosofía adorniana la conciliación dialéctica recibe el nombre de *promesse de bonheur* o “promesa de felicidad”. Se trataría, pues, de una promesa no realizable que, por otro lado, es justamente ese elemento que deja abierto el sistema y a partir del cual puede llevarse a cabo la crítica. Pues bien, Vattimo argumenta que, pese a todo ello, de esta idea se

⁷¹⁰ G. Vattimo. “Metafísica, violencia, secularización”. *Ibid.* p. 73.

⁷¹¹ S. Buck-Morris. *Origen de la dialéctica negativa. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt.* Op. cit. p. 140.

desprende una cierta nostalgia metafísica que juega en contra de la filosofía de Adorno. Cabe decir, en defensa de Adorno, que no es lo mismo una teoría metafísica que una teoría en la que se puede entrever cierta “nostalgia metafísica”. Es más, ¿acaso no podría entenderse la irrealizable conciliación dialéctica de la filosofía de Adorno como un *verwindung* o distorsión de la dialéctica hegeliana?

No obstante lo dicho, en la *promesse de bonheur* de la dialéctica negativa permanece un rasgo lo suficientemente metafísico como para que la crítica de Vattimo a Adorno no se limite a señalar que el filósofo alemán sienta o deje de sentir cierta nostalgia hacia la metafísica. Vattimo argumenta, partiendo de los rasgos más heideggerianos de su pensamiento, que la concepción adorniana del ser sigue siendo metafísica al concebirlo como una “presencia desplegada”. Esta crítica la encontramos tanto en “Metafísica, violencia y secularización”, como también en *De la realidad. Fines de la filosofía*:

La felicidad que constituye el contenido de la promesa metafísica, aquello a lo que lo finito en su carácter efímero y accidental aspira con toda legitimidad, es la conciliación dialéctica que es también el *télos* del espíritu absoluto hegeliano: una autoconciencia plenamente desplegada y ya sin conflicto alguno.⁷¹²

Las dificultades de la noción de dialéctica negativa, así, sólo parecen expresar una más grave y radical problematización: la que encuentra a todo intento de superar la metafísica sin abandonar la concepción del ser como presencia desplegada que la ha determinado en su desarrollo, y que aún domina el pensamiento de Hegel y Marx, al cual Adorno permanece ligado.⁷¹³

En última instancia, lo que Vattimo le está criticando a Adorno consiste en que las categorías a partir de las cuales desarrolla su dialéctica negativa no han pasado por el filtro que las filosofías nietzscheana y heideggeriana suponen:

Si bien la individuación de la metafísica como violencia sitúa a Adorno en el horizonte abierto por Nietzsche y Heidegger, su actitud de permanecer ligado a la dialéctica, y a la idea del ser que ésta implica, hace de él un pensador todavía pre-nietzscheano y pre-heideggeriano.⁷¹⁴

Expresado en otras palabras, la dialéctica negativa, al rechazar la filosofía heideggeriana, caería en un sistema que, por más que busque distanciarse de la metafísica tradicional, no deja de ser ontoteológico y, en tanto que tal, lleva a cabo el metafísico olvido del ser. Aunque de la filosofía de Adorno se puede extraer la conclusión de que el filósofo alemán se habría percatado del hecho de que la violencia metafísica tiene lugar a partir del mecanismo de la fundamentación (*Grund*), la *promesse de bonheur* sigue funcionando como un fundamento en tanto que *telos* que, por muy inalcanzable o

⁷¹² G. Vattimo. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Trad. de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2013. pp. 166-167.

⁷¹³ G. Vattimo. “Metafísica, violencia, secularización”. *Ibid.* p. 73.

⁷¹⁴ *Ibid.* p. 74.

irrealizable que resulte, no por ello deja de fundamentar el movimiento de la dialéctica negativa y la posibilidad de la crítica:

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 (la *promesse de bonheur*), sin criticar de modo radical al mecanismo que, en toda su historia, ha constituido siempre la base de la violencia metafísica, el mecanismo de la remisión al *Grund*, de la fundamentación —que no es un mecanismo *solamente* reductivo, como a menudo se cree, leyendo de manera excesivamente simplificadora la definición heideggeriana de la metafísica como pensamiento que olvida el ser en favor del ente.⁷¹⁵

A esta crítica se podría responder desde una posición adorniana que el precio a pagar a la hora de adoptar la perspectiva heideggeriana a partir de la cual Vattimo argumenta es la imposibilidad de pensar críticamente acerca de la realidad que nos envuelve. Tal y como hemos mencionado, Adorno le critica a Heidegger que su rechazo de la dicotomía moderna sujeto-objeto imposibilita el desarrollo del pensamiento y la autodeterminación del sujeto: “Según Adorno, es el sujeto libre precisamente como principio de autodeterminación ilimitada que opone contra sí mismo al objeto como término puramente antitético”⁷¹⁶. La heideggeriana pertenencia al ser sería una condición de imposibilidad de la crítica. No obstante, tal y como se ha desarrollado anteriormente, Vattimo desarrolla un modo de racionalidad que no requiere del mecanismo de la fundamentación y parte justamente del hermenéutico pertenecer a una tradición. De la crítica de Adorno a Heidegger se sigue la idea de que la tradición a partir de la cual reflexionamos debe entenderse necesariamente en singular. La tradición, sin embargo, siempre son tradiciones plurales. La riqueza de la historia de la filosofía se basa justamente en su variedad y su pluralidad. Es más, la capacidad de crítica ha devenido históricamente y es posibilitada justamente por nuestra recepción interpretativa del pasado. Pensar a partir de la pertenencia al ser no supone renunciar a la capacidad de acercarnos críticamente, sino simplemente renunciar a pensar dialécticamente:

La historia de la subjetividad occidental comprende más experiencias que las que Adorno pueda recoger en su catálogo; por lo que el sujeto que él ve amenazado por el giro heideggeriano es solo el sujeto dialéctico que no ha pasado todavía por la analítica existencial de Heidegger ni por la crítica nietzscheana.⁷¹⁷

⁷¹⁵ *Ibid.* p. 74.

⁷¹⁶ G. Vattimo. *De la realidad. Op. cit.* p. 177.

⁷¹⁷ *Ibid.* pp. 177-178.

Capítulo 9. La ética en la filosofía de Gianni Vattimo

El presente capítulo tiene por objetivo examinar con detalle la ética en el pensamiento de Gianni Vattimo. Tal y como se ha ido desarrollando en los anteriores capítulos, Vattimo sostiene que la superación de la metafísica no parte de principios metafísicos u ontológicos, sino que se justifica a partir de un trasfondo ético que presenta como imperativo reducir al máximo la violencia ínsita a la metafísica, a su historia y a desarrollo.

Cabe mencionar que la ética juega un papel fundamental en la filosofía vattimiana. Y es que el reconocimiento ético de la diversidad humana es clave a la hora de entender la importancia de la hermenéutica filosófica. Tal y como se trató al inicio de esta tesis, era justamente este reconocimiento lo que derivaba en la generalización del fenómeno de la interpretación por parte de Schleiermacher. Así pues, la relación hermenéutica con la alteridad, a quien es menester interpretar respetando sus particularidades, es en Vattimo una relación ética.

Para analizar la filosofía moral vattimiana, primero se desarrollarán las críticas que hace el autor italiano a dos filosofías morales que buscan también sobrepasar la ética metafísica. Se trata de la filosofía moral de Emmanuel Levinas y su concepción de la alteridad a partir de la idea de trascendencia y del concepto de “rostro” y del paradigma conversacional de la filosofía moral de Jürgen Habermas y de Karl-Otto Apel, al que se contrapondrá el paradigma de la ética del diálogo que Vattimo toma de Gadamer. Hecho esto, el presente capítulo finalizará dando cuenta de las particularidades propias de la propuesta de Gianni Vattimo, dando cuenta de que, al igual que Levinas, Vattimo entiende la filosofía moral como la filosofía primera y de que, en la línea de la ética de Apel y Habermas, su modelo de ética es dialógico.

9. 1. El rostro del otro como paradigma ético. Vattimo intérprete de Levinas.

La filosofía de Emmanuel Levinas se caracteriza por su crítica a la ontología y por su puesta en valor del rostro del otro como categoría fundamental de su filosofía moral. Y es que el pensamiento de Levinas hace de la filosofía moral la filosofía primera. A continuación, se examina la filosofía moral levinasiana para finalizar este apartado dando lugar a la crítica que Vattimo le dirige al filósofo de origen judío.

Las filosofías de Emmanuel Levinas y de Gianni Vattimo coinciden tanto en la idea de que la filosofía metafísica requiere de ser superada, como también en el hecho de que las razones de tal superación no son de carácter teórico, sino que obedecen a razones de carácter práctico y ético. La importancia que Levinas le confiere a la ética es tal que

llega a considerarla como la filosofía primera⁷¹⁸. Para Vattimo, de hecho, esta sería la principal contribución de Levinas a la filosofía del siglo XX⁷¹⁹. Conviene precisar, por otro lado, que Levinas no utiliza el término “metafísica” del mismo modo en que lo utiliza el filósofo italiano. Lo que para Vattimo es la metafísica, recibe en el pensamiento levinasiano el nombre de “ontología”. En *Totalidad e infinito*, Levinas defiende que la ontología, caracterizada como la reducción de lo otro a lo Mismo, ha sido la protagonista a lo largo de la historia de la filosofía: “La filosofía occidental ha sido muy frecuentemente ontología: reducción de lo otro a Mismo por interposición de un término medio”⁷²⁰. Así pues, a ojos de Levinas, la reducción de la alteridad a lo mismo operada por la ontología realmente supone la incapacidad de pensar y respetar la alteridad como tal, pues la tematiza o conceptualiza de un modo tal que, en última instancia, viene a suprimirla al introducirla en la mismidad.

Por otro lado, cabe decir que la ontología opera esta reducción de la alteridad con el propósito de garantizar la libertad en tanto que promueve que lo Mismo, que el sujeto, no se vea alienado por la alteridad: “La ontología, que reduce lo Otro a Mismo, promueve la libertad, que es la identificación de Mismo, que no se deja alienar por otro. Aquí la teoría se introduce por un camino que renuncia al Deseo metafísico, a la maravilla de la exterioridad”⁷²¹. A ojos de Levinas, la libertad es entendida por parte de la ontología como la autarquía del yo: “Tal es la definición de la libertad: mantenerse contra lo otro pese a toda relación con lo otro; asegurar la autarquía de un yo”.⁷²²

Como se puede ver en el anterior fragmento, Levinas opone a la ontología el deseo metafísico. Y es que Levinas caracteriza la metafísica a partir de su etimología griega (*metà [ta] physikà / μετὰ [τὰ] φυσικά*), dando cuenta de que lo metafísico es aquello que está “más allá de lo físico”, esto es, lo metafísico es lo trascendente. Aquí la idea de trascendencia viene a dar lugar a una alteridad absoluta, que permanece como pura exterioridad respecto al yo o al sujeto al no poder verse reducida a lo Mismo, tal y como lo hace la ontología: “Esta exterioridad absoluta del término metafísico, la irreductibilidad del movimiento a un juego interior, a una simple presencia de sí a sí mismo, es lo que pretende la palabra ‘trascendente’”⁷²³. Conviene incidir en el hecho de que la exterioridad de lo Otro respecto a lo Mismo es justamente lo que caracteriza a la trascendencia. Lo trascendente es lo que no se deja reducir, lo que siempre existe fuera de lo Mismo: “Su característica formal (ser otro) constituye su contenido”⁷²⁴.

⁷¹⁸ E. Levinas. “Ética como filosofía primera”. *A Parte Rei*. nº 43, 2006. Trad. de Óscar Lorca Gómez. pp. 3-20.

⁷¹⁹ G. Vattimo. “Metafísica, violencia, secularización”. En G. Vattimo (comp.). *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*. Barcelona. Gedisa, 1998. p. 75.

⁷²⁰ E. Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Trad. de Miguel García-Baró López. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1977. p. 39.

⁷²¹ *Ibid.* p. 38.

⁷²² *Ibid.* p. 42.

⁷²³ *Ibid.* p. 30.

⁷²⁴ *Ibid.* p. 30.

A partir de la defensa de la metafísica en detrimento de la ontología, Levinas realiza una crítica a la idea de “horizonte” propia de la fenomenología de Husserl que la hermenéutica gadameriana adopta como propia, así como también dirige una crítica a la filosofía heideggeriana. Tanto la fenomenología de Husserl como la filosofía de Heidegger coinciden en la idea de que los entes aparecen y nos resultan comprensibles sobre un fondo previo que los torna inteligibles. Sea en su versión fenomenológica —que supone que “el ente surge sobre un fondo que lo sobrepasa”⁷²⁵— o en su versión hermenéutica —que considera que “la verdad respecto del ente supone la previa apertura del ser”⁷²⁶— la ontología prioriza al ser respecto del ente. De esto se sigue el hecho de que la ontología estaría subordinando las relaciones con los entes que no soy yo, dentro de las que se incluyen las relaciones personales y éticas, a la relación de carácter teórico e impersonal con el ser. El filósofo lituano argumenta la necesidad de invertir esta relación de subordinación, pues considera que la relación con la alteridad es previa al intento de reducirla a mismidad: “la relación con el otro como interlocutor, esta relación con un *ente*, precede a toda ontología. Ella es la relación última en el ser. La ontología supone la metafísica”⁷²⁷. De aquí se sigue que Levinas entienda la metafísica no a partir de un concepto teórico, sino a partir de uno práctico y ético: el deseo.

El deseo metafísico “tiende hacia *algo totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*”⁷²⁸. Con el deseo metafísico Levinas permite conceptualizar una relación no teórica con la alteridad que no la subsume en la mismidad. En “La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética”, Palacio lo expresa del siguiente modo: “Ya no hay intencionalidad o saber reflexivo frente a la alteridad absoluta del otro. Sólo hay un ‘deseo metafísico’ del otro como inagotable tensión del yo hacia el absoluto del otro; deseo que no termina nunca de abarcar la alteridad del otro, excedencia o auténtica trascendencia”⁷²⁹. Como bien expone Palacio, el deseo metafísico nunca consigue abarcar totalmente la alteridad. Es por ello que Levinas argumenta que el deseo metafísico es distinto a los demás deseos, que se caracterizan por desear algo que sí pueden llegar a conseguir. En otras palabras, el deseo metafísico es el único deseo que nunca puede verse totalmente colmado: “El deseo metafísico no se parece a los deseos que sí cabe satisfacer. [...] El deseo metafísico tiene una intención distinta: desea lo de más allá de todo cuanto sencillamente puede completarlo”⁷³⁰.

La imposibilidad de que el deseo metafísico se vea colmado implica que la alteridad y lo mismo no llegan nunca a formar un todo. Conviene en este punto preguntarse entonces en qué consistirá la relación del yo o lo Mismo con la alteridad si tal relación no puede llegar a instaurar o constituir ambos elementos dentro de un todo. La respuesta a esta pregunta la encuentra Levinas en la idea de “infinito” y en el

⁷²⁵ *Ibid.* p. 41.

⁷²⁶ *Ibid.* p. 41.

⁷²⁷ *Ibid.* p. 45.

⁷²⁸ *Ibid.* p. 27.

⁷²⁹ M. Palacio. “La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética”. *Areté: revista de filosofía*. Vol. 25. nº 1, 2013. p. 142.

⁷³⁰ E. Levinas. *Totalidad e infinito*. Op. cit. p. 28.

tratamiento que de esta hace Descartes en las *Meditaciones metafísicas*. En la filosofía cartesiana lo Infinito y el *ego cogito* se relacionan mediante la idea de lo infinito. Lo particular de esta idea consiste en que aquello que es pensado, el *ideatum* de la idea, excede o sobrepasa necesariamente tanto a la idea misma de lo infinito como también al *ego cogito*. Es más, tal y como afirma Levinas, “la distancia que separa *ideatum* e idea constituye aquí el contenido de lo *ideatum* mismo”⁷³¹. Expresado en otras palabras, el contenido de la idea de lo infinito es la trascendencia. Esto implica que la relación entre lo infinito y el *ego cogito* que expresa la idea de lo infinito es una relación de carácter trascendente: “La idea de Infinito es la trascendencia misma, el desbordamiento de una idea adecuada. Si la totalidad no puede constituirse, es porque Infinito no se deja integrar”⁷³².

En la filosofía levinasiana, sin embargo, el análisis sobre la idea de lo Infinito no coincide totalmente con la prueba de la existencia de Dios de la tercera meditación cartesiana. Levinas conserva el aparato o la estructura formal del análisis cartesiano, pero la temporalidad a partir de la cual Levinas argumenta no coincide con la temporalidad de la conciencia. En la tercera meditación cartesiana, lo Infinito es la causa de su idea en un sentido estrictamente cronológico. La idea de lo Infinito sería necesariamente posterior a la existencia de lo Infinito, de la que es efecto, al modo en que el presente es posterior al pasado. Tal y como desarrolla Levinas en *De otro modo que ser*⁷³³, lo Infinito no se nos revela a partir de una temporalidad cronológica, sino que se revela a partir de un pasado inmemorial, un pasado que no puede ser representado por la memoria y que para la conciencia siempre está por-venir. Valeria Campos Salvaterra explica esta idea de la siguiente manera:

En Levinas la lógica formal se desarticula, dando cabida a un tiempo distinto del tiempo de la conciencia, al que ella no puede acceder. Lo infinito se presenta desde una dimensión temporal distinta, que no me permite remontarme hacia su idea como una causa descubierta por sus efectos, pues sus efectos no pueden dar cuenta de esa causa. Es una causa que *siempre* es posterior, aunque venga de un pasado. En efecto, ella se revela desde un pasado que Levinas llama inmemorial, irrepresentable por la memoria, anterior al presente del *cogito*. Pero es una anterioridad que para el yo está siempre por-venir, que para la conciencia siempre es futura.⁷³⁴

En este punto, se puede ver la influencia de los profetas bíblicos en la filosofía levinasiana, que se plasma también en el tratamiento que el pensador de origen lituano hace de la escatología, a partir de la cual podemos clarificar exactamente la relación de lo Infinito con la temporalidad. La escatología levinasiana, en palabras de Gianni Vattimo, “se configura en primer lugar como idea de un juicio pronunciado sobre cada

⁷³¹ *Ibid.* p. 46.

⁷³² *Ibid.* p. 83.

⁷³³ E. Levinas. *De otro modo que ser. O más allá de la esencia*. Trad. de Jesús M. Ayuso. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021.

⁷³⁴ V. Campos Salvaterra. “Asesinar al otro. Ética, violencia y poder en la filosofía de Emmanuel Levinas”. *Revista de Filosofía*. Vol. 10, nº 1, 2019. p. 105.

ser en todo momento, desde afuera de la sucesión y del devanarse de su destino en la historia como totalidad”⁷³⁵. La escatología establece una relación entre aquello que se da en la historia y lo Infinito. De esta manera, la escatología permite entender que lo Infinito está más allá de la totalidad histórica, no pudiendo entender tal relación a partir de la temporalidad cronológica que se encuentra presente en la meditación cartesiana.

La influencia de la tradición hebrea en Levinas no se agota en su escatología, sino que es clave también para entender exactamente cómo concibe al otro, al sujeto que no soy yo. La historia de la filosofía ha conceptualizado al ser humano, en la mayoría de las ocasiones, a partir de la idea griega de hombre o *anthrōpos* (ἄνθρωπος), que viene a subrayar la importancia de aquello que el sujeto guarda dentro de sí, el *logos* (λόγος), que da cuenta de la capacidad reflexiva del ser humano. Así pues, para Levinas esto supone que la ontología siempre ha primado la interioridad sobre la exterioridad a la hora de entender al sujeto y de comprender al otro, posibilitando así la reducción del otro a lo mismo.

Con el fin de ofrecer un concepto del otro que no haga del sujeto un ente reducible a mismidad, Levinas parte de la tradición hebrea, para la cual lo más propio del ser humano no es la interioridad, sino el rostro, el *panim*. Como bien explica Medina Delgadillo, *panim* tiene “dos connotaciones muy importantes: como sustantivo, designa la faz humana, pero también cumple la función adverbial del ‘cabe’, ‘ante’ o ‘frente’”.⁷³⁶ El rostro es siempre un sujeto *ante* el que me encuentro. Que el sujeto sea rostro antes que *logos* supone que el otro no es concebido como un posible objeto de comprensión. Esto implicaría que no hay nada en el otro que no sea reducible a mi conocimiento sobre él, operando así la reducción ontológica. Explicado con otras palabras, una concepción del otro que se distancie de la idea de rostro conduce a que el otro se identifique con la idea que tengo de él, de tal modo que la relación entre yo y el otro sí daría lugar a un todo que nos abarque a los dos. El rostro es “la manera en que se presenta el Otro sobrepasando la idea de Otro en mí”⁷³⁷, es la forma en la que se hace compatible la alteridad del otro con la infinitud, respetando así su trascendencia. Esto, por otra parte, no deriva en que la idea que tiene Levinas del otro no incluya el *logos* o la razón. El rostro hace referencia a la totalidad de la persona, pues no existe nada en la interioridad del sujeto que no encuentre su expresión en el rostro.

Que el otro sea rostro, a su vez, quiere decir que la relación entre el otro y yo no se constituye cuando yo soy capaz de descubrir o desvelar al otro —lo que supondría, una vez más, una reducción ontológica de la alteridad a mismidad—, sino que sólo se da cuando el otro se *revela* ante mí. El otro en tanto que rostro es principio independiente de sí mismo. El modo en el que el otro se me revela y presenta, por otro lado, no se basa simplemente en la visión. La revelación del otro no se da en la simple visión de su rostro. Si esto fuera así, el rostro no constituiría un principio independiente de sí mismo, sino

⁷³⁵ G. Vattimo. “Metafísica, violencia, secularización”. *Op. cit.* p. 80.

⁷³⁶ J. Medina Delgadillo. “Persona como rostro, y rostro como mandato en el pensamiento de Emmanuel Levinas”. *Quién*. nº 2, 2015. p. 66.

⁷³⁷ E. Levinas. *Totalidad e infinito*. *Op. cit.* p. 48.

que su presencia ante mí lo supondría pasivo y la relación que se da entre el otro y el yo se fundaría en el hecho de que yo lo veo. La visión ha sido uno de los modos en los que la tradición ontológica ha concebido el saber que tiene el sujeto de los objetos que puede comprender. El rostro del otro, sin embargo, se dirige y revela al yo a partir de la palabra. El rostro del otro se dirige a mí a través del lenguaje y, al hacerlo, se me revela como un interlocutor. A diferencia de la vista, “el lenguaje instaaura una relación irreducible a la relación sujeto-objeto: la *revelación* de otro”⁷³⁸.

La relación del sujeto con el otro, por tanto, es una relación lingüística. La relación lingüística nos permite entender mejor cómo se da la relación del sujeto con la alteridad en tanto que no reducible a mismidad. Y es que el lenguaje se da “allí donde falta un plano común y donde únicamente debe constituirse tal plano”⁷³⁹. Es justamente debido al hecho de que el otro y el yo no comparten una relación que instaaura una totalidad bien definida por lo que es menester el lenguaje que posibilite la comunicación. El lenguaje existe porque existe la trascendencia, porque existe otro que no se identifica con la idea que de él yo tengo y que, por ende, tiene algo que decirme y que me sobrepasa: “La relación de lenguaje supone la trascendencia, la separación radical, el ser un interlocutor extraño al otro, la revelación de Otro a mí”⁷⁴⁰.

Tal y como se puede observar, en Levinas nos encontramos con una concepción del lenguaje que se muestra en sintonía con el rechazo del subjetivismo moderno por parte de la filosofía hermenéutica y del pensamiento posmoderno. Lejos de entender el lenguaje como una realidad propia del sujeto, como algo inmanente al *cogito*, en Levinas el lenguaje se da en la trascendencia, se da en la relación intersubjetiva entre el yo y el otro en tanto que rostro que se dirige a mí y me habla. Basándose en esta idea, Marta Palacio afirma que en la filosofía de Emmanuel Levinas “el lenguaje es un transcendental-empírico”⁷⁴¹, en tanto que la relación lingüística es siempre una relación que capto a través de los sentidos, pero que establezco con otro exterior a mí y que no es reducible a mismidad.

Llegados a este punto, es menester destacar dos ideas que se siguen de esta argumentación. La primera consiste en que la relación lingüística, al ser una relación intersubjetiva, es el origen de la sociabilidad, de la posibilidad de establecer relaciones interpersonales pacíficas. La segunda idea se encuentra relacionada con la primera. La relación lingüística no se identifica con la relación cognitiva que uno puede establecer con cualquier objeto. Se trata, más bien, de una relación de carácter ético y moral. Tal y como expone Pedro Enrique García Ruiz, en la filosofía de Emmanuel Levinas “el lenguaje expresaría la capacidad del sujeto para establecer una relación no violenta con el otro”⁷⁴². Esto supone que la relación con la alteridad trascendente es siempre una

⁷³⁸ *Ibid.* p. 75.

⁷³⁹ *Ibid.* p. 76.

⁷⁴⁰ *Ibid.* p. 76.

⁷⁴¹ M. Palacio. “La posición de Levinas en el giro hermenéutico: el lenguaje como ética”. *Op. cit.* p. 145.

⁷⁴² P. E. García Ruiz. “Hermenéutica y alteridad”. *Iztapalapa. Revista de ciencias sociales y humanidades*. n° 49, 2000. pp. 121-140.

relación ético-lingüística, en la que la presencia del otro, revelada a través del discurso, me exige una actitud responsable. La relación con el otro siempre da lugar a un llamado a la responsabilidad que genera una serie de imperativos morales entre los que destaca, tal y como afirma el propio Levinas, la imposibilidad ética de darle muerte: “El otro, cuya presencia excepcional queda inscrita en la imposibilidad ética en que me veo de matarlo, señala el fin de los poderes”⁷⁴³.

La alteridad, por consiguiente, es una realidad trascendente eminentemente ética. Es por ello que Derrida sostiene que en la idea de trascendencia con la que trabaja Levinas “el movimiento platónico se interpreta de tal manera que no conduce ya al sol, sino al más allá de la luz y del ser, de la luz *del* ser”⁷⁴⁴. En efecto, la trascendencia en Levinas se encuentra revestida de contenido moral, al igual que la idea de Bien en Platón. Sin embargo, como hemos visto, la visión y, por tanto, la luz ya no son las categorías a partir de las cuales entender lo trascendente. El propio Levinas reconoce que con su idea de lo trascendente está recuperando, en cierto sentido, el Bien platónico: “Así es como, a nuestro modo, nos encontramos con la idea platónica del Bien más allá del Ser”⁷⁴⁵. La trascendencia propia del rostro del otro, por otro lado, debe situarse necesariamente más allá del Ser, pues la idea de Bien en Platón no supone, para Levinas, una verdadera trascendencia al poder establecer con ella una relación de carácter eminentemente cognitivo.

Desde el punto de vista de la ontología, la presencia del otro tal y como es conceptualizada por Levinas supone una limitación de la autarquía del yo y, por ende, de su libertad. En consonancia con la idea de que la ontología presupone la metafísica, Levinas afirma también que las exigencias que se derivan de la relación ético-lingüística con el otro son anteriores a la libertad como autarquía: “El Otro se impone como una exigencia que domina esta libertad y que, por ello mismo, es más originaria que todo lo que pasa en mí”⁷⁴⁶. Y es que el concepto de libertad con el que trabaja el pensador lituano se distancia de la libertad autárquica de la ontología. Para Levinas, la llamada a la responsabilidad que se deriva de la trascendencia propia de la alteridad da sentido a la libertad, la torna significativa: “Otro absolutamente otro, el Otro, no limita la libertad de Mismo. Llamándola a la responsabilidad, la instaura y la justifica”⁷⁴⁷. Dicho en otras palabras, el llamamiento a la responsabilidad por parte del rostro del otro convierte los poderes del sujeto en una libertad significativa en tanto que se instaura sobre una relación de carácter ético.

Pasemos ahora a la crítica realizada por Vattimo a la filosofía de Emmanuel Levinas, a la que acusa de no tematizar de forma correcta el fenómeno de la violencia⁷⁴⁸. El argumentario vattimiano contra Levinas se hace eco de algunas de las ideas que

⁷⁴³ E. Levinas. *Totalidad e infinito*. Op. cit. p. 91.

⁷⁴⁴ J. Derrida. “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. En J. Derrida. *La escritura y la diferencia*. Trad. de Patricio Peñalver. Barcelona: Anthropos, 1989. p. 116.

⁷⁴⁵ E. Levinas. *Totalidad e infinito*. Op. cit. p. 330.

⁷⁴⁶ *Ibid.* p. 91.

⁷⁴⁷ *Ibid.* p. 218.

⁷⁴⁸ G. Vattimo. “Metafísica, violencia, secularización”. Op. cit. pp. 78-79.

Jacques Derrida desarrolla en *Violencia y metafísica*, donde señala que la ética de Levinas, pese a ser una ética que “no quiere proponernos leyes o reglas morales, no quiere determinar una moral, sino la esencia de la relación ética en general”⁷⁴⁹, hace de la alteridad trascendente una autoridad que, en tanto que tal, contiene un gesto violento. Y es que la noción “violencia” con la que trabaja Lévinas no coincide con el modo en que Vattimo la entiende. Para Lévinas la violencia es principalmente la reducción de lo otro a mismidad, no dejando ser al otro: “La violencia no consiste tanto en herir y aniquilar cuanto en interrumpir la continuidad de las personas; [...] en hacerles traicionar su propia sustancia”⁷⁵⁰. Gianni Vattimo, por otro lado, considera que esta idea de la violencia implica que el otro tenga una determinada sustancia o esencia que la violencia no permite revelar, de tal forma que caería en un principio de carácter metafísico —tal y como lo entiende Vattimo— u ontológico —siguiendo la terminología levinasiana—. Para Vattimo, la violencia va más allá de lo que describe Levinas y se da allí donde nos encontramos con algún mandato frente al cual no podemos más que obedecer:

La reducción a lo mismo se llama violencia, no porque no deje aparecer a lo otro en lo que en verdad es, como si lo esencial fuera conocer o hacerse conocer en la propia naturaleza real, y el Bien no estuviera, por el contrario, como dice Lévinas, por encima de lo real y del ser; la violencia de la ontología consistirá entonces en el ejercicio de un poder, de una orden: exactamente cuanto Lévinas atribuye a la alteridad de lo infinito.⁷⁵¹

A ojos de Vattimo es capital dar con una noción de violencia que no incluya o recurra a alguna idea de carácter metafísico u onto-teológico pues, al considerar que la propia metafísica esconde un gesto violento al presentarse como una verdad incontestable, considera que la propia tematización de la violencia de forma metafísica incurriría en ese mismo acallamiento que denuncia. Así pues, “la perentoriedad silenciante del fundamento dado ‘en presencia’ es el único modo posible de definir la violencia sin tener que recurrir a nociones metafísicas como esencia, naturaleza o estructura propia del ser”⁷⁵². Tras esta divergencia en torno a la noción de “violencia” se esconde una lectura distinta de la filosofía heideggeriana. Tal y como se ha explicado, a ojos de Lévinas la filosofía heideggeriana subordina lo ético a lo ontológico, privilegiando la relación con lo impersonal respecto a la relación ético-lingüística con el otro. Ahora bien, ¿hace justicia la expresión “relación con lo impersonal” a la relación que el *Dasein* en Heidegger puede tener con el Ser? Pareciera que Lévinas está olvidando la importancia que tiene la diferencia ontológica, la diferencia entre el Ser y lo ente, en Heidegger, tal y como bien señala Derrida⁷⁵³. Lévinas estaría, a su vez, olvidando que la relación con lo otro en Heidegger se entiende principalmente a través de la idea de “dejar-

⁷⁴⁹ J. Derrida. “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. *Op. cit.* p. 149.

⁷⁵⁰ E. Levinas. *Totalidad e infinito*. *Op. cit.* p. 14.

⁷⁵¹ G. Vattimo. “Metafísica, violencia, secularización”. *Op. cit.* p. 81.

⁷⁵² G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Prólogo de Ramón Rodríguez. Trad. de Pedro Aragón Rincón. Barcelona: Paidós, 1995. p. 72

⁷⁵³ J. Derrida. “Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Levinas”. *Op. cit.* p. 190.

ser”. Esta idea, lejos de pretender convertir al otro en un objeto de comprensión que encaje perfectamente en mis categorías, supone —así lo afirman Derrida y Vattimo— “el *respeto* del otro *como lo que es: otro*”⁷⁵⁴, siendo justamente esto la condición de posibilidad de las relaciones ético-lingüísticas: “sin este ‘dejar-ser’ de un ente (el otro) como existiendo fuera de mí en la esencia de lo que es (en su alteridad), no sería posible ninguna ética”⁷⁵⁵.

Levinas, en su crítica a la ontología heideggeriana, nos presenta una metafísica que —al igual que toda la tradición metafísica— olvida la diferencia ontológica y no repara lo suficiente en que la violencia, las relaciones de dominación, son siempre relaciones ónticas, son relaciones entre entes, entre sujetos. No hay cabida para ningún tipo de violencia o dominación en la relación ontológica entre un ente y el ser del ente o entre el *Dasein* y el Ser. Y es que, en relación al Ser, al igual que en relación con la alteridad en Levinas, no hay cabida para la totalidad y el gesto violento que esta encierra. No puede haber una totalidad que encierre al Ser ya que este siempre es *otro* respecto del ente. Una totalidad que incluyese al Ser lo convertiría necesariamente en un ente, cayendo así en la onto-teología metafísica.

En última instancia, lo que Vattimo critica a Emmanuel Lévinas es, por un lado, el olvido de la diferencia ontológica y, por otro lado, la pretendida ahistoricidad de su pensamiento, que se seguiría justamente del olvido de la diferencia ontológica. Esto último se ve plasmado en la escatología de Lévinas, que establecía que la relación con lo infinito, y por ende con la alteridad, se da fuera de la historia, pues sólo así puede escapar a la totalidad ontológica. Vattimo, por otro lado, considera que el otro siempre es histórico. Lévinas, al no conceptualizar la diferencia ontológica, se ve obligado a sacar fuera de la historia al otro, con la intención de pensarlo fuera de toda totalidad y, así, no reducirlo a mismidad. Teniendo presente la diferencia ontológica, sin embargo, podemos situar al otro dentro de la historia y, así, respetar también su realidad histórica. Es más, sólo así se puede entender de dónde nace la lengua que el otro usa para dirigirse a mí y, en consecuencia, usa para exigirme respeto y responsabilidad. No hay posibilidad de una relación lingüística no histórica. A su vez, la diferencia entre el Ser y lo ente permite establecer una relación con el otro que se base en dejarlo ser en su condición de alteridad, sin necesidad de reducirlo a las categorías propias de la mismidad.

La vocación ética de la crítica a la ontología operada por Lévinas da cuenta de que la violencia se da allí donde todo lo existente se reduce a un mismo sistema de categorías, a una totalidad cerrada, pero olvida que esta operación se da a través del mecanismo de la fundamentación, a través de la reducción a un *arché* último que se impone como una autoridad y que se da tras la conversión del Ser en un ente perfecto o infinito, esto es, que se da cuando el pensamiento cae en la onto-teología:

Si la metafísica, como hemos aprendido de Heidegger, no es sólo la violencia de la reducción de todo a una universalidad, pero también e inseparablemente la identificación de esta universalidad con un ente —la

⁷⁵⁴ *Ibid.* p. 185.

⁷⁵⁵ *Ibid.* pp. 185-186.

fundamentación, el *arché*, el primer principio, la autoridad— entonces Lévinas aparece como alguien que, para rehuir a la metafísica en su primer sentido de ontología, encuentra sencillamente, en su segundo sentido, la metafísica como teología.

En Lévinas, el rostro del otro sería justamente ese *arché* infinito que me impone una determinada conducta, una conducta ética por supuesto, pero una conducta que se me impone como mandato que se deriva del rostro del otro de forma previa a la conversación con él. En el siguiente apartado se desarrolla el paradigma conversacional de la ética de Vattimo en contraposición a la ética del discurso de Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas.

9. 2. El paradigma discursivo frente a la ética del diálogo.

La ética del discurso o ética discursiva es una propuesta ética desarrollada por Karl-Otto Apel y por Jürgen Habermas que se sitúa dentro de un paradigma pragmático-trascendental. Tal y como explica el propio Apel⁷⁵⁶, la denominación de “ética discursiva” tiene una virtud respecto de la “ética comunicativa”, y es que el discurso —en especial el discurso argumentativo— contiene en sí mismo, a ojos de Apel y Habermas, un *a priori* de fundamentación de la ética en tanto que se trata de una forma de comunicación que versa especialmente sobre la fundamentación de las normas. Así pues, la ética apeliana y habermasiana, al igual que la propuesta de Gianni Vattimo, considera que la comunicación es el medio para la elaboración de las normas morales. Por otro lado, la ética del discurso, a diferencia de la ética del diálogo de inspiración gadameriana por la que Vattimo apuesta, privilegia al discurso por encima de cualquier otra forma de comunicación en tanto que permite fundamentar las normas, fundamentación que no tiene cabida en la filosofía vattimiana.

Antes de entrar a examinar con detalle las diferencias entre los dos modelos de ética, conviene explicar la razón por la que la ética discursiva se desarrolla a partir de un paradigma pragmático-trascendental. Se trata de una ética trascendental porque se enmarca en la tradición kantiana que persigue una “*fundamentación transcendental última de la ley moral*”⁷⁵⁷, que se sitúa en las propias condiciones de posibilidad de la misma ley moral. En la filosofía kantiana todo ser racional tiene la capacidad de legislarse a sí mismo, siendo esta capacidad la garante de la libertad humana en tanto que autonomía, razón por la cual podemos caracterizar la ética kantiana como una ética eleuteronomía, tal y como lo hace Jesús Conill⁷⁵⁸.

No obstante, si en Kant esta fundamentación se daba a través del solipsismo metódico y racionalista que hereda de Descartes, Apel y Habermas consideran que la

⁷⁵⁶ K-O. Apel. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Introducción de Adela Cortina. Traducción de Norberto Smilg. Barcelona: Paidós, 1991. p. 147.

⁷⁵⁷ *Ibid.* p. 151

⁷⁵⁸ J. Conill. *El enigma del animal fantástico*. Madrid: Tecnos, 1991. p. 59. J. Conill. “Eleuteronomía y antroponomía en la filosofía práctica de Kant”. En J. Carvajal Cordon (coord.). *Moral, Derecho y Política en Immanuel Kant*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 1999. pp. 265-284.

razón individual no puede por sí sola fundamentar la ley moral. Tal y como afirma el propio Apel, “una *ley moral* —a diferencia de toda *ley natural*— obtiene evidentemente su sentido en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una pluralidad de sujetos”⁷⁵⁹, lo que deriva en que la fundamentación trascendental no puede darse a través de la razón kantiana. De lo que se trata es de tener en cuenta que existe una dimensión trascendental de carácter intersubjetivo: el lenguaje. En la ética discursiva, por ende, la autonomía ya no se verá posibilitada simplemente por el ejercicio de la razón, sino que también se ve posibilitada por las condiciones de posibilidad del diálogo sobre la validez de las normas.

El desplazamiento de la fundamentación trascendental que la lleva de la razón individual al lenguaje supone una transformación pragmática de la filosofía trascendental, pues viene a situar el *a priori* que fundamenta la ética tras el hecho mismo de la argumentación. Lo que Apel quiere mostrar es:

1) Que cuando argumentamos públicamente, y también en el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez; y 2) que, de ese modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una *ética del discurso*.⁷⁶⁰

La idea de Apel consiste en dar cuenta de que el lenguaje, y más en especial el discurso argumentativo, tiene una serie de presupuestos pragmáticos cuya negación supondría una autocontradicción performativa, de tal forma que la imposibilidad práctica de negar tales presupuestos sin caer en una contradicción permite entenderlos como un *a priori* fundamentador que desarrolla la función de ser un criterio básico o un “principio criteriológico” de la ética del discurso. En la introducción a la edición italiana de la obra de Apel *Comunità e comunicazione*⁷⁶¹, Gianni Vattimo, siguiendo la línea de la tradición de la filosofía hermenéutica, argumenta que el diálogo siempre se desarrolla a partir de un lenguaje histórico que no se puede subsumir totalmente dentro de las normas de la pragmática trascendental. A su vez, siguiendo a Heidegger, el filósofo italiano presenta la poesía justamente como una forma de diálogo desfundamentador que, por ende, entraría en contradicción con la pretensión fundadora de la ética del discurso. Al defender que el pensar poetizante es una forma de pensamiento que se abre al ser, Vattimo considera que la poesía siempre rebasa los significados existentes. Esto podría entenderse como un argumento a favor de la idea de que el lenguaje puede trascender su ámbito histórico-semántico, pero para ello habría que presuponer que la palabra se abre al ser a partir de un contenido semántico concreto. Esta idea, por otro lado, entra en contradicción con la concepción *debole* del ser. Ningún término puede abrirse al ser más que separándolo del ente y, por ende, renunciando a categorizarlo o darle un significado

⁷⁵⁹ K-O. Apel. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Op. cit. p. 152.

⁷⁶⁰ *Ibid.* p. 154

⁷⁶¹ G. Vattimo. “Introduzione all’edizione italiana”. K-O. Apel. *Comunità e comunicazione*. Trad. di G. Carchia. Torino: Rosenberg & Sellier, 1977.

concreto. Tal y como lo expone Pairetti, Vattimo afirma que “la fuerza inaugural de la poesía no es otra cosa más que la desfundamentación del orden de los significados que constituye el mundo”⁷⁶². En otras palabras, la forma de comunicación que representa la poesía entra en contradicción con la pretensión fundadora de la ética del discurso. Ahora bien, ¿hasta qué punto la reflexión de Vattimo sobre el carácter desfundador de la poesía contraargumenta la posición de Apel? Si bien es cierto que a partir de la argumentación vattimiana no se puede concebir que la comunicación implique siempre una serie de presupuestos que funcionan como un fundamento, también lo es que Apel apela directamente al discurso argumentativo. Tomando como base el argumento de Vattimo sobre la poesía se puede concluir que no toda la comunicación tiene como presupuesto un fundamento que funciona como un principio criteriológico que orienta la acción comunicativa, pero no se deduce necesariamente que la participación en un discurso argumentativo no implique la aceptación de tales presupuestos. Pasemos, pues, a examinar cuáles son tales presupuestos.

Apel afirma que “como individuos que argumentan seriamente, en el sentido indicado, hemos reconocido ya siempre, en mi opinión, nuestra participación en una comunidad *real* de argumentación y en otra comunidad *ideal* anticipada contrafacticamente”⁷⁶³. En efecto, no podemos argumentar sin reconocer al hacerlo que pertenecemos a una comunidad que, de hecho, está comunicando conforme argumentamos. Como se explicará más adelante, esto supone hacer de la ética del discurso, por más kantiana que sea, una ética de la responsabilidad. A su vez, el presupuesto de la comunicación argumentativa que supone que se pertenece a una comunidad *ideal* anticipada contrafacticamente les permite conservar el principio de universalización y universalidad de la ética de origen kantiano que permite fundamentarla racionalmente. Apel afirma que al situar este principio ya no en la razón, sino en la acción comunicativa, se opera una “transformación postmetafísica del *principio de universalización* de la ética —del *imperativo categórico*, pues— que Kant formuló por primera vez”⁷⁶⁴.

En *Más allá del sujeto*, Vattimo se pregunta por el papel que juega la historicidad en la ética discursiva de Apel y Habermas. Contraponiendo a Heidegger contra Kant, Vattimo argumenta que desde el trascendentalismo no es posible atender a la radical historicidad del ser humano, característica del pensamiento hermenéutico:

Este complejo juego de pensamiento rememorante *versus* fundamentación, ser para la muerte *versus* estructuras trascendentales permanentes, suspensión “desfundante” de la urgencia de los horizontes históricos *versus* crítica (dogmática, inevitablemente) de la ideología, es probablemente el sentido más original de la

⁷⁶² C. Pairetti. “Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo en el horizonte de la tecnociencia”. *Pensamiento al margen. N° especial Vattimo*. 2018. pp. 99.

⁷⁶³ K-O. Apel. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Op. cit. p. 157.

⁷⁶⁴ *Ibid.* p. 158.

reflexión hermenéutica, y constituye el punto esencial de su contribución, aún por explorar en todas sus implicaciones.⁷⁶⁵

Siguiendo esta contraposición, Vattimo argumenta que el único encaje que puede tener la historicidad en la teoría de Apel y Habermas consiste en que debería ser entendida como un obstáculo para la consecución de la comunidad ideal de la comunicación ilimitada:

En perspectivas como la de Apel y de Habermas, la historicidad no tiene sino una función negativa, la de construir una opacidad que se revela como tal a la luz de la estructura *a priori* de la comunicación ilimitada, es decir, idealmente total, sin ambigüedades ni ulterioridades.⁷⁶⁶

Vattimo pasa por alto, sin embargo, que la ética del discurso de Apel se presenta como una “ética de la responsabilidad referida a la historia”⁷⁶⁷. Veamos de qué modo la ética del discurso se refiere a la historia para, así, dilucidar si realmente la historicidad en Apel tiene una función negativa que opaca la estructura *a priori* de la comunicación.

El paso del monologismo kantiano a la intersubjetividad discursiva operada por la ética del discurso supone darle un valor a la comunidad real de comunicación que el idealismo trascendental no estaba en posición de conceder. Que el discurso intersubjetivo se convierta en el fundamento de la validez de las normas supone ir más allá de la dicotomía sujeto-objeto cartesiana y kantiana. Es más, en *La transformación de la filosofía* Apel afirma que tal superación fue realizada por la fenomenología hermenéutica, a quien atribuye haber “desvelado nuevamente los secretos presupuestos transcendentales de la lógica de la ciencia, como la relación sujeto-objeto defendida por Descartes y Kant”⁷⁶⁸. En este punto, cuando Apel se refiere a la fenomenología hermenéutica está pensando en Heidegger, quien, al haber examinado la “preestructura existencial” del comprender habría superado el idealismo kantiano: “la llamada ‘preestructura existencial’ del comprender: Como estructura del ‘ser-en-el-mundo’ (del ‘ser cabe el ente intramundano que hace frente’, que es el que posibilita las intenciones) implica automáticamente la superación del *idealismo gnoseológico*”⁷⁶⁹.

Así pues, Apel tiene en cuenta la dimensión fáctica del comprender y del lenguaje, de tal modo que toma en consideración las condiciones de posibilidad materiales e históricas de la comunidad real de comunicación, presentándolas como un *a priori* de la facticidad. Apel afirma que “hay que proceder desde un punto de partida más acá del idealismo y del materialismo metafísicos, en el que hay que considerar los *a priori de la idealidad y de la facticidad*, así como su *situación histórica*”⁷⁷⁰. En otras palabras, en la

⁷⁶⁵ G. Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Trad. De Juan Carlos Gentile Vítale. Barcelona: Paidós, 1992. p. 99.

⁷⁶⁶ *Ibid.* p. 103.

⁷⁶⁷ K-O. Apel. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Op. cit. p. 159.

⁷⁶⁸ K-O. Apel. *La transformación de la filosofía. Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica*. Trad. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Madrid: Taurus, 1985. p. 23.

⁷⁶⁹ *Ibid.* p. 23.

⁷⁷⁰ K-O. Apel. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Op. cit. p. 164.

ética discursiva, la historicidad, lejos de resultar un elemento opaco que dificulta el discurso argumentativo, es una condición de posibilidad fáctica del discurso posconvencional: “las condiciones ideales del discurso [...] están *suficientemente realizadas* en tal medida que es posible una fundamentación *posconvencional* de las normas morales sobre la base de un *principio universalmente válido del discurso*”⁷⁷¹. Expresado en otros términos, Apel es consciente de que el hecho de que podamos comprender el *a priori* trascendental que fundamenta las normas morales es un hecho histórico de nuestra tradición filosófica.

La consecuencia de ello es que la ética del discurso se ve en la *responsabilidad* de conservar aquellos logros históricos que permiten argumentar de forma posconvencional, esto es, que posibilitan que participemos en discursos sobre la fundamentación de las normas. Fíjese el lector que tal conservación es una *responsabilidad* de la ética discursiva. Y es que la incorporación del *a priori* de la facticidad permite a Apel hacer que la ética del discurso vaya más allá del deontologismo kantiano, teniendo en cuenta las consecuencias y convirtiéndose así también en una ética de la responsabilidad de carácter posweberiano.

Se puede afirmar, por consiguiente, que Gianni Vattimo yerra al afirmar que en la ética discursiva la historicidad no se tiene en consideración y que a partir de la pragmática trascendental la historia no puede ser más que un obstáculo que genera opacidad a la hora de llevar a cabo los consensos posconvencionales. Vattimo no toma en consideración que la pragmática trascendental de la ética del discurso es también una “hermenéutica trascendental”. No obstante lo dicho, pese a que Vattimo no hace justicia a la filosofía apeliana, es posible realizar una crítica a la ética del discurso de Apel a partir de la hermenéutica vattimiana. Tal crítica se centraría en la división de los dos *a priori* en dos partes claramente diferenciadas, división que Apel defiende en “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”. Examinemos, pues, en qué consiste tal separación.

Una de las razones por las que Apel divide la fundamentación de la ética discursivas en dos partes, una parte A y una parte B, consiste en poder separar el *a priori* trascendental y contrafáctico del *a priori* de la facticidad. La ética discursiva es consciente de que su ideal normativo no puede basarse únicamente en la trascendentalidad kantiana, sino que tiene que dar cuenta de que la posibilidad de comprender tal trascendentalidad es un producto histórico que funciona también como una condición de posibilidad del discurso argumentativo. No obstante, esto supone introducir una realidad contingente en la fundamentación de la ética. La división de los dos *a priori* permite a Apel que la parte A de la ética discursiva, la parte que persigue una fundamentación última de la validez de las normas morales, no se vea afectada por la contingencia histórica que introduce el *a priori* de la facticidad. En otras palabras, con el objetivo de conservar una fundamentación última que funcione como ideal contrafáctico y no contingente, Apel la separa arquitectónicamente de su condición de posibilidad fáctica y contingente.

⁷⁷¹ *Ibid.* p. 165.

Conviene precisar que esta separación no supone simplemente que Apel esté introduciendo la cuestión de la aplicabilidad de las normas morales. Si bien es cierto que Apel introduce esta cuestión, lo hace distinguiendo dentro de la parte A “entre el *plano de la fundamentación de las normas* y el *plano de fundamentación de normas situacionales* en los discursos prácticos, exigibles por principio”⁷⁷². La cuestión de la aplicabilidad situacional de las normas no es, por tanto, un elemento de la parte B de la ética, que hace referencia a la fundamentación en tanto que referida a la historia, sino que permanece como parte de la fundamentación de las normas, salvo que se trata de una fundamentación concreta y, por ende, falible y revisable a partir del *principio procedimental de universalización referido al discurso*. De esta forma, la concreción de las normas tiene en cuenta a los participantes y afectados por tal norma al mismo tiempo que conserva la posibilidad de enjuiciar el resultado de un determinado consenso a partir del criterio, de validez incondicionada, de la comunidad ideal de la comunicación ilimitada. No podemos afirmar, por tanto, que lo característico de la parte B del discurso sea la cuestión de la aplicabilidad de las normas. Su principal característica, por otra parte, reside en introducir la cuestión de la *responsabilidad* referida a la historia. Desarrollemos esto con un poco más de detenimiento.

Como se ha expuesto, el *a priori* de la facticidad hace referencia a las condiciones históricas que posibilitan la idea misma de la comunidad ideal de la comunicación ilimitada. Con ello, Apel se propone disolver la oposición weberiana entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción. Esta dicotomía, a ojos de Apel, se da “cuando no están dadas aún las condiciones sociales de aplicación para un determinado grado de la competencia judicial moral”⁷⁷³. Con esta idea, Apel argumenta que la conciliación de la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad es posible en un determinado momento histórico que ha sido capaz de compatibilizar “las pretensiones morales de validez con las exigencias funcionales —intereses de poder, intereses económicos, etc. — del sistema social de autoafirmación, que son inseparables de las formas de vida”⁷⁷⁴. Ese momento histórico se identificaría con la aparición del *Estado de derecho*. A partir de la parte B de la ética discursiva, por tanto, se puede deducir la obligación responsable de conservar el Estado de derecho en tanto que condición de posibilidad fáctica de la compatibilidad convencida entre la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción.

El Estado de derecho, a su vez, pese a ser una fuerza coactiva legítima susceptible de consenso, no puede verse fundamentado por la parte A abstractivo-ideal de la ética discursiva, ya que “no se basa —como se prevé idealmente en la fundamentación ético-discursiva de las normas— solamente en el reconocimiento (aceptación) no violento (sin sometimiento) por parte de los afectados, sino más bien en el reconocimiento por parte de los afectados y de la fuerza coactiva del Estado”⁷⁷⁵.

⁷⁷² *Ibid.* p. 160.

⁷⁷³ *Ibid.* p. 172.

⁷⁷⁴ *Ibid.* p. 174.

⁷⁷⁵ *Ibid.* p. 175.

El mérito de la división arquitectónica de la ética discursiva consiste, por ende, en hacer de la responsabilidad una idea fundadora de la ética sin que esto suponga renunciar a un ideal abstracto y contrafáctico a partir del cual la conciencia individual puede juzgar la realidad que la envuelve. Se debe tener en cuenta que, dado que la fundamentación trascendental ya no se da en la razón kantiana sino en el diálogo, la responsabilidad no puede ser concebida como la responsabilidad de un individuo aislado. El principio de responsabilidad en Apel es, en realidad, un principio de corresponsabilidad que compromete a todos los participantes del discurso, como bien señala Gustavo Pereira⁷⁷⁶. Este principio de corresponsabilidad, en tanto que fundador de la ética discursiva, supone no sólo la obligación de conservar el Estado de Derecho y todo aquello que viene a posibilitar las condiciones reales de un discurso argumentativo posconvencional, sino que también deriva en una responsabilidad de carácter creativo en tanto que implica la “responsabilidad humana para la creación histórica y cambios necesarios de las instituciones sociales”⁷⁷⁷.

Tal y como se ha mencionado previamente, la crítica que, a mi modo de ver, se puede realizar a la ética discursiva de Apel a partir de la filosofía vattimiana se dirige a la separación arquitectónica de la ética discursiva en dos partes. Y es que, si bien es cierto que la ética posconvencional de cuño apeliano considera las condiciones de posibilidad fácticas e históricas de la comunidad real de comunicación, desvincula arquitectónicamente tales condiciones de posibilidad de la validez de la fundamentación última de las normas morales. Esta desvinculación encuentra su condición de posibilidad en la incondicionalidad de la validez normativa del ideal de la comunidad ilimitada que, como se ha mencionado, viene dada por el hecho de que su negación implicaría una contradicción performativa. Esta idea, por otro lado, presupone una determinada concepción de lo que implica argumentar racionalmente. Esto último entra en contradicción con la filosofía vattimiana. Examinémoslo con más detenimiento.

Tal y como Apel precisa en *La transformación de la filosofía*, el presupuesto de toda discusión sobre la validez de las normas se identifica con la “voluntad racional” o “voluntad de argumentar”. Esta voluntad de argumentar, a ojos de Apel, “no está empíricamente condicionada, sino que es condición trascendental de posibilidad de toda discusión sobre condiciones empíricas aceptadas hipotéticamente”⁷⁷⁸. Apel continúa señalando que “en la medida en que admitimos que nuestra discusión sobre fundamentos *debe tener sentido incondicionalmente* —es decir, sin tener en cuenta condiciones empíricas— podemos denominar *incondicionada* o *categorica* a la norma moral fundamental, implícita en la voluntad de argumentación”. Apel presupone que la voluntad racional o voluntad de argumentar siempre implica que quien argumenta busca que su

⁷⁷⁶ G. Pereira. *¿Condenados a la desigualdad extrema? Un programa de justicia distributiva para conjurar un destino de Morlocks y Eloi*. Ciudad de México: Centro de Estudios Filosóficos, Políticos y Sociales Vicente Lombardo Toledano, 2007. pp. 118-119.

⁷⁷⁷ K-O. Apel. “Globalización y necesidad de una ética universal”. En A. Cortina y D. García-Marzá. *Razón política y éticas aplicadas*. Madrid: Tecnos, 2003. pp. 195-196.

⁷⁷⁸ K-O. Apel. *La transformación de la filosofía II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Trad. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Madrid: Taurus, 1985. p. 394.

discusión tenga un sentido, pero de ello no tiene por qué derivarse necesariamente que ese sentido sea unívoco y pueda y deba interpretarse de un solo modo. Así pues, desde un modelo histórico-interpretativo de la racionalidad como el de Gianni Vattimo se podría admitir que “nuestra discusión sobre fundamentos *debe tener sentido incondicionalmente*” y, sin embargo, esto no supone que la norma moral fundamental y su validez deban tener un sentido unívoco desligado de sus condiciones fácticas y contingentes de aparición. Expresado en otros términos, la vocación nihilista de la hermenéutica vattimiana presupone que no es posible desligar una norma, por más abstracta y contrafáctica que sea, de sus condiciones contingentes de aparición, pues tal norma siempre tendrá un determinado sentido o significado condicionado históricamente. La imposibilidad de desligar el contenido semántico de la norma fundamental de la forma de la norma deriva en la artificialidad de la división arquitectónica de la ética discursiva de Karl-Otto Apel. En el siguiente apartado se detallan las características del modelo ético de la filosofía de Gianni Vattimo.

9. 3. La ética en el pensamiento débil de Gianni Vattimo.

La filosofía postmoderna de Gianni Vattimo se caracteriza por ser, al igual que la filosofía de Levinas, un pensamiento que hace de la filosofía moral la filosofía primera y, al igual que Apel y Habermas, ve en el diálogo la conducta ética que caracteriza su filosofía. Sin embargo, siguiendo a Gadamer, Vattimo apuesta por una filosofía dialógica en la que el diálogo no se encuentra orientado a ningún fin, sino que concibe el mismo diálogo como un fin en sí mismo, como el objetivo a perseguir. Y es que, a ojos de Vattimo, el diálogo consigue que el otro se me revele, tal y como operaba la categoría de “rostro” en Levinas, pero evitando que la alteridad sea una realidad trascendente de carácter metafísico.

La ética de Vattimo es una ética dialógica que parte de la idea de que el diálogo tiene la capacidad de dislocar al sujeto. Es menester, por tanto, comenzar esbozando cómo entiende Vattimo la idea de “sujeto”. Vattimo hereda de Nietzsche y Heidegger la crítica a la noción moderna de sujeto, que lo entiende a partir de su dicotomía con el objeto, le confiere una determinada esencia y lo convierte en el *substratum* de lo real. El sujeto en Vattimo, al igual que en la tradición de la filosofía hermenéutica dentro de la cual Vattimo se presenta, es un sujeto lingüístico. A su vez, se trata de un sujeto que siempre es en el mundo y que es contingente y finito, al igual que el ser-en-el-mundo y el ser-para-la-muerte del *Dasein* heideggeriano. Vattimo también le achaca a la idea moderna de sujeto su solipsismo, de tal manera que hace suya la idea del *mit-sein* heideggeriano, que defiende que el ser humano, en tanto que un ente que siempre es en el mundo, es también siempre con los demás, con la alteridad.

Pese a la caracterización realizada de la concepción vattimiana del sujeto, en el pensamiento de Vattimo también se encuentra una idea de la “libertad individual” que

pareciera contradecir la no-ultimidad del sujeto hermenéutico postmoderno de Vattimo⁷⁷⁹. Tal y como sostiene Daniel Mariano Leiro:

El filósofo italiano no consigue abandonar por completo una interpretación de la ‘libertad individual’, que, pese a nunca perder de vista el carácter de no-ultimidad del sujeto y su inapropiable alteridad constitutiva, nos la presenta de un modo que ya no sería tan fácil diferenciarla de los atributos de la autonomía moderna.⁷⁸⁰

En buena medida, esto se explica a través de la influencia que tuvo el existencialismo de Sartre en Vattimo⁷⁸¹. Vattimo recibe de Sartre la idea kantiana de que el imperativo moral funda la libertad individual, tal y como sostiene Leiro⁷⁸². La ética vattimiana, tal y como afirma el propio autor, “hereda algunos aspectos del kantismo (en particular, la formulación del imperativo categórico en términos de respeto por el otro; considera la humanidad en ti y en los otros siempre como un fin, nunca como un medio), aunque despojados de todo residuo dogmático”⁷⁸³. A ojos del autor italiano, los residuos dogmáticos se corresponderían con el racionalismo kantiano de carácter metafísico y su correspondiente apelación a la universalidad. ¿Cómo, entonces, se entiende en la filosofía débil de Vattimo el respeto por el otro? Tal y como sostiene Vattimo en su obra *Adiós a la verdad*, “respeto por el otro es sobre todo reconocimiento de la finitud que a ambos nos caracteriza y que excluye toda superación definitiva de la opacidad que cada uno lleva consigo”⁷⁸⁴. El reconocimiento de la finitud que le caracteriza a uno tanto como al otro se corresponde con el reconocimiento de que uno siempre es, en tanto que “ser-en-el-mundo”, un *mit-sein*, un ente que, por el hecho mismo de ser en un mundo, está con otros. La forma en la que el *mit-sein* está con el otro es, en la filosofía de Vattimo, el diálogo. Se es con el otro en tanto que dialogo y me comunico con él. El respeto por el otro toma forma en Vattimo como aquel diálogo que reconoce tanto mi finitud, como la del otro.

La crítica vattimiana a la ética de la comunicación le achacaba la necesidad de encontrar un fundamento último que da forma a la ética, necesidad que viene dada por el carácter formal o, siendo más preciso, procedimental, de raíz kantiana, de tal filosofía moral. Ello deriva en el hecho de que la filosofía moral vattimiana no es una ética formal, pues considera, siguiendo la impronta que deja Hegel en la tradición de la filosofía hermenéutica, que la forma de la moralidad no puede abstraerse de la eticidad que la ha hecho nacer. En otras palabras, Vattimo, a raíz de considerar que la historicidad no puede separarse de la formalidad de la regla moral, apuesta por una ética material. La filosofía

⁷⁷⁹ Véase, por ejemplo, la lectura y defensa que Vattimo realiza de la “autenticidad” heideggeriana en su obra *Adiós a la verdad*. G. Vattimo *Adiós a la verdad*. Trad. de María Teresa D’Meza. Barcelona: Gedisa, 2010. pp. 121-124.

⁷⁸⁰ D. M. Leiro. “El problema de la libertad y la fundamentación de la caridad en la hermenéutica de Gianni Vattimo”. *Pensamiento al margen*. N° especial Gianni Vattimo, 2019. p. 113.

⁷⁸¹ Véase G. Vattimo. “L’existenzialismo de Jean-Paul Sartre”. *La filosofia dal’ 45 ad onngi*. Torino: ERI, 1976.

⁷⁸² D. M. Leiro. “El problema de la libertad y la fundamentación de la caridad en la hermenéutica de Gianni Vattimo”. *Pensamiento al margen*. N° especial Gianni Vattimo, 2019. p. 114.

⁷⁸³ *Ibid.* p. 115.

⁷⁸⁴ G. Vattimo. *Adiós a la verdad*. *Op. cit.* p. 113.

moral de Vattimo contiene una serie de principios morales no puramente formales —pues no abandonan su carácter fáctico e histórico— que buscan orientar tanto el diálogo, como la acción humana en general.

Conviene precisar, por otro lado, que estas ideas no funcionan como un *telos*, como un objetivo que debe perseguir la acción humana, sino como un principio que debe subyacer y orientar nuestro comportamiento. En este punto se puede observar la influencia kantiana, rara vez señalada, en la ética de Gianni Vattimo. Y es que estos principios, en última instancia, funcionan como *máximas* que dan principio, regulan y normativizan nuestras acciones. Estas máximas, a su vez, son las que dan validez y, en cierta medida, *forma* al diálogo que caracteriza la filosofía moral vattimiana. Una de estas máximas ya ha sido tratada en el presente apartado. Se trata del respeto por el otro, caracterizado como el reconocimiento de la mutua finitud. Este reconocimiento es uno de los principios que dan validez al diálogo. Así pues, existe cierta voluntad formalista de raíz kantiana en Vattimo, salvo por el hecho —en absoluto desdeñable— de que tal formalismo no pretende la categoricidad absoluta, la total abstracción de la realidad histórico-fáctica. Podría hablarse, por tanto, de un “formalismo *debole*” o “formalismo débil” dentro del pensamiento débil vattimiano.

En este punto se puede entender mejor cómo se hacen compatibles la libertad individual con una idea postmoderna del sujeto en la filosofía de Gianni Vattimo. La voluntad formalista a la par que postmetafísica de la ética vattimiana permite defender la idea de que la libertad individual se basa en el imperativo moral. La diferencia respecto de Kant estriba en que esos imperativos morales que fundan la libertad individual no pretenden la categoricidad y, por consiguiente, no hacen abstracción del *a priori* de la facticidad, siguiendo la terminología apeliana. Es más, es justamente el elemento fáctico e histórico de tales imperativos el que permite hablar de libertad individual, pues el sujeto vattimiano sigue la caracterización de “ser-en-el-mundo” del *Dasein* heideggeriano. En otras palabras, justamente porque el imperativo moral surge del mundo al que el sujeto pertenece y sin el cual no puede entenderse, tal imperativo moral funda una libertad individual *significativa*, que tiene un determinado significado dado por su realidad fáctica y que cada sujeto puede hacer propia a través del lenguaje y el diálogo.

El tratamiento vattimiano del diálogo es deudor de la hermenéutica gadameriana⁷⁸⁵. Al igual que Gadamer, Vattimo considera que todo diálogo o toda conversación parte de un punto en común entre quienes participan de dicho diálogo. Se trata del consenso sobre el tema del que versa el diálogo. A ojos de Vattimo, lo más importante es que este punto en común ya supone, por sí mismo, un desplazamiento por parte de cada uno de los interlocutores que se da partiendo de la situación en la que cada uno de los interlocutores se encuentran y, por tanto, también desde su horizonte. El diálogo, en sí mismo, conlleva un continuo desplazamiento, una fusión de horizontes, posibilitada por la aperturidad propia de toda conversación. Como afirma Gadamer, la conversación supone que “se dejan *abiertas* posibilidades de sentido, de manera que

⁷⁸⁵ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Op. cit. p. 80-ss.

aquello que tenga sentido pueda introducirse en la propia opinión”⁷⁸⁶. Es en este desplazamiento donde hunde sus raíces, como bien lo defiende Carlos Pairetti, la fuerza ética del diálogo en la filosofía de Vattimo, que radica en el hecho de que el diálogo “lleva efectivamente al sujeto ‘fuera de sí’, lo involucra en un juego que trasciende a los jugadores arrojándoles a un horizonte más comprensivo que transforma sus posiciones iniciales”⁷⁸⁷.

Así pues, la validez del diálogo en la ética de Vattimo no viene dada por el hecho de que la conversación busque el consenso o la verdad, sino que reside en el hecho de que se dé siguiendo unas determinadas máximas. Así pues, lo importante en el diálogo ya no es el objetivo que este persiga, sino simplemente que se mantenga: “Lo que cuenta ya no es la esperanza de encontrar una verdad al final de su discusión, sino más bien el propio hecho de que la discusión sea posible y que ‘continúe’”⁷⁸⁸. En otras palabras, a ojos de Vattimo la validez del diálogo se da en el hecho de que el cumplimiento de tales principios posibilite que, realmente, en la conversación se dé esa *apertura* que en la filosofía hermenéutica de Gadamer son características propias de todo diálogo. Vattimo considera que sí es posible iniciar una conversación que no esté verdaderamente abierta a la alteridad y a la fusión de horizontes.

Un ejemplo de ello lo encontraríamos en una conversación que se desarrolle a partir de principios de carácter metafísico u ontoteológico. Para entender esto mejor conviene recordar que, tal y como se ha explicado en el capítulo dedicado a la filosofía gadameriana, la apertura del diálogo viene del hecho de que la conversación tiene la estructura de la pregunta. Es justamente al preguntar cuando uno reconoce lo que no sabe y, de esta manera, se *abre* a la posibilidad de que se le dé una respuesta que no coincide con lo que ya se sabe o se cree saber. La metafísica, sin embargo, no da lugar a una conversación que realmente siga la estructura de la pregunta y, por tanto, que se abra al otro: “lo que me repugna de la fundación metafísica última es la perentoriedad, la *incuestionabilidad* ulterior del fundamento”⁷⁸⁹. El rechazo a cualquier fundación última no debe ser entendido como una posición relativista, pues el relativismo supone la igualación del valor de todas las posturas que se puedan sostener en un diálogo. Igualación que, tal y como argumenta Vattimo, supone asumir que estamos en disposición de juzgar tales posturas desde un punto de vista externo a todas ellas, lo que no deja de ser un modo de razonar metafísico. Al mismo tiempo, esto tampoco se traduce en un etnocentrismo rortiano que absolutice nuestra situación como una realidad más allá de la cual es imposible desplazarse:

La constatación de que se ha disuelto la credibilidad de los primeros principios no se deja traducir en la asunción de nuestra condición histórica, y de nuestra pertenencia a una comunidad, como único absoluto. Si el mundo verdadero

⁷⁸⁶ H-G. Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 2004. p. 454.

⁷⁸⁷ C. Pairetti. “Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo en el horizonte de la tecnociencia”. *Op. cit.* p. 161.

⁷⁸⁸ *Ibid.* p. 129.

⁷⁸⁹ G. Vattimo; Luca Savarino y Federico Vercellone. “Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista”. En *Revista Anthropos*. Gianni Vattimo. *Hermeneusis e historicidad*. Nº 217, 2007, p.31.

(los primeros principios) ha devenido fábula, escribe Nietzsche, también se ha destruido la fábula (por lo tanto, ésta a su vez tampoco puede absolutizarse).⁷⁹⁰

La ética del diálogo vattimiana, por ende, no considera que toda conversación sea un diálogo. Lo será si se dan una serie de principios que garanticen la aperturidad respecto del otro. El mantenimiento del diálogo es justamente lo que posibilita una relación con la alteridad que me abre a ella y reduce la violencia: “la búsqueda del diálogo no puede no encontrar la exigencia de terminar con la lucha violenta y la dominación”.⁷⁹¹ No obstante, es menester tener en cuenta que la relación del diálogo con el conflicto y la violencia va más allá del simple hecho de que las relaciones dialógicas vengán a sustituir cualquier tipo de relación violenta. En palabras del propio autor italiano, “entre conflicto y diálogo se diseña una dialéctica muy compleja. [...] Es porque para poder llegar al diálogo, es preciso atravesar la fase de la lucha y del conflicto. Es necesario un conflicto para establecer las condiciones del diálogo”.⁷⁹² La instauración del diálogo, en resumen, excluye la violencia, algo que para Vattimo es “el sentido integral de esta ética de la finitud”.⁷⁹³

Las ideas que funcionan como principios tras el diálogo, a la par que dan contenido y dan anclaje histórico a la ética de Vattimo, son las ideas de “tolerancia positiva” y “emancipación”. A continuación, se examinan las ideas de “tolerancia positiva” y de “emancipación”.

En la filosofía de Gianni Vattimo, la emancipación está ligada al fenómeno del extrañamiento: “aquí la emancipación consiste, más bien, en un *extrañamiento*, que es, además y al mismo tiempo, un liberarse por parte de las diferencias, de los elementos locales, de todo lo que podríamos llamar, globalmente, el dialecto”.⁷⁹⁴ El extrañamiento, facilitado por la sociedad de los *mass media*, nace a raíz de la toma en consideración de que mi racionalidad es finita. En este sentido, el extrañamiento supone una actitud irónica hacia la tradición a la que uno pertenece. Al mismo tiempo que se razona a partir de ella, se es consciente de sus limitaciones y contingencias, fruto de la disolución de los primeros principios. Como bien explica Brais González Arribas, en el pensamiento débil de Gianni Vattimo se entiende por “emancipada” una subjetividad “des-sujetada de las cadenas que se le habían colocado en el contexto del desarrollo y triunfo de la metafísica”.⁷⁹⁵ En otras palabras, la emancipación supone liberarse del carácter ontoteológico de la metafísica, que convierte toda contingencia humana en una categoría con carácter de necesidad. La toma en consideración de la finitud de toda racionalidad y todo discurso tiene, en sí misma, un efecto liberador al mostrar verdaderamente tales racionalidades como posibilidades entre las cuales uno puede verdaderamente elegir. En Vattimo, la emancipación es precisamente esa posibilidad de elegir entre diferentes racionalidades,

⁷⁹⁰ G. Vattimo. *Adiós a la verdad*. Trad. de María Teresa D’Meza. Barcelona: Gedisa, 2010. p. 107.

⁷⁹¹ *Ibid.* p. 130.

⁷⁹² *Ibid.* p. 130.

⁷⁹³ *Ibid.* p. 112.

⁷⁹⁴ G. Vattimo. *La sociedad transparente*. Trad. de Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1990. p. 84.

⁷⁹⁵ B. González Arribas. “Vattimo: La máscara y la liberación”. *Pensamiento al margen. N° especial Vattimo*. 2018. p. 130.

dialectos o tradiciones que tiene por condición el nihilismo en tanto que producto de la propia cultura occidental. Estas posibilidades tienen como presupuesto el hecho de que, en cierta medida, nos encontremos abiertos a ellas y surja en el sujeto cierto interés por ellas. Esto es justamente lo que viene a conceptualizar la idea de “tolerancia positiva”, que nos disponemos a desarrollar a continuación.

La idea de tolerancia positiva, tal y como la define Quintana Paz, es aquella tolerancia “que abre la posibilidad de que reconstruyamos nuestro trasfondo de normas cuando entramos en contacto con otras redes de interpretaciones normativas”⁷⁹⁶. La tolerancia positiva no se limita al hecho de tolerar de forma pasiva la existencia de la alteridad, sino que se pregunta e interesa por el otro. La tolerancia positiva se nutre del pluralismo y del carácter nihilista de la hermenéutica vattimiana. El abandono de toda pretensión de ultimidad y de universalidad genera, a ojos de Vattimo, una actitud de respeto al otro que no pretende subsumirlo en las categorías propias y, por ende, que no persigue el introducirlo en la mismidad, siguiendo la terminología levinasiana. Este abandono, a su vez, supone asumir el carácter interpretativo de nuestro propio pensamiento, sin lo cual sería imposible la aperturidad que nos permite entablar un diálogo con la alteridad⁷⁹⁷. Esta actitud de respeto, fundada sobre el carácter interpretativo de nuestro pensamiento y sobre la apertura respecto del otro, sería la tolerancia.

A su vez, el reconocimiento de la mutua finitud facilita que nos intereseamos por el otro. En palabras de Quintana Paz, “dado que sabemos como nihilistas que la comunidad en que defendemos esos valores no tiene un fundamento metafísico que la reafirme como un ente eterno o perentorio, estaremos más dispuestos a aceptar que lo que creíamos ajeno a ella se convierta en propio”⁷⁹⁸. Será en el diálogo donde ese interés se materializa y a partir del cual lo ajeno pueda convertirse en propio, sin llegar a pretender subsumir la alteridad en la mismidad. Es este interés el que hace que la tolerancia no sea simplemente una actitud de respeto pasiva, sino que se convierta en una tolerancia positiva.

⁷⁹⁶ M. A. Quintana Paz. “Nihilismo político. Acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas”. *Revista Anthropos*. nº 217, 2007. pp. 75.

⁷⁹⁷ G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Op. cit. pp. 69-84

⁷⁹⁸ *Ibid.* p. 76.

III. CRISTIANISMO, SECULARIZACIÓN Y *KÉNOSIS*

Esta tercera parte de la presente tesis doctoral se propone examinar una de las cuestiones que más interesaron a Gianni Vattimo a lo largo del desarrollo de toda su obra intelectual, a saber, la vinculación del cristianismo con el fenómeno de la secularización. Y es que Vattimo sostiene que en la postmodernidad ya no existen motivos para el ateísmo. Dada la superación del pensamiento metafísico y su carácter onto-teológico, el ateísmo se revela como una posición tan metafísica como lo es el propio teísmo. Así pues, el filósofo italiano defiende una concepción del cristianismo compatible con la postmodernidad.

La última parte de esta tesis está compuesta por tres capítulos. El primer capítulo versa sobre el curso que impartió Martin Heidegger en 1921, que recibe el nombre de Introducción a la Fenomenología de la Religión. En este capítulo se examinarán las ideas heideggerianas sobre el cristianismo primitivo, así como también se expone la lectura que hace Gianni Vattimo de tal curso. Este primer capítulo busca funcionar como una base teórica para los dos últimos capítulos. El segundo capítulo de esta tercera parte, undécimo capítulo de la tesis doctoral, se aproxima a la obra de René Girard. De la mano de Girard, se explora la tesis del chivo expiatorio y la vinculación que existe entre lo sagrado, la violencia y el sacrificio ritual. Todo ello se realiza con el propósito de dar cuenta del papel que tanto Girard como Vattimo le conceden al cristianismo primitivo y a la figura de Jesús en tanto que principal responsable de la disolución del nexo sacralidad-violencia. Por último, el capítulo número doce versa sobre la forma en que Vattimo incorpora a su filosofía la noción de “secularización”. En este último capítulo se exploran cuáles son las características del fenómeno de la secularización en tanto que proceso histórico y, partiendo de lo ya expuesto en los anteriores capítulos, se analiza la vinculación del fenómeno de la secularización con el cristianismo primitivo y con la figura de Jesús. La conclusión a la que llegará Vattimo consistirá en afirmar que la kenosis cristiana es la clave para entender la tendencia secularizadora de la religión cristiana, al mismo tiempo que muestra que tal tendencia del cristianismo lo torna compatible con las sociedades postmodernas.

10. Heidegger teólogo

El curso *Introducción a la Fenomenología de la Religión* de Martin Heidegger supone para Gianni Vattimo una de las fuentes fundamentales a partir de la cual desarrolla su filosofía de la religión y, en particular, su pensamiento sobre la secularización como proceso ligado y posibilitado por la propia religión cristiana. Y es que en estas lecciones Heidegger anticipa algunos de los conceptos que poco después desarrollará en *Ser y tiempo*, al mismo tiempo que los muestra relacionados con el acontecimiento cristiano, hasta el punto de llegar a afirmar que el sentido de la temporalidad que se encuentra presente en las epístolas paulinas “es fundante tanto de la experiencia fáctica de la vida cuanto de problemas como el de la eternidad de Dios”⁷⁹⁹. En *Después de la cristiandad*, Vattimo llega a afirmar que “Heidegger dice en el curso que la experiencia cristiana de los orígenes, de la que habla descubriéndola en Pablo, es la experiencia de la temporalidad auténtica”⁸⁰⁰.

Las lecciones que forman parte de la *Introducción a la Fenomenología de la Religión* que Martin Heidegger impartió en el semestre de invierno del curso 1920/1921 en la Universidad de Friburgo dan cuenta de una faceta de la filosofía de Heidegger a veces olvidada, pero que no es baladí, habida cuenta del contenido de una de las cartas que Heidegger mandó a Löwith. En esta carta⁸⁰¹, Heidegger relata que el cristianismo sería la base de su pensamiento. Sus lecciones impartidas el curso de 1920/21 vienen a ser un buen ejemplo de esta afirmación de Heidegger.

Al respecto de este curso, conviene comenzar precisando en qué consiste exactamente para Heidegger una *fenomenología de la religión*. La fenomenología de la religión de Heidegger busca distanciarse de una filosofía de la religión o de una historia de la religión, en tanto que este tipo de saberes sobre el fenómeno religioso no lo abordan realmente como un fenómeno, sino que lo entienden como una “objetualidad” (*Objekt*), como un complejo temático esbozado previamente por una determinada visión filosófica: “la filosofía de la religión no se determina según la religión misma, sino según un determinado concepto de filosofía, es decir, según un concepto científico de filosofía”⁸⁰². De esto se sigue el hecho de que la filosofía de la religión no deriva del sentido mismo de la religión, del sentido de la experiencia fáctica que dio lugar a una determinada religión, sino que, por el contrario, la religión “es encerrada a la fuerza en las disciplinas filosóficas, esto es, insertada en complejos temáticos en sí preexistentes a ella misma”⁸⁰³.

⁷⁹⁹ M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Prólogo y traducción de Jorge Uscatescu. Madrid: Ediciones Siruela, 2005. p. 133.

⁸⁰⁰ G. Vattimo. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2003. p. 156.

⁸⁰¹ “Yo no soy ningún filósofo... Yo soy un teólogo cristiano” (K. Löwith. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: Visor Dis, 1992. p. 51). Con esta frase recogida por Löwith, reconocía Martin Heidegger la influencia que tuvo la teología cristiana en su pensamiento.

⁸⁰² M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. *Op. cit.* p. 61.

⁸⁰³ *Ibid.* p. 60.

Las demostraciones de la existencia de Dios serían un ejemplo de ello, pues en ellas vemos la conexión de la religión cristiana con la filosofía griega, que preexiste a la propia religión cristiana. El historicismo —que a ojos de Heidegger es uno de los modos de filosofía predominantes en su época— propio de algunas reflexiones sobre la religión también comparte el mismo defecto, pues su examen sobre la religión parte de una concepción lineal del tiempo conforme a la cual los acontecimientos son representados como objetos frente a los cuales el intérprete adopta una postura supuestamente objetiva y distanciada. Heidegger argumenta que “primero es preciso que se examine a la religión en su realidad factual antes de acercarse a ella con una determinada visión filosófica”⁸⁰⁴.

Examinar la religión en su realidad factual supone, en palabras de Flamarique, examinar el pensamiento cristiano en un momento en el que sea un pensamiento “todavía no constreñido por categorías abstractas, sino originado en y dirigido hacia la existencia fáctica, la vida histórica”⁸⁰⁵. Esto implica enfrentarse al acontecimiento histórico como un acontecimiento vivido. Y es que, como bien explica Barreras Contreras, Heidegger “propone una fenomenología de la religión que no parte ni de la *totalidad* de la religión ni de lo que podría llamarse la *vivencia* de Dios”⁸⁰⁶. El filósofo alemán se decanta por el cristianismo primitivo, concretamente por la primera de las epístolas paulinas. En esta epístola, Heidegger da con los términos de *eghéneto* y *ghénesthai*. Mientras que *ghénesthai* significa “llegar a ser”, *eghéneto* significa “llegó a ser”. En estos términos encuentra Heidegger un elemento propio de la comprensión cristiana de la vida que ejerce de guía sobre tal religiosidad. Resulta reseñable el hecho de que el análisis heideggeriano no preste atención a los dogmas cristianos. Esto se debe a que el dogma es un contenido doctrinal y teórico necesariamente posterior a la propia experiencia cristiana de la vida:

El dogma, en tanto que contenido doctrinal separado y resaltado teórico-objetualmente, jamás puede guiar la religiosidad cristiana, sino que, por el contrario, la génesis del dogma sólo se comprende a partir del ejercicio de la experiencia cristiana de la vida.⁸⁰⁷

La aproximación heideggeriana a las epístolas paulinas se decanta por una hermenéutica que subraya la experiencia fáctica de la vida cristiana, que permea el lenguaje de Pablo y se encuentra presente en los términos *eghéneto* y *ghénesthai*. Ambos términos, utilizados de forma reiterada por Pablo, muestran una forma de vivir la temporalidad que Vattimo define como “un modelo alternativo respecto a este estar como simple presencia en el tiempo que discurre linealmente”⁸⁰⁸. Este modelo alternativo a una concepción de la temporalidad lineal es denominado por Heidegger como “el ‘haber llegado a ser’ de los tesalonicenses”⁸⁰⁹. Este “haber llegado a ser” vendría a ser resultado

⁸⁰⁴ *Ibid.* p. 62.

⁸⁰⁵ L. Flamarique. “Sobre la relación entre filosofía existencial y religión. Heidegger lector de Schleiermacher”. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*. Vol. 67, nº 252, 2011. p. 214.

⁸⁰⁶ M. R. Barreras Contreras. “Vida fáctica y *parusía* en la *Introducción a la Fenomenología de la religión* de Martin Heidegger”. *Cuadernos de teología*. Vol. 5. Nº 1. 2013. p. 30.

⁸⁰⁷ M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. *Op. cit.* p. 141.

⁸⁰⁸ G. Vattimo. *Después de la cristiandad*. *Op. cit.* p. 159.

⁸⁰⁹ M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. *Op. cit.* p. 122.

de la transformación de los tesalonicenses al cristianismo que *ya ha acontecido* con la predicación de Pablo. Esto supone un entrelazamiento entre Pablo y los tesalonicenses:

Al escribir, San Pablo los ve como aquéllos en cuya vida ha entrado. Su haber llegado a ser está enlazado con su entrar en su vida. [...] Estos lugares subrayan que los tesalonicenses existen para San Pablo, porque él mismo y ellos están mutuamente entrelazados en su haber llegado a ser.⁸¹⁰

Así pues, cabe destacar dos rasgos del “haber llegado a ser” de los tesalonicenses en tanto que experiencia religiosa de la temporalidad y que derivan del hecho de que se trata de un “saber acerca del propio haber llegado a ser”. El primero de estos rasgos se corresponde con el hecho de que este “haber llegado a ser” supone una experiencia religiosa relacionada con la historicidad propia de la conversión al cristianismo tras el fenómeno de la revelación. El “haber llegado a ser” cristiano —presente en los conceptos de *eghéneto* y *ghénesthai*— supone una concepción de la temporalidad que se aleja de una relación objetual con el acontecimiento o evento histórico con el que el sujeto se relaciona —lo que Heidegger denomina una “relación histórico-objetual”⁸¹¹—, para desarrollar una “comprensión histórico-ejecutiva”⁸¹² de la relación que se mantiene con el acontecimiento histórico de la salvación cristiana. Esta comprensión, tal y como argumenta Vattimo, supone reconocer:

Como un rasgo constitutivo de la experiencia religiosa —accesible a nosotros— el hecho de no comenzar nunca con una elección entre religiones diferentes, sino encontrándose ya en una tradición, en una fe, que podemos criticar y también rechazar, pero no decidir desde cero si aceptar o no.⁸¹³

Así pues, el “haber llegado a ser” cristiano da lugar a una comprensión de la historicidad que nos vincula con el pasado y que da cuenta de la constitutiva historicidad del ser humano. Esta idea, que Heidegger reconoce en la epístola paulina a los tesalonicenses, se vincula con la tradición de la hermenéutica filosófica —que también defiende la constitutiva historicidad del *Dasein*— mediante el hecho de que viene a ser una comprensión de la historicidad propia de la tradición a la que pertenecemos. Es más, Vattimo afirma que, si tanto Heidegger como nosotros estamos en condición de reconocer e interpretar esta comprensión cristiana de la historicidad, esto se debe a que, en tanto que pertenecientes a esta tradición, ya hemos recibido el anuncio de la salvación:

Si, de hecho, la experiencia religiosa cristiana podrá ser reconocida como modelo (y mucho más, en definitiva) de la experiencia auténtica de la temporalidad —la que nosotros no podemos *wesentlich*, históricamente, dejar de reconocer como la única experiencia auténtica de la temporalidad— es porque nosotros mismos, que nos disponemos a estudiar fenomenológicamente la experiencia religiosa, hemos ya “llegado a ser”, hemos ya “sabido” por haber recibido el anuncio.⁸¹⁴

⁸¹⁰ *Ibid.* p. 123.

⁸¹¹ *Ibid.* p. 122.

⁸¹² *Ibid.* p. 123. La cursiva es original del propio Heidegger.

⁸¹³ G. Vattimo. *Después de la cristiandad*. Op. cit. p. 157.

⁸¹⁴ *Ibid.* p. 157.

El segundo de los rasgos a destacar se corresponde con el hecho de que el “haber llegado a ser” de los tesalonicenses es una co-experiencia que me vincula con el otro. No es descabellado afirmar que esta co-experiencia, en cierta medida, se puede vincular con el *mitsein* de *Ser y tiempo*. Heidegger afirma que el “llegar a ser” de los tesalonicenses es, al mismo tiempo, un “llegar a ser” del mismo Pablo, de tal forma que “por su haber llegado a ser está San Pablo también co-afectado”⁸¹⁵. Todo ello supone una comprensión de la historicidad en la que se da una comprensión del propio mundo a la par que esta comprensión se vincula con la comprensión de la existencia del mundo de los otros y de la toma de conciencia de que ambos mundos se encuentran relacionados.

Heidegger argumenta que el saber sobre el llegar a ser cristiano es “el principio y el origen de la teología”. Para comprender esto mejor conviene primero examinar la interpretación heideggeriana de la expectativa de la parusía. El término griego “parusía” (παρουσία) significa “venida” o “presencia”. En el pensamiento cristiano, por otro lado, este término tiene un significado más específico, pues se utiliza para referirse a la segunda venida de Jesucristo: “Para los cristianos παρουσία significa ‘la reaparición del ya aparecido Mesías’, lo cual *no* está incluido en la expresión del vocablo, pero con ello la entera estructura del concepto se ha transformado totalmente a la vez”.⁸¹⁶

Heidegger destaca que podría afirmarse que el comportamiento básico en relación a la parusía es una expectativa de la cual la esperanza cristiana (ἐλπίς) no sería más que un caso particular. No obstante, para el autor alemán esto supondría incurrir en un error, pues la estructura de la esperanza cristiana y, por ende, de la parusía se aleja de la estructura de cualquier otra expectativa. Si tener una expectativa supone tener una cierta idea sobre lo que va a acontecer en el futuro, es parte fundamental de esta idea el poder situarla en un determinado momento del futuro. La estructura de la expectativa pasa por situar lo esperado en un momento futuro que da respuesta a la pregunta por el “cuándo” de aquello que se espera. Sin embargo, como afirma el mismo Heidegger, “San Pablo no dice ‘cuándo’, porque esta expresión es inadecuada para lo que hay que expresar, porque no basta”⁸¹⁷. Heidegger afirma que entender la parusía como una simple expectativa supondría entenderla a partir de una concepción de la temporalidad de carácter objetual, en tanto que ese momento futuro podría ser esperado y comprendido mediante una relación “histórico-objetual”. Como ya se ha visto, esta no es la forma de comprender la temporalidad propia del cristianismo primitivo. La parusía solo puede comprenderse a partir de una comprensión de la temporalidad alternativa a la histórico-objetual:

Como la παρουσία está en mi vida, ésta remite al ejercicio de la vida misma. El sentido del ‘cuándo’, del tiempo en que el Cristo vive, tiene un carácter especial. Antes hemos caracterizado formalmente: “la religiosidad cristiana vive la temporalidad”. Es un tiempo sin orden propio, sin lugares fijos, etc. Mediante un

⁸¹⁵ M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Op. cit. p. 123.

⁸¹⁶ *Ibid.* p. 131.

⁸¹⁷ *Ibid.* p. 131.

concepto objetual de tiempo es imposible acertar en esa temporalidad. De ningún modo el cuándo es objetualmente aprehensible.⁸¹⁸

Una de las características de la parusía en las epístolas paulinas reside en el hecho de que no hay ninguna certeza o seguridad sobre cuándo sucederá. Esta inseguridad es, tal y como lo defiende Heidegger, tanto una característica del cristianismo, como también de la vida fáctica: “No hay seguridad alguna para la vida cristiana; la continua inseguridad es también lo que caracteriza las significatividades básicas de la vida fáctica. Lo inseguro no es casual, sino necesario”⁸¹⁹. En otras palabras, el desconocimiento de la parusía es una característica de la vida cristiana, como también es característico de la vida fáctica el desconocimiento de lo que acontecerá en el futuro, dada la finitud y contingencia de la existencia humana.

En la lección que Heidegger dedica a la segunda epístola a los tesalonicenses, el autor alemán desarrolla más esta última idea a partir de la figura del tratamiento que recibe la figura del Anticristo en tal epístola. La figura del Anticristo vendría a corresponderse con la de aquel que se presenta como un dios y que, por ende, sitúa la parusía en una comprensión histórico-objetual de la salvación. Y es que esta comprensión de la temporalidad sería incompatible con comprender al Dios cristiano:

El sentido de la temporalidad se determina por la relación fundamental con Dios de tal manera, sin embargo, que sólo quien vive ejecutivamente la temporalidad puede entender la eternidad. Sólo a partir de estos complejos ejecutivos puede entenderse el sentido del ser de Dios. Recorrerlos es la condición previa.⁸²⁰

Heidegger identifica esta comprensión de la temporalidad con el sentido originario de la escatología cristiana, que el cristianismo posterior habría olvidado:

La actual consideración aborda la médula de la vida cristiana: el problema escatológico. Ya a finales del siglo primero se embozó el problema escatológico en el cristianismo. En el tiempo posterior se desconocen ya todos los conceptos originarios cristianos.⁸²¹

A partir de esta cita Vattimo interpreta a Heidegger afirmando que este “olvido” de los conceptos originarios cristianos es análogo al olvido del ser de la metafísica. Esta analogía que Vattimo extrae de su interpretación de la *Introducción a la fenomenología de la religión* de Martin Heidegger tiene una importancia fundamental en su interpretación *debole* de la religión cristiana. Al vincular el cristianismo primitivo con una concepción del ser de carácter heideggeriano, Vattimo puede sostener que en el propio cristianismo existe una comprensión no metafísica del ser. La experiencia originaria del cristianismo es, a ojos de Vattimo, una experiencia no onto-teológica, pues en las epístolas paulinas la figura de Dios

⁸¹⁸ *Ibid.* p. 132.

⁸¹⁹ *Ibid.* p. 133.

⁸²⁰ *Ibid.* p. 146.

⁸²¹ *Ibid.* p. 133.

no se corresponde con una comprensión de carácter “histórico-objetual”. En otros términos, la experiencia originaria del cristianismo no se puede entender, defiende Vattimo, a partir de una entificación de Dios. Dios no es experimentado por los tesalonicenses como un ente, sino en sintonía con una comprensión no metafísica del ser.

11. La interpretación vattimiana de René Girard

La interpretación que hace Gianni Vattimo de la obra de René Girard es clave a la hora de entender la posición del autor italiano respecto de la religión. En su autobiografía *No ser Dios*, Vattimo afirma que fue Girard quien le “re-cristianizó”⁸²², siendo un autor fundamental en la relación que Vattimo sostiene que existe entre secularización y cristianismo: “Con él comencé a pensar que podían vincularse estrechamente debilitamiento, secularización y cristianismo”⁸²³. Antes de examinar con detalle en qué consistiría esta relación, es preciso introducir las ideas más importantes que Vattimo toma de René Girard.

Los análisis de Girard sobre la religión se basan en su teoría del chivo expiatorio, según la cual los rituales sacrificiales nacieron como una forma de canalizar la violencia presente en las primeras comunidades políticas. Esta violencia nacería del impulso imitativo que une a las comunidades humanas al mismo tiempo que se encuentra en el germen de las disputas presentes en tales comunidades. En *Creer que se cree*, la obra en la que Vattimo desarrolla su cristianismo *debole* o posmoderno, el autor italiano expresa esta última idea de la siguiente manera:

Las sociedades humanas, dice más o menos Girard, se mantienen unidas por un poderoso impulso imitativo; pero este impulso es también la raíz de las crisis que amenazan con disolverlas, cuando la necesidad de imitar a los otros irrumpe en la voluntad de apropiarse de las cosas del otro y da lugar a una guerra de todos contra todos.⁸²⁴

Cabe decir, por otro lado, que la relación entre el impulso imitativo y la violencia, en René Girard, va más allá de lo que afirma Vattimo. El impulso imitativo no sólo da lugar a la violencia a causa de la “voluntad de apropiarse de las cosas del otro”, sino que también es conceptualizada por Girard en términos de venganza y represalias. El deseo de venganza ante la violencia ejercida por el otro se ve acrecentado por el impulso imitativo de tal forma que puede llegar a generar un círculo vicioso de violencia que, de algún modo, debe ser detenido en aras de la convivencia y la pacificación:

El mecanismo de la violencia recíproca puede describirse como un círculo vicioso; una vez que la comunidad ha penetrado en él, ya le resulta imposible la salida. Cabe definir este círculo en términos de venganza y represalias; cabe dar de él diferentes descripciones psicológicas. Mientras exista en el seno de la comunidad

⁸²² G. Vattimo y P. Paterlini. *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Trad. de Rosa Rius Catell y Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2008. p. 212.

⁸²³ *Ibid.* p. 212.

⁸²⁴ G. Vattimo. *Creer que se cree*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996. p. 35. En *No ser Dios*, Vattimo expresa esta misma idea de la siguiente forma: “Girard creó la teoría del chivo expiatorio, una teoría según la cual la sociedad humana es un aglomerado en el que todos imitan a todos, pero esta imitación produce continuamente una crisis” (G. Vattimo. *No ser Dios. Op. cit.* p. 212)

un capital acumulado de odio y de desconfianza, los hombres no dejan de vivir de él y de hacerlo fructificar. Cada uno se prepara contra la probable agresión del vecino e interpreta sus preparativos como la confirmación de sus tendencias agresivas. De manera más general, hay que reconocer a la violencia un carácter mimético de tal intensidad que la violencia no puede morir por sí misma una vez que se ha instalado en la comunidad.⁸²⁵

La situación de violencia encontraría su *di*-solución con la búsqueda de un chivo expiatorio sobre el cual canalizar el deseo de venganza. Este chivo expiatorio se convierte, de esta manera, en una “víctima propiciatoria” sobre la que deberán converger los odios y rencores presentes entre los diferentes grupos que forman una determinada comunidad humana:

La sociedad intenta desviar hacia una víctima relativamente indiferente, una víctima “sacrificable”, una violencia que amenaza con herir a sus propios miembros, los que ella pretende proteger a cualquier precio.⁸²⁶

Allí donde unos instantes antes había mil conflictos particulares, mil parejas de hermanos enemigos aislados entre sí, existe de nuevo una comunidad, enteramente unánime en el odio que le inspira uno solo de sus miembros. Todos los rencores dispersos en mil individuos diferentes, todos los odios divergentes, convergerán a partir de ahora en un individuo único, la *víctima propiciatoria*.⁸²⁷

Girard se refiere a este hecho como la “función catártica del sacrificio”. No obstante, la víctima propiciatoria que desarrolla esta función catártica debe cumplir el requisito de que no sea susceptible de ser vengada. Debe tratarse de una víctima imparcial cuyo sacrificio no alimente el deseo de venganza de ninguna parte de la sociedad, pues de lo contrario no posibilitaría que la violencia se detuviese:

El sacrificio polariza las tendencias agresivas sobre unas víctimas reales o ideales, animadas o inanimadas, pero siempre susceptibles de no ser vengadas, uniformemente neutras y estériles en el plano de la venganza. [...] El sacrificio impide que se desarrollen los gérmenes de violencia. Ayuda a los hombres a mantener alejada la venganza.⁸²⁸

Esta víctima no tendría el papel de sustituir la violencia que se da entre dos o más grupos o individuos en conflicto dentro de una determinada comunidad política. Se trata, más bien, de un chivo expiatorio que canaliza toda violencia que se dé en la sociedad en cuestión, permitiendo así que la comunidad entera se proteja de sus propias pulsiones violentas:

Aquí el sacrificio tiene una función real y el problema de la sustitución se plantea a nivel de toda la colectividad. La víctima no sustituye a tal o cual individuo especialmente amenazado, no es ofrecida a tal o cual individuo especialmente

⁸²⁵ R. Girard. *La violencia y lo sagrado*. Trad. De Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 2023. p. 122.

⁸²⁶ *Ibid.* p. 15.

⁸²⁷ *Ibid.* p. 119.

⁸²⁸ *Ibid.* p. 34.

sanguinario, sustituye y se ofrece a un tiempo a todos los miembros de la sociedad. Es la comunidad entera la que el sacrificio protege de su propia violencia, es la comunidad entera la que es desviada hacia unas víctimas que le son exteriores. El sacrificio polariza sobre la víctima unos gérmenes de disensión esparcidos por doquier y los disipa proponiéndoles una satisfacción parcial.⁸²⁹

Por otro lado, de cara a que el sacrificio de esta víctima propiciatoria tenga éxito a la hora de eliminar la situación de violencia en las sociedades humanas, es menester que todos los miembros de la sociedad consideren que, en efecto, tal víctima es, de una u otra forma, responsable de la violencia:

Si todos los hombres consiguen convencerse de que solo uno de ellos es responsable de toda la *mimesis* violenta, si consiguen ver en ella la “mancha” que los contamina a todos, si comparten unánimemente su creencia, esta quedará comprobada pues ya no habrá en ninguna parte de la comunidad ningún modelo de violencia a seguir o a rechazar, es decir, a imitar y multiplicar inevitablemente. Al destruir a la víctima propiciatoria, los hombres imaginarán librarse de su mal y se librarán en efecto de él, pues ya no volverá a haber entre ellos una violencia fascinante.⁸³⁰

Así pues, René Girard presenta el sacrificio como aquel ritual propio de las comunidades primitivas que tiene por objetivo la canalización de toda la violencia y de los deseos de venganza sobre la figura de un chivo expiatorio. Es menester destacar dos consecuencias que Girard extrae del papel que juega el rito sacrificial. La primera consecuencia consiste en que este rito viene a sustituir un círculo vicioso por otro. Allí donde se encontraba presente el círculo vicioso de la violencia pasa a darse el círculo vicioso del sacrificio:

Poseemos serias razones para pensar que la violencia contra la víctima propiciatoria pudiera ser radicalmente fundadora en el sentido de que, al poner fin al círculo vicioso de la violencia, inicia al mismo tiempo otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que muy bien pudiera ser el de la totalidad de la cultura.⁸³¹

A este círculo vicioso René Girard lo denomina el “sistema sacrificial”. La razón por la que el sacrificio inicia un círculo vicioso estriba en el hecho de que, en caso de que su celebración se detuviese, existiría la posibilidad de que la violencia volviese a darse. En palabras de Vattimo, en la tesis de Girard “el sacrificio no puede dejar de repetirse,

⁸²⁹ *Ibid.* p. 20. En *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Girard también defiende este argumento, sosteniendo, a su vez, que el rito sacrificial tiene la capacidad también de aunar la comunidad: “Incluso cuando el sacrificio es llevado a cabo por una sola persona, esta actúa en nombre de todos los participantes. La unidad de la comunidad se afirma así en el acto sacrificial. Pero se trata de una unidad surgida del paroxismo de la división, del preciso momento en el que la comunidad pone en escena tanto su propia disolución en la crisis mimética como su abandono al ciclo interminable de la venganza. Súbitamente, empero, la oposición de todos contra todos se ve reemplazada por la polarización del todos contra uno. La multiplicidad caótica de conflictos es sustituida por la simplicidad de un antagonismo único: toda la comunidad de un lado y la víctima del otro” (R. Girard. *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Trad. De Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021. pp.33-34).

⁸³⁰ R. Girard. *La violencia y lo sagrado*. Op. cit. p. 122.

⁸³¹ *Ibid.* p. 137.

aunque sea en formas rituales puramente simbólicas, como la Misa, justamente porque, de otro modo, la violencia mimética corre el riesgo de desencadenarse de nuevo en las formas inmediatas de la lucha cruenta”⁸³².

La otra consecuencia a destacar consiste en la atribución de características sagradas al chivo expiatorio: “El chivo expiatorio, dado que funciona verdaderamente — al posibilitar el final de la guerra y al restablecer las bases de la convivencia— es investido con atributos sagrados y se convierte en objeto de culto”⁸³³. La atribución de rasgos divinos o sagrados al chivo expiatorio viene dada por el hecho de que, de esta manera, la eficiencia del sacrificio a la hora de disolver la violencia es mayor: “Los hombres consiguen eliminar con mucha mayor facilidad su violencia cuando el proceso de eliminación no se les presenta como propio, sino como un imperativo absoluto, la orden de un dios cuyas exigencias son tan terribles como minuciosas”⁸³⁴.

A partir de esta idea, Vattimo y Girard vinculan lo sagrado con la violencia: “La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado”⁸³⁵. Esto, por otro lado, no supone necesariamente una crítica hacia la religión. De hecho, Girard defiende que es justamente la religión quien se encarga de mantener el sistema sacrificial, con el fin de reducir al máximo la violencia presente en la comunidad religiosa: “Lo religioso tiene por objeto el mecanismo de la víctima propiciatoria; su función consiste en perpetuar o renovar los efectos de este mecanismo, esto es, mantener la violencia fuera de la comunidad”⁸³⁶.

Vattimo coincide con Girard en la asociación que este último establece entre lo sagrado y la violencia. Por otro lado, el filósofo italiano va más allá. Y es que nuestro autor argumenta que esta relación, aunque se origina a partir del mecanismo victimario del chivo expiatorio, se mantiene y conserva al atribuir a la divinidad las características tradicionales del Dios metafísico:

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 “trascendencia” respecto al hombre, que son los atributos asignados a Dios por las teologías naturales y, también, los que se consideran preámbulo de la fe cristiana. El Dios violento de Girard, en definitiva, es, en esta perspectiva, el Dios de la metafísica.⁸³⁷

⁸³² G. Vattimo. *Después de la cristiandad*. p. 150.

⁸³³ G. Vattimo. *Creer que se cree*. Op. cit. p. 35.

⁸³⁴ R. Girard. *La violencia y lo sagrado*. Op. cit. p. 28.

⁸³⁵ *Ibid.* p. 52. En su obra *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*, Girard desarrolla la vinculación de lo sagrado con la violencia analizando la etimología del término “sacrificio”: “La palabra sacrificio, ‘sacrificar’, tiene el sentido preciso de ‘hacer sacro, producir lo sagrado’. Lo que sacri-fica a la víctima, lo que la hace sacra, es el golpe del sacrificador, es la violencia que mata a la víctima, que la aniquila y que, al mismo tiempo, la coloca fuera de todo, haciéndola en cierto modo inmortal” (R. Girard. *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Op. cit. p. 229).

⁸³⁶ *Ibid.* p. 137.

⁸³⁷ G. Vattimo. *Creer que se cree*. Op. cit. p. 37.

De esta manera, Gianni Vattimo hace compatible la vinculación de Girard entre lo sagrado y la violencia con su tesis de que la metafísica, en tanto que pensamiento fundamentador, es un pensamiento violento que excluye la alteridad y detiene el diálogo. En *Después de la cristiandad*, Vattimo realiza esta vinculación de la siguiente manera:

Lo que Girard llama “mecanismo victimario” es otra forma (¿o una consecuencia?) del objetivismo metafísico descrito por Heidegger. La naturalidad del mecanismo victimario, que para Girard lo es en cuanto presencia de la violencia mimética radicada en los individuos y en las sociedades humanas (¿el pecado original?), es para Heidegger la “insuperabilidad” de la metafísica.⁸³⁸

Cabe preguntarse en este punto de qué modo se relaciona la religión cristiana con la vinculación existente entre la violencia y lo sagrado. Vattimo sugiere que podría entenderse el sacrificio de Jesús como un ritual sacrificial más, con la excepción de que, al tratarse de Dios mismo hecho hombre, tendría un valor infinito que permitiría evitar la necesidad del sistema sacrificial:

La teología cristiana perpetúa el mecanismo victimario concibiendo a Jesucristo como la “víctima perfecta” que, con su sacrificio de valor infinito, como es infinita la persona humano-divina de Jesús, satisface plenamente la necesidad divina de justicia por el pecado de Adán.⁸³⁹

Conforme a esta posible interpretación, Jesucristo resultaría ser el chivo expiatorio por excelencia. No obstante, Vattimo considera que esta lectura del sacrificio de Jesús no es adecuada. El filósofo italiano sostiene que la encarnación de Dios en hombre y su posterior sacrificio muestran a la par que disuelven el nexo que une a lo sagrado con la violencia, dando cuenta del elemento violento que vertebra toda religión natural:

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. Por otra parte, la revelación bíblica, el Antiguo y Nuevo Testamento, es también un largo proceso educativo de Dios respecto a la humanidad, que tiende a un distanciamiento, cada vez más claro, de la religión natural, del sacrificio.⁸⁴⁰

De esta manera, Jesús es el responsable de *revelar* el mecanismo sacrificial y el nexo que une lo sagrado con la violencia. Es menester destacar que, si Cristo está en disposición de llevar a cabo esta revelación, esto se debe principalmente a su manifiesta inocencia. Con la figura de Cristo se pone en evidencia que el rito sacrificial no se da

⁸³⁸ G. Vattimo. *Después de la cristiandad*. Op. cit. pp. 146-147.

⁸³⁹ G. Vattimo. *Creer que se cree*. p. 35.

⁸⁴⁰ *Ibid.* p. 36.

como consecuencia de que la víctima sea culpable de algún acto violento. Gaetano Chiurazzi expresa esta idea del siguiente modo:

La diferencia entre las religiones naturales y el cristianismo, lo que hace del cristianismo una religión que pone fin al fundamento natural de la religión, es el hecho de que Cristo revela la violencia inherente a la cultura y las sociedades arcaicas al mostrarse una víctima inocente: precisamente porque el inocente puede revelar ese mecanismo por ser un mero mecanismo para controlar la violencia, que no tiene nada que ver con la presunta o supuesta culpa de la víctima.⁸⁴¹

En su autobiografía *No ser Dios*, Vattimo expresa esta idea de la siguiente manera: “Jesús es el primer gran desacralizador de las religiones naturales. Llega y hace ver a todos que no es cierto que haya que ofrecer sacrificios a Dios”⁸⁴². Siendo esto así, la *kenosis* de Dios, el hecho de que Dios se haga hombre, es interpretado por Gianni Vattimo como un rasgo de una religión que en buena medida renuncia a la teología natural y, por ende, a una noción de Dios metafísica, conforme a la cual Dios sería omnipotente, absoluto o eterno. En efecto, la figura del hijo de la trinidad cristiana difícilmente puede caracterizarse a partir de tales propiedades⁸⁴³. De esta forma, Vattimo encuentra en la *kenosis* una justificación para la realización de una interpretación posmoderna y hermenéutica de la religión cristiana. Jesús Conill, en “Ética hermenéutica y religión en Gianni Vattimo” se refiere a esta última idea de la siguiente manera:

Es este también el sentido con el que Vattimo vivió el denominado “pensamiento débil”, como una teoría del debilitamiento del carácter constitutivo del ser en el final de la metafísica, en la que la historia del ser constituiría la “transcripción” de la doctrina de la Encarnación, por tanto, como una “ontología débil” (también una “ética débil”), en la que se produce un reencuentro con el cristianismo.⁸⁴⁴

Es más, el autor italiano llega a afirmar que el origen de su ontología débil, una de las expresiones que utiliza para referirse a su filosofía hermenéutica y posmoderna, se encuentra en el cristianismo en tanto que religión *kenótica*: “Es en el cristianismo donde encuentro el ‘texto’ original de esa transcripción que es la ontología débil, a la que, muy probablemente, he llegado porque partía, precisamente, de esas raíces cristianas”⁸⁴⁵.

⁸⁴¹ G. Chiurazzi. “Hermenéutica y violencia. La crítica de Vattimo a la religión y a la sociedad capitalista a la luz del principio mimético”. En Bily López (coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI*. Sevilla: Fénix Editora, 2020. p. 136.

⁸⁴² G. Vattimo. *No ser Dios*. p. 213.

⁸⁴³ La figura trinitaria del Padre, por su parte, vendría también a ser reinterpretada de tal forma que no vendría sino a mostrar nuestra propia creaturalidad. En otros términos, la figura del Padre revelaría nuestra dependencia respecto de aquello que nos precede: “En el uso del término Padre ¿quedará sólo lo que Schleiermacher llamaba el sentimiento puro de dependencia? Probablemente sí, y de nuevo éste es el núcleo que no pienso que pueda ser objeto de reducción y desmitificación” (G. Vattimo. *Creer que se cree*. *Op. cit.* p. 96).

⁸⁴⁴ J. Conill. “Ética hermenéutica y religión en Gianni Vattimo”. *Anthropos. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. nº 217, 2007. p. 126.

⁸⁴⁵ G. Vattimo. *Creer que se cree*. *Op. cit.* p. 85.

Todas estas reflexiones conducen a Vattimo a vincular el cristianismo con el fenómeno de la secularización:

Lo que en la reflexión sobre Girard (...) me ha abierto el camino es, brevemente, una concepción de la secularización característica de la historia del Occidente moderno como hecho interno al cristianismo, ligado positivamente al sentido del mensaje de Jesús; y una concepción de la historia de la modernidad como debilitamiento y disolución del ser (de la metafísica).⁸⁴⁶

En este fragmento citado, Vattimo entiende por secularización “el proceso de ‘deriva’ que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados”⁸⁴⁷. El siguiente capítulo está dedicado a examinar con más detenimiento el tratamiento que Gianni Vattimo hace del fenómeno de la secularización y de cómo tal fenómeno encaja en su pensamiento filosófico.

⁸⁴⁶ *Ibid.* p. 40.

⁸⁴⁷ *Ibid.* p. 41.

12. La noción de secularización en el pensamiento de Gianni Vattimo

12. 1. La secularización como proceso.

El rol que juega el concepto de “secularización” en el pensamiento vattimiano es complejo. Por un lado, este concepto viene a ser clave en la comprensión que la filosofía vattimiana tiene de la religión cristiana, al mismo tiempo que le confiere un lugar al cristianismo en las sociedades posmodernas. De hecho, la secularización como proceso histórico, posibilitado por la propia religión cristiana, viene a corresponderse, a ojos de Vattimo, con un proceso de “superación” de la metafísica. De esta manera, la secularización se revela como el concepto clave para entender la relación de la posmodernidad con su propia historia y con sus antecedentes históricos. Por otro lado, esto supone asignar una función hermenéutica a la categoría de “secularización”. En Vattimo, la noción de secularización nos aporta una determinada visión sobre la historia del pensamiento occidental y de la religión cristiana. Siguiendo a Gadamer, Vattimo considera que esta visión nos permite comprender a la modernidad mejor de lo que esta se comprendió a sí misma. La secularización, como categoría hermenéutica, vendría a poner a la posmodernidad en una situación tal que le permitiría entender la modernidad mejor de lo que esta se concibió, pues el uso que Vattimo le da a la noción de “secularización” va más allá del uso que esta noción recibe a lo largo de la modernidad, por más que durante este periodo también se concibió la secularización como un proceso. Esta cuestión nos retrotrae a la discusión que mantuvo Hans Blumenberg, en *La legitimación de la Edad Moderna*, con Gadamer. Como se verá, esta discusión no deja de girar en torno a una de las ideas más discutidas de la tradición de la filosofía hermenéutica, a saber, aquella que establece que el intérprete puede comprender al autor interpretado mejor de lo que lo hacía él mismo. Detengámonos de forma breve en esta cuestión.

Una de las fuentes que emplea Vattimo para entender la secularización es la famosa obra de Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde Weber defiende que algunos aspectos de la ética protestante dieron lugar a una ética del trabajo que originó el capitalismo moderno. A ojos de Vattimo, Weber nos ofrece un buen ejemplo de la forma en que el autor italiano emplea el concepto de “secularización”. Lo que Vattimo rescata de la tesis weberiana consiste en el hecho de que la ética del trabajo capitalista habría sido una interpretación de la ética cristiana: “Del escrito de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, podemos ver que en él la relación del capitalismo con la ética cristiana es una relación de aplicación interpretativa, no de abandono y oposición polémica”⁸⁴⁸. Es menester destacar que esta aplicación interpretativa se corresponde con una interpretación secularizadora debido al hecho de que tal interpretación acaba por prescindir de buena parte de las categorías metafísicas

⁸⁴⁸ G. Vattimo. *Después del cristianismo. Por un cristianismo no religioso*. Op. cit. p. 59.

del cristianismo y, por ende, se da sobre un plano que ya no es totalmente cristiano: “El sentido en el que uso el término ‘secularización’ es justamente éste: una aplicación interpretativa del mensaje bíblico que lo disloca sobre un plano no estrictamente sacramental, sagrado, eclesiástico”⁸⁴⁹.

La forma en la que Gianni Vattimo entiende la secularización como un proceso es fuertemente deudora de la obra de Karl Löwith *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*. En esta obra, Löwith realiza una exposición histórica de la filosofía de la historia moderna⁸⁵⁰, con el propósito de mostrar que la evolución de la filosofía de la historia se corresponde con un proceso de secularización del paradigma escatológico de la religión cristiana: “La siguiente exposición histórica de nuestra concepción de la historia querría mostrar que la filosofía moderna de la historia arraiga en la fe bíblica en la consumación y termina con la secularización de su paradigma escatológico”⁸⁵¹. Vattimo hace suya esta idea de Löwith. De esta forma, en *El fin de la modernidad*, por ejemplo, afirma que “es únicamente la modernidad la que, desarrollando y elaborando en términos puramente terrenales y seculares la herencia judeocristiana, [...], confiere dimensión ontológica a la historia y da significado determinante a nuestra colocación en el curso de la historia”⁸⁵².

Karl Löwith realiza todo un recorrido que va desde Orosio hasta Burckhardt, pasando por autores como Joaquin de Fiore, Voltaire, Hegel o Marx, en el que muestra que las categorías propias de la filosofía de la historia y de la historiografía moderna serían el resultado de un proceso de secularización. Una de las nociones más importantes sería la propia categoría de “historia universal”, respecto a la cual Löwith afirma lo siguiente:

La historia universal, que se dirige a un único fin y, al menos potencialmente, compendia con sentido el entero proceso de los acontecimientos, no proviene de Voltaire, sino del monoteísmo judío y de la escatología cristiana. Es el Dios único de la Biblia el que orienta y centra universalmente la historia. Una vez que esta creencia se ha implantado y ha dominado durante largos siglos, difícilmente el hombre pueda ceder ante una concepción cíclica y sin fin del curso de la historia, aun cuando haya renunciado a las ideas de creación, providencia, juicio final y redención. Él intentará reemplazar la providencia, pero dentro del horizonte heredado, secularizando la esperanza cristiana de la salvación hasta convertirla en la espera indefinida de un mundo mejor. La creencia en la

⁸⁴⁹ *Ibid.* p. 60.

⁸⁵⁰ Respecto a la noción de filosofía de la historia, cabe destacar que con esta noción Löwith designa “la interpretación sistemática de la historia del mundo según un principio rector, por el que se ponen en relación acontecimientos y consecuencias históricos, refiriéndolos a un sentido último”. (p. 13)

⁸⁵¹ K. Löwith. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Katz, 2007. p.14.

⁸⁵² G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Trad. de Alberto L. Bixio. Barcelona: Planeta-Agostini, 1994. p. 10.

providencia divina pasa a ser creencia en la capacidad del hombre para prevenir y procurar su propia felicidad en la tierra.⁸⁵³

Este proceso, tal y como lo presenta Löwith, alcanza su culmen con el pensamiento de Burckhardt, quien rechaza la posibilidad de construir un sistema filosófico que dé cuenta de las particularidades del proceso histórico, para entender la historia a partir de la noción de “continuidad”. En otras palabras, si para Burckhardt existe la historia es precisamente porque en la misma historia hay algo que permanece, porque existe una continuidad entre los hechos históricos.

El hecho de que la secularización sea entendida como un proceso tiene, en la filosofía posmoderna de Gianni Vattimo, una virtud hermenéutica aún no señalada. Vattimo hace suya la crítica heideggeriana a la noción de fundamento. De esto se seguía, como se ha visto anteriormente, la crítica a un modo de razón que supone la necesidad de encontrar un fundamento último a partir del cual se deriva la legitimidad de toda la argumentación. Vattimo propone un modelo de racionalidad alternativo a la razón de tipo metafísico que reconoce la pertenencia del propio sujeto a una o varias tradiciones de pensamiento sin la cual no sería posible la argumentación. Pues bien, el tratamiento vattimiano de la secularización, como proceso histórico no acabado y, por consiguiente, aún presente, hace de esta misma una tradición de pensamiento. Tanto el pensamiento hermenéutico, como también el pensamiento posmoderno, vendrían a representar tradiciones de pensamiento secularizadoras. Es más, cabe recordar que el modelo de racionalidad vattimiana es un modelo de racionalidad histórico-narrativo-interpretativo. La noción de secularización, en tanto que proceso, incorpora ella misma el aspecto histórico y narrativo de la filosofía de Gianni Vattimo. En tanto que perteneciente a la historia a partir de la cual el intérprete está en disposición de comprender su presente, se trataría de una noción histórica. A su vez, dado que se trata de un proceso aún no acabado, sitúa al intérprete en la posición de un narrador, de quien se entiende a sí mismo y a su presente a través de una narración de sucesos que aún no ha finalizado y que, además de ello, es consciente del carácter hermenéutico, esto es interpretativo, de tal narración.

Es menester mencionar que no fue Vattimo el primero en dar cuenta del hecho de que la noción de “secularización” es incompatible con la idea de que es posible romper con el pasado o de que es posible relacionarse con el pasado de una forma que haga que tal pasado quede “superado” (*aufgehoben*). Hans Blumenberg, en *La legitimación de la Edad Moderna*, caracteriza la secularización como “un proceso, transferible y analogable, respecto a los ‘bienes’, independientemente del tipo que éstos sean y de la forma de intervención que se produzca”⁸⁵⁴. Esta definición se apoya sobre el uso metafórico de esta noción en el ámbito jurídico a principios del S. XIX. Pues bien, la cuestión estriba en que, en esa misma obra, Blumenberg ya da cuenta de que el uso hermenéutico de esta noción deriva en una toma de conciencia de la condicionalidad histórica del propio presente: “La categoría de secularización nos debe hacer reconocer que se solapa la condicionalidad

⁸⁵³ K. Löwith. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la historia de la filosofía*. Op. cit. p. 138.

⁸⁵⁴ H. Blumenberg. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008. p. 28

histórica por el interés que en ello tiene la propia época; nos presenta como algo ideológico la ruptura con el pasado por parte de la racionalidad moderna”⁸⁵⁵. Y es que Blumenberg sostiene que el uso metodológico de esta noción que se ha llevado a cabo por parte de la historiografía ha permitido que esta noción se desprenda de uno de los “bienes” de la Edad Moderna, a saber, que se desprenda de la idea de que es posible la “revolución”, una total ruptura con el pasado con vistas a la instauración de lo totalmente nuevo. En otras palabras, la misma noción de secularización, al haber experimentado este mismo proceso, se habría secularizado. Así pues, Blumenberg argumenta que es en este sentido en el que se puede pensar que esta noción aporta una nueva dimensión. Esa nueva dimensión, por ende, no se correspondería con un sentido oculto, a la par que presente, en la Edad Moderna, sino en la toma de conciencia de la condicionalidad histórica que este concepto implica.

Y es que, como muestra Blumenberg, la “secularización” aparece en la historiografía para solucionar los problemas que planteaba la categoría de “modernidad” o de “Edad Moderna”. La propia categoría de “modernidad” presenta a la época que pretende caracterizar como un nuevo comienzo, lo que encuentra su contrapartida filosófica en los intentos, a partir de la obra de Descartes, de construir un sistema filosófico sin presupuestos previos. Gianni Vattimo, en su obra *Después de la cristiandad*, presenta este argumento de Blumenberg afirmando que tal autor...

Considera que la modernidad se define esencialmente a partir de valores totalmente nuevos respecto a la tradición, que se resumen (como, por lo demás, había pensado la Ilustración y buena parte del historicismo del XIX, incluido el Hegel de la *Fenomenología*) en una nueva actitud del hombre hacia el mundo, caracterizada como voluntad de organizar lo real de acuerdo con una racionalidad totalmente independiente de cualquier autoridad.⁸⁵⁶

Este intento de “organizar lo real de acuerdo con una racionalidad totalmente independiente de cualquier autoridad” es acorde al intento, propiamente moderno, de presentarse como una racionalidad que ha instituido un nuevo comienzo. No obstante, esto no está exento de problemas, y es que tal y como afirma Vattimo:

La tesis de que la modernidad se legitima de nuevo y de forma totalmente autónoma implica, por su parte, una dosis excesiva de confianza en la posibilidad de novedad radical, y acentúa enfáticamente la creatividad, originalidad y libertad absoluta del hombre: todo ello sin dogmas, o quizá mitos, modernos.⁸⁵⁷

Hans Blumenberg argumenta que la idea de secularización habría surgido ante la dificultad que todo ello implica, de tal forma que lo que vendría a ser lo verdaderamente novedoso de la modernidad sería el intento de desprenderse de todo presupuesto. La

⁸⁵⁵ *Ibid.* p. 32. De esta forma, Blumenberg sostiene, al igual que Gadamer algunos años antes, la importancia de tomar conciencia de nuestra condicionalidad histórica. La aportación de Blumenberg consistiría en dar cuenta de que esta conciencia se habría ido desarrollando conforme se va asentando, a lo largo de la modernidad, la categoría de “secularización”.

⁸⁵⁶ Vattimo. *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso. Op. cit.* pp. 90-91.

⁸⁵⁷ *Ibid.* p. 92

virtud que presenta la secularización como categoría fundamental que respaldaría la categoría de “modernidad” residiría en que, al presentarse como el inicio de un proceso no concluido, daría respuesta a la evidencia de que existen presupuestos filosóficos e históricos en todo sistema filosófico, a la par que puede llegar a presentar algunos presupuestos como ideas o realidades de las que no se puede prescindir:

El comienzo filosófico de los tiempos modernos es, él mismo, un tema filosófico, tan superable por la ausencia de la radicalidad del *cogito* cartesiano como integrable, por el carácter contingente de su propia necesidad de seguridad, en la última Edad Media. [...] El teorema de la secularización ha de ser visto, en cambio, como una utilización indirectamente teológica de aquellas dificultades surgidas en el intento filosófico de ver un nuevo comienzo en la Edad Moderna. Mediante la tesis de la secularización, estas perturbaciones en esa falta de presupuestos que se había intentado establecer aparecen como una especie de oposición *providencial* por parte de aquello que se consideraba imprescindible.⁸⁵⁸

Blumenberg presenta la idea de que en la Edad Moderna la secularización también puede ser entendida como un proceso de mundanización que vendría a revertir la desmundanización operada por la escatología medieval⁸⁵⁹. No obstante, basándose en Hannah Arendt y en su obra *La condición humana*, Blumenberg argumenta que en la modernidad la secularización no es necesariamente una mundanización, pues salir de la influencia de las categorías teológicas y metafísicas de la filosofía medieval cristiana no significa que necesariamente se apueste por un pensamiento filosófico más mundano. De hecho, Blumenberg afirma que

Tan pronto como se sale del círculo de influencia del sistema de categorías teológicas, el mundo al que se entrega decididamente la Edad Moderna puede ser —en relación con el concepto de realidad o de la percepción *inmediata* de la que se creía capaz a la Antigüedad— un mundo verdaderamente *desmundanizado*⁸⁶⁰.

Y es que la secularización moderna no puede ser entendida como un proceso de recuperación de la conciencia de la realidad que tenía la filosofía antigua. Es más, el intento de organizar la realidad conforme a una determinada racionalidad propio de la Edad Moderna supone una serie de categorías metafísicas tan poco mundanas como lo eran las categorías de la filosofía cristiana. La misma idea metafísica de “razón” moderna sería un ejemplo de ello. Durante la modernidad, lo que habría ocurrido, en palabras de Hannah Arendt, es que el sujeto se ha visto arrojado no hacia el mundo, sino hacia sí mismo: “la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos

⁸⁵⁸ H. Blumenberg. *La legitimación de la edad moderna*. Op. cit. p. 80

⁸⁵⁹ Esta idea es también defendida por Giovanni Giorgio en su Introducción a la obra conjunta, de Gianni Vattimo y Carmelo Dotolo, *Dios: la posibilidad buena*: “La secularización moderna se caracteriza como traducción inmanente de los valores religioso-sacros heredados del cristianismo medieval. [...] Este proceso de desacralización se basa en la idea de mundanidad del mundo típica de la tradición hebreo-cristiana, sobre la que se sostienen las doctrinas de la creación y de la encarnación” (G. Giorgio. “Introducción. Pensar la encarnación”. G. Vattimo y C. Dotolo. *Dios: la posibilidad buena*. Barcelona: Herder, 2012. pp. 12-13.

⁸⁶⁰ H. Blumenberg. *La legitimación de la edad moderna*. Op. cit. p. 18.

al mundo sino a sí mismos”⁸⁶¹. Definir, por tanto, la secularización como un proceso de mundanización sería, por ende, inexacto.

Así pues, Blumenberg argumenta que la noción de secularización debe ser entendida, principalmente, como una noción que tiene el fin de solucionar los problemas que la noción historiográfica de “modernidad” suponen y que la idea de “mundanización” no puede solucionar. La tesis de la secularización surge como una tesis que reconoce la condicionalidad histórica y hermenéutica del intérprete que busca comprender la Edad Moderna.

También Vattimo considera que la secularización supone una autoconciencia de nuestra condicionalidad histórica. Sin embargo, Gianni Vattimo sigue a Gadamer al defender que la noción sí que alumbra sobre una realidad que se encontraba presente y oculta en la Edad Moderna. Se trata de la dependencia de la secularización con la religión cristiana. Y es que, a ojos de Vattimo, la dependencia de la secularización como proceso histórico con el cristianismo va más allá de lo que Blumenberg establece. Blumenberg considera que apenas existe una verdadera relación del fenómeno de la secularización con el cristianismo. Partiendo de la idea de que la modernidad se caracteriza por la autoafirmación del sujeto de carácter cartesiano e ilustrado, autoafirmación que vendría a reconocer la autonomía del sujeto respecto de cualquier tipo de divinidad o trascendencia, Hans Blumenberg argumenta que la noción de secularización, al tratarse principalmente de una noción que reconoce nuestra condicionalidad histórica, tiene simplemente un valor funcional no directamente relacionado con la religión cristiana.

En línea con la filosofía vattimiana, sin embargo, se puede añadir que la dependencia del uso historiográfico y hermenéutico de esta noción es heredera también de la noción de la temporalidad originaria del cristianismo primitivo. Como bien señalaba Heidegger en su curso *Introducción a la Fenomenología de la Religión* en las epístolas paulinas nos encontramos con una vivencia de la temporalidad que se alejaba del paradigma histórico-objetual para desarrollar una “comprensión histórico-ejecutiva”⁸⁶² de la temporalidad. Conforme a esta concepción de la temporalidad y la historicidad, el tiempo ya no es concebido simplemente como una realidad que discurre linealmente y el pasado deja de ser un momento histórico con el que se puede romper, sino que se entiende la historicidad de tal forma que el ser humano siempre está vinculado, de una u otra forma, con el pasado. Tal y como se ha visto anteriormente, Vattimo afirma que esta comprensión implica reconocer:

Como un rasgo constitutivo de la experiencia religiosa —accesible a nosotros— el hecho de no comenzar nunca con una elección entre religiones diferentes, sino encontrándose ya en una tradición, en una fe, que podemos criticar y también rechazar, pero no decidir desde cero si aceptar o no.⁸⁶³

⁸⁶¹ H. Arendt. *La condición humana*. Introducción de Manuel Cruz. Buenos Aires: Paidós, 2009. 282.

⁸⁶² M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. *Op. cit.* p. 123.

⁸⁶³ G. Vattimo. *Después de la cristiandad*. *Op. cit.* p. 157.

En otras palabras, a ojos de Vattimo la vinculación del fenómeno de la secularización con el cristianismo se basa en el hecho de que la secularización, como noción historiográfica y filosófica de la que se desprende el reconocimiento de nuestra condicionalidad histórica, es deudora de una comprensión de la temporalidad que ya encontramos en las epístolas paulinas y que se corresponde con la comprensión de la temporalidad del cristianismo primitivo. A partir de la analogía del olvido del ser heideggeriano con el olvido de esta comprensión de la temporalidad, Vattimo está en disposición de argumentar que la noción de secularización es una noción que ejemplifica perfectamente la posibilidad de un pensamiento no metafísico, esto es, de un pensamiento no onto-teológico.

12. 2. La secularización como historia de la salvación.

En su obra *Después de la cristiandad*, Vattimo desarrolla con más detenimiento la relación que existe entre el cristianismo y la secularización. El autor italiano considera que la secularización puede ser entendida como una fase de la historia de la salvación cristiana. Para ello, se basa en el pensamiento religioso de Joaquín da Fiore, cuyas ideas busca hacerlas compatibles con una experiencia de la religión posmoderna que adopte la vocación nihilista de la filosofía hermenéutica y de la posmodernidad. Y es que Gianni Vattimo argumenta que, en la posmodernidad, la experiencia religiosa tiene cabida siempre y cuando se haga compatible con la muerte de Dios nietzscheana. Esto es posible justamente porque en el pensamiento nietzscheano, la muerte de Dios, como se vio en el capítulo dedicado a Nietzsche, es operada por los propios creyentes. Respecto a todo ello, Vattimo afirma lo siguiente:

Que hayan sido los fieles los que han matado a Dios significa también algo más radical y, quizás, escandaloso, esto es, que la secularización, todo ese conjunto de fenómenos de despedida de lo sagrado que caracterizan la modernidad occidental, es un hecho interno a la historia de la religiosidad de Occidente, e incluso la caracteriza en sentido fuerte, en lugar de ser un fenómeno extraño y hostil a ella. Si la civilización moderna se seculariza, este fenómeno es el modo positivo en el que corresponde a la llamada de su tradición religiosa. Y esto, como intentaré argumentar, significa también, y más radicalmente, que la experiencia religiosa, como se da en la cultura de Occidente —la “tierra del ocaso”, como la llama Heidegger insistiendo en la etimología de la palabra; nosotros diremos “la tierra del ocaso de lo sagrado” — es un lento “asesinato” de Dios como tarea en la que se resume el sentido mismo de la religión.⁸⁶⁴

Para poder defender que la secularización es “un hecho interno a la historia de la religiosidad de Occidente”, Vattimo necesita de una relación entre el cristianismo y la secularización que vaya más allá del hecho de que en las epístolas paulinas nos encontraríamos con una experiencia de la temporalidad que sea coherente con el proceso de la secularización. Su tesis requiere señalar más ejemplos a lo largo de la historia de la

⁸⁶⁴ G. Vattimo. *Después de la cristiandad*. Op. cit. p. 38.

religión cristiana que puedan verdaderamente justificar que la secularización sea un hecho interno a la historia del cristianismo. Es justamente por ello por lo que Vattimo recurre a Joaquín da Fiore.

Lo que a Vattimo le interesa de Joaquín da Fiore es la idea de que la salvación es un proceso aún no acabado que se va desarrollando conforme varía el modo en el que nos acercamos e interpretamos los textos bíblicos: “Joaquín da Fiore, [...], entiende la historia de la salvación como historia de una transformación ‘espiritualizante’ del sentido de la Escritura”⁸⁶⁵. El asunto estriba en que la historia salvación consistiría, en cierto modo, en ir alcanzando progresivamente una mejor comprensión del mensaje cristiano:

La revelación bíblica, en esta perspectiva, no es sólo la comunicación de un mensaje que se trataría de entender lo más fiel y “definitivamente” posible para aplicarlo a nuestra vida: la salvación que ésta promete es también, y ante todo, una comprensión cada vez más “plena”, más perfecta, pero no simplemente más “objetiva” y literal, del mensaje mismo. La historia de la salvación no es sólo historia de los que reciben el anuncio, es también, y ante todo, historia del anuncio.⁸⁶⁶

Como se puede observar en el párrafo citado, esta lectura de la revelación bíblica supone alejarse de cualquier lectura literal de las escrituras: “la Biblia, precisamente, no debe ya ser interpretada en términos literales”⁸⁶⁷. En este punto, Vattimo está de acuerdo con la lectura que hace Eugenio Trías, quien defiende que el Espíritu no puede reducirse a la literalidad de las escrituras, sino que se despliega simbólicamente, dejando siempre una reserva oculta para una posterior interpretación⁸⁶⁸. Es menester citar también la influencia de la figura de Lutero en estas tesis: “La religiosidad moderna no puede prescindir de una de las enseñanzas originarias de Lutero: la idea del ‘libre examen’ de las Escrituras”⁸⁶⁹.

Cabe destacar que la superación de una interpretación literal de las escrituras sagradas es interpretada por Vattimo como un signo de libertad. Según Joaquín da Fiore el esquema de la historia se ve caracterizado por tres edades, esbozadas siguiendo el ejemplo de las tres personas de la Trinidad. La primera edad o el primer estado del mundo se correspondería con la figura del Padre y es aquella edad en la que se vivió bajo la ley, mientras que la segunda edad se corresponde con la figura del hijo y es en la que se vive bajo la gracia y una servidumbre filial. Por último, la edad que profetiza el propio Joaquín da Fiore se correspondería con el Espíritu Santo. Se trata de una edad en la que se vivirá,

⁸⁶⁵ *Ibid.* p. 38.

⁸⁶⁶ *Ibid.* p. 39.

⁸⁶⁷ *Ibid.* p. 42. Una de las consecuencias que Vattimo extrae del hecho de que el acercamiento por parte del creyente cristiano a las Sagradas Escrituras sea de carácter interpretativo consiste en que la creencia en Cristo se verá fundamentada en la interpretación del Evangelio: “No creemos en el Evangelio porque sepamos que Cristo ha resucitado, sino que creemos que Cristo ha resucitado porque lo leemos en el Evangelio” (G. Vattimo. “La edad de la interpretación”. R. Rorty y G. Vattimo. *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*. Barcelona: Paidós, 2006. p. 73)

⁸⁶⁸ E. Trias. *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino, 1994. p. 374.

⁸⁶⁹ G. Vattimo. *Creer que se cree*. p.69.

anuncia Joaquín, en un estado de gracia más perfecto y que se desarrolla bajo el signo de la libertad.

Es menester mencionar, por otro lado, que no toda interpretación del mensaje bíblico es igual de legítima. La espiritualización del mensaje bíblico tiene un límite que debe ser respetado. Se trata de la caridad, que resulta ser también una de las características de la tercera edad profetizada por Joaquín da Fiore: “El único límite a la espiritualización del mensaje bíblico es la caridad, justamente esa caridad que para Joaquín da Fiore debía caracterizar también la tercera época de la historia de la salvación”⁸⁷⁰. En el pensamiento de Gianni Vattimo, la caridad supone un compromiso activo con la reducción de la violencia que, como se ha visto, es uno de los principios de la ética vattimiana:

Las consecuencias éticas de la lectura de la historia del ser como debilitamiento [...] no se limitan a fundar la opción por la tolerancia, sino que promueven un compromiso activo en la reducción de la violencia en todas sus formas, que al final se revela sinónimo de lo que el lenguaje religioso llama “caridad”.⁸⁷¹

La importancia de que la interpretación tenga un límite reside en el hecho de que sin límite alguno la hermenéutica podría caer en una dialéctica sin fin, como la dialéctica negativa de Adorno, o en un relativismo igualmente condenable. Tal y como lo expresa Teresa Oñate y Zubía en su obra *El retorno teológico-político de la inocencia*:

Si el debolismo —kenotismo o nihilismo activo—, entendido como crítica, disolución y debilitamiento de todas las estructuras violentas, perentorias, no dialogales del poder, inscritas en los lenguajes y las costumbres, no tuviera fin o límite alguno, entonces podría hacer el juego al relativismo o al liberalismo e inscribirse como la metafísica de Platón en una dialéctica crítica sin fin. Y sin embargo, desde el punto de vista de la hermenéutica, tan violento es el fundamentalismo dogmático de los absolutos como el relativismo liberal, porque ninguno de los dos puede entrar en discusión. No se puede discutir con un relativista, porque no dice nada que sea discutible. Vattimo piensa consecuentemente que hay que encontrar un límite de la interpretación, el cual se encuentra en el sentido de la secularización. El sentido de la secularización y el vínculo de la modernidad con aquel pasado suyo que ésta olvida, se encuentra para Vattimo en el principio cristiano del amor.⁸⁷²

⁸⁷⁰ Vattimo. *Después de la cristiandad*. Op. cit. p. 63. A propósito de esta misma cuestión, unas páginas más adelante Gianni Vattimo afirma lo siguiente: “Al encontrarse frente a la tarea de aligerar el peso de la letra de la Biblia y de los dogmas, con el fin de entender la verdad de las otras religiones también, el pensamiento cristiano descubre verdaderamente que lo único que cuenta es la caridad; sólo la caridad, de hecho, constituye el límite y el criterio de la interpretación espiritual de la Escritura”. (G. Vattimo. *Después de la cristiandad*. Op. cit. p. 66). En el ensayo “La edad de la interpretación” afirma lo siguiente: “La única verdad de la Escritura que se revela como aquella que en el curso del tiempo no puede ser objeto de ninguna desmitificación [...] es la verdad del amor, de la *caritas*.” (G. Vattimo. “La edad de la interpretación”. Op. cit. p. 75).

⁸⁷¹ *Ibid.* p. 67.

⁸⁷² T. Oñate y Zubía. *EL retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II*. Prólogo de Gianni Vattimo. Madrid: Dykinson, 2010. p. 297.

Por otro lado, que la caridad sea compatible en Vattimo con la reducción de la violencia se debe a una lectura de este concepto que lo hace compatible con la muerte de Dios nietzscheana y el debilitamiento de todas las categorías metafísicas. Giovanni Giorgio expresa esta idea de la siguiente forma:

La posibilidad histórica que hoy vehicula la tradición que anuncia la disolución de Dios es la *caritas* que deriva del debilitamiento de las estructuras fuertes del ser: la historia que nos alcanza anuncia la imposibilidad de mantener las pretensiones del pensamiento metafísico que [...] cree ser capaz de captar los principios ciertos y fundantes del ser.⁸⁷³

La caridad, a su vez, tiene un componente eminentemente práctico. Uno no puede ser caritativo en abstracto, sino que, necesariamente, lo es con alguien en un determinado contexto. A ojos de Vattimo, hacer de esta realidad práctica un límite de la secularización, un límite que marca que interpretaciones de las Escrituras pueden llegar a ser legítimas, supone enmarcar siempre la interpretación de las Escrituras en un determinado contexto histórico. En otras palabras, la relación entre salvación y secularización siempre es situacional:

Como la caridad no se puede ejercitar en abstracto, sino que debe aplicarse a las situaciones concretas, es probable que también el sentido de la revelación pueda sernos dado sólo dentro de un contexto histórico, el contexto histórico en el que, de hecho, vivimos. También en este sentido quizás haya que reconocer que la secularización es la verdad del cristianismo: el mensaje de Cristo no resuena en el vacío, sino que propone una tarea en relación con la situación en la que nos encontramos y esta situación, para ser comprendida a la luz de la caridad, debe, en todo caso, definirse en términos reconocibles.⁸⁷⁴

Continuando con la interpretación vattimiana de Joaquín da Fiore, cabe decir que, partiendo de este autor, Vattimo defiende que en el propio cristianismo hay espacio para una lectura de la religión que defienda la constitutiva historicidad de la revelación. De hecho, si la revelación es histórica es justamente porque es posible una interpretación no literal de las Escrituras a partir de la cual deja de existir un núcleo doctrinal no interpretable. Todo ello supone que la salvación es siempre un proceso en curso:

No es en absoluto escandaloso pensar en la revelación bíblica como en una historia que continúa, en la que estamos implicados y que, por tanto, no se ofrece al “redescubrimiento” de un núcleo de doctrina, dado de una vez por todas y permanente (disponible en la enseñanza de una jerarquía sacerdotal autorizada para custodiarlo). La revelación no revela una verdad-objeto; habla de una salvación en curso.⁸⁷⁵

⁸⁷³ G. Giorgio. “Introducción. Pensar la encarnación”. En G. Vattimo y C. Dotolo. *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Trad. De Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2012. p. 20.

⁸⁷⁴ G. Vattimo. *Creer que se cree*. Op. cit. p.99.

⁸⁷⁵ G. Vattimo. *Creer que se cree*. Op. cit. pp. 52-53.

Es más, Vattimo afirma que el final de la metafísica tiene las mismas características que la tercera edad:

La actualidad de las enseñanzas de Joaquín aparece vinculada, por lo tanto, al “descubrimiento” fundamental de la historicidad constitutiva de la revelación, que nosotros hacemos corresponder al carácter de acontecimiento del ser, al que llega la filosofía posmetafísica. Este “descubrimiento”, es inútil subrayarlo una vez más, tiene en filosofía los mismos caracteres que la profecía de la tercera edad en Joaquín: el final de la metafísica es un acontecimiento que se anuncia, que requiere ser reconocido y, así, también promovido y actualizado, o, al menos, explicitado más claramente en su sentido de hilo conductor para nuestras elecciones.⁸⁷⁶

A través de este paralelismo, Gianni Vattimo defiende que el significado de espiritualización en la posmodernidad se corresponde con el debilitamiento de las categorías onto-teológicas de la metafísica: “En este modo de entender la posmodernidad, la espiritualización adquiere el sentido de ese debilitamiento de las estructuras fuertes del ser”⁸⁷⁷.

12. 3. La *Kénosis* como secularización.

A partir de todo lo dicho, Gianni Vattimo desarrolla la idea de que la vinculación de la secularización con el cristianismo se plasma en el hecho de que la secularización debe entenderse a partir de la *kénosis*. A partir de la teoría de René Girard, Vattimo argumentaba que la doctrina cristiana de la encarnación del Hijo de Dios inicia el camino de la salvación, que consistiría en “un distanciamiento, cada vez más claro, de la religión natural, del sacrificio”⁸⁷⁸. De esta manera, la *kénosis* es presentada por el filósofo italiano como un rasgo constitutivo de un Dios que no es violento y que rechaza toda característica metafísica:

La encarnación, es decir, el abajamiento de Dios al nivel del hombre, lo que el Nuevo Testamento llama *kenosis* de Dios, será interpretada como signo de que el Dios no violento y no absoluto de la época posmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana.⁸⁷⁹

Este Dios no violento y no absoluto que se concibe más allá de cualquier característica metafísica se correspondería también con la única manera de concebir a Dios tras la muerte de Dios nietzscheana. La disolución de la metafísica operada por la filosofía hermenéutica supondría que la muerte de Dios es el final del Dios metafísico: “La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche”⁸⁸⁰. Pues bien, a ojos de Gianni Vattimo, la muerte de Dios puede ser interpretada de una forma tal que la identifique con la misma

⁸⁷⁶ *Ibid.* p. 38.

⁸⁷⁷ *Ibid.* p. 65.

⁸⁷⁸ G. Vattimo. *Creer que se cree. Op. cit.* p. 36.

⁸⁷⁹ *Ibid.* pp. 38-39.

⁸⁸⁰ *Ibid.* p. 38.

Encarnación, con la *kenosis* de Dios, pues desde la hermenéutica vattimiana tanto la una como la otra suponen el rechazo de cualquier fundamentación metafísica. En palabras de Santiago Zabala:

La “Muerte de Dios” (expresión que partió originalmente de Lutero) se refiere hoy a la Encarnación, la *gnosis* (del verbo “*kénos* vacío”) con que Pablo aludía al “vaciamiento de sí mismo” cumplido por el verbo divino que se ha rebajado a la condición humana para morir en la cruz: Todo ello nos proyecta hacia una concepción de debilitamiento que es propia del “último Dios”.⁸⁸¹

Cabe recordar en este punto la carta de Pablo a los filipenses, donde da cuenta de que Jesús se despoja del rango divino:

Aunque era de naturaleza divina, / no se aferró al hecho de ser igual a Dios,
/ sino que renunció a lo que le era propio / y tomó naturaleza de siervo. / Nació
como un hombre, / y al presentarse como hombre / se humilló a sí mismo / y se
hizo obediente hasta la muerte, / hasta la muerte en la cruz. (Filipenses 2, 6-8)

A partir de estas ideas, la filosofía de Gianni Vattimo interpreta la tesis, que encontramos en el versículo 8:32 del Evangelio de Juan, de que “la verdad os hará libres” de tal forma que la verdad liberadora del cristianismo consistiría justamente en el vaciamiento, disolución o *Verwindung* de la verdad objetiva y metafísica, sustituyéndola por un llamamiento a la verdad del amor, un llamamiento a la *caritas*. Por otro lado, cabe mencionar que esta no sería la única verdad propia del cristianismo. Es más, esta verdad liberadora no sería sino una consecuencia de otra verdad que Cristo ha revelado, aquella que, a partir de las tesis de Girard, da cuenta del mecanismo violento inherente al sacrificio y a toda religión natural. En palabras de Chiurazzi:

La perspectiva antropológica desde la cual se mueve Girard hace que el cristianismo sea el lugar de una *confirmación* —una revelación— de la estructura universal del mecanismo victimario: Cristo habría mostrado esta *verdad* al denunciar la inevitable dimensión sacrificial relacionada con el control de la violencia.⁸⁸²

De todo ello se sigue que la secularización, en vez de tratarse de un acontecimiento hostil al cristianismo, representa el cumplimiento del acontecimiento cristiano por excelencia, la renuncia por parte de Cristo a sus rasgos divinos para, así, mundanizarse. Todo ello supone, en la filosofía vattimiana, el rechazo a toda metafísica. En palabras de Zabala:

La verdad que nos hará libres (Juan 8.32) no es la verdad objetiva de la teología y las ciencias naturales: la revelación bíblica no contiene explicación

⁸⁸¹ S. Zabala. “Una religión sin teístas ni ateos”. En T. Oñate. *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II*. Op. cit. p. 47. La atribución a Lutero de la expresión “Dios ha muerto”, sostenida por Zabala, es una cuestión sobre la que aún hay una discusión abierta. Véase, por ejemplo, E. Jünger. *Dios como misterio del mundo*. Trad. de Fernando Carlos Vevia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984.

⁸⁸² G. Chiurazzi. “La crítica de Vattimo a la religión y a la sociedad capitalista a la luz del principio mimético”. Op. cit. p. 136.

alguna de cómo Dios se hizo o de cómo salvarnos mediante el conocimiento de la verdad. La única verdad que la Biblia nos revela es la llamada a la práctica de la caridad y del amor. La verdad del Cristianismo es la disolución del concepto metafísico de la verdad misma.⁸⁸³

El paso de una verdad objetiva a una verdad cuyo núcleo se identifica con el imperativo del amor y la caridad viene causado por el hecho de que, desde el punto de vista de la interpretación vattimiana de la religión cristiana, el Dios de la *kénosis*, el Dios cristiano que rechaza toda violencia y, por ende, también todo rasgo metafísico, vendría a ser el motor de la secularización:

La clave de todo este discurso es el término “secularización”. Con él, como se sabe, se indica el proceso de “deriva” que desliga la civilización laica moderna de sus orígenes sagrados. Pero, si lo sagrado natural es aquel mecanismo violento que Jesús vino a desvelar y desmentir, es muy posible que la secularización —que es también pérdida de autoridad temporal por parte de la Iglesia, autonomización de la razón humana respecto a la dependencia de un Dios absoluto, juez amenazador, de tal modo transcendente en relación a nuestras ideas del bien y del mal que parece un soberano caprichoso y extravagante— sea justamente un efecto positivo de la enseñanza de Jesús y no un modo de alejarse de ella.⁸⁸⁴

Con este fragmento, se puede ver que la relación que en Vattimo tiene la secularización con el cristianismo supone tanto una pérdida como una ganancia. Por un lado, la secularización es una pérdida de “autoridad temporal por parte de la Iglesia” y —aún más importante— es también la pérdida de los elementos sagrados que venían a ser producidos por el mecanismo victimario de las religiones naturales previas al cristianismo. Por otro lado, la pérdida de tales elementos sagrados vinculados con la violencia supone una “autonomización de la razón humana”, que ya no necesita razonar a partir de fundamentos metafísicos o fundamentos naturales. La parte positiva de la secularización estriba en el hecho de que tal proceso supone una progresiva realización del mensaje de Cristo y de la salvación:

Secularización como hecho positivo significa que la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, el carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y preceptos, no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la *kenosis*, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos “naturales” de la divinidad.⁸⁸⁵

Como se puede ver en el fragmento citado, la secularización, en cierta medida, vendría a identificarse con la enseñanza de Jesús, que tendría como base la noción de *caritas* y centraría su mensaje en la reducción de la violencia. Tal y como señala Alberto Sucasas, la propuesta filosófico-religiosa de Vattimo entronca con la tendencia de la

⁸⁸³ *Ibid.* p. 49.

⁸⁸⁴ G. Vattimo. *Creer que se cree. Op. cit.* p. 42.

⁸⁸⁵ *Ibid.* p. 50.

teología cristiana a subrayar la segunda persona sobre las otras tres personas del misterio trinitario cristiano⁸⁸⁶. Si bien es cierto que la lectura vattimiana de Joaquín da Fiore se interesa por la tercera persona para vincularla con la tercera edad, la Edad del Espíritu, conforme a la cual Vattimo defiende la constitutiva historicidad de la salvación y la obligatoriedad de una interpretación no literal de las escrituras, la interpretación vattimiana es cristológica, al ser la figura de Cristo la figura definitoria del cristianismo y de su compatibilidad con el fenómeno secularizador. La identificación de la secularización con la enseñanza de Jesús es concebida por Vattimo a partir del concepto de “círculo hermenéutico”, que toma —como ya se ha visto— de la filosofía heideggeriana:

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. De nuevo, otra vez, “círculos”: de la ontología débil, como ahora mostraré, “deriva” una ética de la no-violencia; pero a la ontología débil, desde sus orígenes en el discurso heideggeriano sobre los riesgos de la metafísica de la objetividad, nos vemos conducidos porque actúa en nosotros la herencia cristiana del rechazo de la violencia.

Sólo reconocemos que la historia del ser tiene un sentido “reductivo”, nihilista, una tendencia a afirmar la verdad del ser a través de la reducción del imponerse de los entes (sean estos la autoridad política, el Dios amenazante y arbitrario de las religiones naturales, la ultimidad perentoria del sujeto moderno entendido como garantía de la verdad...) porque hemos sido educados por la tradición cristiana para pensar a Dios no como dueño sino como amigo.⁸⁸⁷

⁸⁸⁶ A. Sucasas. “Pensamiento débil y religión. La secularización según Gianni Vattimo”. En R. Maldonado y J. Riutort (coord.). *El retorno de lo sagrado*. Madrid: Dykinson, 2021. pp. 55-70.

⁸⁸⁷ G. Vattimo. *Creer que se cree*. Op. cit. p. 46.

Conclusioni

La filosofia di Gianni Vattimo si distingue per essere una filosofia ermeneutica e postmoderna. In essa riveste particolare rilevanza il concetto di secolarizzazione, soprattutto nelle ultime opere pubblicate dall'autore italiano, in cui approfondisce una filosofia della religione di carattere non metafisico. Questo concetto, a sua volta, si articola intorno ai principali assi tematici della filosofia dell'autore. Ecco perché, allo scopo di approfondire il ruolo ermeneutico che questo concetto svolge nella filosofia di Vattimo, si è proceduto in modo tale che tale concetto sia stato presentato come il risultato di un intero percorso filosofico che, dall'altro D'altro canto, essa trae luce dalla prospettiva che la stessa secolarizzazione ci offre come processo storico-filosofico.

Come è stato mostrato nel corso di questa tesi di dottorato, la filosofia di Gianni Vattimo si basa su una razionalità di carattere interpretativo e narrativo che difende un tipo di argomentazione filosofica direttamente collegata a una ricostruzione storica della tradizione di pensiero a cui appartiene l'autore. Seguendo e cercando di esemplificare questo tipo di razionalità, la ricerca sviluppata è iniziata esaminando l'influenza della tradizione ermeneutica sul pensiero del filosofo italiano Gianni Vattimo, potendo concludere che le filosofie di Schleiermacher, Nietzsche, Heidegger e Gadamer sono state, ognuno a suo modo giusto, influente e importante nello sviluppo di tutta la sua opera.

Il pensiero del filosofo tedesco Friedrich DE Schleiermacher, protagonista di una delle prime opere di Vattimo —*Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*—, è agli occhi del filosofo italiano l'origine della filosofia ermeneutica, seguendo quindi la stessa linea interpretativa di Gadamer. Dall'importanza che Vattimo attribuisce al ruolo che il linguaggio ha nel pensiero di Schleiermacher, si può concludere che in questo autore troviamo una prima generalizzazione del fenomeno dell'interpretazione. Oltre a ciò, Vattimo trova in Schleiermacher uno stretto legame tra il rispetto per la diversità e il processo interpretativo stesso, che sarà cruciale nella sua proposta di un'etica dialogica. Tuttavia in Schleiermacher la distanza storica manca di qualsiasi produttività ermeneutica, al punto da sostenere che questa stessa distanza storica deve essere eliminata affinché possa avvenire una corretta comprensione. Questa mancanza di produttività ermeneutica della distanza storica nella filosofia di Schleiermacher è in linea con una metafisica della presenza che Vattimo si propone di criticare. Tutto ciò porta alla necessità di attingere alle filosofie ermeneutiche di Nietzsche e Heidegger, dove l'autore italiano ritrova un'ermeneutica non metafisica conforme alle esigenze della filosofia postmoderna.

Con la filosofia di Friedrich Nietzsche, Vattimo non solo ritrova una filosofia ermeneutica che conferisce alla produttività storica un certo valore ermeneutico, ma,

inoltre, gli permette di incorporare la vocazione nichilistica che, agli occhi del filosofo italiano, definisce l'ermeneutica. È proprio il nichilismo presente nel pensiero di Nietzsche a caratterizzare l'interpretazione vattimiana dell'autore tedesco. Di fronte ad autori come Grondin, che sostengono che Nietzsche non può essere considerato, in senso stretto, un ermeneuta, Vattimo sostiene che il legame di Nietzsche con l'ermeneutica si verifica giustamente, come accade con Schleiermacher, in virtù del ruolo svolto dal linguaggio nel suo pensiero e, in particolare, della sua posizione nichilista. E agli occhi di Vattimo l'ermeneutica filosofica si caratterizza per la sua vocazione nichilista, vocazione che sarà presente, implicitamente o esplicitamente, anche nelle filosofie di Heidegger e Gadamer. La conseguenza di ciò risiede nel potenziale critico del nichilismo nei confronti della metafisica e nella sua pretesa di raggiungere un fondamento ultimo che spieghi e regoli tutto ciò che è reale. In altre parole, partendo dalla vocazione nichilista dell'ermeneutica, presente nella filosofia nietzscheana, Vattimo sviluppa una critica alla metafisica che gli rimprovera il suo carattere ontoteologico. Quest'ultima, d'altra parte, corrisponde a una delle principali lezioni che Vattimo trae dalla filosofia di Martin Heidegger.

Insieme a Nietzsche, Heidegger è la figura filosofica più presente nel pensiero postmoderno di Gianni Vattimo. Nel pensiero di Heidegger, Vattimo propone una filosofia ermeneutica che offre un approccio critico alla filosofia metafisica. Partendo dalla differenza ontologica, Vattimo, seguendo Heidegger, rimprovera alla metafisica di aver dimenticato proprio ciò che dovrebbe esserne costitutivo: la questione dell'essere. Dimenticare quest'ultima è la ragione per cui la metafisica ha finito per postulare un ente che incarna perfettamente gli attributi dell'esistenza stessa, cadendo così in un'ontoteologia che postula sempre l'esistenza di un fondamento ultimo. D'altro canto si può anche concludere che l'ermeneutica di Heidegger incide sull'importanza che Vattimo attribuisce alla tradizione, all'esistenza di una conoscenza previa su cui si basano sempre l'interpretazione e, quindi, la comprensione. La generalizzazione del fenomeno dell'interpretazione, unita alla necessità di interpretare sempre a partire da un linguaggio e da una tradizione, sono le ragioni principali per cui Vattimo postula una razionalità interpretativo-narrativa, che sostiene la necessità di includere in ogni discorso argomentativo un'interpretazione sulla tradizione a partire dalla quale si argomenta. Allo stesso tempo, l'essere-per-la-morte del *Dasein* introduce una profonda riflessione sulla finitudine e sulla contingenza umana, che avrà grande rilevanza nella filosofia vattimiana. La posizione di Vattimo all'interno dei dibattiti filosofici postmoderni si spiega, in larga misura, con l'importanza che egli attribuisce all'assunzione di tutto ciò che implica che l'essere umano è finito e, in quanto tale, temporale e storico. Quest'ultimo, d'altronde, è anche merito dell'influenza di Gadamer su Vattimo.

Come per i casi che presuppongono l'interpretazione vattimiana di Schleiermacher e quella di Nietzsche, anche nell'approccio di Vattimo alla filosofia del suo maestro Gadamer assume particolare importanza il linguaggio. Il rapporto che esiste tra comprensione, interpretazione e linguaggio in tutta la filosofia ermeneutica raggiunge, ritiene Vattimo, il suo massimo sviluppo in Gadamer. Il risultato sarebbe l'importanza che ha la conversazione nella filosofia del pensatore tedesco, essendo questa stessa una delle

basi su cui si basa l'etica vattimiana. La lettura vattimiana di Gadamer, invece, ha bisogno di collegare il linguaggio all'essere per poter realizzare un'interpretazione nichilistica della frase gadameriana che stabilisce che "l'essere che può essere compreso è il linguaggio". Quest'interpretazione —che va consapevolmente oltre ciò che lo stesso Gadamer ha voluto esprimere— è al servizio del rispetto della vocazione nichilista della filosofia ermeneutica, che, a sua volta, fa della filosofia ermeneutica di Vattimo una filosofia postmoderna.

La postmodernità, nella filosofia di Vattimo, non implica una rottura totale con la modernità, come attesta il fatto che egli fa propria la tesi foucaultiana secondo cui la filosofia deve essere l'ontologia del presente e che tale ontologia trova il suo grande precedente anche nell'ampio lavoro di Emmanuel Kant. La filosofia postmoderna di Gianni Vattimo si presenta come una *verwindung* della modernità, che presuppone la possibilità di superamento della modernità senza la necessità di postulare un fondamento metafisico a partire dal quale comprendere tale superamento e che, inoltre, presuppone che tale superamento nasca da una radicalizzazione di alcuni delle tendenze di pensiero già presenti nella stessa modernità. In questo contesto, il concetto di *verwindung* cerca di esprimere un rapporto con il passato equivalente a quello espresso da Nietzsche nel capitolo del *Crepuscolo degli idoli* intitolato "Come il 'mondo vero' divenne una favola", dove Nietzsche si rende conto che la cultura occidentale si è sviluppato in un modo che lo predispone, in un certo senso, a convivere con il nichilismo, con l'assenza di un "mondo vero".

Pertanto, l'ermeneutica postmoderna proposta da Gianni Vattimo incorpora il nichilismo nietzschiano. Questo nichilismo si riflette nell'assenza di un fondamento ultimo a partire dal quale comprendere la conoscenza, così come la razionalità filosofica. Si tratta, secondo l'espressione nietzscheana, di un nichilismo consumato, che presuppone la necessità di avvicinarsi sempre alla realtà in modo interpretativo, abbandonando un concetto di "oggettività" che è concepito attraverso l'imparzialità, la mancanza di un punto di vista o di prospettiva, cioè, è concepito a partire dall'idea di universalità, immutabilità o atoricità. Tutto ciò comporterebbe una "mancanza di senso storico". Si può concludere che un'ermeneutica che generalizzi il fenomeno dell'interpretazione e tenga conto del potenziale produttivo della distanza storica deve incorporare il valore di un nichilismo attivo capace, da un lato, di dar luogo a una razionalità che assume un proprio carattere ermeneutico e interpretativo. Questo nichilismo, a sua volta, dà origine alla forma particolare attraverso la quale Vattimo sostiene la tesi postmoderna di Lyotard che afferma la scadenza delle metanarrazioni.

L'assunzione nichilistica del carattere interpretativo della stessa filosofia ermeneutica si traduce nell'esigenza di una razionalità che non presenti il nichilismo come un fatto oggettivo, ma possa piuttosto argomentare a suo favore, rendendosi conto che esso non è una descrizione non interpretativa della realtà. Ecco perché Vattimo dà origine a un modello di razionalità che chiama "storico-narrativo-interpretativo". Si tratta di un modello che non dà conto di una ragione ultima a partire dalla quale dimostrare la veridicità delle sue proposizioni, ma si limita ad argomentare a favore della preferibilità

dell'interpretazione difesa. Il presupposto che non esista un fondamento ultimo da cui argomentare a favore della propria interpretazione presuppone che le ragioni della sua preferenza si trovino nella storia della filosofia. Così, il modello di razionalità nichilista proposto da Vattimo si presenta come una filosofia della storia che ragiona attraverso la narrazione di una storia che interpreta e cerca di dare senso alla storia della filosofia. La principale conseguenza che ciò comporta è una concezione della verità in termini heideggeriani, secondo la quale la verità si presenta come *aletheia*, come l'apertura previa che rende possibile comprendere la verità in termini di corrispondenza. Quest'apertura si identificerebbe con la tradizione, che tuttavia, conclude Vattimo, deve essere compresa sulla base della pluralità di voci che in essa si esprimono.

Lo sforzo vattimiano di presentare un modello di razionalità ermeneutica non smette di essere una risposta alle critiche che attribuiscono all'ermeneutica l'essere una teoria che cade nell'irrazionalismo. E, come affermato in precedenza, questo irrazionalismo è presente in due filosofie ermeneutiche postmoderne: la filosofia di Richard Rorty e quella di Jacques Derrida. Entrambi gli autori —sebbene coltivino una razionalità anche interpretativa e narrativa— cadono nell'irrazionalismo, sia abbandonando la pretesa teorica della filosofia e assumendo l'impossibilità di andare oltre la nostra cultura —come nel caso di Rorty— o non contemplando la storicità costitutiva dell'essere umano nelle sue ultime conseguenze —come nel caso della filosofia di Derrida.

Va notato che tutta la critica vattimiana all'irrazionalismo di Rorty e di Derrida, così come l'assunzione di un nichilismo che caratterizza la sua filosofia ermeneutica postmoderna, è giustificata da un ragionamento etico e pratico e non solo teoretico e descrittivo. Come Levinas, Vattimo pone la filosofia morale come prima filosofia e, in linea con autori come Apel o Habermas, intende l'etica a partire da un paradigma conversazionale che, a sua volta, Vattimo trova già nel pensiero di Gadamer. Sotto queste coordinate, la filosofia morale di Gianni Vattimo ha come uno dei suoi obiettivi quello di offrire una concettualizzazione dell'alterità —dell'altro che non sono io— che sfugga alle logiche di dominio di cui Levinas dà conto mostrando come l'ontologia riduca l'alterità a se stessa, non permettendo così all'altro di esprimersi attraverso le proprie categorie.

Le differenze tra la filosofia morale vattimiana e levinasiana derivano dal modo in cui ciascuna di esse concepisce la relazione con l'altro e, in particolare, dal modo in cui sia l'una che l'altra considerano ciò che costituisce la violenza metafisica. Il modo particolare in cui Vattimo concettualizza la violenza è uno dei suoi contributi più originali. La violenza è caratterizzata come la postulazione metafisica di una realtà fondamentale che impone alla coscienza un imperativo o un insieme di imperativi che, categoricamente, devono essere rispettati. La violenza sta dunque nell'impossibilità di mettere in discussione tali imperativi e in quel fondamento di natura metafisica che non rispetta la perentorietà di ogni idea regolativa non tenendo sufficientemente in considerazione le implicazioni della differenza ontologica. Mentre Levinas farà dell'alterità quel fondamento trascendente da cui deriva l'obbligo morale, agli occhi di Vattimo questo stesso presuppone postulare un'essenza metafisica presente nell'altro che

riproduce il meccanismo violento di riduzione di tutto il reale a un primo principio o un fondamento ultimo che funziona come un arché ontoteologico.

Vattimo trova nel paradigma conversazionale un modo d'intendere l'alterità evitando la violenza che si verifica in ogni riduzione dell'alterità a se stessa operata dalla tradizione metafisica, pur non postulando l'esistenza di alcun mandato morale previo alla conversazione con l'altro. La filosofia morale vattimiana trae le sue principali idee regolative da una riflessione critica basata sulle condizioni di possibilità di un dialogo con l'alterità che sfugge al meccanismo violento della razionalità metafisica. A differenza dell'etica del discorso di Apel e Habermas, l'etica vattimiana ritiene che il valore etico del dialogo non risieda nello scopo perseguito con tale dialogo, ma nel dialogo stesso, purché sia governato da massime che regolano le nostre azioni e la nostra partecipazione al dialogo al fine di garantire l'apertura nei confronti dell'altro nella stessa conversazione. È a questo punto che si fa più evidente l'influenza dell'etica formale kantiana sulla filosofia di Gianni Vattimo che, invece, rinuncia all'universalità e all'univocità delle massime morali che propone.

Se la concettualizzazione della violenza metafisica è uno dei contributi più originali della filosofia di Gianni Vattimo, l'altro grande contributo vattimiano risiede nel suo particolare modo di intendere il ruolo della religione cristiana nelle società postmoderne a seguito del trattamento che dedica alla secolarizzazione come processo moderno che deriva dai tratti propri della filosofia postmoderna.

La filosofia della religione sviluppata da Gianni Vattimo si giustifica a partire da un approccio all'esperienza originaria del cristianesimo, mostrandosi così erede della fenomenologia della religione heideggeriana. A partire da Heidegger, Vattimo traccia un'analogia tra l'oblio dell'esperienza della temporalità propria del cristianesimo primitivo —che Heidegger segnala nella sua *Introduzione alla fenomenologia della religione*— con l'oblio dell'essere e l'oblio della differenza ontologica. In questo modo, Vattimo giustifica le particolarità della sua interpretazione del cristianesimo con un'interpretazione che traccia un racconto che va dalle epistole paoline ai dibattiti sulla secolarizzazione che si svilupparono nel corso del XX secolo. Pertanto, la filosofia della religione vattimiana è consonante con il modello di razionalità interpretativo-narrativa che si adatta alla vocazione nichilista che caratterizza la sua filosofia ermeneutica. Si può inoltre concludere che la vocazione nichilista si manifesta in una vocazione secolarizzante che non trova più la sua genesi nella filosofia di Friedrich Nietzsche, ma nella *kenosi* di Cristo.

Nella filosofia della religione vattimiana, il pensiero di René Girard gioca un ruolo cruciale. Il legame stabilito da Girard tra il violento e il sacro attraverso la tesi del capro espiatorio è sviluppato da Vattimo per spiegare che la violenza propria del sacro risiede nella sua caratterizzazione attraverso i tratti tradizionali del Dio metafisico: onnipotenza, absolutezza, eternità e storicità. D'altro canto, la figura di Gesù *rivelerebbe* il meccanismo sacrificale su cui si costituisce il sacro in quanto violento. È qui che assume particolare importanza la *kenosi*, poiché il fatto che Dio si faccia uomo è, agli occhi di Vattimo, definitorio di una religione che rinuncia alla teologia naturale e, in consonanza con questo, a una concezione di Dio che ne fa un fondamento metafisico. Gianni Vattimo ci offre così

una visione del cristianesimo delle origini in cui ci sarebbe stata un'esperienza non lineare e non metafisica della temporalità, che, allo stesso tempo, deriva dal fatto che il cristianesimo è una religione kenotica, una religione che, nella sua genesi, non ha richiesto una fondazione ultima di carattere onto-teologico. Si può concludere che questi due tratti del cristianesimo primitivo mostrano che la secolarizzazione, in quanto processo che svincola le nostre società dalle loro origini sacre —e quindi violente—, è un fatto interno al cristianesimo.

In conclusione, il concetto di secolarizzazione nella filosofia vattimiana è rivestito dalle idee più importanti dei principali assi portanti della filosofia del pensatore italiano Gianni Vattimo. In quanto processo, la secolarizzazione presuppone una consapevolezza della condizionalità storica dell'interprete postmoderno che ha bisogno di essere in grado di capire il suo rapporto con l'età moderna. A sua volta, il fatto che questo processo consista nello svincolo delle nostre società dalle loro certezze metafisiche, permettendo—in questo modo— di mostrare che il nichilismo che caratterizza la filosofia vattimiana e che, come si è sviluppato, è anche caratteristico della filosofia ermeneutica, allo stesso tempo rende conto che tale nichilismo secolarizzante ha una prima origine nella *kenosis* cristiana, ma che non si sviluppa nella coscienza filosofica fino alla modernità. Prova di ciò sarebbe la morte nietzschiana di Dio, che, ricordiamolo, è operata dai credenti stessi.

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA DE VATTIMO

- G. Vattimo. *Schleiermacher, filosofo dell'interpretazione*. Milano: Mursia, 1968.
- G. Vattimo. *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991.
- G. Vattimo. *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*. Trad. de Juan Carlos Gentile. Barcelona: Ediciones Península, 1986.
- G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Prólogo de Ramón Rodríguez. Trad. de Pedro Aragón Rincón. Barcelona: Paidós, 1995.
- G. Vattimo; Luca Savarino y Federico Vercellone. “Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista”. En *Revista Anthropos. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. Nº 217, 2007, pp. 19-41.
- G. Vattimo. *El sujeto y la máscara*. Barcelona: Península, 1989.
- G. Vattimo. *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós, 2002.
- G. Vattimo. *Introducción a Nietzsche*. Barcelona: Península, 1996.
- G. Vattimo. *Después de la cristiandad*. Barcelona: Paidós, 2003.
- G. Vattimo. *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*. Barcelona: Paidós, 1992.
- G. Vattimo. “El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de la verdad”. En *Ideas y valores*. 1970, pp. 57-77. Trad. de Ramón Pérez Mantilla.
- G. Vattimo y S. Zabala. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*. Barcelona: Herder, 2012.
- G. Vattimo. *De la realidad. Fines de la filosofía*. Trad. de Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2013.
- G. Vattimo. *Introducción a Heidegger*. Trad. de Alfredo Báez. Barcelona: Gedisa, 2002.
- G. Vattimo. *Poesía y ontología*. Trad. de Antonio Cabrera. Valencia: Universitat de València, 1993.
- G. Vattimo. *El fin de la modernidad*. Trad. de Luis Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 1986.
- G. Vattimo. *Creer que se cree*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 1996.
- G. Vattimo. *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Turín: Marietti, 2000.
- G. Vattimo. *Ser. Historia y lenguaje en Heidegger*. Trad. de Paloma O. Zubía y Teresa Oñate. Sevilla: Fénix Editora, 2022.

- G. Vattimo. "Posmodernidad: ¿Una sociedad transparente?, en G. Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- G. Vattimo y P. Paterlini. *No ser Dios. Una autobiografía a cuatro manos*. Trad. de Rosa Rius Catell y Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2008.
- G. Vattimo. "Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser". En *Endoxa: Series Filosóficas*. nº 20. 2005. Trad. de Miguel Ángel Quintana Paz. pp. 45-62.
- G. Vattimo. *Adiós a la verdad*. Trad. de María Teresa D'Meza. Barcelona: Gedisa, 2010.
- G. Vattimo. "Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista". En *Revista Anthropos. Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad*. Nº 217, 2007. pp.
- G. Vattimo. *Alrededores del ser*. Trad. de María Teresa Oñate y Zubía. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2020.
- G. Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- G. Vattimo. *La società trasparente*. Milano: Garzanti, 2000.
- G. Vattimo. *La sociedad transparente*. Trad. de Teresa Oñate. Barcelona: Paidós, 1990.
- G. Vattimo. *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Trad. de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2004.
- G. Vattimo. *Ecce comu. Cómo se llega a ser lo que se era*. Trad. de Rosa Rius Gatell y Carme Castells Auleda. Barcelona: Paidós, 2009.
- G. Vattimo y C. Dotolo. *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Trad. De Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2012.
- G. Vattimo y F. Arenas. "Nihilismo y modernidad. Una conversación en Montréal con Gianni Vattimo". En Javier de la Higuera Espís, Luis Sáez Rueda, *et al.* (coord.). *Nihilismo y mundo actual*. Granada: Universidad de Granada, 2009. pp. 13-60.
- G. Vattimo, M. Ferraris. "¿Seguimos siendo posmodernos?". *Clarín*. 27/02/2012. Actualizado el 08/12/2016. https://www.clarin.com/ideas/maurizio-ferraris-gianni-vattimo_0_ry-tCxwhDXx.html
- G. Vattimo; P. Sequeri; G. Ruggeri. *Interrogazioni sul cristianesimo. Cosa possiamo ancora attenderci dal Vangelo?* Roma: Castelvechi, 2013.
- G. Vattimo. "Hermenéutica, democracia y emancipación". En *Filosofía, política, religión: más allá del pensamiento débil*. Trad. de César Palma. Introducción de Lluís Alvarez. Oviedo: Nobel, 1996. pp. 75-85.
- G. Vattimo; J. D. Caputo. *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Trad. de Antonio José Antón. Barcelona: Paidós, 2010.
- G. Vattimo y P. A. Rovatti (eds.). *El pensamiento débil*. Trad. de Luis de Santiago. Madrid: Cátedra, 1988.

G. Vattimo. "Historicidad y diferencia. En torno al mesianismo de Jacques Derrida". En *Solar*. nº 2, 2006. pp. 127-137.

G. Vattimo. "Reconstrucción de la racionalidad". En G. Vattimo. *Más allá de la interpretación*. Prólogo de Ramón Rodríguez. Trad. de Pedro Aragón Rincón. Barcelona: Paidós, 1995.

OTRA BIBLIOGRAFÍA

L. Aguiar de Sousa. "Knowledge, truth, and the thing-in-itself: the presence of Schopenhauer's transcendental idealism in Nietzsche's on truth and lie in a extra-moral sense". *As the spider spins. Essays on Nietzsche's critique and use of language*. Berlin: de Gruyter, 2012. pp. 39-61.

R. Alepuz. "El ironismo de Richard Rorty: propuesta de análisis crítico". En E. Balaguer García y G. Venturelli (eds.). *Estudios europeos*. L'Eliana: Nexofia, 2020. pp. 216-232.

Aristóteles. *Física*. Trad. de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 2002.

H. Arendt. *La condición humana*. Introducción de Manuel Cruz. Buenos Aires: Paidós, 2009.

J. Aspiunza. "Nietzsche, el lenguaje y la verdad: algunas precisiones actuales". En *Estudios Nietzsche*, 12 (2021), pp. 13-24.

M. R. Barreras Contreras. "Vida fáctica y *parusía* en la *Introducción a la Fenomenología de la religión* de Martin Heidegger". *Cuadernos de teología*. Vol. 5. Nº 1. 2013. pp. 24-46.

G. Bataille. *El erotismo*. Trad. de Antoni Vicens y Marie-Paule Sarazin. Barcelona: Fábula Tusquets, 2013.

E. Bejel. "Derrida y Saussure frente al signo". *Dispositio*. Vol. 2, nº 4, 1977. pp. 80-86.

W. Benjamin. *Tesis sobre el concepto de historia*. Trad. de Jordi Maiso Blasco y José Antonio Zamora Zaragoza. Madrid: Alianza, 2021.

M. Berciano. "Heidegger, Vattimo y la deconstrucción". *Anuario filosófico*. 26, 1993. pp. 9-45.

M. Berciano. "Ereignis: La clave del pensamiento de Heidegger". *Thémata. Revista de Filosofía*. nº. 28, 2002. pp. 47-69.

M. Berciano. "Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger". En G. Vattimo. *Filosofía, Política, Religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1996. pp. 83-138.

H. Bergson. *La evolución creadora*. Trad. de María Luisa Pérez Torres. Madrid: Espasa-Calpe, 1973.

E. Bertram. *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*. Bonn: H. Bouvier und Co., 1965.

- Bily López (coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI*. Sevilla: Fénix Editora, 2020.
- H. Blumenberg. *La legitimación de la edad moderna*. Valencia: Pre-Textos, 2008.
- J. Bouveresse, *Nietzsche contra Foucault. Sobre la verdad, el conocimiento y el poder*. Trad. de Adan Kovacsics. Barcelona: Ediciones del subsuelo, 2020.
- J. Butler. “Fundamentos contingentes: el feminismo y la cuestión del ‘postmodernismo’”. En *La ventana*, 13 (2001) , 7-31.
- V. Campos Salvatierra. “Violencia, verdad y justicia: entrevista con Gianni Vattimo”. En *Revista Pléyade*. nº 11, 2013. pp. 159-168.
- R. del Castillo. “Juegos, diálogos, historia. Gadamer y Wittgenstein en discusión”. En Luis Vega Reñón, Eloy Rada García y Salvador Mas Torres (eds.) *Del pensar y su memoria. Ensayos en homenaje al profesor Emilio Lledó*. Editorial UNED, Madrid: 2001. pp. 475-596.
- D. Di Cesare. *Wilhelm von Humboldt y el estudio filosófico de las lenguas*. Barcelona: Anthropos, 1999.
- G. Chiurazzi. “Hermenéutica y violencia. La crítica de Vattimo a la religión y a la sociedad capitalista a la luz del principio mimético”. En Bily López (coord.). *Hermenéutica, lenguaje y violencia: perspectivas en el siglo XXI*. Sevilla: Fénix Editora, 2020.
- S. Chun y H. J. Candiloro. “Saussure, Heidegger y Derrida en torno al lenguaje y la metafísica”. En *Nuevo Itinerario. Revista de filosofía*. Vol. 17, nº 2, 2021, pp. 178-208.
- J. Conill. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Prólogo de Pedro Laín Entralgo. Madrid: Tecnos, 2001.
- J. Conill. *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- J. Conill. “Ética hermenéutica y religión en Gianni Vattimo”. En *Anthropos. Huellas del conocimiento*. Nº 217 (2007). Gianni Vattimo. Hermeneusis e historicidad. pp.124-133.
- A. Cortina. *Ética aplicada y democracia radical*. Fuenlabrada: Tecnos, 1993
- G. Deleuze. *Nietzsche y la filosofía*. Trad. de Carmen Artal. Barcelona: Anagrama, 1971.
- J. Derrida. *Dar (el tiempo): I. La moneda falsa*. Trad. de Cristina de Peretti. Barcelona: Paidós, 1995.
- J. Derrida. *El monolingüismo de otro. O la prótesis de origen*. Trad. De Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Manantial, 1997.
- J. Derrida. *De la gramatología*. Trad. de Óscar del Barco. Buenos Aires: Siglo XXI, 1971.

- J. Derrida. *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998.
- J. Derrida. “La *Différance*”. En *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998.
- J. Derrida. “Firma, acontecimiento, contexto”. En *Márgenes de la filosofía*. Trad. de Carmen González Marín. Madrid: Cátedra, 1998.
- J. Derrida y M. Ferraris. *El gusto del secreto*. Trad. de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amortorru, 2009.
- W. Dilthey. “Schleiermacher”. En *Hegel y el idealismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.
- W. Dilthey. *Leben Schleiermachers*. Stuttgart: Teubner, 1970.
- W. Dilthey. “El surgimiento de la hermenéutica”. *Dos escritos sobre Hermenéutica*. Madrid: Istmo, 2000.
- M. Ferraris. *Introducción a Derrida*. Trad. de Luciano Padilla López. Buenos Aires: Amortorru editores, 2006.
- J. Ferrater Mora. *Diccionario de filosofía*. Alianza: Madrid, 1984.
- L. Ferrero Carracedo. “El Nietzsche de Klossowski: de la metáfora a la metamorfosis”. *Escritura e imagen*, 6, 2010. pp. 19-46
- L. Flamarique. *Schleiermacher. La filosofía frente al enigma del hombre*. Barañáin (Navarra): Ediciones Universidad de Navarra, 1999.
- L. Flamarique. “Introducción”. En F. D. E. Schleiermacher. *Los discursos sobre hermenéutica*. Pamplona (España): Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.
- L. Flamarique. “Sobre la relación entre filosofía existencial y religión. Heidegger lector de Schleiermacher”. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*. Vol. 67, nº 252, 2011. pp. 213-239.
- M. Florence. “Foucault”. *Dictionnaire des philosophes*. París: PUB, 1984, vol. I, pp. 941-944.
- G. Fornero. “Pensiero debole”. En N. Abbagnano. *Dizionario di Filosofia*. Torino: Utet, 2001.
- M. Foucault. *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Trad. de José Pérez Vázquez. Valencia: Pre-Textos, 2000.
- M. Foucault. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Trad. de Ulises Guiñazú. Madrid: Siglo XXI, 2019.
- M. Foucault. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. Trad. de Martí Soler. Madrid: Siglo XXI, 1998.
- M. Foucault. “Foucault inédito. Autorretrato de Maurice Florence”. *La letra A*. nº 3. 1991. pp. 40-44.

- M. Foucault. “La función política del intelectual”. En *Revista Esprit*. Nº 371, 1968. pp. 850-874.
- M. Foucault. *El orden del discurso*. Trad. de Alberto González Troyano. Barcelona: Tusquets, 2018.
- M. Foucault. *Hay que defender la sociedad. Curso del Collège de France (1975-1976)*. Trad. de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2012.
- M. Foucault. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Trad. de Horacio Pons. Madrid: Akal, 2011.
- M. Foucault. *El coraje de la verdad. Curso del Collège de France (1982-1983)*. Trad. de Antonio Sánchez. Madrid: Arena Libros, 2014.
- M. Foucault. “¿Qué es la ilustración?”. En *Actual*. nº 28, 1994. Traducción de Jorge Dávila. pp. 1- 20.
- M. Foucault. *Saber y verdad*. Trad. de Fernando Alvarez-Uría. Madrid: Ediciones la Piqueta, 1985.
- H-G. Gadamer. *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2004.
- H-G. Gadamer. *Verità e método*. Trad. di Gianni Vattimo. Milano: Collezione Studi, 1983.
- H-G. Gadamer. *Verdad y método II*. Trad. de Manuel Olasagasti. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2015.
- H-G. Gadamer. *Arte y verdad de la palabra*. Prólogo de Gerard Vilar. Trad. de José Francisco Zúñiga García y Faustino Oncina. Barcelona: Paidós, 2018.
- H-G. Gadamer. “La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo”. En H-G. Gadamer. *Arte y verdad de la palabra*. Trad. de J. F. Zúñiga García y F. Oncina. Prólogo de Gerard Vilar. Barcelona: Paidós, 2012. pp. 111-130
- H-G. Gadamer. “Acerca de la verdad de la palabra”. En H-G. Gadamer. *Arte y verdad de la palabra*. Trad. de J. F. Zúñiga García y F. Oncina. Prólogo de Gerard Vilar. Barcelona: Paidós, 2012. pp. 15-48.
- H-G. Gadamer. “Texto e interpretación”. En *Diálogo y deconstrucción. Los límites del encuentro entre Gadamer y Derrida*. Ed. De Antonio Gómez Tamos. Trad. de Manuel Olasagasti. Madrid: Cuaderno Gris, 1998. pp. 17-42.
- H-G. Gadamer. “La diversidad de Europa. Herencia y futuro”. En *La herencia de Europa*. Trad. de Pilar Giralte Gorina. Introducción de Emilio Lledó. Barcelona: RBA, 2012. pp. 25-50.
- H-G. Gadamer. “La misión de la filosofía”. En *La herencia de Europa*. Trad. de Pilar Giralte Gorina. Introducción de Emilio Lledó. Barcelona: RBA, 2012. pp. 181-188.
- L. E. Gama Barbosa. “Heidegger y el pensar rememorante”. *Estudios de filosofía*. 61, 2020. pp. 107-124.

- M. García-Granero. “La continuidad en las obras de Nietzsche a la luz de su visión de sí mismo”. En *Estudios Nietzsche*, 20 (2020), pp. 129-151.
- G. Gerber. *Die Sprache als Kunst*. Bromberg: Mittler, 1871.
- A. Ginzo Fernández. “Estudio preliminar”. En F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 1990.
- G. Giorgio. *Il pensiero di Gianni Vattimo. L’emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006.
- G. Giorgio. “Introducción. Pensar la encarnación”. En G. Vattimo y C. Dotolo. *Dios: la posibilidad buena. Un coloquio en el umbral entre filosofía y teología*. Trad. De Antoni Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2012.
- J. M. Gómez-Heras. “En los orígenes de la hermenéutica contemporánea”. *Azafea. Revista de filosofía*, n.º. 5. 2003.
- B. González Arribas. *Reduciendo la violencia: la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Dykinson, 2016.
- J. K. Graby. “Reflections on the History of the Interpretation of Schleiermacher”. *Scottish Journal of Theology*. 1968, 21 (3), pp. 283-299. Doi: 10.1017/S0036930600054430
- G. Giorgio. *Il Pensiero di Gianni Vattimo. L’emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica*. Milano: FrancoAngeli, 2006.
- R. Girard. *La violencia y lo sagrado*. Trad. De Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 2023.
- R. Girard. *Cosas ocultas desde la fundación del mundo*. Trad. De Tania Checchi. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2021
- J. Granier. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*. Paris: Flammarion, 1966.
- J. Grondin. “¿Hay que incorporar a Nietzsche a la hermenéutica? Razones de una pequeña resistencia”. En *Estudios Nietzsche*, n. 9 (2009): Nietzsche y la hermenéutica. pp. 53-66.
- J. Grondin. *¿Qué es la hermenéutica?*. Trad. de Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2008.
- J. Grondin. *Introducción a la metafísica*. Trad. de Antonio Martínez Riu. Barcelona: Herder, 2006.
- J. Grondin. *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Trad. de Angela Ackermann Pilári. Barcelona: Herder, 1999.
- J. Grondin. *Introducción a Gadamer*. Trad. de Constantino Ruiz-Garrido. Barcelona: Herder, 2003.
- B-C. Han. *En el enjambre*. Trad. de Raúl Gabas. Barcelona: Herder, 2014.

- J. L. Hatab. 'How does the Ascetic Ideal Function in Nietzsche's Genealogy', *Journal of Nietzsche Studies*, 35 (Spring-Autumn, 2008), pp. 109-110
- M. Heidegger. *Nietzsche*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.
- M. Heidegger. "La frase de Nietzsche 'Dios ha muerto'". *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza, 2010.
- M. Heidegger. *Ser y tiempo*. Trad. de Jorge Eduardo Rivera. Madrid: Trotta, 2009.
- M. Heidegger. *Nietzsche*. Trad. de Juan Luis Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.
- M. Heidegger. *El concepto de tiempo*. Barcelona: Herder, 2008
- M. Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Trad. de Helena Cortés y Aurturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
- M. Heidegger. *¿Qué es metafísica?* Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2003.
- M. Heidegger. "De la esencia del fundamento", en *¿Qué es metafísica? Y otros ensayos*. Buenos Aires: Siglo veinte, 1974.
- M. Heidegger. *De la esencia de la verdad. Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón. Lecciones del semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo*. Trad. de Alberto Ciria. Barcelona: Herder, 2007.
- M. Heidegger. "La constitución ontoteológica de la metafísica". En M. Heidegger, *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- M. Heidegger. "La pregunta por la técnica". En Heidegger. *Filosofía, ciencia y técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- M. Heidegger. "El origen de la obra de arte". En *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2010.
- M. Heidegger. "La época de la imagen del mundo". *Caminos del bosque*. Madrid: Alianza, 2010.
- M. Heidegger. *Serenidad*. Barcelona: Serbal, 1989.
- M. Heidegger. *Identidad y diferencia*. Barcelona: Anthropos, 1988.
- M. Heidegger. *La proposición del fundamento*. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela. Barcelona: Serbal, 1991.
- M. Heidegger. *Introducción a la fenomenología de la religión*. Prólogo y traducción de Jorge Uscatescu. Madrid: Ediciones Siruela, 2005.
- J. Huizinga. *Homo ludens*. Trad. De Eugenio Imaz. Madrid: Alianza Editorial, 1968.
- W. von Humboldt. "Sobre el estudio comparado de las lenguas en relación con las diversas épocas de su evolución". En W. von Humboldt. *Escritos sobre el lenguaje*. Edición y traducción de A. Sánchez Pascual, prólogo de J. M. Valverde. Barcelona: Ediciones Península, 1991.

- I. Izuzquiza. *Armonía y razón. La filosofía de Friedrich D. E. Schleiermacher*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza, 1998.
- F. H. Jacobi. *Cartas a Mendelssohn, David Hume. Carta a Fichte*. Trad de José Luis Villacañas. Círculo de lectores: Barcelona, 1996.
- D. Janicaud. *Heidegger en France*. Paris: Bibliothèque Albin Michel, 2001.
- E. Jüngel. *Dios como misterio del mundo*. Trad. de Fernando Carlos Vevia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984
- I. Kant. “XLII. Del interés intelectual de lo bello”. En *Crítica del juicio*. Trad. de Manuel García Morente. Madrid: Espasa-Calpe, 1997.
- I. Kant. “Comienzo presunto de la historia humana”. En I. Kant. *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Ímaz México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- I. Kant. “Idea de una historia universal en sentido cosmopolita”. En I. Kant. *Filosofía de la historia*. Trad. de Eugenio Ímaz México: Fondo de Cultura Económica, 1979.
- I. Kant. “Sobre el uso de los principios teleológicos en la filosofía”. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*. nº 37, 2004. Trad. de Nuria Sánchez Madrid. pp. 7-47.
- P. Klossowski. *Nietzsche y el círculo vicioso*. Trad. de Isidro Herrera. Madrid: Arena libros, 2004.
- A. Kojève. *La noción de autoridad*. Trad. de González Castro. Barcelona: Marcial Pons, 2020.
- R. Koselleck. *Histórica y hermenéutica*. Trad. de Faustino Oncina. Barcelona: Paidós, 1997.
- M. M. Kruk. *Violencia hermenéutica y arte. Una lectura débil de la filosofía de Vattimo*. Tesis de licenciatura en Filosofía, Julio 2019.
- E. Laclau. *New Reflections on the Revolution of Our Time*. Verso: London, 1990.
- E. Laclau. *La razón populista*. Trad. de Soledad Laclau. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2005.
- E. Laclau y C. Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*.
- C. Lawn. *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. Continuum Press, 2005.
- C. Lefort. *El arte de escribir y lo político*. Edición y prólogo de Esteban Molina. Barcelona: Herder, 2007.
- D. M. Leiro. “Notas sobre ontología del declinar. La hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo”. En *Anales del seminario de Historia de la Filosofía*. nº 26, 2009. pp. 207-216.

- D. M. Leiro. "Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo". En *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. nº 68, 2010. pp. 1-35.
- J-C. Leveque. "El concepto de 'acontecimiento' en Heidegger, Vattimo y Badiu". *Azafea. Revista de filosofía*, 13, 2011. pp. 69-91.
- J. Llorente Cardo. "El jánico semblante del nihilismo: Heidegger y Severino ante las encarnaciones de la Nada". En *Differenz. Revista internacional de estudios heideggerianos y sus derivas contemporáneas*. Nº 6 (Julio 2020), pp. 73-90.
- K. Löwith. *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*. Stuttgart: Kohlhammer, 1956.
- K. Löwith. *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX*. Madrid: Katz, 2008.
- K. Löwith. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: Visor Dis, 1992. p. 51.
- K. Löwith. *Historia del mundo y salvación. Los presupuestos teológicos de la historia de la filosofía*. Buenos Aires: Katz, 2007.
- G. Lukacs. *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*. Trad. por Wenceslao Roces. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- J-F. Lyotard. *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*. Trad. de Mariano Antolín Rato. Madrid: Cátedra, 1994.
- J. Maiso Blasco y J. A. Zamora Zaragoza. "Estudio Introductorio". En W. Benjamin. *Tesis sobre el concepto de historia*. Trad. de Jordi Maiso Blasco y José Antonio Zamora Zaragoza. Madrid: Alianza, 2021.
- O. Marchart. *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou y Laclau*. Trad. de Marta Delfina Álvarez. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- O. Marchart. *Thinking Antagonism. Political Ontology after Laclau*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018.
- J. Martin. "A radical freedom? Gianni Vattimo's 'emancipatory nihilism'". *Contemporary Political Theory*. Vol. 9, nº 3 (2010). pp. 325-344.
- J. Martínez Olguin. "La 'interabilidad' de la escritura. Sobre la noción de *trace* en Derrida". En *Cuestión*. Vol. 2, nº 66, 2020. pp. 1-29.
- A. Meijers. "Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche". En *Nietzsche Studien*, 17. pp. 369-390.
- R. Milla. *Hermenéutica política. La crítica posmoderna de Gianni Vattimo a la metafísica*. Tesis doctoral. Universidad Católica Pontífica del Perú, 2013.
- R. Milla. *Hermenéutica política. La crítica posmoderna de Gianni Vattimo a la metafísica*

- J. L. Molinuevo. "Heidegger y el humanismo". *Isegoría*, 1, 1990, pp. 151-160.
- M. Morey. "Foucault con Kant: el juego del límite". En S. Sevilla y J. Conill (eds.). *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2019. pp. 237-261.
- M. Morey. "Introducción: la cuestión del método". En M. Foucault. *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.
- F. Nietzsche. *Obras completas. Volumen I. Escritos de juventud*. Madrid: Tecnos, 2011.
- F. Nietzsche. *Obras completas. Vol. III. Obras de madurez I*. Ed. Dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2014.
- F. Nietzsche. *Obras completas. Vol. IV. Escritos de madurez II*. Ed. Dirigida por Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2016.
- F. Nietzsche. *El nihilismo europeo. Fragmentos póstumos (Otoño, 1887)*. Fragmento 9[35]. Trad. de Elena Nájera. Biblioteca Nueva, Madrid: 2006.
- F. Nietzsche. En *Fragmentos Póstumos. Vol. II*. Ed. De Diego Sánchez Meca. Trad. de Manuel Barrios y Jaime Aspiunza. Tecnos, Madrid: 2008.
- F. Nietzsche. *Fragmentos póstumos (1885-1889). Volumen IV*. Trad. de Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Tecnos, Madrid: 2008
- F. Nietzsche. *El viajero y su sombra*. Trad. de José Luiz Arántegui. Madrid: Siruela, 2003.
- F. Nietzsche. *La genealogía de la moral*. Introducción y traducción de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1994.
- F. Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1997
- F. Nietzsche. *El crepúsculo de los ídolos*. Trad. de Andrés Sánchez Pascual. Madrid: Alianza, 1975.
- T. Oñate Zubía. "La cuestión del sujeto en el pensamiento de Martin Heidegger". En *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, V, 1985. pp. 259-292.
- T. Oñate y Zubía. *El retorno griego de lo divino en la postmodernidad. Una discusión con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Madrid: Alderabán, 1999.
- T. Oñate y Zubía. *EL retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II*. Prólogo de Gianni Vattimo. Madrid: Dykinson, 2010.
- T. Oñate y G. Vattimo. "Diálogo con Vattimo: El destino de Europa". En T. Oñate y Zubía y S. Royo Hernández (eds.). *Ética de las verdades hoy. Homenaje a Gianni Vattimo*. Madrid: UNED, 2006. PÁGINAS
- F. Orellana. "Reflexiones acerca del carácter del pensar en *Serenidad*, de Martin Heidegger". *Síntesis. Revista de Filosofía*. I, enero-julio de 2018. pp. 92-106.

- C. Pairetti. “Hermenéutica de la disolución en Gianni Vattimo en el horizonte de la tecnociencia”. En *Pensamiento al margen*. nº especial Gianni Vattimo, 2018. pp. 157-177.
- M. Perniola. “El camino auténtico de la ontología de Gianni Vattimo”. En *Anthropos. Huellas del conocimiento*. Nº 217, 2007. pp. 163-175.
- M. A. Polo Santillán. “La hermenéutica ontológica de Gianni Vattimo”. *Escritura y Pensamiento*. Año IV, nº 7 (2001), pp. 75-97.
- A. Poca. “Estudio introductorio”. En F. D. E. Schleiermacher. *Monólogos*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- A. Quintanas. “La ontología de la actualidad de G. Vattimo. Una filosofía entre la religión y la política”. En *A Parte Rei. Revista de Filosofía*. nº 60, 2008. pp. 1-6.
- J. Rancière. *El desacuerdo. Política y filosofía*. Trad. de Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva Visión, 1996.
- R. Rorty. “La prioridad de la democracia sobre la filosofía”. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Trad. de Jorge Virgil Rubio. Barcelona: Paidós, 1991.
- R. Rorty. “¿Solidaridad u objetividad?”. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Trad. de Jorge Virgil Rubio. Barcelona: Paidós, 1991.
- R. Rorty. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Trad. de Alfredo Eduardo Sinnot. Barcelona: Paidós, 1996.
- R. Rorty. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. de Jorge Virgil, Paidós, Barcelona, 1993.
- J. Salaquarda. “Nietzsche und Lange”. *Nietzsche-Studien*. nº 7. vol. 7. 1978. pp. 236-260.
- D. Sánchez Meca. *El itinerario intelectual de Nietzsche*. Madrid: Tecnos, 2018.
- J. Sauquillo. *Michel Foucault. Poder, saber y subjetivación*. Madrid: Alianza, 2017.
- F. Saussure. *Curso de lingüística general*. Trad. de Amado Alonso. Madrid: Alianza, 1987.
- L. Savarino. “Ontologia dell’attualità. Filosofia e politica nel pensiero di Gianni Vattimo”. En *Trópos. Rivista di ermeneutica e critica filosofica*. Anno I, 2008. pp. 111-126.
- H. Saten. *Wittgenstein and Derrida*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- F. D. E. Schleiermacher. *Sobre la religión*. Estudio preliminar y traducción de A. Ginzo Fernández. Madrid: Tecnos, 1990.
- F. D. E. Schleiermacher. *Monólogos*. Introducción, traducción y notas de Anna Poca. Barcelona: Anthropos, 1991.

- F. D. E. Schleiermacher. *Sobre los diferentes modos de traducir*. Trad. de V. García Yebra. Madrid: Gredos, 2000.
- F. D. E. Schleiermacher. *Los discursos sobre hermenéutica*. Introducción, traducción y edición bilingüe de Lourdes Flamarique. Pamplona (España): Cuadernos de Anuario Filosófico, 1999.
- C. Schmitt. *Sobre los tres modos de pensar la ciencia jurídica*. Trad. de Montserrat Herrero. Madrid: Tecnos, 1996.
- E. Severino. *Esencia del nihilismo*. Trad. de Enrique Álvarez Tólcheff. Madrid: Taurus, 1991.
- R. Steiner. *Friedrich Nietzsche. Un luchador contra su época*. Madrid: Rudolf Steiner, 2000.
- A. S. Shuttera Pérez. “Derrida: la estructura desplazada y el problema de la *différance*”. En *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*. Año 4, vol. IV, nº 2, 2006. pp. 93-108.
- Al. Sucasas. “Pensamiento débil y religión. La secularización según Gianni Vattimo”. En R. Maldonado y J. Riutort (coord.). *El retorno de lo sagrado*. Madrid: Dykinson, 2021.
- W. Sützl. *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Barcelona: Icaria, 2007.
- W. Sützl. “Gianni Vattimo’s Media Philosophy and its Relevance to Digital Media”. *Philosophy Today*. Vol. 60, Summer 2016. pp. 743-759.
- P. Szondi. *Introducción a la hermenéutica literaria*. Introducción de José Manuel Cuesta Abad y traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Abada, 2006.
- C. Thiebaut. “De la filosofía a la literatura: el caso de Richard Rorty”. En *Daimon*, 5, 1992. pp. 133-154.
- E. Trias. *La edad del espíritu*. Barcelona: Destino, 1994.
- I. Trujillo. “Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger”. En *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. Vol. 72. nº. 270, 2017. pp. 5-25.
- I. Turgueniev. *Padres e hijos*. Madrid: Cátedra, 2004.
- I. Urdanibia. “Lo narrativo en la posmodernidad”. En G. Vattimo y otros. *En torno a la posmodernidad*. Barcelona: Anthropos, 1994.
- J. L. Vermal. “Glosario”. En M. Heidegger. *Nietzsche*. Trad. de J. L. Vermal. Barcelona: Ariel, 2013.
- R. Villarroel Soto, D. Pérez Fajardo y N. Rojas Cortés. “Más allá del criticismo radical. Lange y la herencia kantiana en Nietzsche”. *Revista de filosofía*. vol. 77. 2020. pp. 205-215.

- F. Volpi. *El nihilismo*. Trad. de Cristina I. Del Rosso y Alejandro G. Vigo. Madrid: Siruela, 2012.
- R. Wolin. *Heidegger's Children. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Z. Yébenos Escardó. “Escritura, archi-escritura e historia. A propósito de Derrida y Stiegler”. En *Historia y grafía*. nº 46, 2016. pp. 53-78.
- S. Zabala. “Una religión sin teístas ni ateos”. En T. Oñate. *El retorno teológico-político de la inocencia. Los hijos de Nietzsche en la postmodernidad II*. Prólogo de Gianni Vattimo. Madrid: Dykinson, 2010.