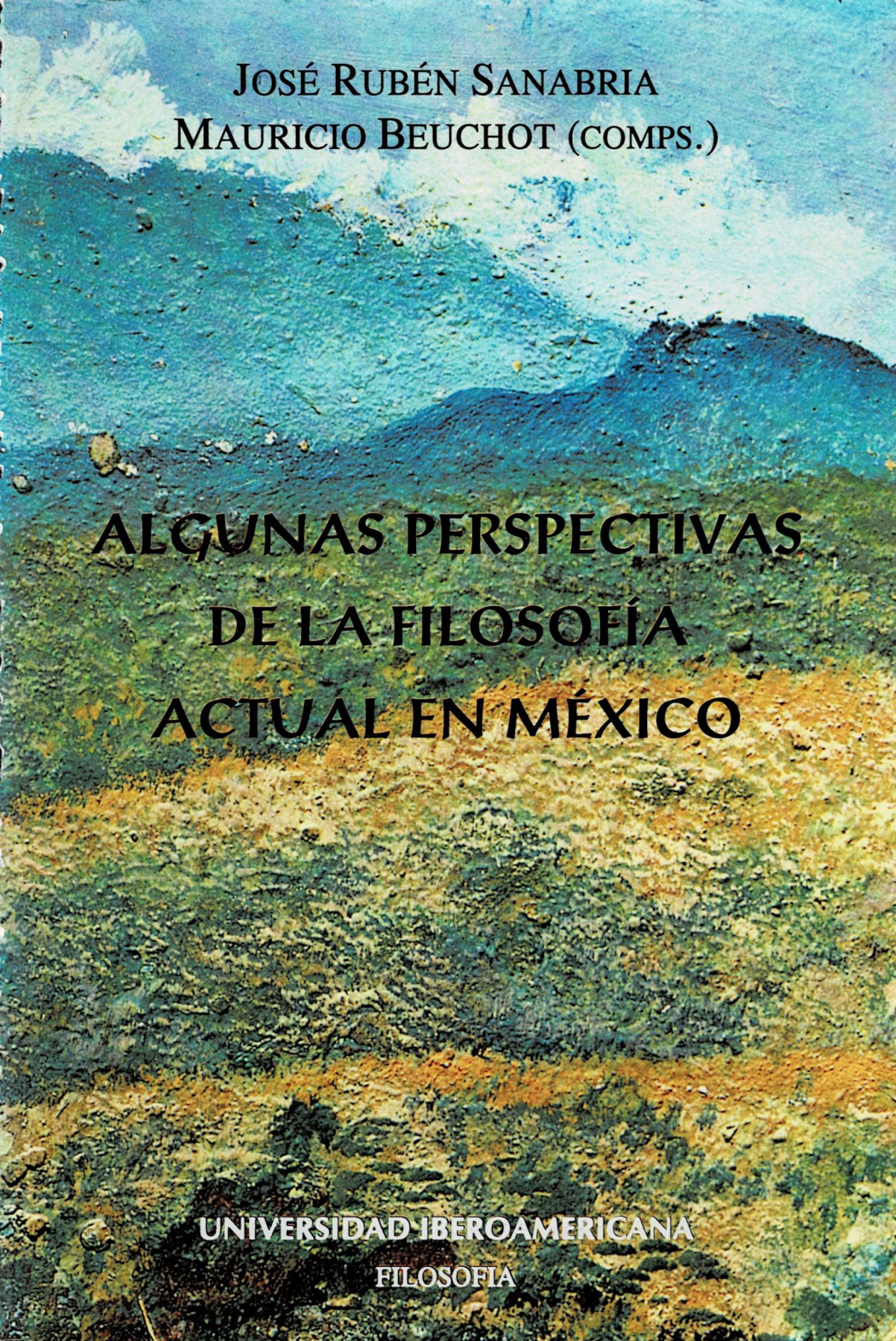




JOSÉ RUBÉN SANABRIA
MAURICIO BEUCHOT (COMPS.)

**ALGUNAS PERSPECTIVAS
DE LA FILOSOFÍA
ACTUAL EN MÉXICO**

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
FILOSOFÍA

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA
BIBLIOTECA FRANCISCO XAVIER CLAVIGERO
CENTRO DE INFORMACION ACADEMICA

Algunas perspectivas de la filosofía actual en México / José
Rubén Sanabria, Mauricio Beuchot

1. Filosofía mexicana. 2. Hermenéutica. I. Sanabria,
José Rubén. II. Beuchot, Mauricio.

B 1016 A55 1997

1a. Edición en español, 1997
© Universidad Iberoamericana, A.C.
Prol. Paseo de la Reforma 880
Col. Lomas de Santa Fe
01210 México, D.F.

Nuestra Portada:
"El Ajusco"
Joaquín Clausell 1866-1935

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

INDICE

Introducción.....	7
-------------------	---

Mauricio Beuchot

HERMENÉUTICA Y METAFÍSICA.....	13
--------------------------------	----

José Rubén Sanabria

FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA.....	25
I. FILOSOFÍA.....	26
II. HERMENÉUTICA.....	42
III. FENOMENOLOGÍA.....	60
IV. FILOSOFÍA Y HERMENÉUTICA.....	74
V. CONCLUSIÓN.....	84

Antonio Marino López

EIDÓS VS. NÚMERO COMO FUNDAMENTOS DE INTELIGIBILIDAD: MEDITACIÓN SOBRE LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD DE LA HERMENÉUTICA....	87
--	----

Samuel Arriarán

LA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE VATTIMO.....	111
1.- La recuperación de Nietzsche.....	123
2.- La recuperación de Heidegger.....	126

Raúl Alcalá Campos

SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO, RACIONALIDAD Y HERMENÉUTICA.....	135
Introducción.....	135
La posición epistemológica.....	136
La teoría crítica.....	144
Sociología del conocimiento.....	148
Bibliografía.....	156

Carlos Pereda

EL TEMA "RIGOR SE DICE DE MUCHAS MANERAS", Y EL "QUIJOTISMO DE LA RAZÓN".....	157
--	-----

Alejandro Tomasini Bassols

DOS CONCEPCIONES DEL LENGUAJE.....	187
------------------------------------	-----

LA CONCEPCIÓN HERMENÉUTICA DE VATTIMO

Samuel Arriarán.
(UPN)

Gianni Vattimo es un pensador italiano contemporáneo que a través de sus análisis filosóficos poco ortodoxos, ha impulsado por nuevas direcciones el debate sobre el fin de la modernidad. Entre esas direcciones cabe destacar su reformulación de la hermenéutica como nuevo horizonte cultural de los últimos años. Esto significaría que, según él, ya no estamos ante el marxismo o el estructuralismo que concentraban desde hace 20 años las discusiones filosóficas sobre los principales problemas sociales. Al parecer, Vattimo tampoco intenta alinearse entre modernos y posmodernos, sino que pretende constituir una tercera alternativa: *la hermenéutica, entendida ésta como proyecto ontológico basado en Nietzsche y Heidegger y opuesta radicalmente a concepciones "fundamentalistas" del tipo de Marx, Habermas y Apel*¹. O sea que Vattimo también parece caracterizarse por una obsesión antifundamentalista. No es casual que, a lo largo de sus ensayos, afirme y reafirme su admiración por Rorty. Aunque con algunas diferencias, la concepción de la hermenéutica de Vattimo se sustenta de dos maneras: epistemológicamente (como una teoría retórica-estética de la verdad) y éticamente (como una cuestión de bienes y no de imperati-

¹ Véase G. Vattimo, *Más allá del sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1989.

vos). Esto es así ya que en la medida en que se propone superar la metafísica no sólo se partiría de motivaciones teóricas (como si solamente se quisiera superar un conocimiento falso y distorsionado de la realidad), sino además de motivaciones propiamente éticas. En uno de sus más importantes ensayos, sostiene que:

*"Aquello de lo que la filosofía contemporánea se ha venido sintiendo cada vez más consciente en relación con la metafísica es que la desconfianza respecto de esta última y el plan, enunciado de diversas maneras entre los siglos XIX y XX, de 'superarla', no se basa en fin de cuentas en motivos 'teoréticos' sino ante todo, en razones éticas"*².

Para Vattimo, una superación de la metafísica en términos únicamente teóricos implicaría creer, entre otras cosas, en la posibilidad de afirmar criterios universales de verdad. Lo cual es discutible e incluso peligroso ya que anula los derechos de lo sensible y sólo acarrea un regreso de la "violencia metafísica". Tomando en cuenta la crítica de Adorno a las concepciones universalistas, Vattimo argumenta que:

*"No sólo es violencia metafísica tapar y borrar los derechos de lo sensible y de lo caduco en la afirmación de esencias universales y abstractas; igualmente violento y fetichista es despojar a lo sensible de su dimensión de la alteridad"*³.

El problema consiste, pues, en enfrentarse a cuestiones éticas derivadas de la anulación de lo particular y de

² G. Vattimo, "Metafísica, violencia y secularización" en G. Vattimo, (comp.) *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona, 1992, p. 63.

³ G. Vattimo. "Metafísica, violencia y secularización", *op. cit.*, p. 79.

la diferencia. Contra una concepción metafísica fundada en la lógica de lo idéntico y la búsqueda de fundamentos, Vattimo sostiene que hay que tener en cuenta la experiencia histórica de la violencia ligada a la violencia del pensamiento metafísico. Esto significa tomar en cuenta no sólo la experiencia de los campos de concentración sino también la violencia de la sociedad de la organización total *"que ha sido preparada y posibilitada por el esencialismo metafísico"* y por todos los procedimientos de anulación de lo sensible⁴.

Esta idea de que la metafísica prepara y posibilita el advenimiento de la sociedad tecnocrática resulta difícilmente convincente ya que se basa en una falsa deducción. Es una manera de pensar idealista que tiene sus orígenes en la dialéctica de Hegel cuando veía que la realidad ya está contenida en la idea. Esta manera de pensar es análoga a la de los nuevos filósofos franceses o de muchos posmodernos cuando expresan que la realidad del "socialismo real" ya está contenida en las ideas de Marx. O sea que no hay que tomar muy en serio la supuesta "violencia de la metafísica". La metafísica, como tal, no puede tener tanto poder como para generar la forma totalitaria de la sociedad. Este fue también el error de Adorno y Horkheimer en obras como **Dialéctica del Iluminismo**. En el caso de Vattimo estaríamos una vez más ante una especulación sin ninguna base real. Sin embargo, no merecería atención de no ser por el modo en que justifica dicha especulación. Según él, no se necesitan pruebas ni demostraciones ya que corresponde a un ideal de la verdad como retórica. Siguiendo las tesis de Gadamer, Vattimo señala que:

⁴ G. Vattimo, *Ibid.*, op. cit., p. 71.

"La verdad hermenéutica, es decir, la experiencia de verdad a que se atiene la hermenéutica y que ésta ve ejemplificada en la experiencia del arte, es esencialmente retórica. ¿A qué otra cosa debería remitirse la reflexión teórica sobre la comprensión sino a la retórica que desde la tradición más antigua se presenta como la abogada de una reivindicación de verdad que defiende lo verosímil, el **eikós**, la evidencia de la razón común contra las pretensiones de certeza y demostración de la ciencia? Convencer y explicar sin aducir pruebas son evidentemente la finalidad y la condición tanto de la comprensión y de la interpretación como del arte del discurso de la persuasión retórica"⁵.

Frente a los procedimientos de comprobación empírica, Vattimo desarrolla sus propios conceptos. Un concepto clave es, por ejemplo, la **pietas** que evoca la mortalidad, la finitud y la caducidad:

"(la **pietas**) ...no sólo esboza una lógica-retórica de la verdad 'débil', sino que también pone las bases de una posible ética, en la que los valores supremos —los que actúan como bienes en sí, y no para otros— serían las formaciones simbólicas, los monumentos, las huellas de lo vivo; es decir, todo aquello que se ofrece y que estimula la interpretación: una ética de 'bienes', antes que de imperativos"⁶.

⁵ G. Vattimo, "Verdad y retórica en la ontología hermenéutica" en *El fin de la modernidad*, Gedisa, Barcelona, 1986, pp. 119-120.

⁶ G. Vattimo, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en Gianni Vattimo - Pier Aldo Rovatti (eds.) *El pensamiento débil*, Cátedra, Madrid, 1990, p. 3.

Ahora bien, ¿hay realmente en los conceptos de Vattimo una alternativa en el debate entre modernos y posmodernos? A mi modo de ver habría más bien un planteamiento similar a la descripción de los filósofos posmodernos. Esta coincidencia se da no sólo en cuanto a defender una teoría retórico-estética de la verdad, sino también en cuestionar la ética de la Ilustración. Contrariamente a la ética moderna de los imperativos, ahora se trata de sostener una ética de bienes, entendida ésta como una despedida a la moral kantiana. Vattimo coincide aquí con la adhesión a la crítica de Nietzsche a Kant planteada a través de autores como Richard Rorty, Fernando Savater, Gilles Lipotvesky, etc. En todos estos casos se trataría de celebrar una nueva experiencia histórica y de dar vacaciones a la moral. Lo que importa es el placer personal. Una "ética de los bienes" equivale así a una ética individual hedonista.

Para intentar fundamentar esta crítica a la hermenéutica de Vattimo, veamos antes otros conceptos.

El concepto heideggeriano de **Andenken** (rememorar, repensar) también resulta central. Según Vattimo, a falta de un fundamento o proyecto propio, se trata sólo de recorrer lo que ya ha sido pensado; y hacerlo además animado con un propósito retórico o estético:

"Si el ser no es, sino que se transmite, el pensamiento del ser no puede ser otra cosa sino un volver a pensar lo que ya ha sido dicho y pensado; ese volver a pensar, que es el auténtico pensamiento — pues no cabe considerar como tal ni las mediaciones propias de la ciencia ni la organización que lleva a cabo la técnica—, no puede actuar con una lógica de la verificación y del rigor demostrativo, sino

sólo mediante el viejo instrumento, eminentemente estético, de la intuición"⁷.

Esta manera de entender el pensar en términos intuicionistas y de pura rememoración lleva a Vattimo, entre otras cosas, a oponerse explícitamente a la concepción marxista de la praxis. Pero, además, su vinculación a las filosofías de la intuición ha derivado en una apología del nihilismo: "en la acepción nietzscheana-heideggeriana, el nihilismo es la transformación del valor de uso en valor de cambio"⁸.

Así, Vattimo no cree en una filosofía fundamentalista, edificante o constructiva. Tampoco cree en la razón ni en aquellas filosofías que se proponen la búsqueda de alguna verdad. Lo mismo que en Derrida, Gadamer o Rorty, también en el pensamiento de Vattimo nos encontramos con un *rechazo a todo planteamiento racional* (ya sea de base empírica, positivista, fenomenológica, marxista, etc.). Según él, en todos estos casos (aunque apunten a la emancipación) se trataría de concepciones filosóficas metafísicas. Esto es así porque sólo serían esfuerzos fallidos de "reapropiación" del ser o de superación de la enajenación. El problema es que en un mundo totalmente dominado por el valor de cambio, tales esfuerzos resultan siempre inútiles porque intentan restituir el dominio del sujeto. Según Vattimo, la necesidad de ir más allá del valor de cambio, en la dirección del valor de uso con que se sustrae a la lógica de la permutabilidad, es una necesidad dominante aun en la fenomenología y en el existencialismo, en las teorizaciones de las "ciencias del espíritu",

⁷ G. Vattimo, *El pensamiento débil*, op. cit., p. 36.

⁸ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 25.

pero también en las variaciones lacanianas del freudismo y en el marxismo. A esta actitud escéptica ante las posibilidades de la cultura contemporánea, Vattimo la denomina "nihilismo":

*"Desde el punto de vista del nihilismo parece que la cultura del siglo XX asistió a la extinción de todo proyecto de 'reapropiación'. En este proceso entran no sólo las cuestiones teóricas, entre las cuales, por ejemplo, están las variantes lacanianas del freudismo, sino también y tal vez más fundamentalmente, las cuestiones políticas del marxismo, de las revoluciones y del socialismo real. La perspectiva de la reapropiación —ya sea en la forma de la defensa de una zona libre del valor de cambio, ya en la forma más ambiciosa (que pone en compañía, por lo menos en el plano teórico, el marxismo y la fenomenología) de dar un nuevo fundamento a la existencia dentro de un horizonte sustraído al valor de cambio y centrado en el valor de uso —ha sufrido un deterioro no sólo en cuanto a fracasos prácticos, que nada quitarían a su dimensión ideal y normativa, sino que, en realidad, la perspectiva de reapropiación perdió precisamente su significación de norma ideal"*⁹.

Quizá en esta manera de ver la situación de la sociedad actual, Vattimo apunta a lo que considera lo más característico de la posmodernidad: *la supuesta extinción de todo esfuerzo de fundamento o transformación social*. Esto es lo que caracterizaría el "fin de la modernidad". Se trata del mundo convertido en fábula por el dominio absoluto del objeto, lo cual ha marcado el fin del sujeto y de

⁹ G. Vattimo, "Apología del nihilismo", en *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 27.

todos los valores. O mejor dicho, de la conversión de todo valor de uso en valor de cambio:

*"La resolución del ser en valor de cambio, la transformación en la fábula del mundo verdadero es también nihilismo por cuanto supone un debilitamiento de la fuerza determinante de la 'realidad'. En el mundo del valor de cambio generalizado todo está dado como narración, como relato... La reducción de todo valor de cambio es precisamente el mundo convertido en fábula. Esforzarse por restablecer algo 'propio' contra esa disolución es esfuerzo para abatir al dominio del objeto y establecer el dominio del sujeto"*¹⁰.

Para Vattimo, el fin de la modernidad acarrea el surgimiento del "pensamiento débil", un modo específicamente posmoderno de reflexión que está en oposición a la metafísica ("el pensamiento fuerte" por ser dominante, impositivo, universal, atemporal, intolerante..):

*"Los conceptos rectores de la metafísica —la idea de una totalidad del mundo, de un sentido unitario de la historia, de un sujeto centrado en sí mismo y eventualmente capaz de hacerse con ese sentido— se muestran ahora como instrumentos de aleccionamiento y de consolación, ya no necesarios en el marco de las capacidades que la técnica hoy nos proporciona"*¹¹.

La posmodernidad no sería otra cosa —dice Vattimo— que el fin de lo nuevo. Una especie de rutina permanente. Se trataría de un modo de vivir la experiencia

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹ G. Vattimo, "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en Gianni Vattimo - Pier Aldo Rovatti (eds.) *El pensamiento débil*, op. cit., p. 27.

del fin de la historia (como mundo del valor de cambio generalizado). La modernidad es concebida por Vattimo (igual que por Gehlen y Karl Löwith) como una época no muy distinta a la antigüedad. Lo que sucedió fue una secularización de la religión cristiana. Sólomente se traspasaron los elementos contenidos en la religión. La historia que, en la visión cristiana, aparecía como historia de la salvación, se volvió historia del progreso. El fin de la modernidad no es un fin de la historia sino de cierta concepción basada en la creencia del progreso y del sentido lineal del tiempo. Vattimo argumenta que la aplicación de los instrumentos del análisis de la retórica a la historiografía, ha mostrado que la imagen de la historia que nos forjamos es sólo una narración. Al conocimiento de los mecanismos retóricos del texto se agrega el conocimiento del carácter ideológico de la historia. La historia no es sólo la historia de los vencedores, que sólo conservan aquello que conviene a la imagen que se forjan de la historia para legitimar su propio poder¹².

Desde nuestro punto de vista estos conceptos de Vattimo resultan poco convincentes. Su teoría de la modernidad como proceso de la secularización, sólo es un intento de desacreditarla. Por más que se apoye en las tesis de Norbert Elias sobre la historia de la civilización europea, o en las de René Girard sobre lo sagrado como violencia y el cristianismo¹³, dicha teoría forma parte de un esfuerzo ideológico de llevar los problemas teológicos al debate filosófico. Este debate, que actualmente se desarrolla en varios países y que abarca a numerosos autores,

¹² G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit., pp. 15-16.

¹³ Véase Vattimo, "El mito reencontrado", en *La sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 130.

no es nuevo sino que arranca de muchos años antes cuando se intentó descalificar el marxismo como sueño milenarista del Paraíso. Ahora, una vez más, se trata de descalificar toda la tradición de la Ilustración.

En efecto, tal como ha demostrado Hans Blumenberg, la desacreditación de la modernidad consiste en presentarla como una simple versión secularizada de la cultura cristiana medieval. Esta tesis de la secularización ha adquirido muchas formas: por ejemplo, el progreso burgués como una versión secularizada de la escatología cristiana; las utopías sociales radicales como el marxismo, como sueños milenaristas del Paraíso; los líderes políticos modernos como monarcas teocráticos secularizados; la moderna ética del trabajo como una versión secularizada del ascetismo cristiano; el igualitarismo político moderno como la secularización de la idea cristiana de la igualdad de todos los hombres a los ojos de Dios, etc.¹⁴.

Así el "pensamiento débil" no sería otra cosa que una visión escéptica y paralizante ante las posibilidades de la modernidad. Esto es así porque los esfuerzos de Vattimo por "superar la metafísica sin salir de la metafísica" le han llevado a un círculo vicioso o callejón sin salida.

Para fundamentar esta crítica, veremos la recuperación que hace Vattimo del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger. En esta recuperación, la filosofía de Vattimo es parte de un amplio movimiento filosófico desarrollado en varios países europeos como Francia, Italia, España. Este movimiento ha logrado influir y estimular la discusión en

¹⁴ Véase Hans Blumenberg, *The Legitimacy of the Modern Age*, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1983.

numerosas Universidades de América Latina. Ya es habitual que en los diversos congresos y eventos académicos no falte la figura de Vattimo (que siempre se presenta como un "heideggeriano de izquierda"). Hay que reconocer también que en México el auge de la hermenéutica en los últimos años se debe en alguna medida a Vattimo.

Es necesario entender que el "pensamiento débil" no se limita a ser un fenómeno localizable sólo en el actual panorama filosófico italiano, y por consiguiente reducible a un simple debate interno, provinciano. En este sentido se inserta en la discusión abierta por la filosofía de la posmodernidad. Esto significa que la concepción de Vattimo del fin de la modernidad es importante ya que se asocia al malestar generalizado con respecto a los criterios vigentes de racionalidad y que tiene que ver con grandes problemas como el sentido de verdad, la posibilidad de definir la identidad, grandes problemas que, a nuestro criterio, se trasladan ideológicamente de la discusión filosófica al terreno de los medios de comunicación. Así pues, veremos las coincidencias y diferencias de Vattimo con los frankfurtianos y los posestructuralistas (en el modo de recuperación de las ideas de Nietzsche y de Heidegger).

De acuerdo con la crítica extrema de C.A. Viano, lo que sugiere el pensamiento débil (cuyos representantes han sido rebautizados como los "endebles") es una cultura consoladora, una máquina apologética.

"Se trata de ensayos en los que, a los medios normalmente utilizados para construir teorías, se les contraponen dialéctica, hermenéutica, semiosis sin límites, golpes imaginativos ocasionales, especula-

ciones etimológicas, divagaciones literarias: todo lo que no sea conocimiento, sino sólo pensamiento"¹⁵.

Sin duda este tipo de crítica resulta exagerada (porque no le reconoce ninguna virtud siendo así que Vattimo es actualmente uno de los mayores conocedores de Heidegger y de Nietzsche) aunque no le falta algo de razón cuando apunta en una de las principales limitaciones de Vattimo: su teoricismo retórico. La cuestión de "qué significa pensar" nunca es remitida a la *praxis*, a la transformación de las relaciones sociales, sino siempre a la generación de un nuevo pensamiento.

Otras críticas señalan los peligros del apologismo extremo de Vattimo. En este sentido compartimos totalmente la observación de Claudio Magris cuando señala que:

"Se lleva al extremo el nihilismo al intentar convertir la ausencia de todo valor —y de la exigencia misma de valor— en premisa para la libertad. Gianni Vattimo, haciendo la apología del nihilismo total, ha escrito que éste constituye la reducción final de todo valor de uso a valor de cambio: liberada de toda instancia última que pueda bloquear el flujo de la convertibilidad, la transformación nietzscheana de todos los valores se abandona a un proceso infinito... dicha interpretación no pretende ser un mero juicio de hecho, la constatación de un proceso, sino un 'Amén' dedicado a este proceso, un hosana dirigido al advenimiento totalitario del valor de cambio. Se saluda la indiferencia universal —que Marx consideraba la 'prostitución generalizada' de los hombres, degradados a mercancías— como una li-

¹⁵ C.A. Viano, *Va'pensiero. Il carattere de la filosofia italiana contemporanea*, Einaudi, Turín, 1985, p. 5.

beración portentosa, una superación beatífica de todos los conflictos y del precio que exige la constitución y conservación de la identidad propia"¹⁶.

1.- La recuperación de Nietzsche

Según Vattimo "el pensamiento de Nietzsche hace entrar en crisis la subjetividad metafísica, inaugurando así una nueva perspectiva en que las relaciones entre ser, verdad e interpretación aluden a una concepción creativa del hombre: lo dionisiaco liberado exige conscientemente una pluralidad de máscaras"¹⁷.

Este modo de interpretar el pensamiento de Nietzsche (relacionado con el problema de la crisis de la metafísica), está orientado, como se sabe, por la famosa prescripción de Heidegger en su obra sobre Nietzsche¹⁸.

Por mucho que Vattimo se esfuerce en destacar su propia originalidad no es muy distinta de la interpretación de filósofos franceses como Gilles Deleuze, Pierre Klossowski y Georges Bataille¹⁹. También para ellos, la filosofía de Nietzsche es un intento de salir de la metafísica. Intento que se expresaría claramente en su oposición a la

¹⁶ Claudio Magris, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Península, Barcelona, 1993, p. 416.

¹⁷ G. Vattimo, *Introducción a Nietzsche*, Península, 1990, Barcelona, p. 180.

¹⁸ Hemos consultado la edición francesa, Martin Heidegger, *Nietzsche*, Gallimard, traducción de Pierre Klossowski, dos volúmenes, 1971, París (primera edición alemana 1961).

¹⁹ Gilles Deleuze, *Nietzsche y la filosofía*, Anagrama, Barcelona, 1986; Pierre Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Seix Barral, Barcelona, 1972 y Georges Bataille, *Sobre Nietzsche. Voluntad de suerte*, Taurus, Madrid, 1972.

dialéctica (en la que estarían recogidas todas las ideas metafísicas, desde la invención socrática del concepto hasta la concepción cristiana del dolor).

Es importante señalar que las interpretaciones de Deleuze, Bataille y Klossowski posiblemente llevaron a cambiar al mismo Vattimo su lectura de Nietzsche. En efecto, en su primera obra *El sujeto y la máscara* (1974) vemos que el autor se esfuerza por fundamentar en el pensamiento de Nietzsche una filosofía dialéctica, de alcances liberadores²⁰.

Según su propia explicación, este esfuerzo se debía al contexto de la época (en la que Vattimo todavía mantenía sus ideales revolucionarios). Pero ya en **Las aventuras de la diferencia** (1986), abandona totalmente dichos ideales y se orienta por una lectura de Nietzsche a partir del concepto de la **diferencia**:

*"La diferencia como destitución de la definitividad de la presencia es... esencial al pensamiento para constituirse como pensamiento 'crítico', contra cualquier tentación de conciliaciones dialécticas —y por tanto, contra cualquier tentación de considerarla alcanzada una y otra vez—, por ejemplo, en un orden político que se haga pasar por 'socialismo real', el fin de la alienación y la condición de la autenticidad"*²¹.

²⁰ Véase también su ponencia en el Colloque de Royaumont, *Nietzsche*, Les éditions Minuit, Paris, 1967, donde subraya el aspecto desmitificador de la obra de Nietzsche. En este coloquio realizado en 1964 participaron, entre otros, Karl Löwith, Foucault, Klossowski, Jean Beaufret y Gilles Deleuze.

²¹ G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Nietzsche y Heidegger*, Península, Barcelona, primera edición 1986.

Es curioso que en la segunda edición de su libro **El sujeto y la máscara**, en vez de optar por no reeditararlo se apresura por introducir numerosas notas para aclarar su nueva posición. Pero en vez de hacerlo, cae en una infinidad de contradicciones. En la advertencia a esta nueva edición señala, por ejemplo, que:

*"El cambio de actitud se refiere sólo a las expectativas con que nos dirigimos al pensamiento nietzscheano, el uso que se puede hacer de él, los contextos en que se lo puede colocar nuevamente. Como he demostrado ya en las introducciones a **La gaya ciencia** (Turín, Einaudi, 1978) y **Aurora** (Roma, Newton Compton) me parece hoy algo más problemática que hace cinco años la posibilidad de relacionar el ideal nietzscheano de la liberación (que sigo creyendo definida por la superación de la 'estructura edípica del tiempo' en el 'eterno retorno de lo igual') con perspectivas de origen y planteamiento **dialéctico**"²².*

Para Vattimo, la "superación de la estructura edípica del tiempo" consiste justamente en superar la concepción lineal, progresiva, propia de la modernidad. Esta superación ya no puede ser dialéctica sino disolvente. Esto supone también un cambio en el modo de entender al sujeto. El concepto nietzscheano de ultrahombre ya no es para él interpretable como un sujeto reconciliado dialécticamente sino más bien como un sujeto absolutamente **sui generis**, escindido y disperso y no sólo de forma provisional sino definitivo.

²² G. Vattimo, *El sujeto y la máscara*, Península, Barcelona, 1989 (primera edición en italiano 1974).

Así, la interpretación de Nietzsche, por parte de Vattimo, que partió de una posición dialéctica liberadora acabó convirtiéndose en una lógica de la desintegración. De modo tal que la crítica de Vattimo al sujeto coincide también con las de Foucault, Lyotard, Derrida y Adorno (este último sobre la ilusión de autonomía del sujeto burgués):

*"La diferencia como desfundamentación es así una respuesta a la solicitud de criticidad que viene también de los pensadores que más dramáticamente han vivido la aventura de la dialéctica, como por ejemplo Adorno (un término de referencia, generalmente explícito, que acompaña todo el desarrollo de estos ensayos)"*²³.

Así pues, vemos que la interpretación de Vattimo de Nietzsche no es nada nueva. Siguiendo la lógica de criticar al sujeto, como casi todos los filósofos posmodernos, coincide con las tesis de Adorno. En realidad no hay que sorprenderse por ello, ya que la crítica posmoderna al sujeto se acompaña siempre con la crítica frankfurtiana a la función opresora de la racionalidad moderna. No habría mucha diferencia entre los posestructuralistas y la teoría crítica²⁴.

2.- La recuperación de Heidegger

De Heidegger, Vattimo recupera principalmente su crítica a Nietzsche como último pensador metafísico. Esto es lo que le permite desarrollar su visión de la posmodernidad como dominio absoluto de la técnica. Según él se

²³ G. Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, op. cit., p. 8.

²⁴ Véase Peter Dews, *Logics of Disintegration. Post-Structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, Verso, London, 1987.

pueden rescatar las ideas del último Heidegger en cuanto criticó a la metafísica como desarrollo de la técnica. De lo que se trataría entonces (con base en Heidegger) es de concebir la posmodernidad no como una superación sino más bien como una **Verwindung**:

*"La posmodernidad es seguramente un modo diverso de experimentar la historia y la temporalidad misma y, por tanto, también un entrar en crisis de la legitimación historicista que se basa en una pacífica concepción lineal unitaria del tiempo histórico. Sin embargo, este diverso modo no consiste en dar simplemente la espalda al historicismo de la metafísica; más aún, mantiene como éste un vínculo análogo al que Heidegger indica con el término **Verwindung**: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión"²⁵.*

Conviene detenerse en el concepto de **Verwindung** para valorar cabalmente la lectura de Heidegger por Vattimo. En el último capítulo de su libro **El fin de la modernidad**, se dedica a analizar detalladamente dicho concepto. Aquí señala que un discurso sobre lo posmoderno, si no quiere ser un discurso superfluo, deberá guiarse por la **Verwindung**. Este concepto significa lo mismo que el "nihilismo" de Nietzsche, es decir, la única posibilidad de salir de la modernidad. Alude también al "debilitamiento del ser". Se indica sobre todo una actitud de reponerse de una enfermedad, remitirse a algo o a alguien. La crisis de la modernidad, en tanto es definida por Vattimo como "fin de la metafísica y del humanismo" se relaciona con esa actitud de reconocimiento de la convalecencia de una enfermedad. Pero también la crisis está relacionada con el

²⁵ G. Vattimo, "Posmodernidad y fin de la historia" en *Ética de la interpretación*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 21.

establecimiento del dominio de la técnica en la modernidad:

*"Lo que Heidegger se esfuerza por concebir al interrogarse sobre la esencia de la técnica moderna, es lo que pueda significar el hecho de que la crisis del humanismo contemporáneo es crisis porque le falta toda posible base de 'reapropiación', es decir, porque está indisolublemente ligada a la muerte de Dios y al fin de la metafísica. El alcance del nexo que Heidegger establece entre humanismo, metafísica, técnica y carácter de apropiación y de expropiación del **Ereignis** del ser dista mucho de ser comprendido"*²⁶.

O sea que, al explorar el significado de la **Werwindung** descubrimos que la lectura de Heidegger por Vattimo se identifica con aquella que corresponde a su fase antihumanista (escritos posteriores a **Ser y Tiempo**). En dicha fase, Heidegger reformuló su filosofía rechazando versiones existencialistas como la de Sartre. Dicho de otra manera, a Vattimo le interesa fundamentalmente la crítica heideggeriana del sujeto autoconsciente, crítica que se expresa claramente en la "Carta sobre el humanismo" y en otros escritos donde se ve la correlación del sujeto y la técnica como desarrollo de la metafísica:

*"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"*²⁷.

²⁶ G. Vattimo, "La crisis del humanismo" en *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 44.

²⁷ G. Vattimo, "La crisis del humanismo", op. cit., p. 42.

Según Vattimo, los orígenes del antihumanismo de Heidegger se remontan a la polémica fenomenológica contra el psicologismo. Pero el hecho de que Heidegger no haya realizado un retorno al realismo aristotélico ni a la *lebenswelt*, indica el sentido verdadero de su antihumanismo, que no es una reivindicación de la "objetividad" de las esencias, ni un remontarse al mundo de la vida como ámbito anterior a toda rigidez de categorías. Para Vattimo, el antihumanismo de Heidegger nunca se presenta como reivindicación de "otro principio" elevado. Es obvio que esta posición descalifica todo intento de interpretación religiosa de Heidegger. Lo interesante de Vattimo es que, a la vez que no es partidario de hacer una interpretación religiosa de Heidegger, tampoco comparte el tipo de lecturas de los filósofos franceses que invocan un retorno a los presocráticos, es decir, a los orígenes del pensamiento europeo, a una visión todavía no infectada por el nihilismo, implícito en la aceptación del acaecer del que depende el desarrollo de la técnica moderna:

*"La debilidad de esta posición —dice Vattimo— consiste no sólo en la ilusión —profesada, por lo demás, no tan ingenuamente— de que se puede retornar a los orígenes, sino sobre todo, y lo que es más grave, en la convicción de que de esos orígenes podría derivarse no aquello que en realidad ha sobrevenido; probablemente retornar a Parménides significaría sólo volver a comenzar desde el principio... siempre que, nihilísticamente, se predique una absoluta casualidad en el proceso que a partir de Parménides hasta la ciencia y la técnica modernas y a la bomba atómica"*²⁸.

²⁸ G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit., pp. 12-13.

Así pues, la interpretación de Heidegger por Vattimo no coincide con la versión predominante en la filosofía francesa. Concepción que Jean Beaufret se encargó de difundir desde los años de 1950 y que sobrevalora el retorno a los presocráticos. Como indica Elizabeth Roudinesco, Heidegger se encontraba en ese momento desprestigiado en Alemania (por las revelaciones sobre su compromiso con los nazis), mientras en París se generó un verdadero culto por su obra²⁹. Tanto fue así que subieron sus créditos gracias a Jacques Lacan que realizó una invitación al mismo Heidegger para visitar París. De modo que también Lacan interiorizó en su propia teoría esta interpretación sobre el retorno a los presocráticos que propugnaba Heidegger. Por su parte, Heidegger se interesó por las ideas de Lacan³⁰.

Vattimo no está tan desubicado al encontrar analogías entre la concepción de Heidegger de la metafísica y el concepto lacaniano de lo imaginario y lo simbólico. La metafísica sería ese ámbito de la fábula o desrealización del mundo, mientras que lo simbólico correspondería a la *Werwindung*.

Lo que hay que destacar también es que además de darse analogías con el estructuralismo francés, lo que quedó del viaje de Heidegger a París fue (como compensación) un ambiente que lo purificó de su pasado nazi. Salvo uno que otro, como Lucien Goldmann, la mayoría de los filósofos franceses quedó desde entonces con el

²⁹ Véase Elizabeth Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un pensamiento*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994, pp. 323-333.

³⁰ *Ibid.*, p. 334.

culto a Heidegger como pensador que sólo proclama el retorno a los orígenes del pensamiento europeo³¹.

Al oponerse a esta versión de dicho retorno, hay que reconocer que la interpretación de Vattimo resulta novedosa. Al asumir que el valor actual de las ideas de Heidegger no consiste en ese planteo relacionado con los presocráticos sino más bien en otras ideas sobre la pregunta del significado de la técnica, sugiere que la vigencia actual de Heidegger podría estar en plantear una salida factible a la situación de la posmodernidad. Esto es así porque no se puede abandonar a la metafísica simplemente como si fuera un traje usado. No se trataría sólo de una simple actitud de rechazo radical de la técnica (como en Adorno). Es necesario escuchar el llamado del **Ge-Stell**, como primer centelleo del **Ereignis**. Esto significa, según Heidegger, pensar en la esencia de la técnica y que esa esencia, a su vez, no es algo técnico. La salida del humanismo y de la metafísica es una **Werwindung**: la subjetividad no es algo que se abandone sencillamente como un traje desechado. Esta manera de entender la técnica, a partir no de su rechazo radical si no de su aceptación, Vattimo la explica como parte del movimiento expresionista de los años 20 en Alemania. Este movimiento se caracterizó por concebir la modernidad como promesa utópica de liberación. La modernidad no era vista tanto como una amenaza sino como una provocación. No se la sentía como una pérdida sino más bien como una expresión de lo espiritual que se abre camino a través de las destrucciones que constituyen un "crepúsculo del humanismo"³².

³¹ *Ibidem*.

³² G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, op. cit., p. 36.

Según la explicación de Vattimo, también Heidegger coincide con Ernst Jünger y Oswald Spengler. Lo mismo que en el expresionismo y aun en mayor medida, en la obra de estos autores se plantea una especie de "ideal militar" de la existencia. Pero en Jünger más que en Spengler, habría más conciencia del nexo con la técnica. Lo que se presenta como "ideal militar" es en realidad un ideal de tecnificación de la existencia que se abandona al llamado de la técnica moderna.

La exaltación que hace Jünger de los aspectos mecánicos de lo real prefiguran una nueva existencia que, más que en la vida del soldado, tiene su máximo ideal en la vida del trabajador de la industria, no ya un individuo sino un momento de un proceso orgánico de producción. Lo que hay que subrayar aquí no es tanto esta concepción liberadora de la técnica (cosa que por la misma época fue desarrollada por una vasta corriente del pensamiento marxista como Ernst Bloch o Walter Benjamin) sino más bien lo que implica una concepción teórica del desarrollo de la técnica como proceso de unificación mundial. Como dice Vattimo:

"No debería considerarse casual la circunstancia de que precisamente la ontología hermenéutica, entre las filosofías contemporáneas, sea la que esté más atenta a buscar el significado filosófico (y no sólo histórico o político) del proceso de homogeneización que domina nuestra civilización (esto es cierto al menos para Heidegger). Dicha atención no se explica tan sólo con la voluntad de contraponer a la condición de deshumanización, en la que 'el desierto crece' a causa de la occidentalización y de la uniformidad (técnica, capitalismo, imperialismo) una posible condición ideal de diálogo 'auténtico' que

se verificará cuando, al término del proceso interpretativo, la experiencia inicial de alteridad quede transformada en una nueva unidad (identificada con el evento mismo del ser)³³.

Retengamos, por un momento, las cuestiones planteadas en este párrafo: ¿Cuál es el significado filosófico del proceso de homogeneización mundial? ¿Cómo enfrentar la occidentalización? ¿Qué significa el diálogo y el planteamiento del Otro?

Es evidente que estas cuestiones se deducen del planteamiento heideggeriano de la técnica como desarrollo de la metafísica. Desde esta perspectiva, las respuestas de Vattimo se encaminan a defender una *concepción de la hermenéutica donde se descalifica la situación del diálogo como simple utopía*. Ahora bien ¿no será que en esta perspectiva hay un trasfondo eurocéntrico? Si nos colocamos en la perspectiva de América Latina frente al proceso de homogeneización mundial, es imposible estar de acuerdo con el tipo de hermenéutica que sugiere Vattimo. Ciertamente se puede estar de acuerdo en que se debe repensar la técnica como elemento de liberación, y no de simple rechazo, pero el problema es cómo, o de qué manera, ¿únicamente a la manera europea? El problema es, como dice Ernst Jünger, del Estado Mundial. Ya no se trata de cuestiones nacional-estatales. Se trata del planeta en general³⁴.

Si aceptamos esta perspectiva tendríamos que aceptar que la occidentalización del mundo está totalmente

³³ *El fin de la modernidad*, p. 138.

³⁴ Ernst Jünger "Sobre la línea", en E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 47.

consumada y por tanto sólo nos queda el nihilismo. Esto significaría, en palabras de Heidegger, que *"en la fase del nihilismo consumado parece como si ya no hubiera algo así como el Ser del ente"*³⁵.

Esto implica dar toda la razón a Vattimo. Pero ello significa dudar de la utilidad actual del pensamiento de Marx o del tipo de planteamientos de Habermas o de Apel. Desde el punto de vista de Vattimo, ni siquiera las culturas populares serían valores alternativos a los valores de las culturas dominantes. Ninguna reacción es posible (salvo el nihilismo) frente a la desvalorización de los valores supremos.

A menos que aceptemos formar parte de ese mundo totalmente tecnificado descrito por Jünger en su obra **El trabajador** (obra que el mismo Heidegger reconoce que le sirvió de principal estímulo para plantear la pregunta por la técnica), y aceptar mansamente ese universo mecánico, es necesario criticar la hermenéutica de Vattimo y desarrollar otro tipo de hermenéutica.

³⁵ M. Heidegger, "Hacia la pregunta del ser", en E. Jünger y M. Heidegger, *Acerca del nihilismo*, op. cit., p. 113.