

LA SOPORTABLE LEVEDAD DEL SER (SOBRE GIANNI VATTIMO)

CARLOS ROJAS OSORIO

L' essere si dá come ciò che non é.

Es hora de despedirse del *ser*. En verdad sólo podemos hablar, con Heidegger, del ser como *evento* (*Ereignis*). El evento mismo no es sino el darse del ser en la historia, pero la historia como transmisión de mensajes. “El problema de la metafísica deviene pues un problema de lenguaje”¹. El ser se da en la situación hermenéutica del acontecer histórico-finito, pero el ser no se agota en ninguno de sus horizontes finitos. Se trata del ser débil y oscilante como *evento*. Para lograr la prevalencia de un ‘*pensiero debole*’ Vattimo interpretó a Nietzsche y a Heidegger, debilitando en uno la “voluntad de poder” y en el otro el concepto de “ser”. “El debilitamiento del (noción del) ser, la manifestación explícita de su esencia temporal (en la que se incluye, sobre todo: carácter efímero, nacimiento-muerte, transmisión descolorida, acumulación de rasgos ‘arqueológicos’) repercute profundamente en el modo de concebir el pensamiento del ser y del Ser-ahí que constituye su objeto”².

La interpretación “debole” de Nietzsche se da en la obra más arquitectónica de Vattimo que es *Il soggetto e la maschera* (1974)³. Es una obra juvenil en donde la crítica del marxismo, que caracteriza la etapa propiamente posmoderna del autor, está ausente; incluso hay acercamientos positivos entre Nietzsche y Marx, y referencias afirmativas a algunos marxistas, especialmente a Ernest Bloch.

¹ Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1996, p. 148 (M.T.).

² Vattimo, *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 30.

³ Vattimo, *Il soggetto e la maschera (Nietzsche e il problema della liberazione)*, Milano, Bompiani, 1994.

El superhombre (Vattimo utiliza el término *oltruomo*) es un creador de símbolos. Hemos llegado a un mundo cuya verdad se ha convertido en fábula. La voluntad de potencia es interpretación y construye perspectivas para todo. El superhombre debe ser entendido como artista. "Y el arte es aspiración del símbolo a la propia libertad" (1994, 304). Pero ese símbolo no logra su completa liberación mientras que mantenga una relación fuerte al mundo real. En el eterno retorno el arte puede liberarse por completo puesto que ya no está sometido a la autoridad del pasado. Al eliminar la irreversibilidad del tiempo, en el eterno retorno, la voluntad no queda presa de tener que aceptar la tiranía del pasado, puede incluso *querer* que haya sido así. El arte se libera como potencia dionisiaca.

El devenir tiene un carácter interpretativo. Vattimo lo caracteriza así al decir, con Nietzsche, que todo hecho es interpretación. De hecho, para Nietzsche el mundo se ha vuelto infinito porque de él son posibles infinitas interpretaciones. "El mundo en el cual todo nuevo evento es interpretación es de hecho un mundo constituido exclusivamente de símbolos y signos" (p. 310). Los 'hechos' son signos que se constituyen en el mundo simbólico. "En la experiencia que hacemos del mundo, pues, verdaderamente nosotros no hacemos más que leer textos, y así sin fin, sin que sea posible llegar a un referente último, que sea la realidad, inmediatez, datidad precedente a la simbolización" (p. 310)⁴. El mundo queda entendido como interpretación. Vattimo denomina a esta teoría '*ontología hermenéutica*'. Y encuentra esta ontología hermenéutica también en Heidegger y en Gadamer. Lo nuevo, según Vattimo, sería la autonomía del mundo simbólico; el signo y el símbolo quedan liberados de toda referencia a lo real. El signo pierde su valor de uso y se queda sólo con el valor de cambio.

Es precisamente esta ontología hermenéutica la que ha traído a Nietzsche a la moda cultural. *La autonomía del símbolo es una fabula-*

⁴ Esta concepción del mundo como texto, como libro a leer, es parte de lo que Foucault denomina la *episteme* del Renacimiento, y en realidad es heredera del mundo religioso medieval en que se decía que Dios escribió dos libros, uno la *Biblia*, y el otro, la naturaleza, el mundo. Cfr. Foucault, *Las palabras y las cosas*.

¿Era Nietzsche deudor de esta concepción del mundo como libro, como texto a leer? O es más bien la interpretación de Vattimo? ¿Cómo se compagina esta lectura religiosa del mundo como libro escrito por Dios con la nietzscheana 'muerte de Dios'? Son preguntas que Vattimo no se hace. Para la historia de la idea del mundo como *libro* ver: E. Curtius, *Literatura latina y Edad Media europea*, México, FCE, 1955.

*ción continua sin que necesite referencia alguna a lo real. Esta referencia es vista como una esclavitud, y la autonomía del signo como una liberación. Este mundo de fabulaciones es un danza de máscaras. El sujeto mismo es una máscara. "El pensamiento de Nietzsche pone en crisis la subjetividad metafísica, inaugurando así una nueva perspectiva en la cual las relaciones entre ser, verdad e interpretación aluden a una conciencia creativa del hombre: lo dionisiaco liberado quiere conscientemente una pluralidad de máscaras"*⁵.

Para Nietzsche, continúa Vattimo, el ocaso de la metafísica es el fin de la violencia. "La violencia sobrevive todavía como residuo de épocas pasadas, en las cuales el peligro dominaba la existencia" (p. 332). Han sido la ciencia y la técnica las que han permitido la eliminación de estas estructuras de violencia. A partir de la seguridad que da la ciencia y la técnica el hombre y el superhombre conquistan a la vez la seguridad y la libre movilidad. Aquí Vattimo arremete contra quienes han dado una versión negativa de la ciencia y la técnica que estaría implicada en la filosofía de Nietzsche. Afirma que la posición *iluminista* de Nietzsche en *Humano demasiado humano* (y en realidad en las obras llamadas del período intermedio) no es una posición provisional, sino que continúa a lo largo de toda su obra. Sin embargo, Vattimo advierte, con razón, que es una interpretación equivocada ver la doctrina del eterno retorno como una teoría científica⁶. El paso de la antigüedad al mundo moderno lo piensa Nietzsche como el equivalente en Marx al paso de la prehistoria a la historia. La ciencia nos libera de la metafísica y del miedo que produce la inseguridad. La genealogía está más cerca de la ciencia que de la

⁵ Vattimo, *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1996, p. 152 (M.T).

⁶ En *Introduzione a Nietzsche*, Vattimo agrega una observación importante en la que trata de aclarar por qué, sin ser científica la teoría del eterno retorno, Nietzsche trata de buscar argumentos científicos. "El eterno retorno puede ser querido sólo por un hombre feliz; pero un hombre feliz sólo puede darse en un mundo radicalmente distinto de éste; y de aquí viene pues la exigencia de un contenido 'cosmológico' de la doctrina" (Bari, Laterza, 1996, p. 86). También escribe Vattimo: "La condición de felicidad en la cual el hombre puede querer el retorno de lo igual es posible solo si se ha quitado la estructura lineal del tiempo" (p. 91).

También agrega Vattimo que la teoría del eterno retorno no era "extravagante para la época" (p. 87). De hecho algunos críticos de la idea moderna del tiempo en la física consideran que en ella es *teóricamente* posible la reversibilidad del tiempo. Y por ello algunos han criticado a Nietzsche de mecanicista. (Sobre esto ver nuestro capítulo III).

Sobre Nietzsche y la ciencia puede consultarse: Babette Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, New York, University State of New York, 1994. Además: Antimo Negri, *Nietzsche, La scienza sul Vesuvio*, Roma-Bari, 1994.

filosofía (metafísica) (p. 336). Pues la ciencia considera el mundo como un proceso, como un hacerse y no como una realidad cumplida y conclusa. La ciencia nos libera del fetichismo de tener que pensar el mundo como "cosa en sí". "La ciencia parece constituir el modelo del pensar genealógico, y de aquella capacidad de vivir en la 'proximidad' que contradistingue al espíritu libre y al superhombre" (p. 336). Vattimo advierte, con razón, que de todos modos Nietzsche no se hace ilusiones con respecto a la objetividad científica; pero sus ficciones tienen valor liberador. Vattimo cita el siguiente texto nietzscheano: "En la medida en que aumenta el sentido de la causalidad, decrece la extensión del reino de la eticidad" (*Humano demasiado humano*, 10).

Vattimo reprocha a Deleuze y a Granier⁷ que piensen en la "genealogía" nietzscheana como su verdadero método y no como un momento de su desarrollo filosófico; con ello ambos autores aprisionan la genealogía en un "residuo de significado metafísico". Deleuze entiende la genealogía como un poner en evidencia "la distancia y la diferencia en el origen". La misma crítica hace Vattimo a Michel Foucault, pues piensa que la *arqueología* se inspira en la *genealogía*, conservando aún un resto metafísico (p. 142, nota 2). Vattimo no tiene en cuenta el hecho de que la *arqueología* no considera "los juegos de poder" que son básicos en la genealogía, y que Foucault desarrolla sólo después. Vattimo, en cambio, da la razón a Deleuze en cuanto a la tesis según la cual la dialéctica hegeliana y la filosofía nietzscheana son incompatibles, y no es posible conciliarlas (p. 176, nota).

Pero se equivoca Vattimo al asociar la interpretación que Deleuze hace de Nietzsche con la de Heidegger (p. 184). De hecho, el gran mérito de la interpretación deleuziana es la de ser una alternativa a la de Heidegger. En cuanto a Foucault, a quien también cubre Vattimo en esta observación, sí tiene razón. De todos modos cuando Foucault lee y admira la interpretación deleuziana, se adhiere a ella. La supuesta dependencia de los nietzscheanos franceses de Heidegger los incapacitaría, de acuerdo a Vattimo, para entender la verdadera "novedad del *Übermensch*" (p. 184). Como si Foucault, Deleuze, Pautralt, Klossowski no hubieran hecho un uso creativo de la idea de superhombre. ¿Dónde queda la plenitud de la vida de que habla Foucault? ¿Y dónde queda el llevar la voluntad hasta la enésima potencia, de que nos habla Deleuze?

⁷ Jean Granier, *Le problème de la Vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.

Vattimo pasa a considerar en detalle la doctrina de la voluntad de poder. La vida en cuanto superación es voluntad de potencia. Toda la historia humana, pasada, presente y futura, es voluntad de potencia. Incluso la tesis nietzscheana de "imprimir al devenir los caracteres del ser" (como modo de entender el eterno retorno) es un acto de la voluntad de poder. Y aquí incide la crítica de Vattimo: "Nietzsche olvida el universal carácter hermenéutico del ser y hace de la voluntad de potencia una esencia de tipo metafísico, originando así una serie de graves equívocos en su propio discurso" (p. 360). Se recordará que Heidegger atribuye también una concepción metafísica a Nietzsche, y aunque Vattimo por lo general no lo sigue en su interpretación pues elabora una de cuño personal, en este punto sí sigue al maestro. Asimismo, al enseñar la doctrina del superhombre, Nietzsche cae en una "fetichización metafísica de la noción de voluntad de potencia" (p. 360). Hay en el pensamiento de Nietzsche una rigidez metafísica en la doctrina de la voluntad de poder. Sin duda, reconoce Vattimo, esta teoría de la voluntad de potencia se dirige contra las estructuras canónicas de la metafísica anterior y contra las cuales Zaratustra tiene que arremeter. Pero aún la configuración metafísica de la teoría de la voluntad de poder da lugar a muchos equívocos. Nietzsche denunció las estructuras metafísico-morales como formas de violencia, pero ahora la prédica del superhombre cae en nuevas estructuras autoritarias y violentas.

Toda interpretación se realiza desde un centro de fuerzas, y este centro de fuerzas tiene para todas las cosas su propia perspectiva. "No hay —comenta Vattimo— ningún otro ser fuera de este luchar y recomponer de las variadas perspectivas. La imposibilidad de la reducción de la lucha de las perspectivas a una lucha más originaria, como sería la vida, deriva de la misma doctrina del carácter hermenéutico del ser" (p. 364). Objeto y sujeto son interpretaciones; tampoco podemos preguntarnos quién interpreta pues el sujeto es ficción y máscara. "Fuera de la perspectiva no se da ningún ser" (p. 365). Las relaciones entre los cuerpos físicos son también perspectivísticas. La libertad del símbolo, su autonomía, es el nuevo ámbito de libertad que el superhombre conquista, pero no es compatible con una metafísica de fuerzas como estructura estable del ser.

Sin embargo, Vattimo mismo ofrece una interpretación que me parece que da en la clave de lo que quiere decir el solitario de la alta Engadina. Escribe:

[S]ólo en el mundo liberado, en el mundo del superhombre como libertad del símbolo, se puede concebir también todo el mundo físico como juego de fuerzas, y no más como encuentro, conservación, desarrollo de unidad, aunque sea mínima, de 'sustancia'. Incluso, para el hombre liberado de la *ratio* el mundo no puede presentarse así; solo en un tal mundo, de hecho, puede habitar y desarrollarse, sin límites de necesidad mecánica o de leyes teleológicas, la libre creatividad de lo simbólico (p. 366).

Es el propio superhombre, desde la voluntad de potencia que lo caracteriza, quien interpreta el mundo físico como juego de fuerzas y no ya como sustancia, esencia o 'cosa en sí', ni como rigidez de estructuras acordes con leyes mecanicistas. Es sin duda un logro de Vattimo darnos esta interpretación. La voluntad de potencia como interpretación se extiende al mundo físico; éste se hace interpretación, perspectivas enfrentadas desde centros de fuerzas. Sin embargo, Vattimo nos dice que Nietzsche postula un período intermedio anterior a la supremacía del superhombre y que, en ese período, sería necesaria la prédica violenta; pero con ello termina asimilando su doctrina hermenéutica a una estructura metafísica. "Nietzsche, queriendo dar inmediata eficacia práctica a su propio pensamiento, termina por cambiar su propia doctrina por una enunciación metafísica, con todas las consecuencias que ello comporta" (p. 366). La metafísica regresa con todos sus estructuras de dominación y de violencia. Incluso se acentúa la violencia puesto que ahora aparece desenmascarada y esto con fines polémicos y destructivos para hacer aparecer "la maldad" del ultrahombre.

El nihilismo es esencialmente la historia en la que "*no queda nada del ser*"⁸. Para Nietzsche la Voluntad de voluntad indica "la total falta de fundación que caracteriza al ser al término de la metafísica". El ser como evento es el ser del fin de la metafísica, esto es, "cuando ya no podemos hablar del ser como presencia"⁹. Lo que queda es el carácter eventual del ser. El ser es el darse histórico epocal. "Todas las categorías de la metafísica se han debilitado"¹⁰. Nietzsche denomina enfermedad histórica a la "incapacidad de crear una nueva historia".

⁸ Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1990, p. 67.

⁹ Vattimo, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 100. Traducción de Alfredo Báez.

¹⁰ Vattimo, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1990, p. 9. Traducción de Juan Carlos Gentile.

Veamos ahora la “debilitación” de Heidegger llevada a cabo por Vattimo. Se cuestiona el ser *fuerte* de la metafísica occidental, y se ofrece, en cambio, una perspectiva propia del pensamiento débil. “El pensamiento de Heidegger parece que puede resumirse en el hecho de haber sustituido la idea de ser como eternidad, estabilidad, fuerza, por la de ser como vida, maduración, nacimiento y muerte: no es aquello que permanece, sino que es, de modo eminente (en el modo del *ontos on* platónico), aquello que deviene, que nace y muere. La asunción de este peculiar nihilismo es la verdadera ejecución del programa indicado por el título *Ser y tiempo*”¹¹.

Vattimo, siguiendo a Heidegger y a Gadamer, ofrece un acercamiento muy íntimo entre ser y lenguaje. “Toda experiencia del mundo está mediada por el lenguaje” (*id.*, p. 29). “El ser no antecede al lenguaje” (*id.*, p. 29). El ser es historia del lenguaje. No hay más “cosas” que la fusión de horizontes de lenguaje como horizontes interpretativos. A través de la lengua el ser se hace transmisión. Y eso es precisamente lo que vincula el presente con el pasado. Por otra parte, “la interpretación es un proceso in(de)finido en el cual cada respuesta, en la medida en que toca al ser mismo del apelante como el ‘otro’ del diálogo, cambia y modifica el carácter de las llamadas y, además de cerrar el discurso, hace surgir nuevas preguntas” (*id.*, p. 30).

Vattimo defiende también la idea de una esencia lingüística de todo acontecimiento histórico. Heidegger no identifica el ser con el lenguaje, pero esto sí ocurre en Gadamer cuando afirma que “El ser que puede ser comprendido es el lenguaje”. Vattimo adopta también esta posición. Afirma: “La historia es historia de palabras” (*id.*, p. 38)¹². Nietzsche, Heidegger y Sartre enseñaron a “Liberar al mundo de los símbolos de su sujeción a la ‘realidad’ asentada y vigente desde antes que él, que lo domina y mide a través de criterios como el de objetividad —y *esta liberación consiste finalmente en la afirmación de la lingüisticidad del ser*” (*id.*, p. 38–39; énfasis suplido). Vattimo está, pues, sin duda alguna, en un efusivo idealismo lingüístico; la hermenéutica como idealismo.

¹¹ Vattimo, *Más allá del sujeto*, Bs. Aires, Paidós, 1992, p. 66.

¹² No se ha estudiado hasta qué punto esta posición —y otras parecidas que abundan en la filosofía contemporánea— implica un idealismo lingüístico o *lingüicismo*, según una expresión un poco bárbara. A Derrida si se le ha cuestionado este lingüicismo en la forma de textualismo, pero él lo ha negado reiteradamente.

El ser no 'es' sino que adviene a nosotros en un tejido de preguntas e interrogaciones, interpretaciones, mensajes, palabras. Nietzsche nos enseña a soñar sabiendo que soñamos. Es decir, tenemos necesidad de nuestras historias, aunque sepamos que son fábulas. En especial, no hay fundamento ni verdades últimas. Con Nietzsche, Vattimo sostiene que las verdades y los valores pertenecen a la necesidad de una humanidad primitiva. La subjetividad —fundamento moderno— se descubre carente de fundamento. El ser se da a conocer en su epocalidad y acaece en ella. En la *Gestell*, como esencia de la técnica, como *disposición* de todo objeto para el sujeto, el hombre y el ser pierden las características que la metafísica le había asignado. Pero también la subjetividad como metafísica es insostenible. La metafísica como pensamiento del fundamento culmina en la técnica, es decir, en la organización científico-técnica del mundo. No hay legitimidad ni estructuras estables del ser, estructuras que pudieran ser consideradas transhistóricas. Lo que hay es un destino (*Ge Schick*) en los mensajes y significados del acaecer. La historia es ante todo una asunción de la herencia. El ser no es fundamento, ni estructura, sino *evento*. Esto es "el mundo bajo el signo del acontecimiento y la historicidad" (*id.*, p. 91). El ser no es sino que acaece. El ser es huella, transmisión. Por eso es necesario decir adiós a la necesidad metafísica. Vivimos el desfondarse del ser. El nihilismo es este desfondamiento del ser. Es también la disolución de la verdad como correspondencia con el ser. Derrida, dice Vattimo, le reprocha a Heidegger el que siga hablando del ser. En cambio, para Vattimo el evento es todo lo que podemos decir del ser. Hay un acaecer del ser en el evento.

En *Oltre l'interpretazione*¹³, Vattimo continúa escribiendo acerca de su pensamiento débil, que es la superación de la metafísica del ser, para torcerla hacia una hermenéutica del ser como evento. Ya no se puede ni se debe hablar más del ser, afirma Derrida. Para Vattimo esta decisión tiene aún una base metafísica. La hermenéutica aún habla del sentido del ser y no rehuye la "proveniencia" incluso la de la modernidad. Heidegger introduce la teoría actual de la interpretación. Nietzsche establece una relación entre nihilismo e interpretación. Esto significa pensar el mundo como fábula y devaluar los valores supremos. "La superación de la metafísica exige una asunción más radical de la propia historicidad" (p. 31). El mundo es conflicto de interpretaciones. El nihilismo conduce a la destrucción de la razón, la cual es el suelo nutricional de la violencia

¹³ Vattimo, *Oltre l'interpretazione*, Bari, Laterza, 1994.

(p. 38). El ser de la metafísica conduce a la violencia. La metafísica moderna es el mundo de la total organización; así lo llamó Theodor Adorno; y Heidegger lo diagnostica como triunfo del pensamiento objetivante y calculador. De hecho, Heidegger hace remontar la técnica moderna a la metafísica platónica.

Hoy, en cambio, la hermenéutica toma sus principales motivos de la ética y es contraria a la metafísica; retoma la polémica antimetafísica de Heidegger. La ética, según Levinas y Adorno, nos dice que la metafísica conduce a la violencia. Adorno entiende que a nombre de lo universal se oprime al individuo. En la época del nihilismo lo que cuenta no es aceptar los valores existentes sino crear nuevas valoraciones, nuevas formas de vida y nuevas metáforas. La ética nihilista de la hermenéutica es un "chance de emancipación". La hermenéutica es parte de la modernidad ya que asume la base nihilista en que se consume el principio de realidad.

"La hermeneútica se presenta como un pensamiento fundamentalmente amigable con la religión" (p. 56). No hay que olvidar que el origen de la hermenéutica está al servicio de la interpretación de textos bíblicos. Esta amistad con la religión es debida, según Vattimo, al hecho de que al eliminar la idea de verdad como conformidad con la realidad, se abole también el supuesto empirista y racionalista que ponía la religión en cuestión. Pero la hermenéutica no puede recomendar la visión religiosa de la vida, pues no puede ofrecer ningún argumento afirmativo para ello. La hermenéutica nos libera de la ciencia, de la objetividad, y abre la vía a visiones poéticas y míticas de la realidad (p. 57). Incluso el politeísmo florece hoy, por ejemplo, en la interpretación psicoanalítica de la religión que practica Carl G. Jung. Sostiene Vattimo que hoy vivimos la tercera edad, la edad del Espíritu Santo de que habla Gioachino da Fiore. Esta es la edad de la hermenéutica de que habla Schleiermacher en la cual la religión de cada uno llegaría a inventar su propia biblia.

Para la hermenéutica no hay *logos*, sino *logoi*. No se trata de una única línea de experiencia de la verdad sino de muchas. Ahora el mito convive al lado del *logos*. De hecho la hermenéutica no hace demostraciones lógicas, tan sólo kantianos "juicios del gusto" (p. 70).

El arte es también reivindicado por la hermenéutica. Como en Hölderlin y Schelling el arte es preparación del reino de la libertad. En el arte es posible la realización del reino de la libertad. En el arte se potencia la realización libre de cada individuo, el despliegue de todas sus fuerzas. Se retoma la idea kantiana de lo bello como símbolo de lo bue-

no. La modernidad ha acentuado la importancia del arte. Este proceso llega a su cumbre con el Kant de la *Crítica del juicio* y sobre todo con el romanticismo. "La estetización que, con razón, muchos indican como un aspecto característico de la vida social posmoderna, tiene también, y sobre todo, un sentido ligado a la historia de la tardomodernidad como historia del debilitamiento del ser" (p. 90).

La hermenéutica rechaza la concepción de la verdad como conformidad¹⁴ puesto que remite al ser como fundamento (*Grund*). "En general, Heidegger nos ha enseñado a refutar la tranquila identificación de la estructura del ser con la estructura histórico gramatical del lenguaje efectivamente dado" (p. 97). Hablar del ser como evento es, sin embargo, todavía una posición metafísica pero en un sentido de superación (*Verwindung*), es decir, de torsión. "Hermenéutica es en cambio la actividad que se despliega en el encuentro con horizontes paradigmáticos diversos que no permiten evaluarse de acuerdo una cierta conformidad (a reglas, o, por último, a la cosa), sino que se dan como propuestas 'poéticas' de otros mundos, de instituciones con reglas nuevas —entre las cuales rige obviamente otra epistemología" (p. 100). La hermenéutica reivindica la pluralidad de voces de que habla Aristóteles al referirse a las significaciones del término "ser", pero sin referencia a la sustancia. El evento no apela a la confusión de voces sino al destino (*Ge Schick*).

Todo enunciado se da en un cierto ámbito lingüístico, este habitar en la casa del lenguaje es la condición de la verdad. No hay, sin embargo, invariantes universales en los que pudiera apoyarme. Pues los ámbitos del lenguaje, los paradigmas son heterogéneos e irreductibles. Pertenecer a una comunidad de interpretaciones no significa solo el consenso, sino también la apertura crítica. La hermenéutica reivindica también la verdad de la experiencia estética. El habitar de la verdad se da también en la experiencia del arte.

La teoría hermenéutica de la verdad, afirma Vattimo, no es el destaque de lo local sobre lo global, de lo particular sobre lo universal.

¹⁴ Al final de su artículo sobre Vattimo, Ramón Rodríguez se pregunta: "La imposibilidad de pensar ese preceder como el estar dada de una situación objetiva, ¿invalida toda idea de adecuación o supone, por el contrario, la necesidad del pensarla de otra manera?" (*Art. cit.* p. 32). De hecho en algún texto Vattimo afirma que la verdad como cierta conformidad o *adequatio* es casi evidente, el problema no estaría en dicho concepto de verdad sino en las "reglas" que se suelen hacer para ponerla en práctica. Esas reglas no se establecen sin alguna forma de dominio, afirma Vattimo, evocando sin duda a Foucault.

“Significa activar la memoria de una indefinida red de parentescos [...] opuesta a la abstracta universalidad de la esencia, del género, de la especie, que constituye la base de la posible universalidad, esto es, persuasividad para todos, idealmente, de aquel enunciado”. (p. 119) Red de parentescos como las semejanzas de familia de que habla Wittgenstein. Debe notarse que la teoría de la verdad de Vattimo y de Derrida confluyen perfectamente. También para Derrida la verdad es tradición, “lo que conserva y se conserva”¹⁵. Concepto de verdad en que ambos autores muestran su clara pertenencia a lo que he denominado el linaje heideggeriano. En ese sentido el reproche de Vattimo al pensamiento deconstructivo de Derrida de ser “ahistórico” no tiene base. Al contrario, ambos coinciden en heredar de Heidegger la idea de historia como tradición (*Überlieferung*), como trasmisión. Quizá la diferencia más importante sea que para Vattimo esas historias hay que entenderlas con “piedad” como fábulas, aunque fábulas que necesitamos puesto que en ellas nos reconocemos. “... [L]a aceptación de alguna historia y de los estilos tradicionales del filosofar es ‘un aspecto del *indebolimento* (debilitamiento)’”¹⁶.

Esta historicidad de nuestro enfrentarnos con el “ser” es destacada por Vattimo en otro texto: “Nuestra relación con el ser sólo puede ser siempre rememoración; un pensamiento que capta ya siempre al ser como ‘ido’, pasado o sido ... No hay otro ser más que el que se da en la historia de la metafísica, primero como presencia y al final como *aquello de lo cual no hay nada*”¹⁷. Pero este acento en la historicidad no impide que también Vattimo hable del “fin de la historia”, tema obligado del posmodernismo. “La única filosofía de la historia que es posible en este momento es la filosofía que narra la historia del fin de la filosofía de la historia”¹⁸. Es decir, la idea fuerte de la historia, tal como nos habíamos acostumbrado a ella con Hegel y Marx, es sustituida por la rememoración y por la necesidad de contarnos nuestras fábulas, a sabiendas de que son fábulas. El fin de la filosofía de la historia incluye la negación de cualquier “finalidad de la historia” o de cualquier “sujeto” que pretenda presentarse como el verdadero “sujeto de la historia”. No hay sujetos

¹⁵ Derrida, “Las pupilas de la Universidad”, en: Vattimo, *Racionalidad y hermenéutica*, Bogotá, Norma, 1994, p. 209.

¹⁶ Luis Alvarez, “Más allá del pensamiento débil”, en: Vattimo: *Filosofía, política, religión*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1996, p. 10.

¹⁷ Vattimo, “Heidegger y la superación (*Verwindung*) de la modernidad”, en: Vattimo, *Filosofía, política, religión*, ed. cit., p. 34.

¹⁸ Entrevista con *Revista de Occidente*, No. 104, p. 127.

colectivos, puesto que simplemente “no hay sujeto”. Tampoco hay “una teoría fundamental y absoluta de la realidad (porque el Ser en cuanto realidad última —según la idea de Heidegger— sólo se da desvelándose y sustrayéndose” (Lluís Alvarez, 1996, 17).

Vattimo reivindica un Heidegger supuestamente de ‘izquierda’. Pues habría que hacer la misma diferenciación que en su época se hizo con Hegel: uno de derecha y otro de izquierda. Obviamente el Heidegger de derecha es el nazi, y que, además, se niega a continuar con el movimiento de superación de la metafísica y mantiene la tesis fuerte del *ser* como *presencia*. En cambio, es posible radicalizar la historización del ser y su comprensión como *evento*. El ser en lugar de darse en la presencia se sustrae a ella y sólo se da como destino que se manifiesta en épocas, y este darse epocalmente es su única esencia. En la crítica de la metafísica que persigue el pensamiento contemporáneo se da una voluntad de liberación pero, como señala Ramón Rodríguez¹⁹, esta no parece encontrarse en obras como *Ser y tiempo*, como cree Vattimo. Una visión tan férrea de la metafísica de la modernidad, prosigue el autor, no permite explorar algunas piezas “dignas de ser explotadas”. (Podría pensarse, a mi modo de ver, por ejemplo, en el uso que hace Negri y Deleuze de Spinoza, e incluso en el abundante uso que hace Lyotard de Kant).

“Vattimo afirma que ésta [la hermenéutica] se caracteriza por dos notas: abandono de toda fundamentación metafísica o filosófico trascendental, y aceptación de un pluralismo y un conflicto de interpretaciones del mundo”²⁰. De ahí que el filósofo italiano también critique la hermenéutica frankfurtense y la de Karl Otto Apel, pues todos ellos permanecen en una fundamentación trascendental de la filosofía, razón por la cual aún se mantienen fieles dentro de la tradición metafísica.

Vattimo afronta también la cuestión de la racionalidad de la hermenéutica. Claramente quiere distanciarse de las acusaciones de irracionalismo hechas contra los filósofos más cercanos a la hermenéutica (Heidegger, Nietzsche, Derrida, etc). “La racionalidad es solo el hilo conductor que puede ser comprendido mediante una escucha atenta a los mensajes de la *Schickung*. Tanto la escogencia teórica por la hermenéutica, como la escogencia específica de nuestra actividad interpretativa

¹⁹ Ramón Rodríguez, “Introducción” a *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995, p. 13.

²⁰ Modesto Bresciano, “Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger”, en: Vattimo, *Filosofía, política y religión*, 1996, ed. cit., p. 102.

pueden ser justificadas argumentativamente sobre esta base" (p. 135). La racionalidad hermenéutica es narrativa, histórica, y en ella se da esa destinación (*Schickung*) a que se refiere la cita. Los recursos argumentativos de este tipo de hermenéutica no son otros que los de la retórica cuya finalidad es la persuasión. "La hermenéutica, si quiere ser coherente con su rechazo de la metafísica, no puede sino presentarse como la interpretación filosófica más *persuasiva* de una situación, de una 'época' y, por lo tanto, de una procedencia. No teniendo evidencias estructurales que ofrecer para justificarse racionalmente, puede argumentar su propia validez sólo sobre la base de un proceso que, desde su perspectiva, prepara 'lógicamente' cierta salida"²¹. No hay que olvidar, sin embargo, que la retórica, era un arte de argumentar, no ya con premisas evidentes, sino probables²². Aristóteles, de hecho, desarrolló esa retórica argumentativa que hoy en día ha vuelto a tener un gran impulso.

Vattimo piensa que la racionalidad hermenéutica sale mejor parada que la deconstrucción de Derrida o la "conversación" de que habla Rorty. En efecto, según Vattimo, el deconstruccionismo en el afán de evitar toda metafísica termina por caer en un puro irracionalismo. (Habría que analizar qué podría responder Derrida a esta fuerte crítica; de momento habría que responder que Derrida afirma que no podemos abandonar el *logos*, pues la crítica del logocentrismo no se hace sin el *logos*).

En el caso de Rorty, Vattimo objeta que cae en un puro esteticismo, pues el recurso principal es la metáfora. La filosofía y las ciencias humanas no utilizan métodos científico-naturales, por lo tanto, ni verificación empírica ni estructuras lógico-formales. Todo lo que hacemos es pensar desde ciertos sistemas de metáforas. Hay que acercarse a las filosofías más bien como una obra de arte. Este sería el esteticismo que Vattimo le atribuye a Rorty.

²¹ Vattimo, *Mas allá de la interpretación*, citado por Ramón Rodríguez, *art. cit.*, p. 29.

²² Habría que tener en cuenta otras distinciones quizá más finas. Por ejemplo, en Perelman se encuentra estas dos distinciones: independientemente de que las premisas sean probables (y no evidentes) se debe tener en cuenta si la finalidad es convencer o persuadir. Si lo primero, entonces utilizamos argumentaciones racionales; si lo segundo, lo que importa es la eficacia del discurso y entran elementos racionales e irracionales (emotivos, por ejemplo). Además, si uno apela a un auditorio universal, entonces trata de convencer; si se dirige sólo a un público particular, entonces trata de persuadir. Perelman, *La nueva retórica*.

La racionalidad hermenéutica es una de tipo narrativo. Es decir, tal como he insistido, se trata de pensar a partir de nuestros relatos, de nuestras fábulas. Debemos tratar de estas narrativas con la *pietas*²³ como virtud principal, porque no tenemos otros relatos que contarnos. "Es evidente que esta forma de argumentación no tiene más valor que el que le presta la narración/interpretación de la proveniencia de nuestra situación epocal, es decir, del final de la modernidad y de la correspondiente vocación nihilista de la hermenéutica. A un pensamiento que no comparta o, mejor aún, que no viva dentro de ese relato, tal argumentación le deja indiferente" (Ramón Rodríguez, 1995, p. 31).

* * *

La idea de superar una metafísica del ser en favor de una ontología del devenir y la diferencia me parece acertada, y es una tarea en la que estuvo comprometido Deleuze, tarea que puede y debe continuarse. La crítica del *ser* heideggeriano tiene también muchos méritos, aunque para ello el autor practique una hermenéutica predatoria. Pero, recuérdese que ya Nietzsche decía que la interpretación es depredación. Vattimo en este caso no hace nada que no haya aprendido de Nietzsche y Heidegger mismo. Quienes no están de acuerdo con esa idea de la interpretación pueden efectivamente reprocharle la grave torsión que hace del maestro.

Vattimo interpreta la idea nietzscheana según la cual se trataría de asignar al devenir los caracteres del ser en el sentido de una metafísica y en el sentido de un ser *fuerte*. Deleuze, sin embargo, interpreta esa misma expresión en otro sentido: no hay más ser que el devenir. Y esto es coherente con otras expresiones en las que el filósofo tudesco nos dice que "no se trata del ente". "Más estrictamente: no se debe siquiera admitir ningún ente —pues, entonces, el devenir pierde su valor y aparece efectivamente como superfluo y carente de sentido"²⁴. La idea, pues, de una ontología del devenir y de la diferencia es fecunda; pero de todos modos

²³ "Una ontología dispuesta a la piedad por aquellos monumentos que nos hablan a la vez de caducidad y duración, en la trasmisión del ser que no es, sino que acece, una ontología para la cual la *verdad* se sitúa en un horizonte débil: retórico, donde se experimenta el ser desde el extremo de su ocaso y disolución". Teresa Oñate, "Introducción" a: Vattimo, *La sociedad transparente*, loc. cit., p. 39.

²⁴ Nietzsche, *Fragmentos póstumos*, Bogotá, Norma, 1993, 3a. reimpresión, p. 192. Traducción de Germán Meléndez Acuña.

hay múltiples formas de elaborar dicha ontología. Entre Deleuze y Vattimo median múltiples diferencias. Aparte de que ambas sean ontologías del devenir dudo que haya muchas más semejanzas profundas. Lo mismo puede decirse con respecto a la filosofía de Derrida, con quien, sin embargo, le unen algunas semejanzas más profundas debido a su común pertenencia al linaje heideggeriano²⁵.

La idea de una *koiné* hermenéutica, un lenguaje común, tan retorizada por Vattimo, no es tan evidente. El mismo ubica a Derrida, no sin cierta duda, en ese movimiento. En el caso de Foucault no hay razón para hacerlo. Pues, aparte de algunas pocas referencias a la hermenéutica en "Freud, Marx y Nietzsche", la *arqueología* se presenta explícitamente contraria a la "interpretación". La *genealogía* nietzscheana, que también Foucault adopta, se compadece muy poco con la llamada tradición hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey, Ricoeur, Gadamer o Apel. En cuanto a Deleuze también explícitamente se distancia de la hermenéutica pues, arguye, que la idea de interpretación remite a un sujeto interpretante. De modo que la pretendida *koiné* hermenéutica es más bien una ilusión o quizá un acto de buena voluntad del filósofo italiano, y nada más. Más decisivamente es necesario cuestionar en Vattimo esta versión idealista de la hermenéutica; no hay duda de que se trata de una filosofía con un subido tono de idealismo lingüístico. Es sobre la base de este idealismo lingüístico como Vattimo pretende reducir las "fuerzas" de la ontología nietzscheana a un mero hecho interpretativo. En la misma línea, como vimos, interpreta la historia como mera historia de palabras. Y, en definitiva, concibe el ser meramente como lenguaje.

En cuanto a que la teoría de la voluntad de poder, en un sentido fuerte, conduzca a la violencia, tesis principal de Vattimo, es bueno ver al menos una interpretación contraria. Klossowski afirma una relación inversa entre interpretación y violencia. "... lo que es en sí insignificante

²⁵ Para una crítica profunda de la interpretación que hace Vattimo de Heidegger véase Modesto Bresciano: "Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger", ed. cit. En la conclusión se lee: "La ontología débil de G. Vattimo se considera capaz de superar un total relativismo y una arbitrariedad, de dialogar críticamente con la tradición, de tomar elementos de ella y de desechar otros, de orientarse en una red de referencias, de crítica, de compromiso ... Creemos que todo esto no es posible sin un *saber o presaber*, sin una cierta visión de sentido, sin cierta perspectiva de finalidad. Todo esto se lo puede proporcionar la filosofía de Heidegger, de un Heidegger diferente del Heidegger nihilista que presenta Vattimo" (131-132). En especial el autor acentúa el hecho de que en Heidegger hay una voluntad de superación del nihilismo, mientras que la hermenéutica de Vattimo se complace en él.

ejerce por sí sólo, la mayor violencia: a menos violencia más interpretación, más significación. [...] Allí donde la energía desorganiza lo que había creado es donde, en ausencia de toda significación posible se recupera mayor violencia"²⁶. El propio Vattimo alude a los 'hombres superiores' de Nietzsche, de los cuales éste afirma que son 'moderados'. El hombre de la voluntad de poder, el superhombre, justamente porque tiene una voluntad fuerte sabe ser moderado cuando sea necesario.

Asimismo, en relación a la teoría de la 'voluntad de poder' es necesario evitar dos extremos. Un extremo es interpretar, como hacen muchos, la voluntad de poder como una mera mecánica de fuerzas; el otro extremo es el de Vattimo, debilitar tanto la 'voluntad de poder' que se hace irreconocible como pensamiento nietzscheano. Deleuze ha protestado, con razón, contra el primer extremo y obviamente estaría en pleno desacuerdo con el segundo. Deleuze interpreta la 'voluntad de potencia' desde una perspectiva axiológica: 'elevar nuestras posibilidades humanas hasta la enésima potencia'. Máxima que sigue la huella del poeta griego Píndaro cuando afirmaba: "Llega a ser el que eres". Aunque el término 'voluntad de potencia' contiene otros aspectos, esta dimensión axiológica parece ser la decisiva. Me parece que Deleuze hace, si no la mejor, una de las mejores interpretaciones de la afirmación nietzscheana de la 'voluntad de potencia'.

Foucault y Deleuze desarrollaron una política de la resistencia que se compadece muy poco con la moral de la resignación que quiere enseñarnos Vattimo con su actitud de "pietas"²⁷. El discurso de la "pietas" de Vattimo está dirigido contra posiciones 'fuertes' y explícitamente contra posiciones revolucionarias, contestatarias o microrrevolucionarias (en el sentido de Foucault). La última palabra del *pensiero debole* parece ser la moral de la resignación.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Humacao

Bibliografía

Álvarez, Luis, "Más allá del pensamiento débil", en: Vattimo, *Filosofía, política, religión*, Oviedo, Ediciones Nobel, 1994.

²⁶ Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso*, Barcelona, Seix Barral, 1969, p. 169. Traducción de Néstor Sánchez y Teresa Wangeman.

²⁷ He abundado sobre esta crítica a la "pietas" en mi artículo: "Política de la resistencia vs. moral de la resignación", *Carolina*, (No. 1, 1997).

Bresciano, Modesto, "Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger", en: Vattimo, *Filosofía, política y religión*, ed. cit.

Granier, Jean, *Le problème de la vérité dans la Philosophie de Nietzsche*, Paris, Ed. du Seuil, 1966.

Oñate, Teresa, "Introducción" a Vattimo, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1989.

Rodríguez, Ramón, "Introducción" a *Más allá de la interpretación*, Barcelona, Paidós, 1995.

Vattimo, Gianni (y otros), *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1988.

_____, "Schopenhauer e la fine della metafisica", en: *Arthur Schopenhauer*, Anthropos, (No. 6, 1993).

_____, *Il soggetto e la maschera (Nietzsche e il problema della liberazione)*, Milano, Bompiani, 1994. (Primera edición 1974).

_____, *Filosofía al presente*, Milano, Garzanti, 1990. (Conversaciones con filósofos italianos).

_____, *Las aventuras de la diferencia*, Barcelona, Península, 1990.

_____, *Ética de la interpretación*, Bs. Aires, Paidós, 1991.

_____, *Más allá del sujeto*, Bs. Aires, Paidós, 1992.

_____ (ed.), *Racionalidad y hermenéutica*, Bogotá, Norma, 1994.

_____, *Oltre l'interpretazione*, Bari Laterza, 1994 (Traducción castellana, 1996).

_____, *Introducción a Heidegger*, Barcelona, Gedisa, 1995.

_____, *Introduzione a Nietzsche*, Bari, Laterza, 1996.

_____, *Crear que se cree*, Bs. Aires, Paidós, 1996.