



La Hermenéutica como Ontología Nihilista

Héctor Martínez

La primera vez que di con Gianni Vattimo fue cuando cayó en mis manos, tardíamente, el número 6 de la revista *Anábasis*¹. Llevaba unos tres años de estudios en la Facultad de Filosofía de la Complutense de Madrid y había oído hablar de “postmodernidad” y “pensamiento débil” de maneras muy imprecisas a mis compañeros. El asunto ya llevaba tiempo en el panorama filosófico; el que llevaba poco era yo. Andaba por allí Teresa Oñate, fuente magistral de la que mis compañeros recibían el agua que luego, desdibujadamente, me hacían llegar en conversaciones.

Este número 6 había sido liberado por la biblioteca, y yo, que tomé por costumbre recoger todo aquello de lo que se desprendían, lo añadí a mi colección de libros y revistas. Incluía en sus primeras páginas una entrevista a Vattimo² en que se dilucidaban los términos antedichos, así como las relaciones de este pensamiento con Foucault, Derrida, Lyotard o Rorty. Por mi lado, empecé los estudios sobre Hermenéutica y las lecturas de *Verdad y método* de Gadamer con Carmen Segura Peraita, con quien también, casi como tutoría personal, seguía un curso de metafísica y otro de teorías de la verdad.

En este iniciático contexto, con un pie dentro y otro fuera del debate, me causaron una fuerte impresión las siguientes palabras de Vattimo en esa entrevista:

(...) la Hermenéutica es una filosofía que afirma el carácter interpretativo de toda experiencia de verdad.

(...) No obstante, me parece que esta difusión generalizada de la Hermenéutica se ha realizado al precio de disolver un poco la idea de esta como filosofía específica. (...) la Hermenéutica no es sólo una teoría del carácter interpretativo de cualquier experiencia de verdad, sino también (...) una suerte de ontología nihilista³.

Bruscamente uno se encuentra con Nietzsche, Heidegger y Gadamer, y caen sobre él dos siglos filosóficos. Nietzsche y el nihilismo, la ontología fundamental de Heidegger y la hermenéutica gadameriana aparecen en esas pocas líneas, frente a quien aún intenta traducir el decir zaratustriano, acaba de dejar, momentáneamente, *Ser y Tiempo* en la balda, y ha comenzado a leer *Verdad y método*. Pero además, Nietzsche y Heidegger traen a colación toda la tradición filosófica desde el ser parmenídeo y el devenir heraclitano, pasando por el moralismo racional socrático-platónico, la fundamentación *trans-física* del medioevo o la crítica trascendental de la modernidad.

Se trata de un proceso histórico con un factor común, bien como historia de un error, bien como época del olvido del ser. En líneas generales, el transcurso de una búsqueda violenta: la fundamentación absoluta, la interpretación unitaria de la existencia; una <<enfermedad histórica>>:

El pensamiento tal como la tradición lo ha concebido y ejercitado aparece, desde esta perspectiva, como una <<enfermedad>>, puesto que está signado por una separación considerada insuperable entre ser y valor, acontecimiento y sentido; pero

¹ *Anábasis*. Revista semestral de filosofía, número 6 1997/2.

² *Entrevista con Gianni Vattimo* por Germán Cano, pp. 3-14.

³ *Ib.*, p. 4.

esta separación, dice Nietzsche, es sólo un efecto de las relaciones de dominio o (...) de la <<estructura edípica del tiempo>>⁴.

Estructura edípica del tiempo: crítica de la ontología hermenéutica.

¿Qué significa <<estructura edípica del tiempo>>? Sobre todo tiene dos sentidos: como estructura lineal fundamentada sobre el instante y como relación de dominio paterno-filial⁵.

Para el primer sentido es sumamente significativo el siguiente fragmento:

La temporalidad lineal, la que se articula en presente-pasado-futuro, cada uno de ellos irrepetible, supongo que cada momento tiene sentido sólo en función de los otros en la línea del tiempo; en ella, cada instante es un hijo que devora a su padre y está destinado a ser devorado a su vez. (...) no es posible la felicidad porque ningún momento vivido puede tener, de veras, en sí, una plenitud de sentido⁶.

Es decir, la condición de la felicidad exige la aniquilación de tal estructura devoradora para una verdadera plenitud de sentido. Late en el fondo la idea de “eterno retorno” como única posibilidad ética de felicidad plena frente a las estructuras morales-metafísicas que subyugan al hombre de celo historiográfico a ser esclavo de su pasado. La estructura edípica del tiempo en este primer sentido está ligada o se fundamenta en la metafísica al fragmentar al hombre entre su vivencia del acontecimiento y su sentirlo –abismo entre teoría y praxis-, y al cargar a sus espaldas todo el peso del pasado e incapacitarlo para crear una nueva historia:

Nietzsche habla de *enfermedad* histórica ante todo para subrayar que el exceso de conciencia historiográfica que él ve como característico del s. XIX es también, y de forma inseparable, incapacidad de crear una nueva historia. (...) [Incapacidad] derivada del excesivo interés por la ciencia de las cosas pasadas⁷.

Lo que exige la idea del “eterno retorno” frente a una estructura edípica del tiempo es una transformación del hombre en su forma de vivir el tiempo⁸, el descubrimiento de la inexistencia de <<hechos>> frente a la existencia de <<interpretaciones>> surgidas de la voluntad de poder⁹:

⁴ Gianni Vattimo. *Las aventuras de la diferencia*. p. 8. (Se cita según la edición de Península).

⁵ El primer sentido lo reseñamos a continuación. Respecto del segundo es importante el siguiente fragmento de *El sujeto y la máscara*, p. 404. (Se cita según la edición de Península):

En todo caso, que la interpretación que llamamos <<edípica>> sea una <<interpretación>> puede significar otra cosa: que se encuentra, a su vez, condicionada por la estructura social de dominio.(...) Vivir la relación hijo-padre en términos de conflicto, como pensar la temporalidad en sentido estático-funcional, es propio del hombre crecido en la sociedad fundada en la división entre amos y esclavos.

⁶ Gianni Vattimo. *Introducción a Nietzsche*. p. 129-130 (Se cita según la edición de Península).

⁷ *Las aventuras de...* p. 24.

⁸ Al respecto, ligado a la creación de unidad de sentido, va el siguiente fragmento de *Introducción a Nietzsche* (p. 141-142):

La redención [del tiempo] se da sólo como modificación radical del modo de vivir el tiempo; pero esto no puede ser el amor fati sólo en el sentido de la aceptación de las cosas tal como están; el destino, para Nietzsche, no es nunca lo que sucede, sino siempre una unidad de sentido deseada y creada.

⁹ Vattimo define esto último como (*Introducción a Nietzsche*. p. 133): Una de las tesis características del último Nietzsche, vinculada a la idea del eterno retorno.

La selectividad del pensamiento del retorno parece ser, (...), no tanto la instauración de una situación de lucha de todos contra todos (...) cuanto el efecto que produce en el hombre la conciencia del eterno retorno, el descubrimiento de la voluntad de poder que actúa en el mundo.(...)

Por otra parte, la verdadera esencia, si se puede decir así, de la voluntad de poder es hermenéutica, interpretativa. La lucha de las opuestas voluntades de poder, ante todo, es lucha de interpretaciones¹⁰.

Por esta tesis, opuesta y crítica con el objetivismo cientificista de la historiografía que ha adoptado los métodos de las ciencias de la naturaleza, Nietzsche quedaría ligado a la ontología hermenéutica de Gadamer:

Generalmente (...) el sentido del discurso nietzscheano (...) se identifica con esta crítica de la <<objetividad>> historiográfica (...) con la crítica de la pretensión de aplicar al conocimiento historiográfico el ideal metódico de las ciencias de la naturaleza. (...) la hermenéutica contemporánea (Verdad y método de Gadamer parte precisamente de la discusión de este problema) puede con justo título reivindicar la herencia de la crítica nietzscheana¹¹.

Vattimo reconoce que la hermenéutica recoge el testigo de Nietzsche asumiendo la herencia de la crítica a la <<objetividad>>, así como la pertenencia recíproca de <<sujeito>> y <<objeto>> o la cuestión lingüística¹² de la noción de <<verdad>>. Sin embargo, precisamente aquella fragmentación del hombre entre teoría y praxis, consecuencia directa del objetivismo historiográfico, va a ser el núcleo central en que Vattimo va a acentuar su discusión con la hermenéutica:

Sin embargo, Nietzsche criticaba (...) una escisión entre interior y exterior, entre hacer y saber. (...) Este segundo aspecto (...) parece no encontrarse adecuadamente considerado en la ontología hermenéutica (...). Para la hermenéutica, el objetivismo historiográfico es ante todo un error de método, que no se refiere tanto a la separación teórica-praxis, como al ilegítimo predominio usurpado por el método de las ciencias positivas en el campo de las ciencias humanas¹³.

Una buena parte de *Las aventuras de la diferencia* está dedicada a poner de manifiesto el alcance de la ontología hermenéutica como heredera de Nietzsche. Considera Vattimo que la hermenéutica, en su concepto de experiencia, se contagia de hegelianismo en la ya clásica distinción del <<en sí>> y el <<para sí>>, y por tanto persiste en la separación de teoría y praxis. Ante la unión de teoría y praxis, Gadamer sólo estaría otorgando un reconocimiento teórico de la lingüisticidad y del carácter hermenéutico de la existencia al hacer de la infinitud del proceso interpretativo un

¹⁰ *Introducción a Nietzsche*. p. 146.

¹¹ *Las aventuras de...* p. 25. Vattimo identifica dos implicaciones más (pp. 25-27):

(...) una segunda implicación (...) es la reivindicación de la <<inconsciencia>> como ambiente necesario para la creatividad y la vida.

(...) Pero hay una tercera implicación (...) Nietzsche (...) está interesado en delimitar la <<utilidad y el perjuicio de la historiografía para la vida.

¹² En *Verdad y mentira en sentido extramoral* Nietzsche hace especial hincapié en la constitución lingüística y convencional, socializada, de la cuestión de la verdad.

¹³ *Las aventuras de...* p. 47-48.

correlato de la finitud de la existencia¹⁴. De esta forma se reconvierte la historia en un <<pasar>> que retoma la estructura edípica del tiempo:

En otras palabras, el problema que la ontología hermenéutica deja sin discutir es el siguiente: ¿la infinitud de la interpretación, que ella piensa de modo sustancialmente inescindible de la finitud de la existencia, no implica también, necesariamente, una separación permanente de existencia y significado, de hacer y saber, por lo cual la infinitud de la interpretación no es otra cosa, en definitiva, que la vieja disociación hegeliana entre sí mismo y para sí mismo que pone en movimiento todo el proceso fenomenológico y la historia del espíritu?¹⁵

La hermenéutica, por tanto, es heredera de Nietzsche en cierto modo, pero no logra superar la *enfermedad histórica*, cuando el proceso interpretativo es devuelto a la cárcel del tiempo lineal, y condicionado a la imagen del mero transcurrir de la existencia finita. Es decir, Gadamer no sabe recoger el desafío de afrontar todas las consecuencias del rechazo de la metafísica, y si bien desarrolla la "libertad de los símbolos", se conforma con ello y le pasa inadvertida la cuestión fundamental de la historia y la consecuencia última de la negación de la estructura edípica del tiempo.

Otras dos críticas más se derivan de ello: por un lado, Vattimo afirma que la hermenéutica insiste en la metafísica de la presencia:

La palabra no es, ante todo, signo de un mundo independiente del lenguaje; antes y más profundamente que historia de <<cosas>>, la historia es historia de palabras, diálogo. Pero el <<es>> de estos enunciados es difícil de entender en su verdadero alcance: para la ontología hermenéutica, sigue siendo, a pesar de cualquier referencia a Heidegger, el <<es>> de la metafísica, descripción de esencias simplemente presentes¹⁶.

Por otro lado, la afección de impersonalismo que no tiene en cuenta la posición privilegiada –atestiguada por Heidegger en *Ser y tiempo*– que el hombre posee en relación con el ser:

(...) [en] la ontología hermenéutica de Gadamer (...) está ampliamente difundida una oleada de <<impersonalismo>> que, por lo menos así me parece, no sólo tiene un significado negativo y rechazable, sino que es un síntoma de un cambio real del pensamiento y de una mutación de las condiciones basilares de la existencia¹⁷.

¹⁴ Podemos leerlo en *Las aventuras de la diferencia*, p.54:

La ontología hermenéutica, que se salta el problema de la unificación de hacer y saber, dándolo por resuelto en el reconocimiento teórico de la lingüisticidad y del carácter hermenéutico de la existencia, permanece en verdad ligada a la separación de teoría y praxis (...). Para ella, la infinitud del proceso interpretativo es, en un último análisis, sólo la correlación con la finitud del hombre: en Gadamer, la noción de experiencia, que retoma los rasgos fundamentales del concepto de Hegel (...) concuerda esencialmente con una forma de sabiduría goethiano-diltheyana, en la cual una vez más la historia es esencialmente pasar.

¹⁵ *Las aventuras de...* p.55-56.

¹⁶ *Las aventuras de...* p. 59.

¹⁷ *Las aventuras de...* p. 66. Y más adelante, en p. 86:

(...) la dirección no puede, o no debe, ser la de una ontología <<impersonalista>> (...) El mismo pasar a primer plano, en estas doctrinas, del problema hermenéutico y del problema de lenguaje, no puede no significar que el hombre (...) tiene una posición peculiar en relación con el ser.

Persistir en lo impersonal frente a Heidegger y en el instante frente a Nietzsche es, en resumidas cuentas, no haber superado la *enfermedad* de la modernidad, una exigencia del s.XX aún no cumplida. Ahora bien, si el eje es precisamente Nietzsche, sabiendo que existe en él un fracaso también en la superación al traer la “voluntad de poder” como estructura metafísica, es decir, como poder fundante, lo que Vattimo estaría pidiendo sería alejarse del mismo modo, vía el nihilismo, de Zarathustra:

Queda en Nietzsche todavía una residual <<voluntad de verdad>>, que contradice netamente el descubrimiento de que no se da verdad en la existencia histórica, y de que esto no es un <<mal>> a combatir¹⁸.

Es más, ya para Heidegger existe tal contradicción. Nietzsche sigue dentro de la metafísica, y pese a su antiplatonismo, es platónico: toda metafísica es platónica. La “voluntad de poder” supone la posibilidad de fundación del valor, de la dominación; por tanto, dejarse guiar por la estela del camino seguido por Nietzsche tras el momento nihilista, no conllevaría sino la revitalización de la metafísica en lugar de la posibilidad de dejar atrás la modernidad.

Metafísica y violencia: necesidad de seguridad

Por aquí damos con el segundo sentido que reseñamos de la estructura edípica, esto es, como una relación de dominio y control del valor¹⁹, cuyo fundamento es la sentida “necesidad de seguridad” cuyo marco no es otro que la *ratio* socrática:

En el ámbito del mundo moral y metafísico, que es el nuestro –el de la ratio socrática- (...)- la profundización del análisis sobre los objetivos que en realidad persigue la acción moral más allá de la no definitiva noción de placer nos conduce al encuentro de otro concepto, no alternativo respecto al de placer, pero que precisa su significado <<histórico>>, su contenido en este mundo determinado. Es la necesidad de seguridad²⁰.

Representa esta necesidad el punto en común de la reflexión metafísica y el mundo moral, en tanto en cuanto se trata de lograr suprimir una originaria situación de inseguridad buscando los principios últimos (*archai*) que asienten la normativa y las reglas definidas social y racionalmente y sobre las que se construya un mundo humano que ejerza el control desde su acción:

En la práctica, toda la metafísica como necesidad de referencia a nociones últimas, más allá de las cuales no es posible ir, y que explican, justifican, en resumen, hacen que el sujeto domine la situación, se remite a esta originaria búsqueda de seguridad. 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 situaciones²¹.

¹⁸ *El sujeto y...* p.28.

¹⁹ Ver n. 5.

²⁰ *El sujeto y...* p. 174.

²¹ *El sujeto y...* p. 176.

El origen de este nudo metafísico-moral lo sitúa Vattimo en Aristóteles²², entendiéndolo que para el estagirita el conocimiento consiste en el saber de las causas, y esto, a su vez, significa saber tratar con mayor seguridad una situación. Lo realmente esencial es que tal situación –existencialmente entendida– se deduce originariamente como una situación de inseguridad, amenaza y violencia, contra la que responde la metafísica, junto a la moral. Reacción contagiada de la misma violencia, pues supone una fuerza contraria que busca el control de la realidad amenazante. La metafísica, por tanto, no es en primera instancia una sincera búsqueda de la verdad, sino una reacción violenta contra la inseguridad humana en su ultimidad. Su primer objetivo, aunque enmascarado con la noción de “verdad” y el de “conocimiento”, es proporcionar estructuras regulares, categorías absolutas, que permitan, no interpretar o habérselas con la realidad y el ser, sino legislarlo. En definitiva, crear visiones del mundo donde quede subrayada una armonía de meras contradicciones aparentes, y levantar edificios sistemáticos que obligan a una o a otra interpretación absoluta, que constriñen el ser a un conocimiento antropomórfico²³.

Ahora bien, la actitud metafísica como actitud violenta, si bien parece dar sus frutos de seguridad, no proporciona solución al problema cartesiano planteado en términos de certeza. Descartes, al menos según lo entiendo yo, constata, quizás sin darse cuenta, el problema subyacente a la metafísica: no hay método ni criterio que asegure alcanzar la verdad. Es decir, en uno de los primeros pensadores que pone sobre la mesa el problema de la seguridad –certeza–, descubrimos, justamente, lo arbitrario que sostiene tal persecución de lo seguro. En este sentido, la metafísica es desenmascarada como velo que oculta una situación originaria insalvable que se prefiere no ver, o mejor, olvidar. Un espejismo de oasis en medio del mortal desierto, que sólo imaginariamente sacia la sed desviando la atención de las condiciones originarias de la existencia.

(...) la metafísica, pese a haber servido para asegurar –no como teoría filosófica de los principios primeros, sino como actitud generalizante del pensamiento– la supervivencia del hombre sobre la tierra, no da, sin embargo, todo lo que promete²⁴.

La metafísica, la moral y la razón científica pueden mejorar la comodidad de la existencia en términos de seguridad contra la amenaza, o consolar sus limitaciones, pero no puede negar ni controlar las condiciones mismas de esta: el ser arrojado y para la muerte. La misma condición indigente que impone la muerte supone la decadencia metafísica como dominación y violencia del ser.

Un pensamiento ya no metafísico no exige sólo que las condiciones de vida de la naturaleza no sean precarias e inseguras como las de la humanidad primitiva; es preciso que, de estas nuevas condiciones, madure verdaderamente una humanidad diversa, adecuada a la nueva situación. Y a ello se opone toda la estructura moral-metafísica que aún domina de hecho en nuestro mundo ético, social e intelectual. (...) Sólo un hombre que ha crecido en el temor a la muerte, temor que la moral y la metafísica quieren mitigar pero que al mismo tiempo contribuyen a mantener y desarrollar, puede desear con tal ansia (...) el dominio cognoscitivo del mundo. Un pensamiento ya no

²² Cita en *El sujeto y...* el pasaje *Metaph*, A, I, 981 a 2 y ss.

²³ En el ya citado texto nietzscheano *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, el lema “hombre medida de todas las cosas” es achacado a toda la tradición occidental que, sin embargo, se ha jactado siempre de ir contra tales posiciones relativistas.

²⁴ *El sujeto y...* p.178.

*metafísico y una actividad práctica ya no frenética pueden darse sólo cuando el hombre se haga completamente a la idea de la nueva situación de sus relaciones con la naturaleza, incluso a nivel de su modo, consciente o inconsciente, de tomar una actitud ante la vida y la muerte*²⁵.

No estamos más que en el punto capital de la crítica a la tradición occidental del martillo de Nietzsche. Una metafísica-moral trascendental –suprasensible- que niega arbitrariamente la autenticidad de las relaciones con la naturaleza, incluso en el seno mismo de la existencia del individuo donde éste enfrenta su condición mortal. Ya se trate de un Dios –metafísico, racional y moral-, ya de la elevación del poder cognoscitivo de primeros principios y causas últimas –filosófico o científico-, se pierde de vista por consolación, o su alimento –desesperación-, la auténtica situación del existente. Pero se trata de una actitud decadente en cuyo vientre porta su propia desembocadura nihilista: la amenaza de inseguridad con que la realidad se presenta no es algo que se introduzca desde el exterior, sino que viene entrañado en el mismo existente en su condición de ser arrojado y para la muerte.

Cabe preguntarse, sin embargo, si lo que Vattimo llama “nueva situación de relaciones con la naturaleza” es, efectivamente, algo nuevo, o, simplemente, algo escamoteado históricamente. Del mismo modo, íntimo con lo anterior, si en la “necesidad de seguridad”, realmente pesa más la “seguridad” que la “necesidad”.

Indudablemente el hombre, en su condición de arrojado al mundo, se encuentra en la situación de amenaza, es decir, como cualquier otro ser vivo, una situación de *necesidad*. Primeramente la necesidades más básicas del comer, el beber, el cobijo o el calor del fuego. En Segundo lugar, las necesidades acomodaticias, entre las que se cuenta la seguridad. Es decir, el par seguridad-inseguridad delata un nivel más profundo de necesidad que se sostiene sobre la satisfacción de aquellas primeras condiciones de “humanidad primitiva”. Ahora bien, la “necesidad” no es sustituible por cualquiera de sus términos aparejados –al caso “seguridad”-, sino el dato radical, influjo de la actitud humana, como impulsor de la actividad fundante de la metafísica. La diferencia fundamental estriba en el hecho de que la “necesidad de seguridad” da la vida por hecha, mientras que la “necesidad” por sí sola delata la vulnerabilidad existencial de la condición del hombre. La primera es necesidad de respuestas a preguntas, de sentido y dirección: del hacer con la vida; la segunda sólo refiere a la pervivencia vital: el estar con vida. Ambas comparten la misma raíz: se necesita creer como se necesita comer²⁶. Precisamente por la condición “necesitarista” del hombre, la relación con la naturaleza ni es ni nunca puede ser nueva, sino ya como interpretación de los ojos humanos. La situación siempre es de necesidad, y la relación siempre es de dominio y violencia. No de otro modo la caza primitiva es un acto de violencia que proporciona el alimento para la supervivencia de la comunidad. De este modo, Nietzsche vio en la moral de esclavos una actitud de esclavitud de muchos bajo el dominio de pocos; y opuso una moral de señores, de no esclavitud y dominio total por parte de la metamorfosis en Ultra-hombre de cada

²⁵ *El sujeto y...* p.179-180.

²⁶ Héctor Martínez Sanz. *Comentarios a Unamuno*, p. 37 (Se cita según la edición de Antígona):

El acento se encuentra ahora en ese “necesitar”, que se traduce más por consuelo como necesidad vital, tal como comer o beber el agua que nos hidrata. No es muy difícil demostrar que el hombre solventó su inquietud en multitud de ocasiones con grandes falsedades; sin embargo, logró calma, quietud, consuelo. ¿Qué más le da que la felicidad sea falso consuelo, si le consuela? ¡Claro que sí! Pero un hombre que prefiera falsos consuelos porque le consuelan, es un hombre que se pierde a sí mismo.

hombre. Nietzsche no podía negar la estrecha vinculación de la necesidad y el dominio violento, pues no se trataba de una cuestión de interpretación.

Este es un punto que encuentro injustificable en Vattimo: quedarse en el momento nihilista, el desenmascaramiento, y no aceptar la imposición de la vinculación necesidad-violencia. Sólo puede sostenerse si se percibe la condición humana desde el punto de vista burgués de la seguridad, donde la vida no se discute, sino que está dada. La “necesidad”, como tal, queda olvidada y transformada en “seguridad” como rasgo fundamental de la modernidad. Aún más, la modernidad expande la significación de la “necesidad”, desde la mera carencia a la regularidad de los principios, leyes y causas metafísicas. Esto es, la noción de “necesidad” se racionaliza. Ahí surge, es cierto, la concepción de “seguridad” metafísica y científica: tal ley es necesaria... aunque conserve la posibilidad de preguntar “para quién”, desvelándose, entonces, el sentido originario de “carencia”. En Descartes, por ejemplo, la evidencia se descubre como relación de necesidad o Dios es el *ens necessarium*²⁷.

Modernidad y post-modernismo: “pensamiento débil”

Hemos alcanzado, a través del análisis de la <<estructura edípica del tiempo>>, la posición de Vattimo respecto del pensamiento metafísico, esto es, respecto de la modernidad. El intento es la superación de aquella *enfermedad* histórica, del celo historiográfico que ve la historia como el sucederse lineal y progresivo del tiempo. El nihilismo y el eterno retorno conllevan el derrumbamiento del pensamiento Occidental moderno al atacar la historia lineal que trae en su seno, como poder fundante, relaciones de dominio y violencia; relaciones en las que se descubre la acción de control metafísico-moral por medio de categorías, conceptos y edificios sistemáticos generalizantes y arbitrarios que establecen el *principio de realidad*, pero que confieren una regularidad que niega la amenaza originaria y satisface la necesidad.

El núcleo es asumir la debilidad y, consecuentemente, abandonar la pretensión metafísica de dominio. Asumir, por ende, una actitud post-metafísica –no metafísica– que, frente a la modernidad, se configura como post-modernismo. Cuestión esta en que la historiografía vuelve a jugar un papel crucial:

Es en esta situación en que el hombre moderno, consciente de su debilidad, se disfraza asumiendo roles sociales e históricos ya reconocidos (...) hace de toda la historia pasada un depósito de vestidos que se pone y saca a su antojo; es este el sentido de la curiosidad historiográfica insaciable que le caracteriza. Merodea por el jardín de la historia como un turista o como el visitante de guardarrópias teatral. La conciencia histórica exasperada produce el estado de debilidad, inseguridad, inercia, que luego es combatido con un

²⁷ Comentarios a... p. 231:

Descartes no le achaca tanta importancia a esto como a la necesidad y evidencia frente a la incertidumbre de la contingencia. Quiero decir, la famosa fórmula Cogito, ergo sum, no recalca ni el “pienso” ni el “existo o soy”, sino el “ergo”, que hace que el pensar y el existir no sean el uno sin el otro, sino que desvela la necesidad de su simultaneidad. (...) La evidencia es la necesidad que hay entre el existir y el pensar: no puedo pensar si no existo. (...) Descartes quiere fundamentar el conocer no sobre el sujeto cognoscente, sino sobre una necesidad que encuentra en el yo cogitante

*ulterior desarrollo de la historiografía entendida como repertorio de máscaras que asumir para defenderse*²⁸.

Por tanto, la modernidad:

*(...) se acaba cuando –debido a múltiples razones- deja de ser posible hablar de la historia como de algo unitario (...)*²⁹.

¿Puede describirse la modernidad en términos de Ilustración? Sabido es que Vattimo así lo entiende, y opone a la historia unitaria ilustrada el pluralismo de las sociedades post-modernas, aunque no lo haga en términos de contradicción, sino de “rebasamiento”, culminación, o acaso en el sentido de *Verwindung*, como resignación y no, desde luego, como superación:

*La Werwindung, la aceptación resignada (o también: re-signada, marcada de una nueva señal), convaleciente, signada por la dis-torsión, del errar de la metafísica sería, en esta segunda perspectiva, la sola huella de la tensión hacia algo otro: la Ueberwindung de la metafísica no conduce hacia otro lugar (...)*³⁰.

Sobre esta cuestión, por la que la postmodernidad no significa ni superación, ni progreso, ni algo nuevo, ni opuesto a la modernidad, y, sin embargo, se establece algún salto de época entre la historiográfica y el fin de la historia –de la modernidad-, trataremos a continuación. Su importancia radica, precisamente, en la dificultad que presenta Vattimo en expresar, en términos no-modernos, esquivándolos en la medida de lo posible, el paso al “post” de postmodernidad, mientras que otros autores no muestran pudor en usar categorías metafísicas como la de *cambio*.

¿Qué son modernidad e Ilustración? Para un pensamiento como el de Foucault, leyendo el texto de Kant sobre la cuestión, modernidad e Ilustración se pertenecen como <<actitud>> y no como <<época histórica>> identificable entre fechas:

*Sé que a menudo se habla de la modernidad como de una época, o en todo caso como de un conjunto de rasgos característicos de una época; se la sitúa en un calendario en el que estaría precedida por una premodernidad, más o menos ingenua o arcaica, y seguida por una enigmática e inquietante <<postmodernidad>> (...) me pregunto si no se puede considerar la modernidad como una actitud más que como un período de la historia. Y por actitud quiero decir un modo de relación con respecto a la actualidad*³¹.

Sentido que late casi al final del texto kantiano, al diferenciar entre “época ilustrada” e “ilustración”, sin duda. Se trata de un proceso de autonomía y crítica, fundamentalmente. Pero adherido a ello va la idea de progreso aplicado a la historia, eminentemente moderna, y foco de la crítica foucaultiana a la modernidad, influjo del pensamiento postmoderno.

²⁸ *El sujeto y...* p.100.

²⁹ Gianni Vattimo. *La sociedad transparente*, p. 75 (Se cita según la edición de Paidós)

³⁰ Gianni Vattimo, *La fine della modernità*, p. 186. (Se cita según la edición en Italiano de Garzanti-Gli elefanti).

³¹ Michel Foucault. *¿Qué es la Ilustración?*, p. 81 (Se cita según la edición de Tecnos)

Empero, son más los puntos que al respecto separan a Vattimo de Foucault. Por un lado, en las primeras páginas de *El sujeto y la máscara*, Vattimo apunta las deficiencias del estructuralismo francés como una orientación que se centra en un carácter puramente textual de Nietzsche³². Tal orientación hace suponer a Vattimo, más adelante, que Foucault se encuentra más cercano a la ontología hermenéutica, cuyas críticas vimos anteriormente³³. También Vattimo ve en los ensayos de Foucault sobre Nietzsche una transcripción heideggeriana, que le lleva a dudar de si capta la novedad del Ultra-hombre³⁴.

Al margen de las críticas al estructuralismo y a la hermenéutica, la modernidad en términos de Ilustración quedaría descrita como proceso histórico de crítica y relación con la actualidad cara al progreso.

La modernidad se puede caracterizar de hecho como dominada por la idea de la historia del pensamiento como <<iluminación>> progresiva, que se desarrolla basada en la cada vez más plena apropiación y reapropiación de los fundamentos – los cuales son a menudo pensados también como los orígenes, de modo que las revoluciones, prácticas y teóricas, de la historia occidental se presentan y se legitiman generalmente como las recuperaciones, renacimientos, retornos³⁵.

Dicho de otra forma, la expresión misma de una historia lineal, y por tanto unitaria, ligada de igual modo a la violencia y, por tanto, al segundo sentido de historia <<edípica>> que vimos. El fin de la modernidad es el fin de tal concepción de la historia, que, centrada sobre el infinito avance y progreso iluminista, deviene rutina:

(...) <<el progreso se convierte en rutine>>: se han intensificado las capacidades humanas del disponer técnico sobre naturaleza, y se siguen intensificando, hasta tal punto que, mientras que siempre se accede a un resultado que es nuevo, la planificación y la capacidad del disponer lo harán cada vez menos <<nuevo>>³⁶.

De algún modo, el elemento novedoso que introducía el progreso en el avanzar histórico hacia delante, se ha perdido en una rutina de lo nuevo. Lo que es lo mismo, el comienzo de la postmodernidad –comienzo tampoco fechado– es la aceptación de la

³² *El sujeto y...* p. 20-21, n.2:

(...) lo que distingue a estas interpretaciones es la casi exclusiva atención al texto, entendido como el lugar en que sobreviene la destrucción nietzscheana de la tradición metafísica occidental. (...) comporta el riesgo de servir de base a una enésima apología ideológica de la labor literaria.

³³ *El sujeto y...* p. 402, n.5:

En esta afirmación de la universalidad de la interpretación, M. Foucault (...) parece, no obstante, pensar en una infinitud de la interpretación, análoga a aquella de la que hablan los teóricos de la ontología hermenéutica.

³⁴ *El sujeto y...* p. 283-284, n. 11:

*Como prueba del peso que la temática del primer existencialismo –y por lo tanto del Heidegger de *El ser y el tiempo*– tiene en el reciente pensamiento francés que remonta a Nietzsche, se puede leer el cap. 9 del citado *Las palabras y las cosas* de M. Foucault, que en muchas partes parece una verdadera <<transcripción>> comentada de la analítica existencial de *El ser y el tiempo*. Por tanto, es lícito preguntarse si la lectura de Nietzsche que se inspira en tales premisas está realmente en condiciones de captar la novedad del Uebermensch.*

³⁵ *La fine della...*, p. 10.

³⁶ *La fine della...*, p. 15.

discontinuidad histórica, del pluralismo frente a la visión unitaria, progresiva, novedosa, generalizante y violenta: mero cambio de época.

Pero, se dirá, todo esto es típicamente moderno: una de las más difundidas y fiables visiones de la modernidad es, de hecho, aquella que la caracteriza como la <<época de la historia>>, contra la mentalidad antigua, dominada por una visión naturalista y cíclica del curso del mundo. Es sólo la modernidad la que, desarrollando y elaborando en términos puramente mundanos y seculares la herencia hebraico-cristiana (la idea de la historia como historia de la salvación, articulada entre la creación, pecado, redención, espera del juicio final), confiere carácter ontológico a la historia, significado determinante a nuestro lugar en ella³⁷.

Mírese como se quiera, pero <<modernidad>> y <<postmodernidad>> comparten el rasgo de la no fechabilidad, esto es, son descritas ambas, simplemente, como actitud y relación con lo actual, como *cambio* socio-cultural.

Por otra parte, la postmodernidad, aunque sigue refiriéndose primordialmente al agotamiento de la modernidad, está relacionada con una serie de supuestos cambios sociales. Ciertos rasgos de la modernidad se extienden, mientras que otros son reducidos a la insignificancia, creándose nuevas configuraciones sociales³⁸.

La <<postmodernidad>> asume el *cambio*, la revolución -aunque sin adjudicarle sentido de progreso queriendo evitar con ello caer en una prolongación lineal del tiempo. Sin embargo, ¿es la postmodernidad lo que llega *después* de la modernidad? Parece latir este otro sentido lineal, aunque no de progreso ni de superación –*Ueberwindung*–, de sucesión. Es de hecho, la forma en que se puede hablar de *cambio* el poder establecer un antes y un después. Lo que, entonces, parece haber olvidado toda la teoría de la postmodernidad es hacer crítica de la noción de *cambio*, bajo la que encontramos un viejo problema griego, raíz metafísica donde las haya: las relaciones entre ser y no ser. Es, precisamente, esta cuestión metafísica la que obra la estructura <<edípica>>, que nos llega de los viejos Parménides y Heráclito. Dicho de otro modo, aunque sea el ideal de progreso el que gobierna la nave moderna e ilustrada, y con él reme una voluntad de dominio metafísica, y a pesar del entrecomillado receloso postmoderno, estos continúan sosteniéndose en pie sobre la auténtica metafísica del *cambio*: la que Platón trabaja al situar un Parménides inteligible y un río heraclitano en su dualismo cosmológico.

El encomiable esfuerzo de Vattimo por evitar términos modernos y metafísicos para describir la época postmoderna y postmetafísica en las últimas páginas de *El fin de la modernidad*, no encubre el sentido latente de *cambio*, ya social, ya sólo de perspectiva. Acaso, únicamente confirme la tesis por la que no estamos en la postmodernidad, sino “camino hacia” esta, aún impregnados –rastros y huellas– por la era metafísica.

³⁷ *La fine della...*, p. 11-12.

³⁸ David Lyon. *Postmodernidad*, p.27 (Se cita según la edición de Alianza).

¿Origen de la violencia?: Platón y Aristóteles

Sabido es que Nietzsche, punto de partida del postmodernismo, señala muy duramente a Platón y Sócrates como los responsables de la tradición metafísica. De tanto que se ha enseñado, que es difícil encontrar, aún más en el pensamiento postmoderno, a alguien que niegue este dogma. Zaratustra no miente. No hay lugar para poner en duda la condena de Nietzsche. Sólo queda arrancar desde ella y arremeter contra la voluntad de dominio violento, contra el objetivismo universalista de la metafísica y conformarse con un “pensamiento débil”.

¿Hizo Platón tal cosa? Nietzsche encuentra en Platón las raíces del ascetismo y suma a ello la *enfermedad histórica*, de que nos hemos ocupado, estableciendo la ecuación que demuestra la decadencia de occidente. Sin embargo, no hay en Platón huella de una historia lineal, <<edípica>>, menos aún de progreso –pues no hay conocimiento nuevo frente a los sofistas–, sobretodo cuando le interesa tan poco la cuestión del *cambio*, principal rasgo de un mundo contingente, corruptible, del que hay que escapar, tras una caída accidental en su trampa, para retornar a una posición original de inmutabilidad. Platón afirmó la Unidad frente a la Multiplicidad, pero no para controlar violentamente desde la trascendencia metafísica el mundo sensible y del cambio, sino para huir de él, negarlo.

Tiene razón Vattimo al afirmar que Platón nunca explicó porqué el Uno es mejor que la Multiplicidad³⁹, pero yerra cuando asume que la Unidad tenga en Platón el poso de autoritarismo que es reseñable del resto del pasado filosófico. Viene a decir que, de hecho, la Unidad no sirve de nada. Precisamente en Platón tampoco sirve más que como esa negación de la Multiplicidad y el cambio. Negación que no legislación. La Unidad platónica no es utilizable para vivir mejor en, o para explicar, un mundo en el que sólo es posible la opinión, sino para abandonarlo y no seguir sojuzgado al cambio y la temporalidad. Y el camino de huída se sirve de una herramienta tan contraria al cambio –y al progreso, podríamos decir– como el destino inteligible: la “anamnesis”. No hay que esperar nada nuevo, sino recordar lo olvidado⁴⁰. Estos rasgos, por los cuáles ni se busca dominio, ni se afirma la temporalidad lineal, ni se consiente progreso alguno, son asuntos que la recepción occidental olvidó. No pasaron el filtro de la transmisión. Y el resto se re-interpretó al gusto posteriormente. Ahora bien:

La metafísica de Platón no es menos nihilista que la metafísica de Nietzsche. En aquélla la esencia del nihilismo permanece tan solo velada, en tanto que en ésta, en cambio, alcanza su plena manifestación. Sin embargo, de cualquier manera, en el interior de la metafísica misma, esta esencia no se deja jamás reconocer⁴¹.

Por otro lado, es la situación del filósofo frente al sabio, para Platón, una situación originariamente “débil”:

Por otra parte, la filosofía posterior, nuestra filosofía, no es otra cosa que una continuación, un desarrollo de la forma introducida por Platón; y, sin

³⁹ Ivana Costa. *Entrevista a Gianni Vattimo*. Revista Ñ. Diario Clarín, 8 de abril de 2006.

⁴⁰ Platón también parece la semilla del *Anderken* heideggeriano.

⁴¹ Martin Heidegger. *Nietzsche*, p. 275. (Se cita según la edición de Gallimard, París, 1971. Traducción de Pierre Klossowski). Vattimo tiene en cuenta este punto, y así podemos leer en las primeras páginas de *Diálogo con Nietzsche* (Se cita según la edición de Paidós):

(...) Nietzsche no conoce una época histórica que no sea nihilista: el nihilismo comienza con Platón, y aun antes con Sócrates.

embargo, esta última surge como un fenómeno de decadencia, ya que <<el amor a la sabiduría es inferior a la <<sabiduría>>⁴².

Es decir, no hace falta partir de Nietzsche y del instante nihilista, para prolongar el último como debilidad frente a las categorías fuertes cuya decadencia desemboca en la nada. El origen que para Nietzsche es la raíz de la decadencia, es matriz también del “pensamiento débil”: una situación en que no se sabe ni se es sabio. Otra cosa es el desarrollo de una desesperación violenta que busca ese paso del no ser al ser, o el hecho de que seamos sabios en el fondo y, simplemente, hallamos olvidado el serlo. Bastaría asumir este origen “débil” así como su consecuencia, que ya viven en Platón y Sócrates, es decir, en quienes de forma general se ha considerado <<inicio metafísico>>. Debilidad es, por tanto, el reconocimiento de la ignorancia, pero sin pretensiones universalistas.

Esto es algo que ha pasado inadvertido a muchos: Platón es más cercano a Nietzsche de lo que generalmente se acepta y este dejó traslucir. Colli toma dos pasajes platónicos, uno del *Fedro* y otro de la *Séptima carta*, en que Platón desdeña el confiar el pensamiento al discurso y la escritura. Así:

*Los intérpretes modernos no han tenido en cuenta debidamente esos dos pasajes platónicos. (...) el Platón que nosotros conocemos, es decir, el conjunto de obras escritas que son sus diálogos (...) no era nada serio, según el juicio de quien lo escribió. Pero, en ese caso, ¿sería también toda la filosofía posterior, empezando por Aristóteles, en la medida en que presupone más o menos directamente un conocimiento y una discusión de los escritos platónicos, algo no serio?*⁴³

La obviada burla platónica sobre la seriedad del pensamiento escrito, resuena en toda la historia del pensamiento que tan en serio se tomó sus *Diálogos*. Toda la construcción filosófica cae, por su propio peso, en esta condena del “escrito”. Con ella, también Nietzsche, de cuya crítica a la tradición se desprende el mismo juicio, aunque aplicado por igual a Platón. Al pasarse por alto, Platón se convirtió en el gran maestro de la decadencia, ocultando la realidad aristotélica de occidente. Pues, en verdad, el pensamiento platónico sólo sirvió de excusa para los casos en que no se lograba explicación, echándose mano de ese mundo suprasensible, o del innatismo del conocimiento –o, como el formalismo, sólo parte de él.

No otro que Aristóteles era más amigo de la verdad que de Platón. Y esa devoción por la verdad le llevó a descender el “eidos” platónico, negar la trascendencia por la inmanencia. Consecuencia: comienza la historia de un conocimiento progresivo –de una *tabula rasa*– del que beberán las fuentes empiristas y de estas las científico-positivistas; hay que explicar un mundo sensible del que el maestro sólo quería huir, el movimiento –cambio–, y cómo algo permanece bajo él. Quien dice explicar, dice controlar. Es en Aristóteles donde se encuentra el autoritarismo de la Unidad sobre la

⁴² Giorgio Colli. *El nacimiento de la filosofía*, pp.13-14. (Se cita según la edición de Tusquets). Y más adelante, p.118:

(...) hay que contraponer la era de los sabios a la era de los filósofos (...) aquella merece de algún modo que se la coloque por encima de esta.

Giorgio Colli es de quien casi todos los postmodernos toman su edición de las obras de Nietzsche, y, sin embargo, pasan por alto el desenmascaramiento que el autor hace del pensamiento nietzscheano –tanto en la obra citada como en *Después de Nietzsche*. La contraposición Dionisios-Apolo, el ascetismo platónico o la titularidad que otorga de la dialéctica a Sócrates y Platón están muy lejos de ser ciertos tal como Nietzsche los plantea.

⁴³ *El nacimiento...* p.117.

Multiplicidad, la necesidad de la permanencia bajo el devenir y toda la problemática del <<decir el ser>>.

Vattimo es consciente de estos “olvidos platónicos”, y de su origen en Aristóteles. Por ejemplo, acerca de la condena del <<arte imitativo>>:

En el umbral de la estética occidental está la famosa condena platónica del arte imitativo, formulada en la República. El modo justamente en el que ésta «condena» ha pasado a la tradición occidental, incluso para ser negada, como sucede a partir de Aristóteles, ejemplifica el hecho de que esta tradición se ha movido además en el contexto de las alternativas instituidas por Platón, sin cuestionarlas, sino incluso cubriéndolas y ocultándolas en su origen⁴⁴.

¿Es posible que la tradición haya tomado en serio el “pensamiento escrito”, confiado a la letra y la palabra, simplemente por su carácter de permanencia? Entonces, la <<condena>> de Platón alcanzaría un punto más, sobre la versión oficial en que se distingue realidad-apariencia, o la indicación de Vattimo por la que esta <<condena>> establece una conexión entre la expresión artística y la des-identificación por obra del “fuera de sí”. Sería esto: la escritura convertiría en permanente e inmutable una opinión; un punto de referencia para el discurso. Así lo emplearía Aristóteles, partiendo siempre de la opinión de otros. Así también surge la posibilidad de la <<interpretación>> frente a los <<hechos>>, la hermenéutica y el estructuralismo. Es decir, por un lado el intento de alcanzar la Unidad metafísica, camino dialéctico; por otro, la multiplicidad de un devenir siempre sujeto a la interpretación.

Las Escrituras y la Tradición filosófica

La filosofía en Platón nace ya “debilitada” y como puro género literario: el diálogo. No hay, por lo visto, en Platón una acérrima defensa del género más que como vía de escape: preparación para la muerte. De ahí al pensamiento cristiano, con la inclusión del aristotelismo, no hay más de un paso. No otra cosa es para Nietzsche la tradición judeo-cristiana de influencia platónica sino “predicadores de la muerte”, de una moral esclavista y contra-natura⁴⁵. Frente a la salvación del hombre por medio de su muerte y comunión con Dios, surgirá una liberación con la “muerte de Dios”.

La veneración que de siempre se ha tenido, al menos en occidente, por el “testimonio escrito” –pese a Platón, y con él por maestro- como palabra imperecedera –salvo frente al fuego-, empezó con la actitud de fidelidad al texto y continuó con la exégesis. Pero en ambos casos ha brillado un alto grado de autoridad: la fidelidad se obraba por la exégesis como potestad de la Institución. Cualquier otra fuente se juzgaba

⁴⁴ *Diálogo con...* p.159. Y un poco más adelante:

La tradición posterior -aunque ésta es una afirmación que también se debería documentar aparte- generalmente ha ocultado esta conexión: aislada de su poder des-identificador, la apariencia producida por la imitación poética o artística se abrió a su justificación como instrumento auxiliar de conocimiento o de educación moral (es lo que empezó a suceder con Aristóteles).

⁴⁵ Ahora bien, habría que pensar qué hubiera dicho Platón de esa tradición. Al menos, imaginar si la hubiera sostenido. Porque se nos suele trasladar la imagen de un pensamiento griego “cristiano”, a fuerza del uso que el judeo-cristianismo hizo de la antigüedad clásica.

herética, se perseguía y condenaba rápida y con la mayor efectividad posible. Pero la exégesis convertida en interpretación de cualquier texto dado, queda liberada del yugo.

A partir de la “predicación de la muerte de Dios” y la liberación de la exégesis, aparece Nietzsche en el horizonte postmoderno. Ambos principios conllevan la ruptura de la Unidad metafísica-trascendente, la declaración explícita de un destino insalvable: el nihilismo como producto de la decadencia occidental.

Pero es necesario observar que la postura de Vattimo al respecto, enfrenta las apologías del ateísmo. Las *Escrituras* representan una herencia literaria, un legado de una tradición religiosa que nos define –a Occidente- de forma histórica y cultural. La literatura bíblica se define ahora –un “ahora” nihilista, débil- como un “mensaje” que estamos preparados para escuchar, sobrepasada una religión metafísica, es decir, una religión fundamentada en un solo valor revelador, objetivo y eterno:

*El logro de la tranquilidad como elaboración de una interpretación general de la existencia es, sin embargo, tarea principal y específica de la metafísica*⁴⁶.

Lo hemos visto ya, la metafísica, aún pretendiendo calmar la desesperación, ayuda a fomentarla. Ahora nos encontramos con que cualquier intento de tranquilidad ante una situación original de necesidad y amenaza, no puede venir sino de un esfuerzo metafísico de explicación unitarista, de seguridad, un pensamiento fundador y fundante de la existencia:

*(...) la metafísica nace de una primitiva necesidad de <<fundación>>, necesidad que es primitiva y originaria sólo para la humanidad tal como la hemos conocido y vivido hasta hoy (...) La necesidad de fundación es sólo la necesidad de seguridad que el hombre advierte en una situación de amenaza y de violencia, y la metafísica responde a esta situación por medio de otro acto de violencia, el golpe de mano que tiende a apoderarse de los <<terrenos más fértiles>>, asegurándose el conocimiento de los principios de que todo depende*⁴⁷.

Es este aspecto, precisamente, el que ha enlazado metafísica y religión durante tanto tiempo, la primera como control cognoscitivo y la segunda como promesa consolatoria o seguridad “providencialista”. Sin embargo, se da un retorno apoyado en dos razones, histórica-existencial una, y de la modernidad tardía la segunda:

(...) el retorno de la religión y del problema de la fe no carece de relación con la historia mundana y no se reduce a un mero tránsito de fases de la vida, pensada como un modelo permanente (...) el problema de Dios se plantea en conexión con el encuentro de un límite, con el darse de una derrota: creíamos poder realizar la justicia en la tierra, vemos que no es posible (...) Nos amenaza la muerte como acontecimiento ineludible y huimos a la desesperación dirigiéndonos a Dios (...)

*El mismo fenómeno del retorno de la religión en nuestra cultura parece que esté hoy ligado a la enormidad y aparente insolubilidad, para los instrumentos de la razón y la técnica, de muchos problemas planteados, finalmente, al hombre de la modernidad tardía*⁴⁸.

Vattimo concibe un “fracaso de la razón”, una impotencia ante problemas que se han agrandado. La razón llegó a negar a Dios como una potencia amenazante y

⁴⁶ *El sujeto y...* p. 199.

⁴⁷ *El sujeto y...* p. 187.

⁴⁸ Gianni Vattimo. *Credere di credere: Ritorno*, pp. 12-13 (Se cita según la edición en Italiano de Garzanti-Gli Elefanti, Milán 2007).

negativa, y se erigió a sí misma como única fuente. Su impotencia –fin de la modernidad- significaría un retorno, pero a un Dios muy distinto, del que se superan los rasgos que lo oponían a lo simplemente humano, donde las *Escrituras* caen bajo el carácter “debilitante” y secularizador:

(...) ¿la transcripción es la verdad del texto original o es sólo una copia desvaída de esta, que en su redacción original lograría ser establecida? Espero que, pro el discurso que sigue, resulte menos oscuro el sentido de esta relación entre filosofía (pensamiento débil) y mensaje cristiano, que yo consigo pensar sólo en términos de secularización, esto es, en el fondo, en términos de debilitamiento, o sea, de encarnación...⁴⁹

Con el fin de la metafísica ha muerto el Dios rígido y dogmático, la imagen de Dios como *ipsum esse subsistens* –muerte de Dios nietzscheana⁵⁰-, y con su muerte, retorna el “mensaje” en un clima de libertad interpretativa, secularizada, aunque no exenta del riesgo nostálgico de la pérdida ocurrida:

La situación que Nietzsche llamó “nihilismo”, es la que ha surgido una vez que “Dios ha muerto”, es decir, cuando se ha descubierto que ya no lo necesitamos, y no lo “soportamos” porque hemos reconocido como mentira ideológica la idea de un fundamento único del que todo depende (y que unas autoridades pretenden conocer mejor que nosotros para imponernos normas y disciplinas). En tal situación se puede caer en la desesperación y en el luto porque no nos resignamos a la pérdida del fundamento único, es decir, la autoridad “paterna” que tranquiliza y castiga (...) superhombre –es la verdad del texto de Nietzsche-, es sólo uno que, en la Babel de las interpretaciones, es capaz de construirse la suya, asumiendo el riesgo y la responsabilidad⁵¹.

El “retorno” de la religión –y a la religión-, aunque secularizada, se debe también al fin de la metafísica. Con la metafísica caen tanto las posturas afirmantes como negadoras de Dios, toda la *ratio* que fue empleada por ambos lados de la cuestión en la tradición filosófica:

En otras palabras: una vez abandonadas las pretensiones de objetividad de la metafísica, hoy nadie debería poder decir que “Dios no existe”, ni, por otro parte, que su existencia su naturaleza están racionalmente establecidas de forma definitiva⁵².

⁴⁹ *Credere...*: Eredità cristiana e nichilismo, p. 27.

⁵⁰ *Credere...*: Encarnazione e secolarizzazione, p. 30:

(...) 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 del hombre (...) La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche.

⁵¹ Gianni Vattimo. *Supernietzsche. La jornada semanal*, suplemento de *La jornada*. México, febrero, 2001. Traducción de Annunziata Rossi.

⁵² *Credere...*: Iluminismo ritrovato, 66. También podemos leer el siguiente fragmento (Gianni Vattimo. *La huella de la huella*, Fractal n° 4, enero-marzo, 1997, año 1, volumen II, pp. 87-108):

En realidad –y también ésta es una idea muy difundida–, es posible que la nueva vitalidad de la religión dependa en rigor del hecho de que la filosofía y el pensamiento crítico en general –al haber abandonado la noción misma de fundamento– (ya) no son capaces de dar un sentido a la existencia, que se busca entonces en la religión

La “muerte de Dios” –nihilismo- no es, por tanto, la muerte de la religión, sino su retorno en una nueva forma no-violenta, sin los caracteres metafísicos que marcaron su trayectoria tradicional. La encarnación de Dios se entiende en términos “debilitadores” propios de la post-metafísica, en tanto *kenosis*:

*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 postmetafísica tiene como rasgo distintivo la misma vocación al debilitamiento de la que habla la filosofía de inspiración heideggeriana*⁵³.

La *kenosis* del Nuevo Testamento entendida como debilitamiento, abre las puertas de la hermenéutica de las *Escrituras* en un sentido positivo del nihilismo y la secularización:

*El sentido “positivo” de la secularización (...) la idea de que la modernidad laica se constituye también y sobre todo como continuación e interpretación desacralizante del mensaje bíblico*⁵⁴.

La “desacralización” del texto bíblico, contra el “mito metafísico”, opone la *caritas* a la violencia del segundo. Ahora bien, sonsacar la positividad del momento nihilista y subrayar la multiplicidad interpretativa, persiste en una tradición de “escritura” –no ya sólo bíblica- y confianza hermenéutica en el lenguaje como resignación. Dios –y el Cristo- se transforma, en las *Escrituras*, en un simple personaje literario, dado que el significado de la “muerte de Dios” es la enunciación hermenéutica del “desfundamiento”:

*(...) el anuncio de que «Dios ha muerto»; anuncio que es a la vez la «verdad» que fundamenta el pensamiento de la desfundamentación (ya no hay una estructura metafísica fuerte del ser) y el reconocimiento de que esta «verdad» no puede ser, en sentido peculiar, más que una constatación de hecho*⁵⁵.

Si antes vimos que, frente a la modernidad, la <<postmodernidad>> se presentaba sobre la noción de *cambio* debilitada –esto es, sin rasgo de novedad ni progreso, y por tanto -, ahora encontramos una necesidad del *escrito* debilitado, sin rastro de interpretaciones únicas o fieles. Es decir, el resultado de una “filosofía débil” no es sino mantener los mismos elementos metafísicos de la tradición filosófica moderna, aunque descargados de significación primera.

Pero todo ese poder metafísico del Dios de la *ratio* y de las *Escrituras*, no emana de estas dos fuentes. Vattimo, que ha visto en la *necesidad de seguridad* el carácter débil del ser humano y su búsqueda de consolación, comete el mismo error iconoclasta de Nietzsche al atacar la mera imagen de un Dios providencialista

⁵³ *Credere...*: Incarnazione e secularizzazione, p. 31.

⁵⁴ *Credere...*: Incarnazione e secularizzazione, p. 34. Para Vattimo es importante el papel de esta “desacralización” o “desmitificación” del texto bíblico, cara a establecer una relación con el hombre actual (*Credere...*: Demitizzazione e paradosso: il senso della *Kenosis*, p. 50):

El texto evangélico, para hablar sensatamente al hombre medianamente culto de hoy, parece necesitar, precisamente, de una buena dosis de desmitificación, de eliminación del mito.

⁵⁵ Gianni Vattimo, *Más allá del sujeto*, p. 57. (Se cita según la edición de Paidós)

olvidando que la verdadera columna se apoya sobre la inherente capacidad y necesidad de creer que tiene el hombre. Si aquel Dios lograba imponerse era porque del miedo existencial ha surgido siempre la fe. Una fe absolutamente ciega, dispuesta a someter al hombre a la moral de esclavos donde prima el sacrificio a cambio de las promesas que anulen el miedo. La fe que es la habitual y cotidiana, y que se ha puesto aquí y allá, en realidades trascendentes, en fuerzas naturales, en la pareja o en la ciencia. Una fe que no está dispuesta a dudar, aún cuando la propia creencia es invitación a lo último, sino que sólo afirma para sí misma el interés que existe en que haya Dios o algo que ampare al hombre: una salvación y un milagro –divino o científico.

Ahora bien, una fe que no muestra duda es la expresión de un mero estado de miedo. El retorno de la religión ha de traer un espíritu capaz de creer porque duda, capaz de pensar con intención, pueda o no lograrse, de solventar el miedo, encararlo y no rehuirlo⁵⁶. No importa tanto, en este retorno, la desmitificación y desacralización del mensaje bíblico que posibilita su libre interpretación, como el hecho de que el ojo que interpreta, el mismo que sacralizó y mitificó, haya sabido superar su *fe primitiva* y sea capaz de alcanzar una fe que no niegue ni afirme el “Dios necesario”, sino que lo piense dentro de su mero creer y dudar.

Realmente no parece que Dios haya muerto, sino, más bien, sólo ha sido desterrado y sustituido, por medio, precisamente de la *kenosis*, por el “abajamiento” que no se ha interpretado sino como “re-bajamiento ontológico” olvidando el papel de la resurrección y la ascensión⁵⁷. Si Dios ha sido verdadero hombre, ¿por qué no puede el hombre ser verdadero Dios? Una vez esquivado el espinoso asunto de la pasión y muerte, el camino está abierto a la secularización.

⁵⁶ Comentarios a... p. 168:

La lucha del hombre es lucha contra su fe, ponga donde ponga esta.

(...) Una fe que no duda es una fe impuesta por la voluntad; un hombre que se reconoce a sí mismo como esencialmente voluntad, puede sacar de ese primitivismo y su voluntad la misma fuerza para llegar a una fe última, pura. Una fe que ya no sea simple impulso por la necesidad de creer en algo, sino una fe que duda. Y el último empujón, la valentía de confrontar la fe alcanzada, la incertidumbre absoluta.

⁵⁷ Comentarios a... p. 186:

(...) decididamente que nuestra aspiración a Dios, no merece en absoluto que Dios descienda. Primero porque nuestra aspiración a Dios no busca conocerle, sino sustituirle en nuestro propio provecho; segundo, porque Dios no tiene que descender de ningún lado, sino que es el hombre el que ha de traerle de su destierro.

(...) Bastante tarea me parece el averiguar si hay tal rey de reyes, como para (...) como colonizadores de un nuevo mundo coronarnos. ¡Coronas de espinas son las que deben adornar nuestras cabezas! Son esas las coronas que, ilusoriamente, nos creemos son de reyes del Universo. ¿No nota el hombre sus terribles puntas de espinas clavándosele en el alma ignorante? ¿Acaso no siente el peso de la Cruz a sus espaldas?

Postmodernidad como “tradición debilitada” y pensamiento de la *diferencia*.

Estamos en un “mundo contingente” en el que se convive con el *cambio* sin ocuparse de él: un Platón sin Eidos, un Aristóteles sin substancia o un Nietzsche sin “voluntad de poder”. Un mundo en el que el no-sabio, el filósofo, escribe e interpreta sin seriedad –pues lo serio no se escribe, si seguimos a Platón-, aún cuando ha tomado por serio el escrito de la tradición. No se entiende la <<postmodernidad>> sino como una superación por la negación, la amputación a la modernidad de todo aquel intento fundante. Es decir, un corte dialéctico de lo más tradicional. De esta forma, ¿hay que entender la <<postmodernidad>> como una modernidad descafeinada? ¿Esta definiéndose la filosofía como resignación a la ignorancia, a la insinceridad del “escrito” y la palabra, a la impotencia e invitación al relativismo de la nada? Después de que Platón nos hiciera soñar con una salida de la caverna, con la posibilidad de una huida, ¿nos quedamos presos mirando sombras y opinando sobre estas?:

No existe una liberación más allá de las apariencias, en un pretendido dominio del ser auténtico; existe, en cambio, libertad como movilidad entre las «apariencias», las cuales, no obstante, como enseña Nietzsche, ya no se llaman así: ahora que <<el mundo verdadero se ha vuelto fábula>>, no existe ya ningún ser verdadero que las degrade a mentira y falsedad⁵⁸.

Si alguien apareciese contando maravillas sobre un Sol y una inexistente entrada a la caverna, ¿le condenamos a nuestra indiferencia, o peor, a muerte por tirano de la Unidad? Esa es la cuestión que se debate sobre la <<postmodernidad>>: que la libertad signifique resignación, un darse cuenta del encadenamiento a la Multiplicidad y la constatación de una impotencia racional sin auxilio divino, donde el fin de la metafísica se está aceptando sin discusión por afirmación de unos retales de Nietzsche. Sin embargo:

Al fin y al cabo, detener el pensamiento y dejar su labor a medias no es más que actitud de vagos, se piense sobre lo que se piense; y justificarse arguyendo que es labor infructuosa, sin saber realmente si cosechará frutos o no, es resignación y miedo, falsa impotencia del que no se atreve y dice ese <<no puedo>>, no porque ciertamente <<no pueda>>, sino porque aún <<no ha podido>>⁵⁹.

Decía Gorgias: “Nada existe; de existir algo, sería incognoscible; de poderse conocer, incomunicable”; podríamos añadir que de poderse comunicar, al caso “escribir”, sería múltiplemente interpretable. Y esta línea podría seguir prolongándose, tal y como un principio de causalidad, aunque en este caso la negación del recurso *in infinitum* no reafirma la Unidad de un principio, causa incausada o motor inmóvil – como en Santo Tomás- sino que engendra un infinito de multiplicidad, porque lo que se niega por principio es la Unidad. Pero en esta línea múltiple, la interpretación <<postmoderna>> pretende ser definitiva. Pareciera, de hecho, que, aún con los profundos estudios y críticas a la modernidad, y el laborioso trabajo de interpretación zaratustriano, Nietzsche sólo signifique para la <<postmodernidad>> el argumento de autoridad que permite afirmar un cambio de “visión del mundo” y una oposición a la

⁵⁸ *Más allá del...* pp. 10-11

⁵⁹ *Comentarios a...* p.249.

modernidad⁶⁰, así como el nihilismo una excusa para validar las posturas multiculturalistas y determinadas alineaciones actuales -ya culturales, ya políticas.

En efecto, es en el mundo en que han triunfado la ratio socrática y el principio de individuación contra la continuidad e indiferenciación dionisiaca donde nacen los puntos firmes, las limitaciones, los conflictos incluso, y por tanto la necesidad de seguridad y de nociones últimas⁶¹.

De forma banal, cabría decirse que Vattimo exige, simplemente, un buen clima de convivencia en la Caverna donde los presos contemplan, no sombras, sino la Multiplicidad y el pluralismo de las imágenes en un televisor. La ontología ya no quiere subir la “empinada y escarpada cuesta” hacia la entrada –esta no existe. Se ha vuelto nihilista y desfundamentadora, abandonada a las “apariencias”, arriesgando interpretaciones con que poder dialogar y buscar un consenso. La Caverna se transforma en una Babel tras el castigo divino: no existe una misma lengua, sino la más pura *diferencia*. Pero en lugar de separarnos y dispersarnos, o seguir construyendo la Torre para llegar hasta la Unidad divina, nos quedamos a los pies de la construcción tratando de entendernos: crear *un* espacio común en que esté representada y, sobre todo afirmada, la *diferencia*.

¿Qué papel central juega la *diferencia* como punto con el que se abandona la metafísica tradicional?

(...) el pensamiento de la diferencia reconoce que del ser no se puede nunca tener «prensión» plena sino sólo (la palabra es de Heidegger) rememoración, huella, recuerdo. El ser pensado así nos libera, nos deja libres de la imposición de las evidencias y de los valores, de todas las «plenitudes» soñadas por la metafísica tradicional que siempre han cubierto y justificado autoritarismos de todo tipo⁶².

Se condensan en este fragmento el deslinde que, sobre la *diferencia*, Vattimo va haciendo en la Introducción a *Las aventuras de la diferencia*. En primer lugar, siguiendo las lecturas de Nietzsche, la *diferencia* se establece como la capacidad de abandonarse a la multiplicidad de las apariencias, liberadas de la condena platónica a mera copia. Lo cual, siguiendo a Heidegger, debe comportar la enunciación rigurosa de la “falta de fundamento” del pensamiento técnico que, aún abandonado a la Multiplicidad, sigue una normativa lingüística cuyo suelo es completamente arbitrario. Esta “desfundamentación” supone la ruptura de la Unidad metafísica al romper con un pensamiento de la presencia, de la identidad entre ser y fundamento de los entes, y ubicar al hombre frente a su condición mortal, el desaparecer frente al imponerse del ser⁶³.

En estos términos, nos traemos entre manos una “ontología del declinar” – ontología nihilista que veíamos al comienzo-, un ocaso del sujeto fuerte y violento, apoyada sobre todo en una hermenéutica que mire a la historia como transmisora de “mensajes” –entre los que llega incluido el “mensaje” bíblico del *Deus est caritas* frente al *Deus ex machina*. La hermenéutica de Gadamer exige:

⁶⁰ Hasta aquí aceptan a Nietzsche, quien defiende también el anti-nihilismo. No sólo resulta que usen a Nietzsche como autoridad, sino también sólo en aquello que interesa, amputando el resto.

⁶¹ *El sujeto y...* p. 188.

⁶² *Mas allá del...* p. 22.

⁶³ *Las aventuras de...* p. 9-14.

(...) la elaboración de una concepción del ser (y de la verdad) que lo defina en base a caracteres «débiles», ya que sólo un ser así pensado permite concebir la historia, como quiere la hermenéutica, como transmisión de mensajes lingüísticos en los que el ser «acontece», crece, deviene, según una perspectiva ya ejemplarmente presente en el pensamiento «genealógico» de Nietzsche⁶⁴.

El ser, en términos de debilitamiento, no es entendido como una categoría permanente y fundante, sino que al operar la *diferencia* acontece en pura transitividad, remitido al acontecimiento y al evento, por tanto, al “haber pasado”.

*La diferencia sólo puede ser aferrada en la transitividad, que es también transitoriedad. El pensamiento que piensa la diferencia se constituye también siempre recordando, remitiéndose a lo que ha «pasado»*⁶⁵.

La Unidad metafísica que identificaba el ser con el fundamento de los entes, negaba, de hecho, la *diferencia* entre ser y ente. La *diferencia* es lo olvidado frente al “eidos” platónico, suponiendo una “inversión platónica” en la que es preciso que la filosofía recupere su habitar en la Multiplicidad de la apariencia devenida. Aquella Unidad siempre fue supuesta como fundamento indiscutible; sin embargo, ¿su negación debe dar por resultado la afirmación de ese otro mundo platónico de la “doxa”?

De la ontología nihilista –del declinar- a la Ontología estético-poética

La influencia heideggeriana en el pensamiento post-metafísico de Vattimo es indudable, sobretodo, al desembocar la noción de *diferencia* y verdad en el ámbito estético a partir de la identificación de ser y lenguaje –palabra “poética”⁶⁶. No se entiende el arte desde una perspectiva subjetiva, más propia de la modernidad y del romanticismo, como expresión de emociones y sentimientos interiores, ni tampoco, en tanto que positivismo, desde una visión científica de los hechos y anti-metafísica, sino más bien, como experiencia del mundo que expresa la “fundación” de un modo de pensar postmoderno:

*Se trata (...) de la apertura a una concepción no metafísica de la verdad, la cual la interpreta no tanto a partir del modelo positivista de saber científico, cuanto (...) a partir de la experiencia del arte y del modelo de la retórica. En términos más generales (...) se puede decir que la experiencia postmoderna (...) de la verdad es una experiencia estética y retórica*⁶⁷.

Esto significa una doble lectura del papel que juega la poesía, y en general la creación artística en su operar la *diferencia*: el arte, la poesía, es, negativamente, rechazo de las posturas metafísicas de un arte figurativo, mimético, o de un arte

⁶⁴ *Más allá del...* p. 8.

⁶⁵ *Las aventuras de...* p. 255.

⁶⁶ A todos los efectos “poética” tiene el remanente griego de “producción” y “creación”, y el sentido actual de “creación artística”.

⁶⁷ *La fine della...* p. 20.

subjetivista del “yo interior”; positivamente, es apertura a la expresión de *un* mundo posible –y no *del* mundo-, a su fundación “inaugural” por la palabra poética:

*Lo inaugural de la poesía y el arte es pensado siempre a la luz del “fundar”, esto es, del configurar posibles mundos históricos alternativos al mundo existente (también cuando la alternativa se reconozca como pura utopía, que conserva sin embargo el valor de un criterio de juicio, de una medida ideal)*⁶⁸

El inaugurar y la fundación son dos caracteres importantes de lo estético y el arte. No es la “fundación”, en sentido moderno, de una permanencia objetivista y unitarista, trascendente y explicativa del mundo⁶⁹, sino la inauguración de una verdad que está, también por ello mismo, destinada a ser reemplazada por otras posibilidades. Lo inaugurado no quiere decir “permanecer”, sino sólo comienzo, apertura, novedad –si se quiere- ante la propia falta de fundamento y suelo firme; tampoco quiere sólo recalcar la “ausencia” de fundamento, sino, principalmente, operar el abrir la experiencia de la verdad del mundo, tomado como acontecimiento de ser, como evento; es decir, sin someterlo a la fijeza de un sistema explicativo inamovible que no da cuenta de la *diferencia*:

*La poesía inaugura un mundo, abre y funda lo que dura, en cuanto a su vez responde a una apelación; (...) La inauguralidad inicial de la poesía no es ni un partir dejándose a las espaldas una béance, un vacío que no ha sido nunca colmado, ni una pura producción de diferencias a través de la repetición de un original que no está y del que ni siquiera se siente la falta*⁷⁰.

Este punto permanece inamovible en el pensamiento estético de Vattimo, salvo matizaciones necesarias, desde que escribiera *Poesía y ontología*: enfrentar, precisamente, la tradicional concepción mimética del arte, fundada por Aristóteles⁷¹, que supone la repetición de un original, y, por tanto, imitación en que se reproduce el olvido de la diferencia. Así, bajo clara influencia del pensamiento heideggeriano, la obra de arte en su inaugurar y fundar, supone un acceso a lo originario, que no pierda de vista la *diferencia*:

El acceso a lo originario es para él [Heidegger] el acceso a la diferencia. Es lo originario que, en su diferencia del ente simplemente-presente en el

⁶⁸ *La fine della...* p. 75.

⁶⁹ En el texto de *Poesía y ontología*, p. 90 (Se cita según la edición de la Universidad de Valencia), anterior a todo el desarrollo de la cuestión estética, aún podemos leer un rasgo “trascendente” de fundación, aunque ligado a la posibilidad:

Bajo la expresión fundación ontológica (...) entiendo provisionalmente todo esfuerzo por reconocer las relaciones del arte con el ser; es decir, no sólo con la conciencia del hombre, sino con lo que trasciende la conciencia y el hombre mismo y funda auténticamente su posibilidad.

⁷⁰ *Más allá del...* p. 72.

⁷¹ Atiéndase a n. 44 y texto correspondiente de este mismo artículo. Más que Platón, vuelve a ser Aristóteles el fundador de la modernidad filosófica y estética - *Poesía y...* p.87:

Aristóteles no sólo funda la tradicional concepción mimética del arte (...) sino que anticipa también toda una serie de soluciones modernas del problema del arte, soluciones fundadas en la conversión del arte en un comportamiento fundamental y constitutivo de la conciencia.

*mundo, constituye el horizonte del mundo, lo be-stimmt, lo determina, lo entona, lo delimita y encuadra en sus dimensiones constitutivas*⁷².

¿Qué horizonte? Un horizonte histórico. La apertura del mundo es apertura de sus horizontes históricos frente a la persistencia de una estructura edípica, lineal, que, tal como fue expuesto, nos condena a un único camino y sentido de la historia. La palabra poética inaugura, abre el mundo en múltiples direcciones, y supone el acontecimiento de la verdad en tales posibilidades:

*La palabra auténtica es la palabra inaugural, la que hace acaecer verdades, es decir, nuevas aperturas de horizontes históricos*⁷³.

Es, dicho de otro modo, la fundación de los poetas: una ontología estética que no olvida el pensamiento de la *diferencia*, y por ello ha de entenderse como la apertura del ser a los posibles horizontes. Pero la fundación inaugural de la poética no significa que la legislación ontológica venga impuesta ahora desde el arte, sino antes bien, este queda del mismo modo fundado.

*Para Heidegger, si es verdad que «lo que dura lo fundan los poetas», la fundación que la poesía opera no está, sin embargo, en poder de los poetas. (...) Los poetas fundan lo que dura, pero son a su vez «fundados»*⁷⁴.

Quiere decirse que la obra artística no impone ni enuncia una ley fundacional, un patrón o canon unitario de belleza, una vez realizada. Al contrario, tal ley ya opera en el mismo momento de la realización, y actúa no sólo sobre el espectador o lector que contempla, sino también sobre el artista o poeta según crea la misma obra. La ley que funda e inaugura la apertura a un mundo y su horizonte histórico, surge y se descubre en el proceso de creación artística. Es por esa ley por la que se juzga la belleza⁷⁵ o el acierto de una obra una vez acabada, al tiempo que es una ley no pre-existente a la obra, sino obrada en aquella según iba desarrollándose:

*(...) la ley es inventada en cuanto es creada, pero también inventada en el otro sentido del término, en cuanto que es descubierta y hallada. Es decir, la ley se impone no sólo al lector de la obra una vez que la obra está acabada, sino al autor mientras produce la obra. Sólo así se puede llamar realmente ley*⁷⁶.

⁷² *Más allá del...* p. 73.

⁷³ *Más allá del...* p. 74.

⁷⁴ *Más allá del...* p. 72. La relación entre la palabra y la fundación puede seguirse en las siguientes líneas de *Más allá del...* p. 70:

El acontecer del ser es la institución de los rasgos esenciales de un mundo histórico. Esta institución es la institución de un lenguaje. Y el lenguaje se abre y se instituye, en su novedad esencial, en la poesía. (...) Es en el lenguaje poético que el ser, originariamente, acontece. Esto quiere decir que no se encuentra nunca el mundo sino en el lenguaje

⁷⁵ Podemos leer en *Poesía y...* p. 91:

Lo que nos hace decir que una obra es bella no es sólo o principalmente el hecho de que sea original, sino más bien, y quizás más radicalmente, el hecho de que sea un todo rigurosamente dominado por una ley.

⁷⁶ *Poesía y...* p. 93.

Indudablemente, comparto toda la parte final de lo expuesto, cuanto se aproxima tanto a lo que yo llamé “diferir transformador”⁷⁷ como operación propia del arte. Ahora bien, precisamente en tanto que “diferir”, es decir, operación de la *diferencia*, no podemos achacar novedad a una posibilidad que siempre ha estado ahí. Su novedad sólo es producto, igualmente, de nuestro propio diferir: antes de separarlo del ente –“in-difer-ente”-, apenas lo percibíamos. Cuando el “diferir” opera –“difer-ente”-, tenemos la impresión de novedad. En esto queda el arte, como un hacer “diferido” lo que se presentó como “indiferente”, como el paso de este hacia aquel. La sensación de novedad, de originalidad, lo que más profanamente se reconoce en lo estético, queda reducido a una visión humana, una ilusión bajo la que se guarece el “descubrimiento” y la idea de progreso.

Pero, ¿acaso no comparte esta versión la condena platónica del arte mimético, del arte del fingimiento y la mera copia? Se trata ahora de un arte que no reproduzca una y otra vez el “olvido” de la *diferencia*, un arte que no sea simple imitación del ya conocido y en el que opera el “olvido”. Vattimo persigue un arte verdaderamente creador, instaurador y garante de las posibilidades que abren los diversos horizontes históricos, esto es, una pluralidad que responda de la época multicultural en que nos encontramos -con ello se aleja de la concepción platónica, aunque casen en la condena-: reclama un arte violento, pero en un sentido bien diferente al que podríamos pensar de primeras.

La violencia artística que defiende Vattimo no consiste en la reproducción de escenas crueles y sangrientas que conmocionen por su literalidad, sino en el “choque” que violenta al espectador, que perturba su tranquilidad⁷⁸ y modifica al sujeto introduciéndolo en una experiencia de la verdad: una situación hermenéutica. La obra de arte no oculta una verdad objetiva que haya de ser descubierta, ni constituye una experiencia subjetiva e interior, sino que ella supone apertura al evento de la interpretación frente al “mundo en sí” de la época metafísica. Efectivamente, nos encontramos en la más pura contingencia, o lo que es lo mismo, en la efectiva negación de valores objetivos y universales.

El rasgo de novedad que en *Poesía y ontología* aparece claramente identificado junto a lo inaugural de la obra, pierde fuerza en el posterior pensamiento de Vattimo, como si hubiera percibido el peligroso carácter moderno de la noción. Acaso, precisamente en el mundo técnico, vivimos la época de la persistente novedad y originalidad, la loca persecución de una diferencia notable pero bien distinta a la que ha de operar en el arte: hay tantos que buscan diferenciarse como entes de los demás entes, que siguen olvidando la *diferencia* que realmente viene a importar; también hay tantos a la espera de algo distinto y nuevo, que terminan por conformarse con lo mismo de siempre con una carcasa de distinto color, o con que sea más pequeño y con mayor funcionalidad, en esa carrera minimalista de la tecnología. Incluso gran parte del

⁷⁷ Comentarios a... 308-309, donde cabe leerse:

(...) afirmáramos que si la creatividad es transformación, si la transformación es concebir, y el concebir es diferir entre lo indiferente que nos hace tomar por nuevo lo que en modo alguno lo es sino para nosotros que lo diferimos, el acabamiento en que busca acertar el artista es el climax del diferir. Esto dicho, es (...): un diferir transformador.

⁷⁸ Así, por ejemplo, lo defendía en la conferencia *Arte y violencia* en la Academia Nacional de Bellas Artes de Buenos Aires, en abril de 2006:

Las obras que no son tranquilizadoras, que no ayudan a dormir, ésas que provocan un choque y que nos sacan del horizonte familiar, son aquellas que logran crear un mundo, una nueva forma de ver el mundo. Eso es Shakespeare, es Dostoievski, Thomas Mann

arte se ha visto afectado por la posibilidad de una creación automatizada o retocada, en algún sentido falseada por estar arreglada al efecto de presentarla.

Sin embargo, como en los *mass media* –medios de comunicación-, Vattimo no encuentra en ello una situación que precisa de resolución. Al contrario, la confusión del torrente de “cosas” –ya objetos llamados artísticos, ya llamados información o cultura- no es tanto algo pernicioso como representante de la situación epocal en que estamos inmersos.

En el arte y en la sociedad de los *mass media*, se desdibuja el *principio de realidad*, pues con el exceso de catarata informativa y opinativa, o la avalancha de interpretaciones -artísticas o no- no es posible reconocer la propia realidad; esta queda como una posibilidad más en el múltiple saco de posibles. De este modo,

*(...) se abre camino un ideal de emancipación a cuya base misma están, más bien, la oscilación, la pluralidad y, en definitiva, la erosión del propio principio de realidad*⁷⁹.

Es decir, un ideal de emancipación que pasa por el nihilismo. Pero, ¿no habíamos andado ya ese camino? ¿No estábamos en una situación en que los ideales, únicos, habían caído? Por otro lado, sería menester plantearse más a fondo la “babel” de que habla Vattimo, una caverna -como siempre hemos estado- en la que jamás se ha podido ver, y ahora, simplemente se nos dice, que dejemos de intentarlo; de la que saca el oro de la multiplicidad a costa de la confusión informativa. Vuelvo, entonces, a la pregunta que más arriba me planteaba, ¿la negación de la Unidad debe dar por resultado la afirmación de ese otro mundo platónico de la “doxa”, de la multiplicidad, la oscuridad y la confusión? Más bien parece que así es, aunque con los valores trastocados: no es un mundo que tenga que ser rechazado, nada más.

⁷⁹ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*. p. 84. (Se cita según la edición de Paidós)