

**UNIVERSIDAD DE GRANADA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA II**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**



**TESIS DOCTORAL**

**RAZÓN, PERSPECTIVA E INTERPRETACIÓN EN GIANNI VATTIMO:  
CRÍTICA A LA ABSOLUTIZACIÓN E INSTRUMENTALIZACIÓN  
RACIONALES**

**DIRECTOR DE TESIS: D. JUAN ANTONIO ESTRADA DÍAZ (CATEDRÁTICO DE LA  
UNIVERSIDAD DE GRANADA)**

**DOCTORANDO: D. LUIS FERNANDO LÓPEZ GARCÍA**

**PROGRAMA OFICIAL DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA (D02.56.1)**

**DICIEMBRE 2013**

Editor: Editorial de la Universidad de Granada  
Autor: Luis Fernando López García  
D.L.: GR 1023-2014  
ISBN: 978-84-9028-985-3



El doctorando Luis Fernando López García y el director de la tesis Juan Antonio Estrada Díaz garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada,

Director de la Tesis

Doctorando

Fdo.:

Fdo.:



# Índice

<b>OBRAS DE GIANNI VATTIMO Y SIGLAS POR LAS QUE SE CITAN .....</b>	<b>9</b>
<b>1) INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>11</b>
<b>1.1) Antecedentes.....</b>	<b>13</b>
<b>1.2) Crítica al concepto de racionalidad absoluta: debilidad y nihilismo en Gianni Vattimo .....</b>	<b>15</b>
<b>1.3) Finalidad del trabajo .....</b>	<b>17</b>
Temas filosóficos fundamentales.....	20
Núcleos de evaluación.....	22
<b>1.5) Metodología de la investigación.....</b>	<b>25</b>
<b>PARTE PRIMERA: LA INFLUENCIA DE NIETZSCHE Y HEIDEGGER .....</b>	<b>29</b>
<b>1) TESIS FILOSÓFICAS CONCEPTUALES HEIDEGGERIANAS .....</b>	<b>29</b>
<b>1.1) El olvido del ser .....</b>	<b>30</b>
<b>1.2) Dasein: finitud y autenticidad.....</b>	<b>39</b>
<b>1.3) Luz, imposición y recuerdo .....</b>	<b>52</b>
<b>2) LA SENDA HEIDEGGERIANA EN LA EPOCA DEL DEBOLISMO: LA FILOSOFÍA SECULARIZADA .....</b>	<b>65</b>
<b>2.1) Vattimo y los diferentes nihilismos .....</b>	<b>92</b>
<b>3) LA INFLUENCIA DE NIETZSCHE .....</b>	<b>111</b>
<b>3.1) La tesis de continuidad entre Nietzsche y Heidegger .....</b>	<b>112</b>
<b>3.2) Superhombre, interpretación y verdad.....</b>	<b>120</b>
La renuncia al sujeto dialéctico .....	134
<b>3.3) Eterno retorno, responsabilidad y creación .....</b>	<b>143</b>
Crítica nietzscheana a la noción tradicional de verdad.....	143
Los rasgos del eterno retorno: enfermedad y vida.....	149
<b>3.4) La Voluntad de Poder .....</b>	<b>160</b>
<b>4) RECAPITULACIÓN.....</b>	<b>169</b>

4.1) Influencias heideggerianas.....	170
4.2) Influencias nietzscheanas .....	176
<b>PARTE SEGUNDA: PENSAMIENTO DÉBIL Y HERMENÉUTICA: EL PENSAR DE LA ACTUALIDAD</b> .....	<b>181</b>
<b>1) CONSIDERACIONES INICIALES.....</b>	<b>181</b>
1.1) La ontología de la actualidad y el concepto de postmoderno.....	183
El final de los metarrelatos.....	199
1.2) Contextualización histórico-filosófica .....	206
<b>2) DIAGNÓSTICO EPOCAL: CRITICA A LA ABSOLUTIZACIÓN E INSTRUMENTALIZACIÓN</b> <b>RACIONALES.....</b>	<b>217</b>
2.1) La ambigüedad del Pensamiento Débil .....	227
2.2) Modelos de Pensamiento Fuerte.....	235
La génesis humanista de la racionalidad moderna .....	236
El concepto moderno de ciencia .....	239
Crisis del Humanismo y la Modernidad.....	243
El Pensamiento Fuerte hoy .....	248
2.3) Crítica a la racionalidad instrumental: Pensamiento Débil y sociedad .....	255
2.4) Planteamiento de Habermas .....	262
Razón y Teoría de la Acción Comunicativa en Habermas .....	264
La confrontación entre Vattimo y Habermas.....	268
<b>3) LA COMUNIDAD HERMENÉUTICA.....</b>	<b>281</b>
3.1) La distancia entre Vattimo y Gadamer .....	286
3.2) Hermenéutica como verdad temporal .....	292
3.3) Características de la hermenéutica en la época de la debilidad: la apelación a la rememoración. ....	300
La cuestión hermenéutica de los modelos de comunidad.....	306
<b>4) Evaluación global del Pensamiento y la Hermenéutica débiles .....</b>	<b>311</b>
4.1) Postmodernidad y metarrelatos.....	311
4.2) Ambigüedad y contradictoriedad .....	313

4.4) Habermas y Vattimo .....	315
4.5) Hermenéutica .....	317
<b>PARTE TERCERA: LAS CONSECUENCIAS DEL DEBOLISMO: ÉTICA, POLÍTICA Y RELIGIÓN.....</b>	<b>321</b>
<b>1) IMPLICACIONES ÉTICAS DEBOLISTAS .....</b>	<b>321</b>
1.1) Ética de la debilidad y de la procedencia: el paso de la verdad a la caridad .....	327
1.2) La labor ética de la filosofía .....	336
<b>2) POLÍTICA .....</b>	<b>345</b>
2.1) Filosofía, democracia y Metafísica .....	345
2.2) Política en la época hermenéutica.....	351
2.3) El Comunismo de ideal contrafáctico .....	355
2.4) El Comunismo Hermenéutico .....	368
<b>3) RELIGIÓN.....</b>	<b>379</b>
3.1) El cristianismo hermenéutico .....	380
3.2) Verdad y pacifismo .....	389
3.3) El retorno de lo religioso .....	395
Reivindicación del fenómeno mítico-religioso .....	398
3.4) ¿Nihilismo cristiano? .....	404
<b>4) CONCLUSIONES CRÍTICAS .....</b>	<b>415</b>
4.1) Los problemas de un cristianismo nihilista .....	415
4.2) La izquierda como preferencia.....	431
4.3) Prudencia filosófica como alternativa .....	438
<b>5) SINTESIS FINAL: LOS OBJETIVOS DEL TRABAJO .....</b>	<b>451</b>
5.1) La continuidad y la ambigüedad: rasgos de la obra de Vattimo.....	452
5.2) Conclusiones críticas .....	456
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>463</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL.....</b>	<b>463</b>
Libros en italiano .....	463



Libros en castellano e inglés.....	465
Capítulos de libro en italiano .....	467
Capítulos de libro en castellano .....	470
Artículos en italiano .....	471
Artículos en castellano .....	475
Recursos electrónicos.....	478
Entrevistas.....	478
Libros sobre Vattimo .....	479
<b>OBRAS COMPLEMENTARIAS .....</b>	<b>480</b>
Artículos y capítulos de libro .....	483

## OBRAS DE GIANNI VATTIMO Y SIGLAS POR LAS QUE SE CITAN

- 1986; **IH**; *Introducción a Heidegger*. Barcelona. Gedisa.
- 1987; **FM**; *El fin de la modernidad*. Barcelona. Gedisa.
- 1989; **SYM**; *El sujeto y la máscara*. Barcelona. Península.
- 1990; **ST**; *La sociedad transparente*. Barcelona. Paidós.
- 1991; **EI**; *Ética de la Interpretación*. Barcelona. Paidós.
- 1992; **MAS**; *Más allá del sujeto*. Barcelona. Paidós.
- 1993; **PO**; *Poesía y ontología*. Valencia. Universidad de Valencia.
- 1994; **ETP**; *En torno a la posmodernidad*. Barcelona. Anthropos.
- 1995; **MAI**; *Más allá de la interpretación*. Barcelona. Paidós.
- 1995; **PD**; *El Pensamiento Débil*. Madrid. Cátedra.
- 1996; **CQC**; *Creer que se cree*. Barcelona. Paidós.
- 1996; **LR**; *La religión*. Madrid. Editorial PPC.
- 1998; **SF**; *La secularización de la filosofía*. Barcelona. Gedisa.
- 2001; **IN**; *Introducción a Nietzsche*. Barcelona. Ediciones Península.
- 2002; **AD**; *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona, Ediciones de bolsillo.
- 2002; **DN**; *Diálogo con Nietzsche*. Barcelona. Paidós.
- 2003; **DC**; *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso*. Barcelona. Paidós.
- 2004; **NE**; *Nihilismo y Emancipación*. Barcelona, Paidós.
- 2006; **FR**; *El futuro de la religión*. Barcelona, Paidós.
- 2009; **EC**; *Ecce Comu. Como se llega a ser lo que se era*. Madrid. Paidós.
- 2010; **AV**; *Adiós a la verdad*. Barcelona. Gedisa.

2011; **SOE**; *El Socialismo, o sea, Europa*. Barcelona. Ediciones Bellaterra.

2011; **VOF**; *¿Verdad o fe débil? Dialogo sobre cristianismo y relativismo*. Barcelona. Paidós.

2011; **HC**; *Hermeneutic Comunism. From Heidegger to Marx*. USA. Columbia University Press.

2012; **DPB**; *Dios: la posibilidad buena*. Barcelona. Herder.

2012; **VRF**; *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Barcelona. Herder.

2013; **DLR**; *De la realidad*. Barcelona. Herder.

**NOTA:** Todas las citas bibliográficas, salvo especificar lo contrario, son referentes a obras en castellano e inglés (traducidas estas últimas por el autor al castellano).

# 1) INTRODUCCIÓN

Resulta determinante en el ámbito filosófico transitar por el campo reflexivo acerca de la razón. Tratamos de un concepto que expresa con descriptiva claridad el cambio sociocultural y político propio de Occidente en su historia, reflejándose diferencias conceptuales referentes a la ontología, a la axiología y a la epistemología. Razón y filosofía son elementos absolutamente connaturales, y dependiendo de la caracterización del primero, obtendremos consecuencias filosóficas de contundente divergencia entre ellas. Pensamos que ahondar en la crítica a la racionalidad moderna en un autor de actual vigencia e internacional relevancia como Gianni Vattimo puede ser un buen elemento a la hora de consolidar una labor investigadora, porque solo asimilando las deficiencias de la razón absoluta, entendida no como un anacronismo, sino como un reto contemporáneo de proporciones globales e interculturales, podremos dar cuenta en términos filosóficos de alternativas plausibles y nuevos paradigmas que reconfiguren la labor filosófica posterior. Hoy en día es ineludible transitar por el concepto de racionalidad hermenéutica y dar cuenta de su pertinencia.

Uno de los factores decisivos que ha facilitado escoger a Vattimo como autor principal de la presente investigación responde a la pluralidad temática del autor: pocos ámbitos quedan libres de su reflexión debolista. Política, ética, ontología, religión, derechos humanos o naturalismo son algunos de los puntos que, desde la óptica del declinar, son desarrollados por el autor circunscritos siempre a la crítica a la objetividad ligada a la violencia. Sin duda, Vattimo es uno de los exponentes más significativos de la Postmodernidad. ¿Qué entendemos por lo postmoderno? Hablamos de la reacción a los excesos propios de la Modernidad, donde la absolutización y omnipotencia de una racionalidad carente de límites proporcionan el punto de partida para entender al mundo como algo predispuesto para su dominio.

Tal reacción puede divergir en su grado de moderación o exageración. Heidegger y Nietzsche, respectivamente, han sido los grandes artífices de la configuración de lo que hoy conocemos como Postmodernidad, y de forma certera podemos asegurar que la filosofía actual es, en gran medida, una constante reflexión y reinterpretación de estos dos autores. Ese es el caso de Vattimo, que no solo se nutre de ambos, sino que los “distorsiona” o “reinventa” para hacerlos partícipes de las problemáticas y retos que presenta el mundo contemporáneo. ¿Qué hace diferente a Vattimo de otros planteamientos? Pensadores como Baudrillard aportan connotaciones negativas sobre los medios de comunicación, negando la posibilidad de constitución de sentido

independiente. En este pensador, el concepto de hiperrealidad lleva a pensar en la fabulación y el simulacro como sustituto mismo de lo real. Ya no existe una referencia directa con la realidad, sino que la manipulación llega a términos exagerados, siendo esto algo negativo. Otros pensadores como Derridá relativizan la estabilidad del análisis filosófico mediante la deconstrucción, de influencia heideggeriana, diluyendo la oposición entre pares opuestos, o simplemente critican la noción de metarrelato, como en el caso de Lyotard, afirmando el final de las grandes explicaciones omniabarcantes, más propias de un contexto moderno. Estos ejemplos son sintomáticos porque expresan la generalizada crítica a la racionalidad unívoca y a la verdad como fruto de un progreso dialéctico. Por otra parte, el enfrentamiento entre comunitarismo y universalismo comprende otro de los rasgos constitutivos del pensar postmoderno; la afirmación del localismo, las tradiciones y la pertenencia frente a la universalidad de corte neo-trascendental empapan el debate actual sobre el alcance de una racionalidad que ya no es absoluta ni posibilita verdades independientes, sino relativas al sujeto. Habermas, Apel o Taylor son figuras que protagonizan enfáticamente este vivo debate.

La posición de Vattimo puede resumirse como una peculiar ubicación que se nutre de todas estas influencias, y a la vez, es algo original. El concepto de Pensamiento Débil, que aparece en 1979 inocente y ajeno a la polémica magnitud de su ulterior desarrollo, conforma el significativo slogan que acabará convirtiéndose en sinónimo de Vattimo. En cuestiones de racionalidad y verdad, Vattimo se adhiere a la tendencia anti-adecuacionista, reclamando la interpretación subjetivista y lingüística frente a la verdad tradicional y la objetivada. De manera casi insiquisitorial, se empieza a utilizar al debolismo como crisol distorsionador de las verdades metafísicas pretéritas, ahora llamadas Monumentos, y se critica todas aquellas posturas postmodernas que, a pesar de ser críticas con la Metafísica, acaban asumiendo el denunciado intento de rehabilitarla.

Vattimo se distancia de Derridá, Lyotard y Gadamer porque diverge contundentemente de su forma de hacer filosofía. En su opinión, es preciso radicalizar a Heidegger asociándolo al nihilismo para convertirlo en un referente válido para la reflexión postmoderna, y es aquí donde no solo Gadamer sino también el mismo Heidegger no llegan a captar supuestamente esta singular radicalidad. También se aleja de formas de comunitarismo “metafísicas” y de cualquier posible comunismo “científico”, porque se estima que cualquier vinculación con la objetividad acaba siendo condición para la violencia. No hay un tratamiento pesimista de los *mass media*, como ocurre en Baudrillard, sino que se estiman como garantes de la emancipación basada en la pluralidad no unificable.

Como será posible ver en esta investigación, la postura de Vattimo expresa la trágica y ambigua condición del debolismo en la postmodernidad: la tensión entre la

renuncia a la objetividad y la necesidad paradójica de la misma. Vattimo puede definirse legítima y congruentemente como un pensador postmoderno, porque no solo crece con las mismas influencias que el resto de filósofos de la Postmodernidad, sino que además adolece, con frecuencia, de las mismas ambigüedades y contradicciones. Por estas razones, el tránsito por esta notable figura, espejo de la situación sociocultural actual, se torna una necesidad imprescindible para la filosofía en tiempos presentes.

Otro de los factores relevantes para la constitución del presente trabajo investigador ha sido la capacidad de Vattimo para relacionar temáticas filosóficas con el plano social, “abajándolas” y “kenotizándolas”; no en vano se reconoce en el seno de la obra debilista que la crítica a la absolutización racional no solo depende de razones filosóficas, sino también prácticas y políticas. Por tanto, nos movemos en una parcela que, desde la metodología filosófica, apunta con tintes anti-dogmáticos a la comprensión débil de un mundo global, no conceptualizable desde la hegemonía de ninguna disciplina en particular. Si podemos adjudicar a alguien el meritorio hecho de convertir a la Postmodernidad en aplicación práctica y social, sin duda debemos pensar en el ejemplo de Vattimo.

## **1.1) Antecedentes**

Para el pertinente desarrollo del proyecto de investigación propuesto, determinamos partir del análisis sobre la crítica al concepto de razón moderna, transitando la senda que pensadores como Nietzsche y Heidegger han trazado y que Vattimo recoge con libertad interpretativa como una valiosa herencia. Este concepto de razón ha sido históricamente asociado a ideales de progreso y bienestar establecidos en un basamento teleológico. Vattimo lo crítica desde una postura postmoderna, pero este emplazamiento ha sido antecedido históricamente por diferentes corrientes, entre las que podemos destacar a la filosofía de la sospecha o la teoría crítica que, al igual que el Pensamiento Débil, combinan tendencias sociológicas con elementos marxistas heterodoxos.

En el contexto filosófico de la teoría crítica podemos advertir una identificación entre progreso con razón. El presupuesto inicial del ideario de la Ilustración, como

resultado de los procesos inherentes a la Modernidad, reside en que la superioridad del hombre se ubica en el saber intelectual, en el gobierno racional que somete a la superstición y se aleja gradualmente de la concepción mítico/religiosa estimada como motivo de alienación. El concepto de Ilustración define a la razón como herramienta para conseguir la autonomía humana proponiendo un itinerario muy determinado que pasa por la distancia crítica con la tradición, la erradicación del animismo y la emancipación del sustrato de carácter religioso que vendría a ser sustituido por la mayoría de edad intelectual de la sociedad emancipada.

Mediante el puro ejercicio de la racionalidad se pretende llegar a un status de autonomía y, para tal fin, es preciso dominar al medio natural y jerarquizar el medio social estableciendo la hegemonía de un sistema político autoritario, que Vattimo identifica con la presencia de una verdad objetiva. Pero cabe cuestionar ¿Se llega a dominar realmente a la naturaleza? ¿O más bien permanecemos bajo la imperiosa necesidad de esta? ¿Acaso la inefable administración de la objetividad en manos de la autoridad ha llegado a conseguir una sociedad más justa y próxima a la emancipación? Resulta imprescindible enfocar nuestro análisis al desarrollo de la técnica y del progreso en el sentido de la crítica heideggeriana. ¿Cuál ha sido el error de la racionalidad moderna absoluta? ¿Por qué desde tan loables ideales, Occidente ha desembocado históricamente en barbaries como el ascenso del fascismo, los crímenes soviéticos o la aparición de Auschwitz?

Estos antecedentes filosóficos de Vattimo describen cómo la noción misma de razón, entendida con un matiz instrumental, consiste en una tendencia hacia la dominación, camuflando a la Voluntad de Poder en una pretendida voluntad de verdad. Se establece distancia entre objeto y sujeto, siendo el primero lo dominado y lo segundo el que domina. Tras los procesos de alienación ilustrados y de división del trabajo, la objetividad racional queda devaluada, según pensadores como Adorno y Horkheimer, en una instrumentalización y subjetivización de la misma, de tal modo que perdemos la capacidad de determinar o elegir fines, que dependen de otros factores como el gusto o la utilidad, y dejan de existir “en sí mismos”. El pensamiento queda subordinado a cualquier propósito con independencia de su bondad o malignidad. La razón renuncia a su capacidad para emitir juicios sobre las acciones y las modalidades de vida que el hombre lleva a cabo, lo cual supone de igual modo una renuncia a la capacidad ética y una crisis axiológica que, vapuleada y desprovista de fundamentación, no tiene elementos críticos para enjuiciar. El sujeto individual en este contexto queda eliminado coactivamente y sustituido por el trabajador. La parte individual queda subsumida en la totalidad de la masa social, degradándose tanto la imaginación como la espontaneidad, lo cual concluye en la imposibilidad de hablar del sujeto autónomo pretendido en el

ideario ilustrado, sino de trabajador/consumidor, dos caras de una misma moneda que ayudan a articular el sistema privándolo de réplica o disenso.

Todas estas cuestiones, planteadas en el pasado por la Escuela de Frankfurt, son ahora objeto de reflexión en la labor crítica de Vattimo, y para responderlas precisamos investigar y dar cuenta de la visión implícita en las obras propuestas utilizándolas a modo de guía reflexiva para conocer mejor la constitución y esencia de la problemática planteada en torno a la crisis de la Modernidad que hoy vivimos. Vattimo criticará la absolutización de las leyes de mercado, entendidas desde una legitimidad naturalista, para dar cuenta de la falsedad de este nuevo ídolo, incuestionable para el Capitalismo, que se yergue soberano en un emplazamiento frágil: la fundamentación total en una verdad objetiva. Esta verdad, que en realidad se muestra como algo social y convencionalmente aceptado, según Nietzsche, y no como una revelación celestial, será uno de los objetos principales de la reflexión debilista. El autor también criticará otras consecuencias de esta univocidad racional que se traduce en la verdad absoluta: el auge del colonialismo, la justificación de gobiernos autoritarios y la preeminencia social de una Iglesia coercitiva, más preocupada en cuestiones dogmáticas que en la aplicación de la caridad.

## **1.2) Crítica al concepto de racionalidad absoluta: debilidad y nihilismo en Gianni Vattimo**

Es consecuente afirmar que el fin del tradicional concepto moderno de racionalidad implica situar a la historia en una tesitura de cambio, y a la filosofía en un contundente punto de inflexión asociado a determinadas consecuencias conceptuales y axiológicas. Podemos hablar del fin de la historia entendida como curso unitario, como ilusión teleológica que encamina al hombre a su emancipación exclusivamente racional, tal y como se asume en el panorama de la Modernidad. Podemos hablar también del fin de la filosofía en sentido tradicional, entendiendo a esta como un pensamiento hegemónico vinculado a nociones fuertes de verdad y fundación epistemológica, y del comienzo de la era del Pensamiento Débil postmetafísico, desarraigado de un saber total y omnicomprendivo que se sitúa en el ámbito de las fundaciones unitarias y últimas.



La labor que proponemos en torno a la crítica al concepto absoluto de razón en este punto consiste en investigar dentro del contexto postmoderno la presencia del Pensamiento Débil en tanto forma de crítica filosófica, social y cultural, y determinar qué peso tiene en él mismo el nihilismo que acarrea, como herencia del pensamiento de Nietzsche y de Heidegger. Para ello, es necesario matizar que la palabra “nihilismo” no es interpretada con connotaciones negativas en principio, sino que es, según Vattimo, la posibilidad única y válida ante la que se encuentra el sujeto destinado a convivir con la Nada. La ausencia de una racionalidad fuerte en el sentido fundacional nos obliga a operar con la interpretación, con la pluralidad de perspectivas, cobrando especial relevancia la hermenéutica como nueva “comunidad filosófica”. El nihilismo, en este punto, es de carácter débil y carente de nostalgia ante la disolución de los parámetros que comportaba el concepto fuerte de Ser, al que se limita a contemplar como un monumento del pasado con el que relacionarse mediante la *Pietas* vattimiana. La nueva situación de una forma de racionalidad obligatoriamente abierta a la multiplicidad y a la necesidad interpretativa es, sin duda, la alternativa contemporánea a la absolutización racional ilustrada.

Observamos una clara influencia heideggeriana en torno a la concepción epocal del Ser como acontecimiento o evento que se presenta como apertura lingüística de varios horizontes que posibilitan la accesibilidad de los entes para con el hombre. El Ser no puede concebirse como eternidad o inmutabilidad, sino como acontecer y devenir, experimentando debilitamiento estructural con respecto a nociones históricamente anteriores. Carecemos de la pretendida certeza ilustrada que desemboca en un saber fundado en razones últimas y definitivas, lo que causa que tal debilidad se vincule irremediabilmente al final de la Metafísica y al triunfo del nihilismo.

En referencia al individuo de la época Postmetafísica, característico por asociarse al fin de la historia conceptual de la Modernidad, se diferencia de su antepasado moderno/ilustrado en que, ante la carencia de conocimiento unitario fundado en sentido fuerte y frente a la pérdida de la noción de estructuras inmutables y certeras, es capaz de sostenerse en la Nada aceptando la posibilidad del nihilismo como destino y como realidad, ironizando sobre el pasado. Podremos cuestionarnos si la identidad del sujeto postmoderno comporta una definitiva pérdida de un proyecto axiológico, y para tal consideración, estimamos que sería enriquecedor tener en cuenta la vinculación de la ontología débil a la herencia cristiana y la ética de la no violencia. Pese a ser un sujeto desubicado y destinado a la multiplicidad interpretativa, el proyecto axiológico pivota en torno a esa misma pluralidad y falta de ubicación, sin negar aparentemente su existencia.

### 1.3) Finalidad del trabajo

El objetivo del presente trabajo responde a la necesidad de exponer y evaluar tanto la crítica a la racionalidad absoluta de Vattimo como su alternativa, traducida en el planteamiento del Pensamiento Débil hermenéutico y sus consecuencias prácticas. La aportación novedosa que esta investigación plantea con respecto a otras reside en el carácter crítico para con la obra de Vattimo; si bien, hasta ahora, las presentes investigaciones realizadas sobre este autor han supuesto una continuación a partir del patrimonio teórico del debolismo, esta tesis pretende ser un elemento rupturista, cuestionando la validez del Pensamiento Débil, señalando sus deficiencias y apuntando a la posible resolución de las mismas.

Nuestra hipótesis de trabajo se refiere a la presencia de un ineludible carácter ambiguo que impregna toda la obra de Vattimo, que se traduce entre un rechazo a la objetividad y universalidad a la par que un reclamo de las mismas. Esto hace del Pensamiento Débil una alternativa contradictoria y confusa, y menoscaba la legitimidad argumentativa que lo sostiene. Por una parte, hay una crítica a Habermas y a la fundamentación trascendental, por aspirar a una comunicación universal e intercultural basada en la razón trascendente, reclamando en su contra el localismo y la procedencia. Por otra parte, es imposible renunciar a cierta dosis de universalidad que determina a la ética, política y religión vattimianas, entendidas como alternativas potencialmente exportables interculturalmente, que son guiadas por la “trascendencia” de la caridad.

Existe una propensión al Pensamiento Fuerte desde la aparente debilidad que Vattimo expone en sus obras. Hay, empero, un déficit a la hora de concretar normativa y teóricamente al debolismo, porque la tensión entre objetividad y anti-objetividad lleva a planteamientos ambivalentes y poco concretos. Por tal motivo, la vertebración de nuestro trabajo reside en un posicionamiento crítico contra el Pensamiento Débil, no solo para señalar sus deficiencias, sino para enriquecer su posible progreso en la dirección de conformar una herramienta anti-relativista y anti-dogmática que pase por la aceptación del sentido y de los hechos como basamento para el entendimiento intersubjetivo. No obstante, el rechazo aparente a la objetividad, a la universalidad y a los hechos comprenden una constante en el planteamiento de Vattimo que, lejos de evolucionar, se mantiene estático variando aspectos accidentales pero nunca sustanciales.

Una vez determinado el marco filosófico en el que pretendemos ubicar nuestra investigación, proponemos elaborarla siguiendo dos objetivos principales que pretenden ubicar la originalidad del trabajo en el tratamiento crítico con el Pensamiento Débil: el primero refiere a la descripción de la continuidad expresa en la obra vattimiana, que conforma un conjunto teórico en el que no hay evoluciones sustanciales, y el segundo consiste en la consideración crítica de este corpus teórico mediante una evaluación personal. A continuación detallamos de forma más precisa ambos objetivos

En referencia a la demostración de la continuidad presente en el Pensamiento Débil, podemos afirmar que, pese a existir cambios estilísticos y temáticos a lo largo de la obra de Vattimo, estos no afectan al trasfondo teórico, que es continuo, por lo que podemos hablar de la ausencia de progresión significativa. Desde sus inicios como intérprete de Nietzsche y Heidegger hasta sus últimos escritos políticos, existe un hilo conductor entendido como crítica al objetivismo, al naturalismo y a la absolutización racional de paradigmas filosóficos modernos en pro de una personal noción de nihilismo.

Si bien, como en cualquier producción filosófica, existen pequeños matices o variantes de los últimos escritos que llevan a concretar o deslegitimar algunas ideas expresadas en las obras iniciales, la obra de Vattimo goza de una envidiable “fortaleza” traducida en términos de coherencia y uniformidad internas. Este hecho no solo resalta la homogeneidad de Vattimo como pensador, sino que denuncia su falta de crítica y su imposibilidad de solventar las deficiencias inherentes a su planteamiento desde sus inicios. Vattimo se muestra como un pensador impermeable a cualquier tipo de evolución basada en críticas externas. Salvo la temprana renuncia al Superhombre, entendido como sujeto revolucionario dialéctico, y algunos puntuales matices sobre el optimismo inicial atribuido a los *mass media* como agentes emancipadores, no existen en Vattimo mayores diferencias que permitan hablar de evolución en su filosofía.

El autor muestra en sus obras una continuidad constitutiva: no se desmarca de las críticas al objetivismo expresadas en sus primeros estudios y las extrapola hasta los últimos escritos, de carácter religioso y político. Vattimo comienza estudiando a Nietzsche y Heidegger, de los que extrae las nociones precisas para la elaboración del Pensamiento Débil, sustentado, entre otros motivos, en la tesis de continuidad de estos dos pensadores utilizando el hilo conductor del nihilismo. Posteriormente, Vattimo desarrolla su concepción debolista y hermenéutica, dando lugar a aquello que podemos definir como “ontología de la actualidad” o “debolismo”. Finalmente, Vattimo reemplaza la temática exclusivamente filosófica por la aplicación práctica y social del Pensamiento Débil, donde podemos subrayar su tratamiento ético, político y religioso. En esta última etapa, percibimos a un Vattimo más relajado, menos metódico y

académico, y más centrado en obras de carácter repetitivo, en entrevistas y en apariciones en redes sociales y sitios web de divulgación filosófica.

En definitiva, reiteramos que hay una evolución estilística (que implica la transición de unos escritos académicos a escritos más relajados narrados en primera persona) y una evolución temática (hay una acentuación inicial de temas filosóficos que transita hacia la plasmación práctica social de los mismos), pero no una evolución propiamente filosófica. La presente investigación expondrá detenidamente las tres partes propias de la producción filosófica del autor (influencias, desarrollo del Pensamiento Débil y consecuencias prácticas del mismo) para demostrar que hay una continuidad filosófica entre ellas, y tal continuidad no es interrumpida nunca por evoluciones sustanciales.

El segundo objetivo nos servirá para evaluar al Pensamiento Débil como propuesta filosófica actual: Una vez expuestos sus planteamientos fundamentales, es preciso dar cuenta de la validez de cada parte que integra al debolismo, tanto de sus influencias como de su plasmación práctica en ética, política y religión. Si al demostrar la continuidad filosófica en el planteamiento de Vattimo alejamos la imagen de evolución, al evaluar al debolismo queremos dar cuenta de la contradictoriedad inherente al mismo desde sus inicios, perpetuando sus errores. Por una parte existe una renuncia a un programa de acción como resultado de la debilitación de las pretensiones de objetividad; por otra parte, existe la proposición de un programa de acción, que tiene evidentes señas de objetividad. Esta contradictoriedad, reconocida por autores como Wolfgang Sützl, Franco Crespi e incluso por el mismo Vattimo, comprende uno de los elementos más problemáticos en el planteamiento del autor principal, por lo que evaluarlo y plantear posibles alternativas se torna una necesidad imperiosa para la fecundidad de la presente investigación. Este posicionamiento distancia la línea filosófica de la presente investigación de otras, como las desarrolladas por Santiago Zabala o Teresa Oñate, que no perciben esas deficiencias en Vattimo y que incluso radicalizan más aun las tesis de este último para extraer una lectura nihilista del panorama sociopolítico actual.

Todos estos motivos nos llevan necesariamente a comparar al Pensamiento Débil con otras posiciones filosóficas. A lo largo de la exposición, queremos dar cuenta no solo de las deficiencias del debolismo, sino también de su posible complementación con los planteamientos de otros autores de relevancia actual. De tal modo, promoveremos un diálogo del Pensamiento Débil con otras opciones filosóficas de la actualidad, con el fin de favorecer la interacción y extraer conclusiones críticas de la misma, aportando ocasionales comparativas con Habermas, Grondin, Berciano, Sützl, Ortíz-Osés o Quintana. Las críticas propias serán relevantes, con el fin de evaluar en todo momento

las consecuencias de aquello que Vattimo propone. En tal sentido, destacamos la intención de establecer una diferencia entre la lógica interna de Pensamiento Débil, que apunta a la disolución de la objetividad, y el uso personal efectivo que Vattimo hace del mismo cuando habla de política o religión, proponiendo metas objetivas a seguir.

Una vez expuestos los dos objetivos esenciales de la tesis, cabe hablar, por tanto, de una primera parte de temas filosóficos fundamentales, que centran la labor investigadora, y de una segunda parte, evaluativa, atento a las necesidades críticas y al espacio de aportación personal. Esta serie de puntos plausibles permiten no solo la ejecución de una correcta labor revisionista e investigadora, sino también la inclusión de aportaciones críticas, a fin de confrontar y poner en tela de juicio racionalmente las ideas pertenecientes a la materia escogida. Particularmente, estimamos adecuado unir ambas temáticas mediante el denominador común de la crítica al concepto de racionalidad absoluta, propio del optimismo moderno o de emancipación ilustrada, así como el planteamiento de un nuevo tipo de racionalidad no absoluta, asociada a planteamientos nihilistas/hermenéuticos, que encuentran su inspiración en Nietzsche y Heidegger. Es positivo observar las consecuencias de esta crítica a la racionalidad, que comporta de forma connatural una crítica al sujeto y a la sociedad jerarquizada intelectualmente, y que dada la contundencia de su demoledora presencia, ciertamente nos inducen a un contexto de cambio y de replanteamiento.

## Temas filosóficos fundamentales

El punto central al respecto consistirá en la adecuada comprensión y descripción del diagnóstico epocal llevado a cabo por Vattimo. Queremos ofrecer una revisión clara y sintética del Pensamiento Débil que Vattimo nos presenta. Esto incluye tanto la crítica histórica al pensamiento que recurre a una noción fuerte de racionalidad para acceder a la fundamentación que requiere, como los planteamientos que el Pensamiento Débil puede ofrecer al respecto, basados en la renuncia a la objetividad y la posibilidad de emancipación derivada de la misma. Los objetivos temáticos que queremos llevar a cabo son, en síntesis, tres: la descripción de las influencias de Vattimo, basadas en Nietzsche y Heidegger; la definición del Pensamiento Débil y la hermenéutica vattimiana; y el desarrollo de los rasgos más significativos de los planteamientos éticos, políticos y religiosos de Vattimo.

En primer lugar, ofreceremos, en la parte inicial de la investigación, un repaso conceptual de Nietzsche y Heidegger para comprender mejor la influencia de ambos pensadores en Vattimo. Sobre Heidegger, queremos ver qué clase de camino plantea la lectura del pensador alemán en el seno del Pensamiento Débil. También queremos tratar conceptos eminentemente relevantes como el Ser heideggeriano o las nociones de *Lichtung*, *Ge-Schick*, *Ereignis*, *Ge-Stell*, *Verwindung* o *Schritt Zuruck*. A través de la descripción de estas, podremos conocer no solo la crítica heideggeriana al olvido del Ser, expresa en la diferencia óntico/ontológica, sino también la propia lectura izquierdista de Vattimo al respecto, que redundante en un particular nexo entre Ser y evento que nihiliza al Ser mismo. Será un punto de obligado tránsito el asociar a los planteamientos del pensar debilitado la influencia de Heidegger, que aporta, en la óptica vattimiana, la mencionada concepción del Ser como evento que se manifiesta a través del envío y que posibilita, mediante la transpropiación entre hombre y Ser, llegar a una eventualidad originaria. Es necesario dar cuenta de cómo el concepto de Ser heideggeriano influye y determina al Pensamiento Débil en relación con una nueva ontología debilitada. Trataremos las implicaciones heideggerianas en el núcleo de la obra de Vattimo, a saber, el Pensamiento Débil y su relación con la crítica Metafísica. Tal crítica es llevada a cabo eminentemente mediante el recurso a la *Verwindung* como una manera rememorante y no totalizadora de superar el pasado metafísico,

Sobre Nietzsche, queremos obtener una imagen crítica que explique la denuncia a la superficialidad de la conciencia y al concepto de verdad absoluta. Para ello profundizaremos en las nociones del eterno retorno, el Superhombre entendido como moderación debilista, y la Voluntad de Poder. Expondremos la influencia de Nietzsche a la hora de investigar, en este contexto de crisis, la concepción de la filosofía como finitud y fragmentariedad carente de síntesis, así como el hundimiento del sentido y el final de la Metafísica como interpretación última de la realidad. Vattimo enlaza la herencia heideggeriana con el pensamiento de Nietzsche utilizando el nexo del nihilismo y la crisis de la subjetividad, elementos que pretendemos investigar, así como criticar en referencia a la pertinencia de tal comparación.

Seguidamente, es necesario describir, en la segunda parte de la investigación, el contexto de la “época hermenéutica”, así denominada por el pensador italiano en referencia al nuevo status de la disciplina interpretativa, como epicentro filosófico que coordina el proceder filosófico tras la ausencia de fundamento y la consecuente determinación a un pensar plural. Por causa del desalojo del Ser de la parcela de fundamento metafísico, creemos que es de vital importancia redundar en el análisis del mismo como forma de violencia sobre la realidad. No obstante, ante su impotencia y pérdida de influencia, la comprensión deviene bajo la forma de una multiplicidad de

discursos frente a un discurso último englobante y sintético, que puede caer en un rechazo al consenso así como en un auge y asentamiento de la hermenéutica en tanto forma interpretativa adecuada para comprender el debilitamiento estructural y el rechazo a los sistemas totalitarios epistemológicos. Pretendemos aclarar qué se entiende por Pensamiento Débil, cómo se contrapone al Pensamiento Fuerte y a la racionalidad científica moderna, y cómo se pueden justificar, con la mayor claridad, los argumentos que Vattimo expone para explicar el imposible acceso al mismo y la necesaria permanencia en un nihilismo, que trae como consecuencias la difusión hermenéutica como único recurso interpretativo y el asentamiento social de la interpretación del autor de la herencia heideggeriana y nietzscheana, como formas nihilistas equiparables. Analizaremos la vigencia del pensar y la ontología débiles en la sociedad, dando relevancia a la crítica a la instrumentalidad racional, a la crisis de la subjetividad y a la noción de sujeto en la era postmoderna.

Proponemos como necesidad aclaratoria en la tercera parte el distinguir la función práctica del Pensamiento Débil en determinados aspectos sobre los que tal pensar reflexiona. Examinaremos la relación del Pensamiento Débil y la hermenéutica como nueva *Koiné* filosófica de pretendida vocación nihilista con la ética, donde aclararemos las concepciones de la ética de la procedencia y ética de la debilidad. Trataremos también la presencia del Pensamiento Débil en tanto la política como en religión. En el primer caso será importante conocer cómo, desde la ausencia de fundamentos, podemos justificar una autoridad y praxis políticas, y de qué manera el pensamiento totalitario ha justificado históricamente determinadas formas políticas ajenas o contrarias a las actuales democracias. El fenómeno religioso cobra especial importancia en Vattimo, y explicaremos cómo para el autor la secularización conforma la mejor manera de realizar un cristianismo de interpretación nihilista y de vocación interpretativa que carece de argumentos tanto para imponerse como para descartarse. Asociaremos el optimismo vattimiano que enlaza secularización con pacifismo con las ideas del antropólogo René Girard, para el que este nexo no resulta tan evidente.

## Núcleos de evaluación

La labor de aportación crítica personal encontrará un lugar adecuado en este espacio, donde se pretende crear distancia con respecto al planteamiento del autor principal, a fin de determinar su posible validez y pertinencia filosófica o su carencia de

legitimación en los aspectos propuestos. Para ello, es necesario realizar un estudio detallado del posicionamiento interpretativo de Vattimo con respecto a sus influencias, que incluya una lectura crítica del mismo, así como la determinación de las características de la crítica a la razón absoluta. Con estas pretensiones, queremos llegar a un esclarecimiento y tratamiento teórico del Pensamiento Débil que nos haga capaces de sostener un análisis crítico sobre su viabilidad epistemológica, ética y axiológica, entendiendo siempre por viabilidad aquello que trasciende el puro ejercicio de expresión meramente particular o personal y que puede dar cuenta de la realidad social, más allá de la introspección personal. También queremos analizar si Vattimo, a pesar de la homogeneidad que deriva de la interpretación personal de Nietzsche y Heidegger y que revierte en una adecuada articulación del Pensamiento Débil, acaba haciendo un uso legítimo del mismo.

Una importante aportación propia de la presente tesis refiere a la necesidad de desarrollar la particular confrontación entre las posturas de Habermas y el debolismo de Vattimo, reflexionado sobre la plausibilidad de una filosofía y axiología basadas exclusivamente en la multiplicidad interpretativa y en la ausencia de un proyecto ético último. Habermas perfila una Teoría de la Comunicación que aspira al ideal de comunicación intersubjetiva mediante la metodología de la validación argumentativa racional y que apela a una justificación trascendental de su normatividad. Pensamos que analizar la postura habermasiana y ponerla en diálogo con la postura de Vattimo, quien se enfrenta al reto de la globalidad desde las limitaciones del localismo del Pensamiento Débil, puede proporcionar un contexto ejemplarmente enriquecedor que favorezca una crítica fundada, así como un análisis realista y consecuente con las respectivas deficiencias o aciertos de ambos autores.

Los objetivos evaluativos, por tanto, pueden ser resumidos en los siguientes puntos: analizar la pertinencia de la interpretación que Vattimo hace de Nietzsche y Heidegger y considerar su utilidad en términos filosóficos, valorar la validez del Pensamiento Débil como alternativa a la racionalidad absoluta, y evaluar la potencialidad de la ética, política y religión vattimianas.

En referencia al primer punto, es preciso cuestionar la tesis de continuidad que Vattimo elabora a propósito de Nietzsche y Heidegger. También queremos dar cuenta de la relación que el Pensamiento Débil ostenta con el relativismo. Por otra parte, es necesario ver si el concepto de nihilismo que Vattimo aplica a Heidegger es congruente o, por el contrario, responde a una interpretación excesivamente subjetiva. Cuestionaremos la validez de la interpretación vattimiana de Heidegger o Gadamer aportando los valiosos testimonios de autores como Modesto Berciano, Jean Grondin o Luis Sáez, quienes ofrecen una rica información que posibilita establecer disenso entre



el Heidegger “original” y el filtrado por el Pensamiento Débil. También queremos cuestionar conceptos nietzscheanos y heideggerianos tales como la Voluntad de Poder o el destino (*Ge-Schick*) para poder determinar si los planteamientos posteriores de Vattimo se asientan sobre un basamento seguro. Evaluar la noción heideggeriana de Ser nos permitirá saber si sirve de acicate para extraer normatividad del debolismo o, por el contrario, dificulta cualquier contenido proposicional positivo. Sobre la Voluntad de Poder, queremos incidir en la llamada “reducción del Ser a valor” para cuestionar la validez de esta noción, así como cuestionar el pragmatismo del concepto de eterno retorno. Remedios Ávila y Pedro Cerezo nos facilitaran una lectura crítica a los aparentes rasgos anti-metafísicos implícitos en la Voluntad de Poder nietzscheana.

Sobre el segundo punto, queremos evaluar si verdaderamente las tesis de *La sociedad transparente*, sobre el papel emancipador de los *mass media*, son una postura congruente o recaen en un optimismo iluso. También queremos ver si el debolismo comprende verdaderamente el fin de los metarrelatos, dando por zanjada la recurrencia a relatos omniabarcantes. Pretendemos profundizar en el carácter ambiguo y contradictorio del debolismo para dar cuenta de la legitimidad argumentativa que lo sostiene, y para clarificar si, desde su inicial posicionamiento nihilista, conforma una alternativa plausible a la crítica a la racionalidad absoluta. Expondremos ejemplos de Pensamiento Fuerte y haremos una exposición de la génesis de la racionalidad y ciencia modernas, para contrarrestarlas con el Pensamiento Débil. Todo esto nos servirá para dar una imagen determinada del debolismo y aclarar si es plausible un modelo de sociedad donde todas las normas son relativas y débiles. Queremos establecer una comparativa entre Habermas y Vattimo para permitir extraer conclusiones acerca de las propuestas de ambos, poniendo especial interés en examinar la posible originalidad de Vattimo frente a Habermas. En el planteamiento hermenéutico, queremos distinguir el posicionamiento de Gadamer del de Vattimo y establecer la productividad de la noción de hermenéutica débil.

Con respecto al tercer punto, daremos cuenta de la posible invalidez del planteamiento ético de Vattimo, contextualizándolo entre otras opciones propias del panorama filosófico actual, y haciendo hincapié en las deficiencias prácticas y normativas de la ética de la debilidad y la procedencia. La opción política de Vattimo será sometida a cuestión para determinar si comprende o no una opción “objetiva” y si aporta concreción suficiente como para ser entendida en tanto alternativa válida electoralmente. Sobre la religión, analizaremos la pertinencia de un cristianismo kenótico e inmanente y expondremos los riesgos tanto de una religión carente de normatividad, como de la inmanentización de Dios. En este punto, compararemos los

posicionamientos de Vattimo, René Girard y Carmelo Dotolo para ubicar con más y mejor certeza el planteamiento religioso debilista.

## 1.5) Metodología de la investigación

El procedimiento seleccionado por su adecuación a las necesidades propias de la investigación pivota en torno a una adecuada labor expositiva y evaluativa, concretada en el estudio y asimilación de las obras en términos globales. Tal proceder debe ir acompañado siempre de un tratamiento de análisis crítico que permita madurar tanto argumentos legitimadores como posturas de disenso con lógica argumentativa y corrección discursiva. Esta aportación personal tiene que acaparar con protagonismo el tratamiento al concepto de razón propuesto por el autor principal, lo cual supondrá una imperativa necesidad de juicio sobre la valoración de alternativas presentadas en las obras seleccionadas y su posterior validación racional.

Para ello, queremos proponer una lectura sistemática, en términos de continuidad, de la filosofía de Vattimo. Determinadas obras resultaran esenciales para nuestra labor. Si bien *Introducción a Heidegger* (1971) comprenderá un punto esencial para dar cuenta del planteamiento inicial del Pensamiento Débil desde una lectura “neutral” de Heidegger, obras posteriores como *Las aventuras de la diferencia* (1980), *Introducción a Nietzsche* (1984), *Ética de la interpretación* (1989), *Diálogos con Nietzsche* (2001) o *Nihilismo y Emancipación* (2003) servirán para dar cuenta del Vattimo maduro que hace un uso más personal y flexible de Nietzsche y Heidegger. Sin duda alguna, estas obras resumen de manera indicativa el epicentro del debilismo, al tratar en ellas cuestiones de diversa índole que dan una imagen certera de lo que el planteamiento de Vattimo supone. En *El fin de la modernidad* (1985), Vattimo adereza el armazón del debilismo con los conocidos conceptos heideggerianos de *Ereignis*, *Verwindung* o *Ge-Stell* para denunciar los excesos metafísicos y proponer las bases para un sujeto despotenciado. *La sociedad transparente* (1989) resalta por su importancia a la hora de abordar socialmente el tema de la verdad como multiplicidad, fruto del conflicto interpretativo ajeno a accesos autotransparentes a una objetividad que se torna imposible. Esta tendencia continuará intacta hasta las publicaciones finales, siendo

considerablemente desarrollada por varios autores en *El Pensamiento Débil* (1983), que comprenderá la obra central de la que extraer las definiciones del debolismo e incluso permitirá dar cuenta de la contradictoriedad inherente al mismo. En *Más allá de la interpretación* (1994) se sientan las bases de lo que se conoce como “hermenéutica nihilista” como disciplina no descriptiva, sino interpretativa e histórica. Otras obras como *Creer que se cree* (1996) o *Vocación y responsabilidad del filósofo* (2000) o *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso* (2002) permiten aplicar todas las tesis debolistas a una configuración social y religiosa marcada por la pérdida de influencia de las verdades metafísicas y por la secularización como mecanismo anti-adequacionista y transgresor con el poder. Publicaciones tardías como *El Socialismo, o sea Europa* (2004), *Ecce Comu* (2007), *Adios a la verdad* (2009) o *Hermenetic Communism* (2011) permitirán dar una imagen prolífica de los actuales posicionamientos éticos, políticos y religiosos de Vattimo. En el último libro por ahora conocido, *De la realidad* (2012), Vattimo sigue reiterando su crítica desde el Nietzsche y el Heidegger “debolistas” al realismo metafísico, entendido como una “necesidad neurótica” de seguridad ante la desazón vital.

Nuestra intención es aportar una imagen adecuada del Pensamiento Débil que permita la vertebración razonable del mismo, tanto con sus influencias (Nietzsche y Heidegger), como con sus consecuencias (socialismo, ética de la procedencia y religión secularizada). En este sentido, aspectos como el nihilismo, el conflicto epistemológico o la reducción del conocimiento a visiones heurísticas e hipótesis explicativas serán importantes elementos de cohesión entre las partes expuestas.

En la primera parte daremos cuenta de las influencias de Vattimo (Nietzsche y Heidegger), cuestionando la validez de las mismas así como de la interpretación personalista que Vattimo hace de ellas. También pondremos en tela de juicio la imagen de continuidad entre Nietzsche y Heidegger y el papel del Pensamiento Débil como planteamiento exclusivamente nihilista. En la segunda parte expondremos las características esenciales del debolismo y la hermenéutica. Analizaremos el carácter ambiguo y las contradicciones del Pensamiento Débil así como el papel emancipador de los *mass media*. También daremos cuenta en esta parte de qué se entiende por Pensamiento Fuerte citando ejemplos, desarrollando el concepto de ciencia moderna y comparándolo todo esto con el debolismo. De igual modo, queremos exponer el complejo caso de la absolutización de las normas sociales incluso en el seno de un pensar debilitado. Compararemos a Habermas con Vattimo a propósito de la Teoría de la Acción Comunicativa y la fundamentación trascendental de la comunicación, y expondremos una conclusión valorativa referente a ambos. Las características de la hermenéutica también encontrarán cabida en esa sección, y a través del examen de las

mismas podremos establecer distancia entre Gadamer y Vattimo, así como explicitar la temática de los modelos de comunidad. Por último, cuestionaremos la pertinencia de la hermenéutica pasada por el filtro de la debilidad. En la tercera parte, queremos dar una visión global del planteamiento ético, político y religioso, y analizar su compatibilidad y coherencia con la renuncia a la objetividad como emblema inicial del Pensamiento Débil.



## PARTE PRIMERA: LA INFLUENCIA DE NIETZSCHE Y HEIDEGGER

### 1) TESIS FILOSÓFICAS CONCEPTUALES HEIDEGGERIANAS

En este apartado analizaremos la eminente influencia de Heidegger de sobre el Pensamiento Débil. Consideramos esencial ahondar en las implicaciones conceptuales concretas de las que se nutre Vattimo porque aunque tratemos un “pensar debilitado”, la calidad argumentativa y la envergadura de la justificación no pueden comprender meras arbitrariedades, sino que tienen que responder a la vocación de afirmarse como dignas receptoras del mensaje que envía el Ser. Comenzaremos desarrollando un análisis existencial sobre el concepto de Ser-ahí bajo la óptica heideggeriana recogido en *Introducción a Heidegger*, una de las primeras publicaciones de Vattimo, así como una exposición precedente sobre las características principales del olvido del Ser metafísico para explicar el discurrir de la citada obra.

Cabe distinguir una sutil evolución estilística en las obras del pensador italiano, traducida en el tránsito de unos textos académicos y “objetivos”, pensados como perfectas guías de lectura para la comprensión de Nietzsche y Heidegger en un curso universitario, y el posterior desarrollo “interesado” y “subjetivo” de la filosofía de ambos pensadores como sustento teórico del llamado debolismo. Si bien los primeros escritos son eminentemente sistemáticos y hacen uso de un estilo y descripciones que denotan profundidad y erudición acerca de Nietzsche y Heidegger, los escritos posteriores muestran a un Vattimo más relajado y personal que flexibiliza a estos autores con la intención de hacerlos encajar en su visión de debilidad y filosofía secularizada. Describiremos, desde la óptica académica inicial, el problema metafísico del olvido del Ser en la tradición clásica y moderna y sintetizaremos de manera introductoria su influencia en el Pensamiento Débil. También ahondaremos en la noción de *Dasein*, y la superación metafísica en términos de *Verwindung*, que permitirá ubicar finalmente los conceptos de *Lichtung*, *Aletheia*, *Ereignis*, *Ge-stell*, expresos en obras posteriores.

## 1.1) El olvido del ser

Sin duda son los distintos conceptos de Ser los que mejor van a explicar el tránsito de una noción fuerte a una tesis débil frente al objetivismo/realismo metafísico. El Ser se presenta como fundamento de la verdad en la tradición filosófica clásica y como luz en tanto es aquello que permite ver el fundamento. En el prolífico contexto cultural del mundo griego nace tanto el concepto original del Ser como la deformación del mismo, hecho interpretado por Heidegger como la causa de la decadencia de Occidente. Tales situaciones se originan estrechamente vinculadas a los conceptos de *Physis*, *Logos* y *Aletheia*.

Para comprender mejor el diagnóstico heideggeriano, describiremos los conceptos mencionados: La *Physis* es la fuerza originaria, aquello que impera sobre todo, y cuyo descubrimiento corre a cargo de la *Aletheia*: el desocultamiento de la verdad. Heidegger confirma este nexo entre *Physis* y *Aletheia* afirmando que al Ser le pertenece el desocultar, no como añadido, sino como algo propio, mientras que al ente le pertenece el presentarse:

La fuerza imperante que brota es aparecer: ella lleva al presentar. En esta circunstancia está implícito el hecho de que el ser, el aparecer, hace salir del estado de ocultamiento. En cuanto el ente *es* como tal, se pone y está en estado de *desocultamiento, aletheia*. (...) Basados en la peculiar conexión esencial de *Physis* y *aletheia* los griegos podían decir: el ente es, en cuanto ente, verdadero. Lo verdadero como tal está siendo. Esto quiere decir: lo que se muestra imperando está en lo desocultado. Lo desoculto como tal llega a detenerse en el mostrarse. La verdad en tanto estado de des-ocultamiento no es un añadido al ser. *La verdad pertenece a la esencialización del ser*. Ser ente implica: presentarse, aparecer manifestándose, ofrecerse, exponer algo (...)¹

Heidegger está afirmando la determinación que, desde el contexto griego, ubica al ente como aquello que aparece en el acto de desocultar. El *Logos* evoca la totalidad del ente, una totalidad que no debería reducirse a un aspecto en concreto, tal y como ocurre finalmente en la historia de Occidente; Nietzsche y Heidegger coinciden en la crítica a la filosofía platónica como promotora del olvido por la pregunta del Ser, que lo reduce a presencia entitativa, hecho que el profesor Luis Sáez Rueda expresa de tal

---

¹ HEIDEGGER, M. (1980), Págs. 139-140.

modo: “Ya en Platón se inicia una interpretación distorsionada que rige la historia entera de Occidente.”<sup>2</sup>. Pedro Cerezo describe esto como la renuncia por parte de la lógica y la abstracción al mundo sensible en pro de la trascendencia:

Tanto la abstracción lógica o vaciamiento del mundo sensible como la represión ética de la sensibilidad son expedientes que la metafísica usa para sancionar su desprecio y abandono de este mundo. La razón pura se ve en la necesidad de justificar la vida por el rodeo ideal de lo absoluto e incondicionado, –un bien trascendente o un deber categórico–, porque previamente se la ha privado de toda significación y valor interior. Se ensalza el ideal ascético de la renuncia para sublimar la crueldad contra uno mismo.<sup>3</sup>

Esta interpretación sustenta a la *Physis* como realidad devaluada en el contexto platónico, contraponiéndola con el concepto de Ser eterno e inmutable de influencia parmenidea, dotado de una presencia constante. La *Aletheia* es reemplazada por la verdad como adecuación, y el *Logos* pasa de evocar a la totalidad del ente a encargarse de su mera enunciación; *Physis* y *Logos* ven drásticamente alterada su relación.

La división platónica presenta a la idea como el *Ontos on*, lo que verdaderamente es, frente a las cosas particulares, que no son verdaderamente, sino que solamente conforman existencia material. El Ser, desde Parménides, está dotado de la consistencia de la presencia, de la fijeza y la estabilidad de la misma. El Ser, de igual modo, es lo anterior aunque no en el orden de la captación por parte del sujeto cognoscente, quien percibe primero lo sensible. Las ideas, influidas por la noción del Ser parmenideo, desde la eternidad y la resistencia al cambio propio del devenir, tienen una existencia consistente contraria a la de las cosas particulares, y por tanto solamente las primeras son objeto de ciencia.

Tanto para Nietzsche como para Heidegger la caracterización propia de la división platónica que hemos descrito supone una nihilización de la *Physis*: las realidades naturales y/o inmanentes experimentan un proceso de nihilización y devaluación sustentado en la superioridad jerárquica del *Logos* por encima de la percepción. Nietzsche culpa a Sócrates y a la moral cristiana de la exageración del papel de la razón en la historia de Occidente, degradando al instinto que es en realidad la condición de posibilidad de la felicidad:

El caso de Sócrates representa un error; toda la moral de perfeccionamiento, incluso la moral cristiana, ha sido un error. Buscar la luz más viva, la razón a toda costa, la vida

---

<sup>2</sup> SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 43.

<sup>3</sup> CERESO, P. (2007), Pág. 216.



clara, fría, prudente, consciente, despojada de instintos y en lucha con ellos, no fue más que una enfermedad, una nueva enfermedad, y en manera alguna un regreso a la virtud, a la salud, a la ducha. Verse obligado a luchar con los instintos, es la fórmula de la decadencia, mientras que, en la vida ascendente, felicidad e instinto son idénticos.<sup>4</sup>

Heidegger también culpa a la filosofía griega de estancarse en la presencia del ente iniciando el proceso decadente que nos afecta:

La filosofía griega, sin embargo, no ha retornado a este fundamento del ser, a lo que dicho fundamento atesora. Se atuvo al primer plano de lo que está presente (*Anwesenheit*) en sí mismo (...) El originario y emergente erguirse del poderío de lo que impera (...), entendido en gran sentido, como el aparecer, como la epifanía de un mundo, se convierte en visibilidad mostrable (...) Es natural que el ente siga siendo. Su mezcla se da con más ruido y con más amplitud que nunca; pero el ser se ha retirado de él (...) Entonces se ha iniciado la decadencia (...).<sup>5</sup>

Estas son las razones básicas por las que Heidegger habla de “Olvido del Ser”: la metafísica platónica desvía la mirada hacia la forma, hacia lo entitativo, aun a pesar de que el Ser no es el ente, sino aquello que hace patentes a los entes. Hay una identificación clara del Ser con el ente reduciéndolo a lo meramente presente y representable, tal y como advierte Heidegger:

El rasgo fundamental del pensar es el representar. En el representar se despliega el percibir. El representar mismo es re-presentación (poner delante). (...) el hecho de que hasta ahora el pensar descansa en el representar, y el representar en la re-presentación (en el poner delante), esto tiene un porvenir lejano. Éste se oculta en un acaecimiento propio que pasa inadvertido: el ser del ente aparece en el comienzo de la historia acontecida de Occidente –aparece para el curso entero de esta historia– como presencia. Este aparecer del Ser como estar presente de lo presente es él mismo el comienzo de la historia acontecida de Occidente (...) Ser quiere decir estar presente.<sup>6</sup>

La Metafísica puede concebirse como una “hipótesis extrema”, un desesperado mecanismo que exprime o incluso “inventa” ante las necesidades de sentido del hombre, tal y como describe Pedro Cerezo:

(...) la metafísica ha surgido precisamente de esta conexión entre la exigencia lógico-lingüística de una razón suficiente y la exigencia ética de un sentido y finalidad del

---

<sup>4</sup> NIETZSCHE, F. (1968), Págs. 24-25.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M. (1980), Págs. 99-100.

<sup>6</sup> HEIDEGGER, M. (1994a), Págs. 124-125.

mundo. Pero la inspiradora y muñidora ha sido la moral: incapaz de soportar la contingencia del devenir, la moral lo condena como un mundo de engaño y apariencias, y busca su compensación imaginaria en un bien ideal y perfecto. La razón lógica, puesta al servicio de esta exigencia, trasciende dialécticamente las apariencias hacia un mundo verdadero, el trasmundo ontológico, en que puedan éstas quedar asentadas en su fundamento. Se trata, pues, de un constructo o artificio mental, de una «hipótesis extrema», tal como la denomina Nietzsche, urdida por la necesidad de dar sentido y valor al mundo del devenir. Pero, cuando este mundo en sí, urdido por ella, se le viene abajo, porque descubre de una u otra forma la inanidad que lo habita, se produce el nihilismo.<sup>7</sup>

Cerezo sitúa a la moral como el artífice de la “condena” del mundo sensible, que eleva a la racionalidad como la instancia suprema. La filosofía griega abandona, distorsiona y permuta al Ser, prestando atención al ente, a la idea platónica como emblema de lo entitativo, apelando a la inmutabilidad de un Ser eterno. Según Vattimo, esta situación se agrava con la definición aristotélica de verdad que acaba otorgando definitivamente al Ser la condición de presencia efectiva, y por tanto, de fundación: “(...) la concepción aristotélica del ser termina por presentar un paso hacia la identificación cada vez más completa del ser con lo que está *efectivamente presente*.”<sup>8</sup>. Se elimina por tanto la pregunta eminentemente metafísica por el Ser, y se constituye plenamente la esencia nihilista de la Metafísica occidental. El Ser del ente es convertido históricamente en objeto y posteriormente en valor, y es precisamente la filosofía moderna la que lleva a cabo la conversión del Ser en objeto, hecho que caracteriza la relación del hombre con el Mundo en términos de *Repraesentatio*: todo lo existente es susceptible de ser dominado, lo que comporta la transformación del mundo en imagen a la que el hombre se anticipa como *Sub-jectum* o fundamento de todos los demás entes. Vattimo da cuenta, traduciéndolo a Heidegger, de cómo la racionalidad humana, esto es, el Yo, es el criterio de toda presencia, y es en la subjetividad donde se constituye la objetividad o el construir el sentido del ente:

(...) el fundamento absoluto e indudable de la realidad es ahora el yo del hombre, ante el cual se debe legitimar el ser de las cosas que es reconocido como ser solo en la medida en que es cierto. La noción de “objetividad”, de que tanto uso hace la filosofía moderna, es siempre correlativa a la de sujeto: la realidad objetiva es aquella que se muestra y se demuestra tal al sujeto; pero entonces lo que constituye es justamente la certeza que el sujeto tiene de ella.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> CEREZO, P. (2007), Pág. 215.

<sup>8</sup> IH, Págs. 82-83.

<sup>9</sup> IH, Pág. 84.

Vattimo expresa que la objetividad ubicada en el sujeto moderno implica una reducción del mundo a sujeto, y una reducción del Ser a certeza con el cartesianismo: “(...) la reducción del ser a certeza es, a la postre, la reducción del ser a la voluntad del sujeto.”<sup>10</sup>. Esta situación se consume con el Principio de Razón Suficiente de Leibniz, que pretende dar razón del ente en su totalidad. La verdad es algo al servicio del hombre, sometida a sus necesidades de certidumbre, racionalidad y fundamentación. El profesor Luis Sáez cuestiona el Principio de Razón Suficiente desde la perspectiva heideggeriana de la *Aletheia*:

(...) lo que el Principio de Razón no cuestiona es el concepto mismo de «razón». La «razón» de la que habla la filosofía, no puede ser determinada si nos eximimos de la experiencia de la aletheia. Previa a la «luz de la razón» es la luminosidad que procede de la apertura del ser, apertura que hace posible el mostrarse y el ser dada de cualquier cosa (*Lichtung*)<sup>11</sup>.

La degradación ontológica consistente en el olvido por la pregunta por el Ser y en la omisión de las posibilidades de la *Aletheia* que deriva en un mundo científico-técnico dominado por la voluntad de poder y por el impulso de someter aquello que nos rodea. No en vano, el pensador italiano califica todos estos hechos como el contenido de “la historia del ser como voluntad”. La esencia de la época moderna, así como el cumplimiento de la Metafísica, no pueden ser plasmados en otra cosa que la técnica. Luis Sáez observa que el problema de la técnica es que “lleva al extremo la voluntad de poder del hombre, mas en ese querer imponerse en todo, el hombre mismo (...) se ve amenazado y cosificado por su delirio técnico y, a resultas de todo ello, cada vez más desarraigado y desprotegido.”<sup>12</sup>. Esta forma de dominio, sobradamente criticado por Adorno y Horkheimer en términos semejantes, acaba con el sometimiento de lo existente mediante la objetividad y la uniformización. La crítica heideggeriana también nos permite ver que otra de las consecuencias de la técnica y la instrumentalización es el “Ser público”, que consiste en que “el individuo está dominado por las opiniones corrientes (...)”<sup>13</sup> renunciando a la responsabilidad y conociendo a la cosa meramente por su funcionalidad. Vattimo resalta esta exagerada dimensión pragmática apelando a Heidegger mismo, quien califica a la Metafísica como aquello que tiende hacia el olvido del Ser tratando solamente al ente para que sirva de sostén, traducido en términos de presencia y utilidad: “Toda fundación metafísica se limita a buscar un ente sobre el cual fundar los demás entes, sin darse cuenta de que aun en el caso de este ente primero o

---

<sup>10</sup> IH, Pág. 85.

<sup>11</sup> SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 146.

<sup>12</sup> Ídem.

<sup>13</sup> IH, Pág. 88.

último se replantea el problema del ser.”<sup>14</sup>. La Metafísica toma como una obviedad el concepto del Ser, dando lugar al olvido del mismo y favoreciendo el tratamiento exclusivo del ente, lo que significa que tanto la esencia de nuestro existir como de nuestro destino es el llegar a esta situación denunciada en el contexto heideggeriano. Este destino metafísico llega a su fin, tal y como Heidegger describe, en “el pensamiento de Nietzsche”<sup>15</sup>. El filósofo italiano define con claridad la caracterización que sitúa a occidente como “tierra del ocaso”<sup>16</sup> y que establece una clara sinonimia entre Metafísica y olvido del Ser: “(...) metafísica es todo el pensamiento occidental que no supo mantenerse en el nivel de la trascendencia constitutiva del *Dasein* al colocar el ser en el mismo plano que el ente.”<sup>17</sup>. El pensamiento, en el contexto de la dominación y organización técnicas, se reduce, en palabras del pensador italiano, a “excogitación técnica, instrumento él mismo para solucionar problemas “internos” de la totalidad instrumental del ente e inherentes a su organización cada vez mas “racional”<sup>18</sup>.

Hasta aquí hemos dado cuenta de cómo la crítica heideggeriana a la Metafísica, a la que Vattimo se adhiere, nos sitúa en una tesitura de cambio en la que no es aceptable el asumir el pasado sin más. Para realizar efectivamente este cambio, serán precisos tres modificaciones indispensables con el fin de establecer distancia con el pensar presentificante: sustituir al sujeto autotransparente tradicional por un sujeto despotenciado, finito e histórico (el *Dasein*), sustituir una noción de verdad como adecuación por un concepto de verdad más englobante e interpretativo (lo que supondrá adoptar a la hermenéutica como disciplina central) y sustituir al Ser estable y eterno por un Ser entendido como eventualidad.

Las consecuencias de todos estos cambios serán detalladamente expuestas más adelante. Por ahora, baste decir que tratamos un concepto de Ser caduco, mortal y finito frente a Ser eterno e inmutable de la Metafísica tradicional. Como veremos cuando expongamos a fondo la “interpretación interesada de Heidegger”, el Ser es interpretado aquí como “suceder” o “acaecer”, que permite la presencia de los rasgos metafísicos del Ser tradicional pervirtiéndolos y degradándolos, arrancándoles su eterno fundamento. En la posterior elaboración del Pensamiento Débil no solo existe el debilitamiento de la noción de Ser, sino también el debilitamiento axiológico, esto es, la ausencia de proyectos y valores totales, que ahora pueden reducirse a la recreación del patrimonio

---

<sup>14</sup> IH, Pág. 76.

<sup>15</sup> IH, Pág. 80.

<sup>16</sup> IH, Pág. 81.

<sup>17</sup> IH., Pág. 61.

<sup>18</sup> IH, Pág. 89.

filosófico pasado. Esta recreación nos presenta el buceo en el patrimonio como una suerte de placer arqueológico, residente en una faceta más constructiva y productiva en tanto no es totalizadora. Esta constructividad no debería ser tomada a la ligera como la función principal de la filosofía, según Vattimo, porque no podemos hablar del saber filosófico como un bien de consumo del que se pueda esperar una productividad concreta, ni tan siquiera en política, respecto de la cual la filosofía no puede ejercer una fundamentación consistente<sup>19</sup>.

La debilidad del Ser se asocia también al oscurecimiento de la verdad, donde el carácter de transmisión del Ser nos condiciona a volver a recrearnos en aquello que ha sido transmitido y pensando, esto es, en el pasado monumental del pensamiento. La distinción de lo verdadero en Heidegger nos remite a la diferencia de adecuación entre pensamiento y realidad o adecuación de pensamiento y “libertad”, entendiéndola como “apertura de aquellos horizontes en los que cualquier adecuación se torna posible”<sup>20</sup>. La libertad se interpreta efectivamente como la destitución de la pretensión realista de la adecuación o la conformidad dando lugar a un margen amplio, plural y moldeable, adecuado con la presencia de la multiplicidad de modelos culturales propia del contexto democrático occidental.

Existe un cuestionamiento de los conceptos rectores de la Metafísica, dentro del contexto de la sociedad científico-técnica, dado que ya no son necesarios porque no precisamos recurrir a un sentido unitario y total de la historia y del Ser. Esto nos hace indefectiblemente aludir a la problemática heideggeriana, donde no se puede tomar como obvia la noción de ente ya que su pretendida obviedad es resultado de aperturas histórico-culturales que presuponen la evidencia objetiva del ente configurando una noción de Ser cuyas consecuencias son denunciadas y descritas extensamente por Heidegger. La herencia del pensador alemán nos lega un contundente cuestionamiento de la estabilidad, consistencia y eternidad del Ser como consecuencia del olvido del mismo a resultas de la intencionalidad de moldearlo y adecuarlo de acuerdo al modelo de los entes. Esto nos implica con la necesidad de reflexión sobre la diferencia ontológica, esto es, entre la distinción del Ser y los entes, cuyo alcance ha revertido en el carácter de evento del Ser, frente a la afirmación de que el Ser “es”, ya que los que “son” en realidad son los entes. El Ser en cuanto evento conforma un “acontecer”, un “acaecer” dentro de una historia y una cultura determinadas, un “transformarse” en horizonte a través del cual podemos acceder a los entes. El “verdadero ser” no “es”, sino que “se transmite”, y su acaecer tiene marcadas características lingüísticas en

---

<sup>19</sup> Vid. NE, Págs. 110-11.

<sup>20</sup> PD, Pág. 36.

contraposición a las características fuertes de la tradición metafísica occidental. El Ser heideggeriano/debolista es diferente con respecto a la noción de Ser metafísica que esta predica. Vattimo señala que dos de las características de la filosofía que se enmarca en este contexto conceptual heideggeriano: “(...) considerar la esencia como acontecimiento y que tal acontecimiento sea un acontecer el Ser”<sup>21</sup>. Esta renuncia a encontrar a un Ser verdadero que el metafísico implica una apuesta por un encuentro con el Ser como huella del pasado<sup>22</sup>.

El pensamiento de la diferencia, según Vattimo, lleva al extremo las consecuencias de la disolución de la Metafísica, siempre teniendo en cuenta que no podemos acceder o apropiarnos de la realidad en tanto no liberemos al Ser de su carácter de *Ousia*, refiriéndonos a la estabilidad e inmutabilidad. La tarea del pensamiento postmetafísico incide en buen grado en el debilitamiento y distorsión de las características de los conceptos tradicionales de la Metafísica para ponerlos nuevamente en funcionamiento como algo propio. Por ejemplo, el debilitamiento de la noción de Ser expone de forma visible su consistencia temporal renovando a la ontología desde una nueva concepción de sujeto basado en el “Ser-ahí” de Heidegger.

El rebasar heideggeriano de la Metafísica pudiera parecer sensiblemente una superación dialéctica, pero es adecuado hablar propiamente de distorsión, nuevamente aludiendo al significado del concepto *Verwindung* (distorsión). Vattimo compara esto con el anuncio de la Muerte de Dios en Nietzsche que, lejos ser la posibilidad férrea y fundamentada de la inexistencia de Dios, consiste más bien en la aniquilación de la estabilidad y fundamentación del Ser como estructura inmutable, y por tanto, en la incapacidad, en tanto carecemos de fundamentos fuertes, de afirmar que Dios existe o no existe:

Este aviso no es la enunciación metafísica de la no existencia de Dios; más bien quiere levantar acta de un «suceso», puesto que la muerte de Dios es precisamente, antes que nada, el final de la estructura estable del ser y, en consecuencia, de toda posibilidad de enunciar que Dios existe o no existe.<sup>23</sup>

El Ser ya no es por más tiempo fundamento, y su acceso viene dado no por la presencia sino por el recuerdo (al que aludíamos de forma indirecta al recordar el concepto de *Pietas*) en tanto este es proyección y transmisión.

---

<sup>21</sup> PO, Pág. 41.

<sup>22</sup> PD, Pág. 15.

<sup>23</sup> PD, Pág. 32.

Dentro de los parámetros filosóficos del legado heideggeriano y su influencia en el Pensamiento Débil, la cuestión de la verdad comprende un aspecto necesariamente digno de ser tratado: lo verdadero no es aprehensible en tanto evidencia sino que es resultado de un “proceso de verificación”, no de naturaleza metafísica, lógica o noética, sino eminentemente retórica. No es tanto un “verificar” lo que objetivamente existe, sino un “acordar” aquello que es más razonable que sea, por eso se habla de un “horizonte retórico de la verdad”<sup>24</sup>. Más que verdad, casi se apela a un “sentido común” interpretativo, “verificable” en pro de su capacidad de promover la piedad respetuosa con la pluralidad, capaz de promover una verdad interpretativa que se disuelve en su misma condición retórica sin visos de ir más allá de lo inmanente y lo provisional. El proceso de verificación (sin duda este término se torna paradójico y distorsionado en Vattimo) siempre se sitúa dentro de un determinado horizonte (hecho que nos hace ver una clara influencia del “Ser-Ahí” heideggeriano). Este horizonte es denominado “retórico o hermenéutico”, e imposibilita totalmente un punto de partida puro, exento de condicionamientos. Sobre la conformación de valores, estos se dan como huellas o formaciones simbólicas de los “monumentos”, esto es, aquello que posibilita o favorece la interpretación promoviendo mediante la unión de la *Pietas* con el pasado un determinado tipo de ética, más insistente en los bienes que en la conformación de imperativos.

La verdad en el pensamiento de Vattimo se da como fruto de la interpretación, resaltando el papel protagonista en el panorama filosófico actual de la hermenéutica, siendo esta el único lugar donde se constituye (no se aprende ni se intuye) lo verdadero. El concepto de verdad está vinculado tanto a una conformación retórica del Ser que se debilita disolviéndose en los procesos retóricos mismos, así como a la predisposición a la caridad como filantrópica apertura a la sociabilidad y lo colectivo. Esto justifica la imposibilidad del pensamiento filosófico de reivindicar una determinada soberanía como saber que ejecuta un acceso privilegiado al Ser:

Un Pensamiento Débil lo es, ante todo, y principalmente en virtud de sus contenidos ontológicos, del modo en cómo concibe el ser y la verdad, en consecuencia, es también un pensamiento desprovisto de razones para reclamar la superioridad que el saber metafísico exigía en relación a la praxis.<sup>25</sup>

Vemos de igual manera en este contexto como el Ser es una instancia habilitada como transmisión y monumento del pasado que permite concebir el presente mediante

---

<sup>24</sup> Vid. PD, Pág. 39.

<sup>25</sup> PD, Pág. 40.

la perversión y transformación de las nociones clásicas de la tradición metafísica, privilegiando lo transmitido por encima de lo revelado (desterrando a la intuición intelectual en pro de la interpretación hermenéutica). La ontología débil acepta la posibilidad del “surgimiento de lo nuevo”, atendiendo a la posible transformación de los paradigmas, siempre y cuando tal transformación no base su existencia en pretensiones totalizadoras y omnisapientes o en revelaciones míticas, precategoriales o en el acceso a las “cosas en sí”. Adopta un claro papel de transición para ayudar en el ocaso de la noción del Ser. Expondremos a continuación la determinación del *Dasein* vinculando a la temporalidad como alternativa al olvido del Ser y al pensar metafísico.

## 1.2) Dasein: finitud y autenticidad

Vattimo apela en el panorama heideggeriano a la denuncia al fundamento, que en el contexto tradicional se ha perfilado como sostén, esencia o sustancia de las cosas. Heidegger define al Ser en contraposición al esencialismo metafísico proporcionando una definición del *Dasein* y de la existencia como “poder ser”<sup>26</sup>. Vattimo dice a propósito de la existencia heideggeriana:

La “esencia” del hombre es la “existencia” (...) En efecto, si decimos que el hombre está definido por su poder ser, es decir por el hecho de que está referido al propio ser como a la propia posibilidad ¿qué sentido tiene hablar en este caso de esencia y naturaleza?<sup>27</sup>

En este sentido, Vattimo enlaza particularmente bien con el existencialismo de Sartre, en tanto este último también define que la existencia precede a la esencia:

(...) el hombre comienza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y (...) después se define. El hombre, tal y como lo describe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Solo será después, y será como se haya hecho. Así pues, no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup> IH, Pág. 25.

<sup>27</sup> IH, Pág. 26.

<sup>28</sup> SARTRE, J.P. (2009), Pág. 31.



Vattimo se distancia del ateísmo de Sartre escudado en la debilidad, que imposibilita afirmar o negar a Dios, articulando su vertiente existencialista anti-esencialista con una suerte de religiosidad kenótica debilitada cuya deidad es la motivación a la caridad misma. Aun así, son inevitables las divergencias entre Sartre y Heidegger, eminente inspiración vattimiana, en tanto el primero acaba en una suerte de humanismo de fuerte compromiso, mientras que el último quiere alejarse de cualquier connotación humanista. Vattimo intentará distorsionar a Heidegger, acercándose así a Sartre, a propósito de la crítica anti-humanista, argumentando que el autor alemán solo criticaba el subjetivismo individualista y afirmando que es factible una suerte de “humanismo postmoderno” derivado de la perspectiva heideggeriana <sup>29</sup>.

Para Vattimo, tras su tránsito por la filosofía heideggeriana, es legítimo hablar de hermenéutica y no de Metafísica, en tanto lo que el hombre es, así como su obra, no están predeterminados, sino dispuestos a elaboración e interpretación:

Decir que el hombre existe no puede significar que el hombre sea algo “dado”, porque lo que el hombre tiene de específico y lo distingue de las cosas es justamente el hecho de estar referido a posibilidades, y por tanto, de no existir como realidad simplemente presente.<sup>30</sup>.

El análisis existencial en Heidegger implica “definir la esencia del hombre como existencia, esto es, como poder ser”<sup>31</sup>, caracterizándolo como ser en el mundo y proporcionando una definición de aquello que sea el mundo, adjudicándole el status de ser un carácter mismo del *Dasein*, esto es, un existenciario. El hombre reside en el mundo refiriéndose a sus posibilidades y proyectando. Estas consideraciones, propias de la filosofía heideggeriana, llevan a Vattimo a dar cuenta de la crítica de Heidegger hacia la filosofía de la presencia, entendiendo este último concepto como algo derivado y no originario: “La simple presencia se revela así como un modo derivado de la utilizabilidad y de la instrumentalidad que es el verdadero modo de ser de las cosas”<sup>32</sup>. También existe en este momento, en consonancia con la crítica a la filosofía de la presencia, un cuestionamiento de la objetividad y del desinterés, hecho indispensable para configurar el caldo de cultivo en el que posteriormente se desarrollará el Pensamiento Débil:

---

<sup>29</sup> Vid. VATTIMO, G. et al (2007), Pág. 55.

<sup>30</sup> IH, Pág. 26.

<sup>31</sup> IH, Pág. 27.

<sup>32</sup> IH, Pág. 29.

Todo esto es muy importante, porque, pensándolo a fondo, nos lleva a cuestionar el concepto mismo de realidad como simple presencia. La filosofía y la mentalidad común piensan desde siglos que la realidad verdadera de las cosas es la que se aprehende “objetivamente” con una mirada desinteresada que es, por excelencia, la mirada de la ciencia y de sus mediciones matemáticas.<sup>33</sup>.

Ser, en este ámbito filosófico, no es estar presente tal y como lo definía la tradición de la Modernidad, sino “pertenecer esa totalidad instrumental que es el Mundo”<sup>34</sup>. Entendemos por instrumento aquella cosa que se nos presenta y con la cual proyectamos, y que de forma propia tiene una referencia que remite a otro que no es la cosa misma, lo que lo hace comparable al signo, en el que la utilidad coincide con su capacidad de referencia:

En el signo, la utilidad coincide con la “capacidad de referencia”, el signo no tiene otro uso que el de referirse a algo. De manera que en el signo se pone de manifiesto de manera particularmente clara lo que en general es propio de todas las cosas intramundanas. Es decir, la referencia en el sentido de la conexión con otra cosa. En cuanto instrumentos, las cosas remiten constitutivamente a algo que no son ellas mismas.<sup>35</sup>.

Vattimo observa que disponemos del Mundo mediante signos, ya que manifiestan la esencia de la cosa intramundana: “Pero en el signo ese constitutivo estar en relación se presenta en primer plano, se muestra en la identidad de utilizabilidad y capacidad de referencia”<sup>36</sup>. Ser en el Mundo es participar “del descubrimiento de la instrumentalidad constitutiva de las cosas y del descubrimiento del signo como coincidencia de utilizabilidad y capacidad de referencia.”<sup>37</sup>, estableciendo una conexión entre mundanidad y significatividad.

Es así como se perfila la noción del *Dasein* como Ser en el Mundo, compuesto de existenciaris (entre los que figura el Mundo mismo), que son sus estructuras, dado que hay que analizarlos para analizar pertinentemente al Mundo. La definición de Mundo que, como expresábamos, era uno de los requisitos para el análisis existencial, lo caracteriza como “totalidad de instrumentos”, así como la “totalidad de significados”<sup>38</sup>. La situación del *Dasein* ante el mundo es “como comprensión antes que

---

<sup>33</sup> Ídem.

<sup>34</sup> IH, Pág. 30.

<sup>35</sup> IH, Pág. 31.

<sup>36</sup> Ídem.

<sup>37</sup> IH, Pág. 32.

<sup>38</sup> Ídem.

como afectividad”<sup>39</sup>, tanto con las ideas propias del horizonte de sentido como con los prejuicios: “el mundo se nos da sólo en la medida en que ya tenemos siempre (esto es, originariamente, antes de toda experiencia particular) cierto “patrimonio de ideas” y, si se quiere, ciertos “prejuicios”, los cuales nos guían en el descubrimiento de las cosas.”<sup>40</sup>. Esta afirmación es importante para alejar del *Dasein* las connotaciones de sujeto puro que tiene de antemano un conocimiento especular y completo del mundo (o en su defecto, una intuición casi reminiscente de lo que el mundo es), por eso la crítica al sujeto de la filosofía moderna, en conjunción con la crítica a la filosofía de la presencia, serán los elementos constitutivos esenciales para la conformación del Pensamiento Débil.

Estamos insertos en una precomprensión de la cual es imposible salir: “(...) la imposibilidad de salir de la precomprensión que tenemos ya siempre en el mundo y de los significados (...) no es ya algo negativo o limitante, sino que constituye nuestra posibilidad misma de encontrar el mundo”<sup>41</sup>. Vattimo reitera esta crítica al sujeto puro afirmando:

El *Dasein* no es nunca un sujeto puro porque no es nunca un espectador desinteresado de las cosas y de los significados; el “proyecto” dentro del cual el mundo se le aparece al *Dasein* no es una apertura de la “razón” como tal (como el a priori kantiano), sino que siempre es un proyecto “calificado”, definido, podríamos decir, “tendencioso”<sup>42</sup>

En tanto el *Dasein* está sumergido en una “situación afectiva”, no es posible adjudicarle la pretendida pureza tan añorada en el panorama moderno<sup>43</sup>. Tal y como Vattimo nos hace ver, “la afectividad es más bien ella misma una especie de precomprensión, aun más originaria que la comprensión misma.”<sup>44</sup>. También se afirma al respecto de la pretendida objetividad del sujeto puro: “(...) el ser como objetividad es negado precisamente porque es correlativo a un yo concebido como puro ojo, como

---

<sup>39</sup> Ídem.

<sup>40</sup> IH., Pág. 33.

<sup>41</sup> IH, Pág. 34.

<sup>42</sup> IH, Pág. 38.

<sup>43</sup> De hecho, Wolfgang Sützl reitera que el *Dasein* solo puede ser fundamento en tanto no es fundamento, esto es, en tanto es “abismo”: “Si esto es así, entonces el *Dasein* es un fundamento (*Grund*) sólo en cuanto es un «abismo» (*Abgrund*). El fundamento del *Dasein* es un fundamento «negativo».” SÜTZL, W. (2007), Pág. 112.

<sup>44</sup> IH, Pág. 37.

espectador de la verdad entendida como dada en la presencia.”<sup>45</sup>. Estos rasgos extraídos de la crítica heideggeriana son aquellos que delimitan la constitución específica del Pensamiento Débil que, ante el reto de la insostenibilidad del objetivismo entendido en términos tradicionales, se ubica en la necesaria disposición de encontrar una relación diferente con el concepto de verdad. Por eso, se opta por “reivindicar la finitud del *Dasein* contra concepciones que miran al hombre como un puro ojo vuelto al mundo.”<sup>46</sup>.

Tras la constatación de la finitud del *Dasein*, Vattimo da cuenta de la diferencia entre la existencia auténtica e inauténtica. Una primera caracterización de la inautenticidad propia del *Se* es expresada por el autor en alusión al estado de-yecto del *Dasein*, que tiene siempre un particular modo de relacionarse con el Mundo:

Si nos preguntamos qué significa en concreto el hecho de que el *Dasein* tenga ya siempre una cierta comprensión del mundo, hasta emotivamente definida, la primera respuesta que encontramos es la de que, de hecho, el *Dasein* encuentra el mundo siempre a la luz de ciertas ideas que ha respirado en el ambiente social en el que se encuentra viviendo. (...) Precisamente porque en la manipulación de las cosas el *Dasein* está siempre junto con otros tiene la tendencia a comprender el mundo según la opinión común, a pensar lo que *se piensa*, a proyectarse sobre la base del anónimo *se* de la mentalidad pública.<sup>47</sup>

Por esta situación el *Dasein* se encuentra en primer lugar en “una participación irreflexiva y acrítica en un cierto mundo histórico-social, en sus prejuicios, en sus propensiones y repudios, en el modo “común” de ver y juzgar las cosas.”<sup>48</sup> ¿En qué consiste más concretamente este mundo del *Se*? Vattimo afirma que en él “dominan la charla sin fundamento, la curiosidad y el equívoco”<sup>49</sup>. En este estado, el *Dasein* parece comprender y aceptar todo, no en pro a una verificación personal o crítica de lo conocido, sino por el mero hecho de ser común: en otras palabras, compartimos las opiniones comunes no por preferencia o demostración de las mismas, sino porque son comunes. Es en este estado donde se realiza primordialmente la comprensión, aunque existe la posibilidad de que el *Dasein* salga de esta situación. Por tanto, *Dasein* en estado de-yecto en el mundo del *Se* es aquello que Heidegger entiende por existencia

---

<sup>45</sup> IH., Pág. 40.

<sup>46</sup> Ídem.

<sup>47</sup> IH, Pág. 41.

<sup>48</sup> Ídem.

<sup>49</sup> IH, Pág. 42.

inauténtica. Pero ¿es este el destino del Ser-ahí? Como decíamos, existe la posibilidad de salir de esta existencia inauténtica:

Heidegger dice que el *Dasein* puede ser auténtico o inauténtico, por cuanto siendo él mismo su propia posibilidad, “puede, en su *Dasein*, o bien `elegirse`, conquistarse, o bien perderse y no conquistarse en modo alguno.”<sup>50</sup>

Afirmada esta posibilidad, surge la cuestión de cómo habríamos de caracterizar al *Dasein* que pertenece a la autenticidad; Vattimo afirma que “auténtico es el *Dasein* que se apropia de sí, es decir, que se proyecta sobre la base de su posibilidad más suya.”<sup>51</sup> Por tanto, la autenticidad será entendida como un estado de directa relación del *Dasein* con la cosa, no entendida en términos de presencia o evidencia tradicional:

Hay pues una precomprensión que no se limita a expresar que la situación histórico-social pertenece al mundo del *se*; tratase de una precomprensión que surge de alguna manera de la cosa misma: no evidentemente en el sentido de que la cosa se dé de algún modo como simple presencia, sino en el sentido de que la comprensión que realmente abre al mundo es nuestra relación concreta con la cosa.<sup>52</sup>

Si antes definíamos al Ser como perteneciendo al Mundo, entendido como totalidad instrumental, ahora sabemos que los instrumentos elegidos en el proyecto que guía el *Se* no han sido escogidos “críticamente”, de acuerdo a una decisión individual, sino dejándose llevar por la opinión común. Por eso ocurre que en el *Se* “las cosas desligadas de un verdadero proyecto no se presentan en su verdadera naturaleza de posibilidades, sino que se presentan sólo como “objetos”.”<sup>53</sup> Esto remite al cumplimiento de la proyectualidad que mencionamos. La existencia inauténtica es aquella que repite las posibilidades inauténticas, expresadas en la repetición de lo dicho que se ubica en el ámbito del *Se*, esto es, en un estado interpretativo donde las cosas se nos presentan como objetos y no como ligadas a proyectos. Por el contrario, la existencia auténtica consiste en una apropiación fundamental: si bien el estado de yecto nos remite al mundo repetitivo del *Se* empujando al *Dasein* en una condición de-yecto o caída (*Geworfenheit*), este último tiene originariamente la posibilidad de abrirse verdaderamente a las cosas<sup>54</sup>. Extrapolando estas consideraciones sobre la autenticidad

---

<sup>50</sup> Ídem.

<sup>51</sup> IH, Pág. 43.

<sup>52</sup> IH, Pág. 44.

<sup>53</sup> Ídem.

<sup>54</sup> Zabala vincula estrechamente al *Dasein* como proyecto arrojado al lenguaje posibilitando la equiparación entre conocimiento e interpretación: “Si el *Dasein* existe y está en-el-mundo como

y la inautenticidad a la crítica heideggeriana a la Metafísica, podemos resaltar las palabras de Vattimo que asocian a esta última con la inautenticidad:

(...) metafísica es no sólo el pensamiento racional de la fundación, sino también la existencia inauténtica en la cual el hombre concibe las cosas y se concibe a sí mismo sólo en términos de instrumentalidad y en la cual está sometido a la dictadura de la “publicidad” y, podríamos decir, de la cultura de masas.<sup>55</sup>

Si bien el concepto de *Dasein* es una piedra angular en la posterior elaboración del Pensamiento Débil, tal noción nunca es interpretada como fundamento en el sentido de principio metafísico rígido. *Dasein* no es ni fundamento ni fundado:

El *Dasein* no puede a su vez ser fundado porque es precisamente él quien abre ese horizonte, el mundo en el cual se sitúa toda relación de fundación; por otro lado, no es tampoco fundamento último en el sentido de ser una simple presencia más allá de la cual no se puede ir y de la cual todo «deriva» o «depende»: no es una simple presencia porque el *Dasein* no es otra cosa que proyecto (...)<sup>56</sup>

Esta afirmación será utilizada posteriormente por Vattimo para legitimar la calificación de nihilista al propio Heidegger, hecho que trataremos y discutiremos confrontándolo con la opinión de otros pensadores. Lo cierto es que para el autor el *Dasein* no es algo fundado, ni fundamento en sentido metafísico, ni tampoco presencia: “El *Dasein* no es simple presencia porque es proyecto lanzado.”<sup>57</sup> Es, sin ir más lejos, la propia muerte aquello que configura al *Dasein* de un modo más auténtico, haciéndole ver que “ninguna de las posibilidades concretas es definitiva”.<sup>58</sup> Vattimo expresa esto con singular claridad: “(...) la muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del *Dasein*, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto

---

un proyecto arrojado (*geworfener Entwurf*), entonces nuestra existencia estaría siempre ya arrojada en el lenguaje, porque el *Dasein* existe en la forma de un proyecto en el cual las cosas son únicamente en la medida en que pertenecen a dicho proyecto. Y puesto que esto ocurre sólo en forma de significados, las cosas se hacen accesibles porque cada acto de conocimiento no es nada más que una interpretación de esa existencia en-el-mundo, haciendo interpretativa la estructura universal del conocimiento: «saber» es siempre «interpretar».” ZABALA, S. (2010), Pág. 101.

<sup>55</sup> IH, Pág. 125.

<sup>56</sup> IH, Pág. 66.

<sup>57</sup> IH, Págs. 46-47.

<sup>58</sup> IH, Pág. 50.

del proyecto propio de existencia.”<sup>59</sup>. Es la importancia de la temporalidad incluida en la disposición proyectual humana lo que distingue esta filosofía heideggeriano-debolista de las anteriores formas de caracterización de la Modernidad, basadas más en la estabilidad de lo inmutable que en la determinación finita y perecedera que revaloriza el horizonte histórico en el que nos vemos ineludiblemente inmersos.

Si la existencia del Ser-Ahí es proyectualidad, y tal proyecto encuentra su finitud desde la conciencia y perspectiva de la muerte, todas las posibilidades se presentan como elementos carentes de necesidad teleológica, fruto de una elección libre y responsable. Heidegger expone que en esta tesitura de elección hay distinción entre la existencia auténtica y la inauténtica. Tal distinción no tiene un sentido moral:

La expresión *asumir responsabilidades no significa aquí que Heidegger privilegie la autenticidad como una condición moralmente mejor*. Heidegger descarta que la distinción entre auténtico e inauténtico tenga, por lo menos en la analítica existencial, un significado moral.<sup>60</sup> (La cursiva no está en el texto)

Si bien no hay un significado moral que nos haga decantarnos por la autenticidad, sí se afirma que la Metafísica seguirá en pie en tanto siga existiendo una existencia inauténtica en el hombre y en el olvido del Ser:

Mientras el ser se dé solo en el olvido metafísico, el hombre puede existir únicamente en la inautenticidad; pero, viceversa y con la misma legitimidad, mientras el hombre exista en la forma de la inautenticidad, el pensamiento no puede esperar verdaderamente ir más allá de la metafísica. La existencia inauténtica no es la única posibilidad del hombre.<sup>61</sup>

Es la anticipación de la muerte la responsable de poder vincular al *Dasein* tanto con la existencia como con las posibilidades auténticas:

En cuanto anticipación de la muerte, la decisión posibilita auténticamente posibilidades, no se petrifica en ninguna realización particular alcanzada: tiene un porvenir, un futuro. Por otra parte, la decisión anticipante de la muerte es una salida del estado de inautenticidad: pero ese estado es reconocido como tal sólo en la decisión, abriéndose al

---

<sup>59</sup> Ídem.

<sup>60</sup> IH, Pág. 45.

<sup>61</sup> IH, Pág. 126.

futuro propio, asume (...) su propia culpabilidad, en la cual se encuentra ya sumida desde siempre y de la cual debe salir.<sup>62</sup>

Ciertamente, no es difícil imaginar por qué Heidegger ubica la disposición inicial del *Dasein* en el ámbito del *Se*, que lo conduce hacia la repetición de lo dicho; pero esta situación inicial no es definitiva, sino que puede ser sustituida por la conciencia de la finitud de las posibilidades así como con la determinación en la tesis de la decisión como resultado de la anticipación de la muerte. Esta anticipación de la muerte se entiende no como presencia, sino como posibilidad, en sintonía con los demás existenciales:

Heidegger insistió (...) en el hecho de que los existenciales no pueden pensarse en términos de simple presencia, sino que hay que concebirlos como posibilidades. Tampoco la muerte del *Dasein* puede pues concebirse solo como un hecho todavía no presente y que luego estará presente.<sup>63</sup>

¿Cómo debemos, por tanto, concebir a la muerte del *Dasein*? Vattimo la describe como “la posibilidad de la imposibilidad de otra posibilidad.”<sup>64</sup> Esta definición, que bien podría parecer un juego de palabras, nos remite a la gravedad e importancia de esta noción que comprende la posibilidad que afecta al ser mismo del *Dasein*, mientras que las demás posibilidades simplemente son incluidas dentro de su proyecto. Por eso, la muerte queda definida como “la posibilidad más propia y, por lo tanto, la más auténtica (...)”<sup>65</sup>. De igual modo, la muerte también encuadra a las demás posibilidades dentro del contexto de finitud: “La muerte posibilita las posibilidades, las hace aparecer verdaderamente como tales y así las pone en posesión del *Dasein*, que no se aferra a ninguna de ellas de manera definitiva, sino que las inserta en el contexto siempre abierto del proyecto propio de existencia.”<sup>66</sup> También la muerte nos hace salir de la dispersión de los intereses intramundanos en referencia a las posibilidades, lo que no implica “renunciar a las posibilidades efectivas” sino “tomarlas en su verdadera naturaleza de puras posibilidades”<sup>67</sup>. Es la anticipación de la muerte, junto con la “voz de la conciencia”, que permite “salir del anonimato del *se* para decidirse por lo propio”<sup>68</sup>,

---

<sup>62</sup> IH, Pág. 54.

<sup>63</sup> IH, Pág. 48.

<sup>64</sup> Ídem.

<sup>65</sup> IH, Pág. 49.

<sup>66</sup> IH, Pág. 50.

<sup>67</sup> IH, Pág. 52.

<sup>68</sup> IH, Pág. 53.



aquello que nos permite abrazar la autenticidad y definir pertinentemente la temporalidad heideggeriana.

Esta temporalidad no se entiende en términos de presencia: “Si, como sostiene Heidegger, no podemos pensar ni el ente en general, ni, sobre todo, el *Dasein* según el modelo de la simple presencia, tampoco el tiempo podrá concebirse con referencia a ese modelo.”<sup>69</sup>. Por tanto, la decisión que permite al *Dasein* ser auténtico, respondiendo a ese llamado de la conciencia que muestra su culpabilidad y lo exhorta a responder al pasado, es una decisión temporal, que lo caracteriza como “constituido radicalmente por la temporalidad.”<sup>70</sup>. Esta determinación del *Dasein* por la temporalidad responde a la crítica al privilegio metafísico del tiempo presente: “Como se recordará, Heidegger había partido de la posición de que la metafísica siempre concibió el ser según el modelo de la simple presencia, con lo cual la metafísica mostraba que privilegiaba, sin fundarlo explícitamente, una dimensión del tiempo: el presente.”<sup>71</sup>. Ante esto, se propone a la ontología fundamental como “reflexión filosófica que pone en tela de juicio dichos fundamentos no discutidos por la metafísica.”<sup>72</sup>.

¿Qué procede esperar de los logros del *Dasein* vinculado a la temporalidad? ¿Cuál es la alternativa a la Metafísica que Heidegger aporta y de la cual Vattimo puede nutrirse? Vattimo expone, en terminología heideggeriana, que el fin de la Metafísica solo es conocido “cuando se revela su esencia.”<sup>73</sup>. Esta revelación nos aporta el conocimiento de que “la esencia más profunda de la metafísica es precisamente el nihilismo.”<sup>74</sup>. Esta esencia nihilista culminada en el fin mismo de la Metafísica, como explicábamos previamente, se traduce en la dominación técnica y en la reducción de la razón a la voluntad del sujeto:

Pero al realizar verdaderamente su propia esencia del olvido, la metafísica alcanza también a su fin en cuanto ya no hay ningún *metá*, ningún “más allá”; el ser del ente no es ya ni siquiera remotamente algo que se busque más allá del ente mismo, sino que es su funcionar efectivo dentro de un sistema instrumental impuesto por la voluntad del sujeto.<sup>75</sup>

---

<sup>69</sup> IH, Pág. 54.

<sup>70</sup> IH, Pág. 55.

<sup>71</sup> IH, Pág. 56.

<sup>72</sup> Ídem.

<sup>73</sup> IH, Pág. 80.

<sup>74</sup> IH, Pág. 81.

<sup>75</sup> IH, Pág. 89.

Es obvio que hay una necesidad de un pensar diferente al presentificante, pero para satisfacer tal necesidad no hay que entender a la Metafísica como un error, sino como “un modo de determinarse el ser mismo, lo cual ocurre ciertamente en la actividad del hombre y de algún modo por obra suya.”<sup>76</sup>. Esta necesidad de sustituir el pensar metafísico apela a la “destrucción”, siempre matizada, de la Metafísica de la presencia y a la recuperación de la pregunta por el Ser. Vattimo no aporta, desde Heidegger, una superación de la Metafísica propia del contexto hegeliano, sino una *Verwindung* (distorsión) de la historia de Occidente<sup>77</sup>, que pretende colocar al pensamiento en otro lugar. Esta *Verwindung*<sup>78</sup> consiste en una distorsión rememorante del pasado metafísico al que no podemos renunciar aportando algo “más verdadero”, pero al que no podemos revivir en un nostálgico intento de revitalizar paradigmas fuertes pretéritos.

---

<sup>76</sup> IH, Pág. 97.

<sup>77</sup> Vattimo apela con frecuencia a esta noción para dotar a la respuesta antimetafísica de un status que no sea, a su vez, “metafísico”. Esta noción es de eminente inspiración heideggeriana, tal y como afirma Vattimo: “Los lectores de Heidegger saben que intentó resolver el problema de la imposible superación de la metafísica (...) elaborando una problemática noción que en alemán tiene el nombre de *Verwindung* – no superación (*Überwindung*), sino distorsión, resignación, aceptación irónica. ¿De qué? Justamente de la herencia de la metafísica, por tanto, de Occidente y su supremacía, y de la noción de universalidad.” (NE, Pág. 46). Pudiera parecer este un posicionamiento pasivo que se desentiende de la confrontación crítica con el pasado metafísico, pero, según Vattimo, esta es la forma más apropiada de responder teórica y filosóficamente a la situación actual sin negar la vigencia histórica de la Metafísica, pero sin recaer en la tentación de rehabilitarla: “Lo que pretendo decir es que la filosofía, para «corresponder» al ocaso de Occidente – y, por tanto, para hablar de nuestra experiencia sin abandonarse a discursos evasivos– debe hacer cuentas con la herencia «universalista» del pensamiento: sin intentar vincularse a esta herencia como si mientras tanto no hubiese pasado nada, como si no hubiesen existido Marx, Nietzsche, Freud, Heidegger..., pero tampoco creyendo que el problema queda liquidado con la afirmación del pluralismo de las visiones del mundo o con la liberación deconstructiva.” (Ídem)

<sup>78</sup> Wolfgang Sützl aclara que la *Verwindung* que Vattimo maneja posee una significación doble referente a la superación de la metafísica (desde el contexto heideggeriano) y a la superación de la modernidad (desde el contexto debolista): “En Vattimo el uso de *Verwindung* tiene dos sentidos principales: *Verwindung* se refiere, en el contexto de su interpretación de Heidegger, a la superación de la metafísica. En cambio, en el contexto del debate sobre la postmodernidad, *Verwindung* se refiere a la superación de la modernidad y denota aquello que distingue la posmodernidad de la modernidad.” SÜTZL, W. (2007), Pág. 136.

Cabe destacar que, anterior a la noción de *Verwindung*, Vattimo menciona el concepto de *Schritt Zurück* (paso atrás), determinado del siguiente modo:

(...) no es un volver atrás en sentido temporal sino que es un retroceder en el sentido de tomar distancia para colocarse en un punto de vista que permita ver la metafísica como historia, como proceso de devenir (...) nos sustraemos a su presunta evidencia y (...) la vemos en relación a su “de donde”, en relación con ese oscuro de lo cual proviene y que constantemente olvida.<sup>79</sup>

Si bien la *Verwindung*, que analizaremos al final, hace alusión a la distorsión, a aquello que retuerce la posibilidad misma de una verdad superior a la verdad metafísica desarrollando un lugar diferente para el pensar, el *Schritt Zurück* junto con el *Ge-Stell* (entramado, armazón) permiten ubicar a la Metafísica como una de las posibilidades que han acaecido en la historia, dando cuenta tanto de su finitud como de su contingencia y desproveyéndola de su carácter necesario y definitivo:

Acceder a partir del *Ge-Stell*, a la totalidad de la historia de la metafísica, y esto en el sentido del *Schritt Zurück* y no en el del cumplimiento dialéctico hegeliano, querrá decir entonces acoger esa totalidad no como proceso teleológicamente ordenado y causalmente necesitado, sino como ámbito de oscilación; prestar atención, ante todo a la multiplicidad de los «sentidos» que el ser asume en su historia, sin aceptar ordenarlos en un sistema, lo cual equivaldría a asumirlos en su interior, sin el «paso hacia atrás».<sup>80</sup>

De tal manera se puede enlazar al *Schritt Zurück* con el pensar rememorante:

También la pérdida de las determinaciones metafísicas, no a favor de otras determinaciones, sino solamente, por lo que parece, en vista de la colocación en un «ámbito» más originario en el cual naturaleza e historia están en una una relación más plástica, transitiva, es un elemento posterior de definición de la movilidad del *Ge-Stell*. A esta movilidad se enlazan (...) nociones como las de *Sprung* (salto) y de *Schritt zurück* (paso hacia atrás), con las que se caracteriza el pensar rememorante, aquel que se dispone a responder a la apelación del *Ereignis*, distinguiéndose del pensamiento dialéctico y, en general, del pensamiento metafísico como remontarse al *Grund*.<sup>81</sup>

Vattimo insiste en la distinción entre el *Schritt Zurück* y el método de superación hegeliano, en tanto el primer procedimiento no tiene intenciones de llegar a explicitar al ser como objeto presentificable, reproduciendo el criticado error metafísico:

---

<sup>79</sup> IH, Págs. 90-91.

<sup>80</sup> AD, Pág. 258.

<sup>81</sup> AD, Pág. 254.

La contraposición del método del “paso atrás” y de la *Aufhebung* hegeliana tiende precisamente a evitar todos estos equívocos. El fin de la metafísica no puede significar de ninguna manera el fin del olvido del ser en el sentido de que el ser termine por convertirse como tal en objeto de pensamiento explícito. En ese caso, el error de la metafísica no haría sino repetirse, ya que redujo el ser a ente justamente en cuanto se esforzó por convertirlo en objeto de teorizaciones y de definiciones, de insertarlo orgánicamente en la concatenación del razonamiento de fundación.<sup>82</sup>

La esperanza de salvación ante el panorama metafísico/técnico, si nos remitimos a Heidegger, precisa de dos requisitos, a saber, la disipación de la voluntad de dominio, que en lenguaje heideggeriano describiríamos como “*dejar-ser-al-ente*”, y el “*Dejarse-ser*”. Esto requiere pensar la diferencia óntico-ontológica manteniendo la separación conceptual así como la recíproca vinculación entre el descubrimiento y lo descubierto, entre el aparecer del Ser y el ente relacionado e inserto en un mundo referencial de sentido ya abierto<sup>83</sup>. Sin embargo, esta es la parcela donde Vattimo más libremente interpreta a Heidegger, tal y como veremos más adelante. La diferencia entre el “acontecer” y “lo acontecido”, en los cuales ha de haber una relación de co-pertenencia y reciprocidad, es esencial. Luis Sáez define esto de manera clara: “La diferencia misma es el acontecer.”<sup>84</sup>. En el siguiente apartado analizaremos la posible alternativa heideggeriana desde la óptica de Vattimo y el debolismo, como proyecto contrapuesto al proceder metafísico. Por ahora, es preciso reiterar la especial atención que Vattimo pone en torno a la no fundacionalidad del *Dasein*, que servirá de excusa para hablar de un Heidegger nihilista (sin especificar diferencia alguna entre nihilismo propio y nihilismo impropio). La finitud y la proyectualidad empujan a un pensar distinto al presentificante, que en el caso de Vattimo se verá concretado en el Pensamiento Débil que se escinde del Pensamiento de la Diferencia en la pretensión de interpretación radical y exclusivamente finita del Ser. El Pensamiento de la Diferencia se entiende desde el debolismo como “una consecuencia interna de la tendencia «disolvente» del pensamiento dialéctico.”<sup>85</sup>, por lo que el Pensamiento Débil utilizará la herencia heideggeriana para conformar una ontología de carácter hermenéutico, finito y fragmentario. En este sentido podemos hablar de una interpretación personal de Vattimo con respecto a Heidegger: No hay una asimilación neutral de los contenidos de la filosofía heideggeriana, sino un uso intencionado y subjetivo de los mismos. Si el *Dasein* es finitud desde la que rechazamos su status como fundamento, y si la muerte de

---

<sup>82</sup> IH, Pág. 91.

<sup>83</sup> Cfr. SAEZ RUEDA, L. (2009), Págs. 148-149.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, Pág. 149.

<sup>85</sup> *Ibíd.*, Pág. 448.

Dios comporta el cuestionamiento de aquello que ha sido fundamento ontológico tradicionalmente, se legitima entre Nietzsche y Heidegger una continuidad. Estos aspectos, que trataremos en apartados posteriores, son expuestos aquí para corroborar el carácter personal y subjetivo que Vattimo hace de Heidegger. La cuestión de validez radicaré en la potencialidad de esta propuesta interpretativa para con el contexto filosófico actual. Para ello será preciso analizar el “nihilismo heideggeriano” que Vattimo propugna y compararlo con otras posibles interpretaciones sobre Heidegger o Gadamer.

### 1.3) Luz, imposición y recuerdo

Para complementar adecuadamente el concepto de Ser ajeno a la dominación metafísica, es prudente incluir el tratamiento de la noción de *Lichtung* (iluminación, clarificación) en el presente análisis, que guarda una importante similitud con la noción de *epoché* (suspensión) heideggeriana tal y como Vattimo la caracteriza<sup>86</sup>. La pertinencia de tratar el concepto de *Lichtung* se justifica dada la nueva configuración del Ser en Heidegger, no como objeto de reducciones teóricas (y por tanto, presa del error metafísico), sino como iluminación: “El ser, que ya no es pensado metafísicamente como presencia, debe entenderse como iluminación; dicha iluminación acontece solo en el hombre y por el hombre, quien empero no dispone de ella, porque más bien es la iluminación la que dispone de él.”<sup>87</sup>. Para ahondar en este concepto proponemos utilizar el tratamiento que Leonardo Amoroso aporta en la obra *El Pensamiento Débil*, en tanto entronca adecuadamente con la exposición heideggeriana así como con la línea argumentativa ofrecida por Vattimo.

En el panorama filosófico tradicional la luz ha sido entendida históricamente como imagen de Dios. Como claro ejemplo podemos apelar a la iluminación de Dios para con el hombre (en analogía con el Ser heideggeriano) y la iluminación de la fe con

---

<sup>86</sup> PO, Pág. 26.

<sup>87</sup> IH, Pág. 101.

la razón en San Agustín. Frente a esto, Heidegger propone el concepto de *Lichtung* como claro en el bosque, como lugar abierto a la luz mediante un acto donde el esclarecer permite tal apertura, aunque siempre tiene cierto nexo con la oscuridad. El hombre no es el señor o amo de la *Lichtung*, pero está relacionado inevitablemente con ella, está inserto en un habitar en la *Lichtung* del Ser. El concepto de Ser en Heidegger refiere inexorablemente a un “Ser-ahí” iluminado por su propio ser en tanto ente ontológico, abierto a su propio ser y al ser de los demás entes porque está en juego su ser con el ser de los demás entes. Tratamos un concepto de Ser como “Ser-ahí” que está unido inevitablemente al planteamiento preontológico de la pregunta por el Ser, abierto a la temporalidad. *Lichtung* es *Lichtung* del Ser y *Lichtung* del Ser-ahí: “(...) la *Lichtung* es más bien el lugar de la mutua pertenencia de ser y ser ahí: la historicidad temporal del primero y la apertura estática del segundo no solo se corresponden, sino que son lo mismo (...)”<sup>88</sup>.

En el planteamiento heideggeriano perfilamos la imagen de hombre cuya esencia consiste en ser-en-el-mundo, dirigido hacia una relación existencial con el ente. La relación humana con respecto al Ser está más allá del ente, pero no está fuera de él, sino a partir del mismo<sup>89</sup>. A través de la Nada se concibe al Ser como algo distinto del ente, el ente se muestra en la nada, en la oscuridad de la *Lichtung*: “Al concebir la *Lichtung* como el escenario del ente, es necesario agregar que la originaria negatividad de su esencia (...) excluye al mismo tiempo una iluminación total”<sup>90</sup>. Entendemos por tanto a la *Lichtung* como lugar del ente que tiene un fondo oscuro, ajeno a iluminaciones, no considerado como un objeto al que se puede comprender de forma inmediata y absoluta, pero sí al que dirigirse desde este contexto de privación de autotransparencia u onmicomprensión; la *Lichtung* sirve de condición para olvidar las ilusiones propias de una concepción adecuacionista de la verdad. La Nada se entiende como una dimensión del ente que sirve de velo al Ser. La *Lichtung* es manifestada siempre en un ente, porque solo este puede estar presente, aun cuando el ente no se presente de forma total, ocultando al Ser en su acto de presentación o mostración. El Ser experimenta un retiro que constituye a la vez una relación con el Ser-ahí y una diferencia con el ente. Es la *Lichtung* una dimensión más originaria que la mera luz de la verdad, vinculada al desocultamiento como el marco idóneo donde la verdad es desvelada, mostrada y exhibida siempre en relación constante con el ocultamiento, ya que la privación siempre está vigente:

---

<sup>88</sup> PD, Págs. 203-204.

<sup>89</sup> Vid. PD, Pág. 204.

<sup>90</sup> PD, Pág. 205.

Un testimonio del vínculo subyacente entre verdad y no verdad es justamente la misma palabra griega *alétheia*, que está constituida por la *aletheia* privativa indicando así que la manifestación de la verdad como revelación presupone un esconderse, un ocultarse originario del cual procede la verdad.<sup>91</sup>

Vattimo corrobora esta vinculación de la verdad como revelación con el ocultamiento que le co-pertenece: “(...) la verdad misma implica en ella la no verdad, como oscurecimiento ligado necesariamente a toda iluminación.”<sup>92</sup>. Es por esto por lo que es radicalmente olvidada tal y como observábamos anteriormente en la tradición metafísica a partir de Platón, donde la verdad se entiende solamente como “el ente visible al intelecto”<sup>93</sup>. La *Lichtung* es la pura dimensionalidad de la verdad, no una parcela o lugar dado, sino dispuesto a darse: “El desvelamiento conceptualizado como *Lichtung*, es lo único que puede conceder (...) la posibilidad de la verdad”<sup>94</sup>. Queda resaltada la importancia de la oscuridad, de lo oculto, de la parte “no visible” de la verdad, en el Pensamiento Débil con la influencia heideggeriana de la *Lichtung*. También en la obra de arte acontece de forma especial este juego de desvelamiento y ocultamiento: asentando el papel del arte como forma privilegiada de la apertura del Ser:

La obra es apertura de la verdad, aun en un sentido más profundo y radical: no solo abre e ilumina un mundo al proponerse como un nuevo modo de ordenar la totalidad del ente, sino que además, el abrir e iluminar, hace que se haga presente ese otro aspecto constitutivo de toda apertura de la verdad que la metafísica olvida, es decir, la oscuridad y el ocultamiento de que procede toda revelación. En la obra de arte está realizada la verdad no sólo como revelación y apertura, sino también como oscuridad y ocultamiento.<sup>95</sup>

Leonardo Amoroso indica como Heidegger trata de matizar o complementar a la Metafísica de la presencia de rasgos tradicionales que concibe a la verdad o a Dios como la presentación plena, señalando que olvida que el contemplar lo presente también comporta un ocultamiento o retiro:

El ser y el ente supremo, dios, han sido entendidos, con el tropo de la luz, como presencia constante; Heidegger, por su parte, acude a la *Lichtung*, es decir, a aquella dimensión

---

<sup>91</sup> PD, Pág. 73.

<sup>92</sup> IH, Pág. 75.

<sup>93</sup> IH, Pág. 82.

<sup>94</sup> PD, Pág. 219.

<sup>95</sup> IH, Pág. 180.

originaria y conflictiva cuya luminosidad se encuentra definida por la oscuridad del horizonte que la *birgt* (rodea, esconde y protege).<sup>96</sup>.

El pensador alemán afirmaría y resaltaría, según Leonardo, el importante papel del ocultamiento en contraposición a toda una tradición filosófica: “Para Heidegger, más originaria que la luz de dios es la *Lichtung*, como dimensión de lo sagrado que desvela-y-esconde.”<sup>97</sup>. La *Lichtung* conceptualmente supera las consideraciones de la metafísica tradicional resaltando la parte oscura del pensamiento que se desvela: “El pensamiento que rememora la *Lichtung* como *Aletheia*, no-ocultamiento, «supera» la metáfora de la verdad de la metafísica de la luz concibiéndola «más originariamente», o sea, retro trayéndola hasta su origen esencial no considerado.”<sup>98</sup>. La *Lichtung* es la condición de posibilidad de la verdad, es más originaria que la verdad misma, y es por tanto superior a ella, tal y como afirma el autor: “(...) el no ocultamiento, es «mas» que la verdad, pues abre, en cuanto *Lichtung*, la única dimensión en la que algo como la verdad puede darse.”<sup>99</sup>. Otra de las definiciones relevantes que conviene tener en cuenta es la que proporciona Santiago Zabala, relacionándola con el “horizonte lingüístico” en el que estamos ubicados y desde el cual podemos recibir el mensaje o transmisión que el Ser nos envía:

Esa luz se puede comprender también como el horizonte lingüístico que nos circunda, porque los entes se nos hacen visibles únicamente dentro de un horizonte que se encuentra determinado históricamente, mientras que es imposible atribuir a éste la objetividad inmutable de los «objetos» que aparecen dentro de él.<sup>100</sup>

Así, la *Lichtung* queda definida como el lugar del desvelamiento de la verdad, cambiante e histórica, tal y como hemos resaltado anteriormente. En sintonía con la concepción de *Lichtung*, definimos “lo abierto”, noción importante para articular estos conceptos heideggerianos, como aquello susceptible a ser implicado o afectado por el ente y la experiencia del mismo, relacionándose de este modo con las nociones de *Offenständigkeit* (estar abierto) y *Offenbarkeit* (ser manifiesto), que son estimadas como determinaciones esenciales del Ser-Ahí. Estas refieren también a lo abierto de la *Lichtung*, donde la apertura del Ser implica un dejar-ser-al-ente (*Seinlassen*). Todo esto no nos remite a una relacionalidad óptica, sino ontológica, ya que el dejarse implicar por

---

<sup>96</sup> PD, Pág. 216.

<sup>97</sup> Ídem.

<sup>98</sup> PD, Pág. 219.

<sup>99</sup> Ídem.

<sup>100</sup> ZABALA, S. (2010), Pág. 100.



el ente y el dejar-ser-al-ente no refieren solo al ente, sino a la apertura que es propia del Ser, en la que todo ente es elevado hacia la apertura.

Hasta aquí hemos querido dar cuenta de las implicaciones conceptuales que, desde la interpretación que Vattimo hace de Heidegger, han supuesto el sostén característico del Pensamiento Débil como postura crítica a la Metafísica. Ahora queremos ahondar y profundizar en el debilismo desde su papel como crítica distorsionadora e irónica del pasado metafísico. Aun así, cabe cuestionar ¿qué entiende Vattimo por Metafísica? Anteriormente ofrecíamos una semejanza entre Metafísica y olvido del Ser. Precisamos, empero, disponer de una clara definición de aquello que el pensador italiano critica para poder deducir si acaso su esfuerzo distorsionador ha sido fructuoso; por Metafísica tradicional entiende Vattimo al pensamiento que hace de la causalidad, de la teleología, del pensamiento lineal y unitario y de la fundamentación fuerte sus emblemas más significativos. Su definición determina a la Metafísica de la siguiente manera:

(...) es aquel pensamiento que considera al ser como un sistema de objetos rigurosamente concatenados entre sí por el principio de causalidad. Esta concatenación de todos los entes de acuerdo con el nexo de la fundamentación (...) se reduce al nivel ideal de la mente, en la modernidad puesta realmente en obra de la técnica, la cual, por tanto, es la metafísica misma realizada.<sup>101</sup>

En este sentido, Vattimo enlaza por su afinidad crítica con una buena parte de la llamada filosofía de la sospecha así como a las disposiciones de carácter disidente del orden ilustrado de Adorno y Horkheimer, que también han expresado la disconformidad con la previsión de un mundo tecnológicamente administrado y controlado.

Esta Metafísica se plasma fácticamente en otros conceptos, de sobra citados e interpretados por Vattimo, como lo son *Ereignis* y *Ge-stell*, necesarios e imprescindibles para comprender y complementar la salida heideggeriana al pensar fundacional y presentificante. Vattimo apela con mucha frecuencia al Ser como evento, no solo para criticar al Ser metafísico absoluto, sino para emplazar a Heidegger en un mismo status que Nietzsche, a saber, el que los cataloga y define como pensadores nihilistas. Para Vattimo, el evento heideggeriano guarda una íntima relación con el concepto de *Ge-Stell*. ¿En qué consisten ambos? *Ge-Stell* incluye el significado del verbo *stellen* que refiere a situar, imponer, poner algo con urgencia. Este poner con urgencia alude al mundo técnico actual, que se apresura para satisfacer el ansia de

---

<sup>101</sup> EI, Págs. 99-100.

novedades que condiciona al ser humano y que se funda a su vez en la representación y la planificación con el fin de convertir lo existente en reservas pensadas para la utilidad humana: “El mundo técnico descrito como *Ge-Stell* es el mundo de la producción planificada, al cual sirve el conocer entendido como representar, y en el cual el hombre es continuamente interpelado en un proceso de ordenaciones que imponen un continuo perseguir las cosas para constituir reservas, fondos, en vista de un siempre posterior desarrollo del producir.”<sup>102</sup>. Este hecho es definido por el mismo Heidegger como una provocación a la naturaleza así como una situación donde “hombre y ser se remiten a una recíproca *pro-vocación*”<sup>103</sup>. No obstante el hombre parece intencionadamente puesto en el *Ge-Stell* con la finalidad de provocar a esta naturaleza con la que habrá de reconciliarse posteriormente. Vattimo verá que el *Ge-Stell* es condición en Heidegger para la recuperación de la pregunta por el Ser:

El *Ge-Stell* (...) es también la condición (...) desde la que habla *ser y tiempo*; es decir, de la que parte el Heidegger fenomenólogo para proponer la inicial pregunta por el ser, saliendo del olvido metafísico, sólo porque y en cuanto el ser ocurre en la forma de la transpropiación, en la forma del *Ge-Stell*.<sup>104</sup>

También es condición, según Vattimo, para la realización del ya mencionado *Schritt Zurück*:

(...) ¿el *Ge-Stell* como sacudida de la existencia no nos libera al fin de la relación con el pasado, de la necesidad de pensar siempre recordando? (...) La respuesta de Heidegger es que el *Ge-Stell* nos pone en condiciones de dar un «paso hacia atrás» (*Schritt Zurück*), respecto a la lógica del fundamento, pero precisamente por eso esto nos permite ver su historia en su totalidad<sup>105</sup>.

Esto es debido a que se vincula al *Ereignis* o evento, en el que hay una remisión del ser de los entes al hombre, a ese mismo hombre que provocaba a estos entes<sup>106</sup>. El *Ge-Stell* constituye el evento o *Ereignis* del Ser en el que estamos por destino insertos, y el cual nos supone una evolución que transmuta la provocación en una transpropiación: “La recíproca provocación en que ser y hombre se remiten uno a otro en la im-posición que caracteriza al mundo técnico es el evento de la trans-propiación recíproca de

---

<sup>102</sup> AD, Pág. 247.

<sup>103</sup> Ídem.

<sup>104</sup> AD, Pág. 248.

<sup>105</sup> AD, Pág. 256.

<sup>106</sup> Vid. AD, Págs. 247-248.

hombre y ser.<sup>107</sup> En primer lugar, hay que ser llamados por el *Ge-Stell*, hay que experimentar la necesidad de someter a la naturaleza, de provocarla privándola desmesuradamente de los recursos, para que posteriormente, conscientes de tal locura, podamos dar cuenta que este mismo *Ge-Stell* hace aparecer al Ser<sup>108</sup>, no ya como fundamento, sino como el acontecer de la recíproca transpropiación de hombre y Ser, donde este último es necesariamente resaltado por su carácter transitivo y por su carencia de status definitivo. El Ser como evento o *Ereignis* no es estabilidad ni presencia<sup>109</sup>, y fuera de este evento tampoco la encontramos. La eventualidad del ser ocurre cuando ya no es posible prolongar por más tiempo su determinación en tanto presencia: “El mundo del *Ereignis* es el mundo del fin de la metafísica: cuando el ser ya no se puede concebir como simple presencia, sólo puede aparecer como evento”<sup>110</sup>.

Por tanto, concluimos en que, de la provocación entre hombre y Ser del *Ge-Stell*, que reduce la Naturaleza a un suministro de reservas, pasamos a una recíproca transpropiación en el *Ereignis*, hecho de vital importancia en tanto es la condición de posibilidad para el pertinente desarrollo del Pensamiento Débil: “El *Ereignis* del ser que centellea a través de la estructura del *Ge-Stell* heideggeriano es cabalmente el anuncio de una época de “debilidad” del ser”<sup>111</sup>. Vattimo aludirá al primero como el preludeo o el “primer relampagueo” del segundo: “El *Ge-Stell* no es, sin embargo, todo el *Ereignis*, sino solo su «preludeo»”<sup>112</sup>. Este relampagueo es de “carácter móvil, transitivo”<sup>113</sup> y posibilita salir del dominio del *Ge-Stell* en tanto “en el *Er-eignis* habla de posibilidad de recuperarse del puro dominio de la im-posición en un acontecer más originario”<sup>114</sup>. De

---

<sup>107</sup> AD, Pág. 248.

<sup>108</sup> Este proceso de recíproca transpropiación tiene, según Armando Segura, merecidos rasgos dialécticos propios dentro de la interpretación que Vattimo hace de Heidegger. Cfr. SEGURA, A. (1996), Pág. 209.

<sup>109</sup> Santiago Zabala ratifica esto al dar cuenta del nexo establecido entre evento y horizonte lingüístico, condición relevante para no “presentificar” al Ser, sino hacerlo temporal, eventual, lingüístico y finito: “Vattimo asocia ser y acontecimiento, pero de tal manera que la naturaleza «eventual» del ser dependerá del horizonte lingüístico que lo constituya. El termino *Ereignis* (evento, acontecimiento), utilizado por Heidegger para indicar (no definir) el ser *en Aportes a la filosofía* (acerca del evento), estaba pensado para marcar, a juicio de Vattimo, el nuevo enfoque ontológico que excluye todas las ideas esencialistas del ser.” ZABALA, S. (2010), Pág. 99.

<sup>110</sup> IH, Pág. 100.

<sup>111</sup> FM, Pág. 31.

<sup>112</sup> AD, Pág. 251.

<sup>113</sup> AD, Pág. 252.

<sup>114</sup> AD, Pág. 251.

igual manera, afirma que la *Verwindung* solo es posible “con la condición de que el hombre se abra al llamado del *Ge-Stell*.”<sup>115</sup> como remate de la Metafísica y como filtro que limpia al hombre y al Ser de sus impurezas o residuos metafísicos. Este filtro también limpia aquello que distancia al hombre del objeto, esto es, el “carácter que los contrapone como sujeto y objeto.”<sup>116</sup>. Emplazarse en el *Ge-Stell* implica “disponerse a vivir radicalmente la crisis del humanismo”<sup>117</sup>.

No obstante, la demarcación de estos conceptos no siempre es algo constante y claro en Vattimo, quien confunde según determinadas posturas interpretativas que trataremos más adelante, la eventualidad del *Ereignis* definiendo eventualidad como sinónimo de Ser, con el *Ereignis* como transpropiación entre hombre y Ser, tal y como afirma con las siguientes palabras:” El *Ereignis* es único, es la trans-propiación recíproca de hombre y ser (...)”<sup>118</sup>. O bien *Ereignis* es Ser como evento, como Vattimo afirma con anterioridad, o bien es transpropiación entre hombre y Ser. Ser ambas cosas de manera simultánea, según el profesor Modesto Berciano<sup>119</sup>, resulta cuando menos confuso, y la ausencia de precisión en las citas no mejora ni aporta ninguna aclaración conceptual.

Lo cierto es que presenciamos en el contexto filosófico de Vattimo la constante presencia de un Ser, pretendidamente heideggeriano, caracterizado como evento o acaecer<sup>120</sup>. Según el profesor Modesto Berciano existe una interpretación nihilista por parte de Vattimo de la ontología heideggeriana que rebasa los meros textos de

---

<sup>115</sup> FM, Pág. 40.

<sup>116</sup> FM, Pág. 41.

<sup>117</sup> FM, Pág. 45.

<sup>118</sup> AD, Pág. 248.

<sup>119</sup> Cfr. BERCIANO, M. (2008), Págs. 18-21.

<sup>120</sup> Este Ser puede llegar a calificarse incluso como “devenir”, elevando al Pensamiento Débil a un pensar no solo debilitador del Ser, sino “destructor” del Ser como presencia. Este es el caso de Santiago Zabala, discípulo de Vattimo y continuador de su labor filosófica, quien piensa al debolismo como la disolución del Ser en el devenir y en la interpretación: “Aunque fue justamente el olvido de esta diferencia lo que hizo posible que el pensamiento metafísico pudiera desarrollarse como un pensamiento fuerte la destrucción de la metafísica no sólo ha producido un «pensamiento débil», sino que además ha disuelto el ser en sus propias interpretaciones que devienen. El ser no es lo que perdura, lo que es y no puede ser –como aceptarían Parménides, Platón y Aristóteles–, sino únicamente lo que deviene porque «deviene» a partir de la diferencia ontológica.” ZABALA, S. (2010), Pág. 100.

Heidegger y que es contraria en muchas ocasiones al mismo pensamiento de este<sup>121</sup>. Andrés Ortíz-Osés también coincide en esta idea al hablar de la interpretación “nietzscheana” y “cristiano-izquierdista” de Heidegger por parte de Vattimo: “Y es que la posición vattimiana se basaría en una interpretación del Ser heideggeriano a través de la voluntad nietzscheana, reinterpretada desde la izquierda cristiana como voluntad de contrapoder frente al poder del Ente y su tinglado (*Gestell*).”<sup>122</sup>.

El supuesto nihilismo de Heidegger, que Vattimo le atribuye voluntariamente, se argumenta y explica en tanto el Ser ya no “es”, no conforma fundamento, sino que simplemente “acaece” en una ausencia total de fundamentación. Con los conceptos de *Ge-Stell* y *Ereignis*, hay una pérdida de catalogación de hombre y Ser como sujeto y objeto de la Metafísica tradicional respectivamente. Por tanto, Vattimo piensa que si tenemos un Ser incapaz de fundar y que ha sido olvidado como fundamento, es factible y razonable equiparar el nihilismo de Nietzsche con el de Heidegger: “(...) es innegable que subsiste una conexión entre crisis del humanismo y muerte de Dios”<sup>123</sup>. Si Nietzsche habla de la muerte de Dios y de la desvalorización de los valores supremos, Heidegger aniquila al Ser tradicional cuando este pasa a convertirse en valor, y ambos determinan la crisis del humanismo como imposibilidad de la reapropiación del hombre de la ubicuidad central axiológica y como la ausencia de la apelación a un “fundamento trascendente”<sup>124</sup>.

Cierto es que Heidegger fue crítico con los procesos de subjetividad de la conciencia, pero la añadidura de Vattimo consiste en poner el aditamento de un final nihilista en esta crítica, consistente en la negación de un sujeto capaz de reflejar la consistencia de la realidad desde una perspectiva realista. Pese a que Berciano advierte que Heidegger pone su visión más allá del puro nihilismo (al menos en cuanto a nihilismo impropio se refiere), Vattimo reconvierte al pensador alemán a esta tendencia al considerar la necesidad de determinar su pensamiento post-metafísico como pura y exclusivamente nihilista<sup>125</sup>. El profesor Luis Sáez observa de igual modo que la interpretación heideggeriana de Vattimo lleva a incluir a Heidegger dentro de la categoría de “pensador de la presencia”:

---

<sup>121</sup> Cfr. BERCIANO, M. (2008), Pág. 20.

<sup>122</sup> ORTÍZ-OSÉS, A. (2007), Pág. 71.

<sup>123</sup> FM, Pág. 33.

<sup>124</sup> Ídem.

<sup>125</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 21.

Al comprender el acontecer como historia del ser y la verdad, Heidegger habría mantenido –según Vattimo– restos del pensamiento de la presencia, pues habría invocado así rasgos permanentes del ser (tales como el continuo proceso de «ocultamiento-desocultamiento»), lo que cerraba el paso a un pensar radical del ser como tiempo, es decir, como «pasar», «declinar», «caducidad».<sup>126</sup>

Por estas razones, por otorgar cierta permanencia al Ser, Vattimo piensa que es preciso nihilizar a Heidegger para salvar su pensamiento y pensar la temporalidad desde una forma supuestamente más radical<sup>127</sup>. Consecuentemente, no es una locura admitir que hay un amplio y holgado margen de libertad interpretativa por parte de Vattimo con respecto a Heidegger si se quiere salvar a este último de la falta de radicalidad que el pensador italiano le adjudica.<sup>128</sup> Los intentos heideggerianos por superar la Metafísica tradicional aluden, como hemos visto en Vattimo, a dos términos concretos, a saber, la *Überwindung* (superación), que el pensador italiano equipara con la *Aufhebung* (anulación, supresión) dialéctica en tanto superación del pasado, y la *Verwindung* (distorsión, transformación), valorada y aceptada como posición propicia para deformar el pensar metafísico, equiparable a la convalecencia o a la actitud de recuperarse de una enfermedad, pero permaneciendo los rasgos de la misma sin llegar a olvidarse

---

<sup>126</sup> SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 459.

<sup>127</sup> Vattimo justifica su interpretación argumentando que el Ser heideggeriano no es *Grund*, sino *Ge-Schick*, y en tanto “envío” o “mensaje” ocurre siempre de manera eventual e histórica. No habría ya fundamentos sino interpretaciones históricas y contingentes. (Vid. EI, Pág. 42)

<sup>128</sup> Vattimo advierte que, con respecto a la interpretación de Heidegger, caben dos posibilidades: profundizar la rememoración del Ser desde una perspectiva de teología negativa, aceptando que el acceso al mismo puede ser rehabilitado, o “radicalizar” a Heidegger mismo pensando al Ser como “huella, monumento y memoria”. Si bien la primera opción recaería nuevamente en Metafísica al volver a convertir al Ser en un fundamento, la segunda opción nos dirige hacia derroteros debolistas al ahondar en la secularización como ausencia de fundamentos. (Cfr. EI, Pág.94). Vattimo justifica la pertenencia a la segunda opción interpretativa reconociendo la inspiración heideggeriana de su posición, lo cual denota un margen de libertad interpretativa en pro de la consecución de la renuncia al fundamento como sinónimo de autoritarismo: “desde un punto de vista que se inspira en Heidegger, necesitamos rememorar el sentido del ser y reconocer que este sentido es la disolución del principio de realidad en la multiplicidad de las interpretaciones, precisamente para ser capaces de vivir sin neurosis la experiencia de esta disolución, escapando a la recurrente tentación de «retornar» a un más fuerte (mas asegurador y a la vez más amenazante y autoritario) sentido de lo real.” (NE, Pág. 36) Solo de esta manera podremos justificar, según Vattimo, una ontología del debilitamiento del Ser, que es el almacén de las actuales sociedades democráticas. Vid. NE, Pág. 35.

totalmente. Vattimo presenta una relación de contraposición entre *Verwindung* y *Überwindung* como términos excluyentes, en tanto califica al último como la superación propia de la dialéctica frente al primero que es un término elegido y preferido personalmente por Heidegger<sup>129</sup>.

La solución por la que apuesta Vattimo alude a la ausencia de posibilidades a la hora de querer superar, en términos hegelianos, a la Metafísica. Esta va a permanecer como rasgo constitutivo de la historia occidental, de modo que hay que asumirla, así como el destino técnico del hombre, y partir de ella acompañados de un “retornar” limpio de pretensiones de carácter absoluto. Probablemente la diferencia entre el contenido filosófico metafísico y el contenido filosófico post-metafísico no resida en lo que hay dentro de ambos, sino en la forma de manejarlos, cuya distinción está en hacerlo de manera relativa e histórica, o de manera absoluta y esencialista. La aparente originalidad del planteamiento de Vattimo, nutrido de las fuentes heideggerianas, consiste en no querer absolutizar su propia postura debilista como respuesta más verdadera al pasado metafísico; en lugar de eso, se opta por la distorsión del mismo. No obstante, tal y como veremos en apartados posteriores, esta intencionalidad se ve truncada favoreciendo la paradójica situación de llegar a estimar al debilismo como una respuesta, si bien no absoluta, sí al menos preferible a las demás, hecho que imposibilita hablar del Pensamiento Débil como un mero nihilismo anti-fundacional.

La *Verwindung*, tal y como hemos expuesto anteriormente, solo es posible cuando el hombre pasa de la provocación a la Naturaleza, anteriormente citada en el *Ge-Stell*, a la antesala del *Ereignis*, donde será posible y deseable llegar a un *Ereignis* más originario en el que caracterizamos al Ser como evento y no como fundamento. Este final se sitúa para Vattimo en una *Verwindung* nihilista en el contexto del Pensamiento Débil.

La postura del “Heidegger debilista” contempla el final de la Metafísica correspondiendo a la mencionada *Verwindung* con el término *Andenken*. Si bien la *Verwindung* nos evoca el modo del pensar que piensa la verdad del Ser como *Überlieferung* (tradición) y como *Geschick* (destino), este pensar distorsionante opera recordando, recuperando el recuerdo de un Ser entendido como no-absoluto, por lo que es preciso hacer un esfuerzo para patentizarlo, para hacerlo presente dada su ausencia de constitución fuerte. Es importante dar cuenta de que Heidegger no responde al olvido del Ser y a la absolutización de la objetividad propios de la Metafísica aportando una visión más verdadera y adecuada del mismo, tal y como Vattimo apunta:

---

<sup>129</sup> Cfr. PD, Pág. 31.

“El olvido del ser del que habla Heidegger no remite en ningún sentido a una posible condición, inicial o final, de relación con el ser como presencia desplegada”<sup>130</sup>. Si la solución a la crítica metafísica fuera por este lugar recaería inmediatamente en Metafísica.

Por el contrario, *Andenken* refiere a este recordar, al volver a la Historia sin hacer presente absolutamente el pasado. Sin duda alguna, la definición más clara y descriptiva de este concepto queda expresa en las siguientes palabras: “(...) el *Andenken* es el pensamiento que deja ser lo posible como posible, quitándole la máscara de necesidad que la metafísica le ha impuesto, y que le impone principalmente en la identificación final del ser con la objetividad.”<sup>131</sup>. Para llegar al *Andenken* es necesario tener claro que hablamos desde la ausencia de fundamentos en el sentido tradicional, a los que se sustituirá por la rememoración del pasado, recordándolo como algo que fue, no olvidándolo, pero tampoco reviviéndolo. El concepto de *Andenken* solamente ocurre cuando aceptamos el pasado, cuando la Metafísica deja de ser el *Ontos on* y pasa a ser un monumento.

Sin duda, la rememoración es la clave para determinar el horizonte desde donde encontramos sentido al Ser y a los entes, pero el modo de entender tal rememoración ha de ser matizado y ajustado de acuerdo a las exigencias conceptuales iniciales de Heidegger: por una parte, su relación con el pasado es “más bien del tipo del *Verabschieden*”<sup>132</sup>, esto es, de tendencia a la despedida del pasado frente a la presentificación y absolutización del mismo, y por otra parte se vincula al Ser “como *Schickung*, como hacer-ser-presente”<sup>133</sup>. El concepto de *Verabschieden* nos imposibilita re-absolutizar paradigmas racionales fuertes del pasado, porque han quedado anacrónicos: sencillamente carecen de cabida en el contexto de crítica heideggeriano. Esto es lo que caracteriza fundamentalmente al pensamiento como *Andenken* en tanto pensar no-fundacional que no se reduce a la presentificación de lo pasado. La noción de *Schickung* nos propone a la Metafísica como una posibilidad histórica, y no como el Ser mismo, lo que reduce notablemente su magnitud y hace posible pensar en salidas alternativas al no tratarse de un destino teleológicamente dispuesto.

Vattimo observa que el pensar rememorante tiene consecuencias en el plano cultural traducidas en la ausencia de subordinación de las ciencias humanas a las

---

<sup>130</sup> AD, Pág. 173.

<sup>131</sup> AD, Págs. 187-188.

<sup>132</sup> AD, Pág. 183.

<sup>133</sup> AD, Pág. 185.



ciencias de la naturaleza, en el reconocimiento de la lógica autónoma en la producción de significados que “no se deja reducir a la de la producción de los instrumentos de existencia, aunque no necesariamente se contrapone a ella de modo conflictivo”<sup>134</sup> y la confrontación de la racionalidad hermenéutica frente a la razón técnica. Esta racionalidad hermenéutica ha de servir como modelo para la ausencia de tentaciones metafísicas:

El pensamiento hermenéutico, (...) aquel que se despliega hoy en la crítica de la ideología, y en el psicoanálisis, el cual más bien debe ser explícitamente asumido desde el punto de vista hermenéutico en su alcance de modelo metódico de un «análisis infinito», liberándolo de toda tentación de valer como simple instrumento de una «toma de conciencia» todavía subjetivista y metafísica.<sup>135</sup>

Desarrollaremos posteriormente las consecuencias de esta apuesta por la hermenéutica como “análisis infinito” frente a la cerrazón metafísica, centrada en sistematizar y reducir a unidad.

---

<sup>134</sup> AD, Pág. 196.

<sup>135</sup> AD, Pág. 197.

## 2) LA SENDA HEIDEGGERIANA EN LA EPOCA DEL DEBOLISMO: LA FILOSOFÍA SECULARIZADA

Los hechos contextuales relevantes que afectan a la época del Pensamiento Débil, según Vattimo, aluden inevitablemente a la secularización de la filosofía<sup>136</sup> y la instauración de la hermenéutica como nueva comunidad filosófica debido al resultado de los logros de la ontología heideggeriana, así como de la exposición filosófica de tal patrimonio llevada a cabo por Gadamer y expuesta en *Verdad y Método*<sup>137</sup>. Estos dos factores componen los interlocutores filosóficos con los que el debolismo dialogará y con los que encauzará, de acuerdo a su clara influencia heideggeriana, con a una concepción de filosofía secularizada<sup>138</sup>. Recordemos que Vattimo alude a Gadamer porque le interesa la “urbanización” que este efectúa con Heidegger<sup>139</sup>. Esta tendencia está basada en una rememoración dialogante, no superadora, ajena a absolutizaciones, como forma de afianzar la herencia de Heidegger.

---

<sup>136</sup> Por secularización de la filosofía Vattimo entiende, en alusión a la mencionada obra de Rorty, la sustitución de la búsqueda de las causas primeras o fundamentos por la acentuación de la vinculación entre Ser y Lenguaje, auspiciada desde una óptica heideggeriana de la finitud. Vid. EI, Pág. 36.

<sup>137</sup> GADAMER, H. (1993)

<sup>138</sup> Sützl describe como la secularización de la filosofía desde Heidegger no es algo exclusivo del Pensamiento Débil, sino que también se encuentra presente en la fenomenología y el existencialismo porque “se remontan al análisis existencial que Heidegger presenta en *Ser y tiempo*, y también ellos funcionan sobre todo con base a los elementos inmanentes de *Ser y tiempo*.” (SÜTZL, W. (2007), Pág. 35). No obstante, Sützl afirma que existe una diferencia entre estos y el debolismo, consistente en la continuidad que Vattimo atribuye a la obra de Heidegger, siendo esta una determinación interpretativamente conflictiva con el sentido propio de la obra del autor alemán: “Sin embargo, lo que separa a Vattimo de estas corrientes es el énfasis de *Ser y tiempo* que se hace en ellas, a expensas de las obras del «segundo» Heidegger. Vattimo, en cambio, intenta una interpretación integradora que parte de una continuidad esencial entre las distintas épocas en la obra de Heidegger, incluso contra la palabra del mismo Heidegger.” Ídem.

<sup>139</sup> Cfr. DLR, Pág. 234.

La cuestión de la secularización de la filosofía y la instauración de la hermenéutica configuran la extensión de esta última como *koiné* (comunidad) “de modo parangonable a lo que fuera el marxismo para los años cincuenta-sesenta, y el estructuralismo para los años setenta”<sup>140</sup>. Vattimo afirma que esta relación entre la secularización de la filosofía y la extensión hermenéutica encuentra su motivación, entre otras fuentes, en la obra de Rorty *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*<sup>141</sup>, dado que este autor incide en temas que influyen notablemente en la noción de filosofía secularizada:

Es justamente el trabajo de Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, la obra a la que se puede remitir la clarificación de lo que se entiende por secularización de la filosofía en conexión con el difundirse de la hermenéutica como *koiné* filosófica actual.<sup>142</sup>

Esta obra ejecuta una crítica a la concepción fundamentadora occidental que pretende encontrar la causa primera o principio originario en una suerte de estructuras eternas, inmutables y racionalmente accesibles, para luego cambiar su pretensión de conocimiento desvinculándose de las “causas primeras” pero persistiendo (tal vez inconscientemente) en su motivación fundamentadora. La obra de Rorty revela cómo aquellas tendencias propias del siglo XX que en apariencia podrían parecer más críticas con la Metafísica, como el Neopositivismo, guardan un importante interés fundamentador en consonancia con esta última, convirtiendo a la filosofía en epistemología esencialmente.

Vattimo se refiere a Rorty básicamente para justificar que la crítica esgrimida contra la Metafísica tradicional podría estar siendo llevada a cabo por otras tendencias filosóficas que, cegadas por la magnitud de la crítica historicista y antimetafísica, pretenden encontrar verdades de signo contrario pero de igual solidez y envergadura que las establecidas en el panorama de la Modernidad:

La importancia del libro de Rorty (...) pone de manifiesto cómo la secularización de la filosofía en el siglo XX no proviene precisamente de aquellas tendencias que se presentan como las más radicalmente críticas de la metafísica: el neopositivismo, por ejemplo (...) pero también la fenomenología (...) le parecen a Rorty guardar una estrecha relación con la mentalidad de la fundamentación, al menos en la medida en la que toman en lenguaje

---

<sup>140</sup> EI, Pág. 37.

<sup>141</sup> RORTY, R. (1989)

<sup>142</sup> EI, Pág. 39.

de las ciencias exactas como lenguaje «verdadero» y presentan a la filosofía, sustancialmente, como epistemología.<sup>143</sup>

Como es posible ver, hay una tendencia anti-metafísica desde la pretensión de evitar la fundamentación y objetividad de la misma. Si la secularización de la filosofía elegida por Vattimo no proviene de la crítica antimetafísica que, paradójicamente, recae en la tentación de la fundamentación ¿de dónde proviene, legítima y coherentemente, esta tendencia secularizadora? Y más importante aún ¿cómo podemos criticar a la metafísica desde una óptica congruente, según Vattimo? Derivada del planteamiento inicial de Rorty, Vattimo presenta la necesidad de transitar por Heidegger para que, desde la conciencia de la eventualidad del Ser y la crítica a las estructuras eternas e inmutables que refieren a verdades suprahistóricas y ajenas al acontecer temporal, se establezca una dimensionalidad acertada de finitud y rememoración que permita la “superación” o distorsión de la Metafísica de la fundamentación:

Solo si el nexos ser-lenguaje se experimenta desde una perspectiva de radical finitud de la existencia, como cabalmente ocurre en Heidegger, se ultrapasa la metafísica de la fundamentación: en la ontología heideggeriana no es que el ser acaezca únicamente en el lenguaje, es que, cabalmente, acaece: los a priori lingüísticos de determinan históricamente de vez en vez, pues no son estructuras sino mensajes (...) <sup>144</sup>

Vattimo está apelando a lo que habrá de convertirse de una de las características principales de su pretensión debilista: aquello que la profesora María Teresa Oñate denomina el “sentido crítico disolutorio del debilismo”<sup>145</sup>, es decir, el debilitamiento de todo aquello que quiera imponerse como absoluto<sup>146</sup> escapando del esquema pregunta-respuesta que coherentemente se encuadra siempre en un contexto histórico, y por tanto,

---

<sup>143</sup> EI, Pág. 40.

<sup>144</sup> EI, Pág. 41.

<sup>145</sup> OÑATE, T. (2012), Pág. 47 " [en línea] 8 de Febrero de 2012.

(Artículo Online sin numeración de página. Se estima la primera página del artículo como la página nº 1)

Proyectohermenéutica.org <[http://www.proyectohermeneutica.org/actas\\_Ijornadas.html](http://www.proyectohermeneutica.org/actas_Ijornadas.html)>

<sup>146</sup> Ese escape del absoluto y la violencia lo que justifica, según Sützl, la interpretación secularizada de Heidegger por parte de Vattimo: “Por esto, cuando hablamos de la interpretación secularizadora de Heidegger como un pensamiento motivado por el rechazo de la violencia, lo podemos hacer sólo en el sentido de una reducción de la violencia antimetafísicamente inspirada y nunca en el sentido de un programa sistemático de eliminación de la violencia.” SÜTZL, W. (2007), Pág. 104.

en un horizonte de interpretación. Precisamente porque nos movemos en un contexto de Pensamiento Débil, la interpretación cobra especial relevancia al entenderse como procedimiento debilitador y anti-absolutista, tal y como afirma Santiago Zabala:

Vattimo sostiene que la filosofía es pensamiento débil, una ontología de la debilidad, y en consecuencia el pensamiento filosófico tendría que centrarse en la interpretación en cuanto proceso de debilitamiento del peso objetivo de la presencia del ser.<sup>147</sup>

Añadimos que este “ultrapasar” la metafísica debe darse siempre y cuando esta crítica no se estime en términos eminentemente metafísicos basados en el concepto de *Aufhebung*; más bien manejamos un concepto de filosofía como rememoración, tal y como hemos expuesto con anterioridad.

Vattimo precisa afinar su apuesta hermenéutica en la concepción heideggeriana del Ser, no como *Grund* (fundamento) ni como *Arché* (principio): “No hay ningún *Grund* para afirmar que la filosofía no deba ser ya pensamiento de la fundamentación”<sup>148</sup>. El Ser se define más bien como *Ge-Schick* (destino que nos proporciona un envío o transmisión de mensajes) aludiendo a la temporalidad de la experiencia y del lenguaje<sup>149</sup>, y a la consecuente vigencia de la interpretación como herramienta para acceder al Ser, no de forma unívoca y atemporal, sino de forma plural, humana e histórica. Es por esto por lo que Vattimo, en uso de la herencia heideggeriana que ahora sirve para justificar su postura débil, no puede responder a la Metafísica desde una posición robusta que invierta los términos reivindicando el debolismo como “más verdadero”:

Despedirse de la metafísica y del platonismo, ¿puede significar una mera inversión de la jerarquía platónica, que coloque el mundo de la apariencia en la posición del mundo «verdadero»? Si, como describe Nietzsche en el *Crepúsculo de los ídolos*, el mundo

---

<sup>147</sup> ZABALA, S. (2010), Pág. 98.

<sup>148</sup> EI, Pág. 45.

<sup>149</sup> Zabala matiza que, en efecto, el Ser es envío de un mensaje, pero no por ello el lenguaje queda definido como algo “esencial” o “sustancial”, anterior y más originario que el Ser mismo; por el contrario el lenguaje es el “acontecer” del Ser: “Por tanto, el ser nunca es realmente sino que se envía a sí mismo, esta de camino, se transmite. Dicho esto, cabría pensar que el lenguaje es algo mayor que el ser o anterior al mismo; sin embargo, se trata de un acontecimiento del ser mismo. Para Vattimo, esta «eventualidad» indica que todo cuanto vemos como una estructura, una esencia o un teorema (por ejemplo, con la idea de verdad como la conformidad de la proposición con la cosa) es un acontecimiento, una apertura o revelación histórica del ser.” ZABALA, S. (2010), Págs. 99-100.

verdadero (las ideas platónicas, las esencias estables) «al final ha devenido en fábula» con el mundo verdadero también desaparece el mundo aparente, que, no teniendo ya ningún término de confrontación, no puede tampoco venir a ser «desfabulación» a partir de sí mismo.<sup>150</sup>

¿Qué podemos extraer entonces de una filosofía que renuncia, desde su propia constitución crítica, al status de superioridad con respecto a lo criticado? Vattimo aporta la determinación de la fabulación y la rememoración como características del pensamiento postmetafísico de influencia heideggeriana. Como cabe esperar, no tratamos de un pensamiento valorable por la fortaleza de sus argumentos, entendidos como verdades evidentes, sino por la persuasividad hermenéutica del mismo, que se convierte en la clave de preferencia derivable del patrimonio heideggeriano:

La persuasividad que una tal «fundamentación» rememorativa pretende tener es una persuasividad «hermenéutica», que se mide, esto es, en términos de capacidad de atender las llamadas que se le dirigen y, sobre todo, de responder a ellas con discursos que susciten ulteriores respuestas.<sup>151</sup>

Vattimo justifica esta tesis del carácter rememorativo de la filosofía como expresión del sentido de la existencia propio de las sociedades postmetafísicas y en virtud de su capacidad creadora de sentido interpretativo, no de un sentido absoluto, sino de una respuesta provisional, dialogante con el pasado al que pretende distorsionar. Por otra parte, la pretensión de este sentido interpretativo “permite recoger (enlazar) en una unidad articulada múltiples aspectos de la experiencia, y permite hablar de ellos con otros.”<sup>152</sup>. De esta manera, conseguimos caracterizar al pensamiento postmetafísico de influencia heideggeriana como algo que no renuncia al pasado, sino que lo distorsiona, lo seculariza y lo transforma ironizando sobre el mismo:

Se ve así que la relación del pensamiento no-fundamentador con el pensamiento de la fundamentación no estriba en «abandonar un viejo habito», pues no hay entre ellos una separación neta, sino más bien, y también en este sentido, una «secularización», una transformación que mantiene, distorsiona y recuerda como pasado aquello a lo que se liga despidiéndose.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> EI Pág. 44.

<sup>151</sup> EI, Pág. 46.

<sup>152</sup> EI, Pág. 47.

<sup>153</sup> Ídem.

Estas características remarcan la debilidad constitutiva de la filosofía de la secularización. Han sido extraídas de la obra *Ética de la Interpretación* y coinciden con una definición posterior de filosofía de la secularización expresa en el artículo *Filosofía y declinar de occidente*, recogida en la obra recopilatoria *Nihilismo y Emancipación*: “Una filosofía de la universalidad secularizada y debilitada argumenta, discute, «molesta», justamente en nombre y a partir del criterio del debilitamiento y de la secularización.”<sup>154</sup>. Todas estas consideraciones simplemente pretenden buscar una correcta ubicación de la filosofía secularizada, que ya no es una disciplina rectora del resto de saberes. Como consecuencia de la crítica a la filosofía de la presencia, expuesta en *Introducción a Heidegger*, la filosofía secularizada precisa para su desarrollo el dejar de imponerse como dominio entitativo, resaltando la debilidad constitutiva del Ser para justificar, desde la herencia heideggeriana, la renuncia al saber absoluto:

Para dejar que la filosofía se despliegue verdaderamente en su forma de rememoración, el ser debe convertirse, de presencia imponente y dominante del ente, en su memoria y trasfondo; la secularización no es solo un destino de la filosofía: afecta al ser mismo que «se da» finalmente, en la época del final de la metafísica, como aquello que se retrae y desvanece.<sup>155</sup>

La importancia de la adhesión al planteamiento nihilista heideggeriano es básica interpretativamente en Vattimo para entender la vertebración de su crítica:

Sólo manteniéndose fiel a la heredad [*sic*] de la ontología heideggeriana, que puede legítimamente calificarse de nihilista, la hermenéutica asume radicalmente las implicaciones de la finitud histórica del ser-lenguaje, o sea, seculariza realmente la filosofía.<sup>156</sup>

La calificación de tal legitimidad a la hora de estimar a Heidegger como nihilista será discutida más adelante. Aun así, la influencia de Nietzsche y Heidegger es un punto de particular importancia en el panorama filosófico de Vattimo porque resuelve la dimensión crítica, no en tanto superación que propone ante el pasado metafísico tradicional el diagnóstico rebotante de verdades fundamentales, sino que relata el acontecer del final de la época de las estructuras estables, de la fundamentación y de la univocidad y absolutización racionales. En otras palabras, si partimos de la crítica nietzscheana y heideggeriana ante el panorama metafísico, la única salida congruente si queremos responder con coherencia al legado de estos dos pensadores que Vattimo

---

<sup>154</sup> NE, Pág. 52.

<sup>155</sup> EI, Pág. 53.

<sup>156</sup> EI, Pág. 42.

presenta es no ofrecer una respuesta de robusta constitución, ya que eso resultaría en una continuación del proceder metafísico y, por tanto, en una promoción del absurdo. Si no hay verdad, ni siquiera la ausencia de verdad es un suelo sólido e inmutable que proporcione metafísica seguridad a cualquier planteamiento que nazca de aquí.

El problema presente en este punto es que Heidegger trata de presentar una crítica o “superación” (empleamos este término con suma precaución en honor a las especificaciones de Vattimo sobre la confrontación entre *Überwindung/Verwindung*<sup>157</sup>) de la Metafísica que no recaiga en las mismas categorías de esta, sino que, asumiéndola, vaya más allá y no tropiece en los excesos denunciados de la filosofía de la conciencia. Segura describe a Heidegger como crítico del objetivismo<sup>158</sup>, por lo que si el filósofo alemán elaborara una crítica con el propósito de desenmascarar la falsedad de la objetividad y del fundamento en pro de una verdad superior, estaría cayendo en los mismos errores que la Metafísica objetivista propia de la época moderna.

Habermas afirma a propósito de Heidegger que “el pensamiento que se sirve de la diferencia ontológica como hilo conductor tiene que reclamar una competencia cognoscitiva allende la autorreflexión, allende el pensamiento discursivo en general.”<sup>159</sup>. Esto sirve, según Segura, para reclamar una dimensión afectiva del Ser, distinta a la mera presencia, así como para reivindicar un acercamiento presocrático en oposición a la génesis del Ser desde Parménides<sup>160</sup>. Por lo tanto, si la crítica se presenta en términos de un discurso suficiente y superior (aunque esto solo sea una interpretación), entonces aquello que se pretende asumir, superándolo y distorsionándolo a la vez (la Metafísica y las ciencias de carácter objetivo como reminiscencia de la primera), pasaría a ser algo devaluado con respecto al saber, disciplina o procedimiento que nos pone en contacto con lo que verdaderamente es el Ser. Dicho de otro modo: por antimetafísica que sea la respuesta heideggeriana, siempre consistirá en la crítica o negación de algo, y en la propuesta por una resolución distinta a lo criticado, que es lo que se estima como “lo superior” (aun cuando tal superioridad solo refleje la interpretación temporal, finita, contingente e histórica de qué es filosóficamente más congruente y preferible). Habermas observa de igual manera esta degradación de los demás saberes, incluida a la propia filosofía desarrollada de acuerdo al proceder argumentativo, en el contexto heideggeriano:

---

<sup>157</sup> Vid. PD, Pág. 31.

<sup>158</sup> SEGURA, A. (1996), Pág. 31.

<sup>159</sup> HABERMAS, J. (1993), Pág. 168.

<sup>160</sup> SEGURA, A. (1996), Págs. 28 -31.



El pensamiento científico y la investigación efectuada en términos metódicos son objeto de una devaluación sumaria y global, pues se mueven en el seno de la comprensión del Ser que caracteriza a la modernidad, una comprensión que viene determinada por la filosofía del sujeto. Incluso la filosofía misma, mientras no renuncie a la argumentación, permanece presa del hechizo del objetivismo. También ella ha de dejarse enseñar que «toda refutación en el campo del pensamiento esencial es desatino»<sup>161</sup>

Evidentemente, la problemática en torno a este tema está servida: si Heidegger es, eminentemente, una de las dos influencias de Vattimo, y el pensador alemán sitúa la posible solución a la crisis metafísica en una ubicuidad ajena a la argumentación racional o al proceder de índole objetivista, según Habermas, por no ser estos los vehículos adecuados para la correcta comprensión del Ser, ya tenemos una distinción jerárquica de saberes no esencialmente diferente a la esbozada por el positivismo cuando devaluaba a la religión o a la filosofía. Por otra parte, si la posible solución sobrepasa el umbral de la racionalidad, y si el lenguaje no puede ejercer su funcionalidad representativa para expresar la resolución crítica, solo cabe esperar acudir a ella desde elementos no-racionales, los cuales no son ajenos al hombre en absoluto, pero no son determinadamente fructíferos o prolíficos a la hora de alcanzar un acuerdo en la praxis comunicativa, que es lo que le interesa a Habermas.

No obstante, ¿llega verdaderamente Heidegger a salir de la crítica al discurrir teórico? ¿Presenta una alternativa filosóficamente válida a la filosofía de la conciencia? Según Habermas, la solución de Heidegger solamente puede romper la filosofía de la conciencia recurriendo a una negación abstracta. Según esta aseveración, caería en los mismos fundamentalismos que la filosofía de la conciencia al no poder rechazar de forma total la posición tradicionalmente privilegiada del conocimiento teórico, el uso constatativo del lenguaje y la validez propia de la verdad proposicional. Habermas, en oposición a Vattimo, afirma que la filosofía heideggeriana es incapaz de renunciar a las jerarquizaciones de la filosofía que aspira a autofundamentaciones últimas, y se limita a apelar a un estrato más profundo que estas autofundamentaciones, pese a que tal estrato que refiere al Ser es algo oscuro, poco determinado y no extensamente clarificado: “La idea de destino del Ser permanece en este aspecto encadenada a aquello que abstractamente niega. Heidegger solo trasciende el horizonte de la filosofía de la conciencia para mantenerse a su sombra.”<sup>162</sup>. Esta idea es defendida por Estrada, quien esclarece que la mitificación del Ser acaba, a pesar de la aparente intencionalidad de Heidegger, comprendiendo un fundamento: “Es válida la denuncia de Heidegger a un

---

<sup>161</sup> HABERMAS, J. (1993), Págs. 168 -169.

<sup>162</sup> *Ibíd.*, Pág. 171.

Dios entificado, creado a imagen y semejanza del hombre, pero no lo es en su rechazo de búsqueda de fundamentos en la que inevitablemente él mismo recae.”<sup>163</sup>. Todo esto sucede, según Estrada, porque “Heidegger no capta hasta qué punto su mitificación del ser es un sustitutivo del Dios revelado, desde el ser inmutable e impasible de la cosmología griega.”<sup>164</sup>

Por tanto, el concepto de *Ge-Schick* como alternativa al pensar fundacional no está de ninguna manera libre de crítica. El envío del Ser, la transmisión de un mensaje supuestamente más originario y libre que la autofundamentación que requiere toda filosofía en términos modernos, debe ser la solución precisa para seguir sosteniendo al proceder filosófico. Pero este envío se hace mediante y a través de un Ser que se sustrae al ente y que es incapaz en último término, según Habermas, de ser algo accesible para el hombre y sus preocupaciones posibilitando la intersubjetividad y eliminando el ostracismo subjetivista. Vattimo no estaría de acuerdo con la inaccesibilidad del Ser, ya que aunque no se pueda acceder a él desde la objetividad metafísica o la presencia, sí podemos ser participes de él en tanto Ser se equipara a lenguaje, y por tanto, a interpretación. Interpretamos al Ser aunque no lo hagamos objetivo. Reveladoras son unas palabras que Vattimo expresa en una entrevista relativamente reciente, recogida en la obra *El sentido de la existencia*, a propósito de la posibilidad de esbozar un humanismo postmoderno deducido (en su opinión) de la filosofía heideggeriana y de la ausencia de verdad objetiva, como garantía de la intersubjetividad:

Yo pienso que la crítica de Heidegger al humanismo es sobre todo una crítica al subjetivismo individualista, porque efectivamente en la misma Carta se dice que estamos en un plan en el que hay ante todo y principalmente el Ser. El Ser es el que da en el *Es Gibt*, en el darse del Ser es el Ser el que da, no el hombre. (...) En este sentido estoy de acuerdo en que se pueda hablar de un humanismo posmoderno, por ejemplo, o de un humanismo hermenéutico, en el sentido de que a mí me parece que la noción hermenéutica de verdad es una noción intersubjetiva y esta intersubjetividad excluye precisamente una idea de la experiencia individual como posesión total de la verdad, como posesión definitiva de la verdad.<sup>165</sup>

Significa esto, en oposición a la crítica que ejecuta Habermas, que el Ser se da al hombre, eliminando el papel dominador del ser humano como administrador del Ser, y que como resultado de esa dación, podemos hablar de intersubjetividad en tanto no hay una verdad (ni un solo Ser) que se imponga a las demás creencias, sino diferentes

---

<sup>163</sup> ESTRADA, J. (1994), Págs. 159-160.

<sup>164</sup> *Ibíd.*, Pág. 167.

<sup>165</sup> VATTIMO, G. et al (2007), Pág. 55.

interpretaciones que, en honor a su status contingente, pueden dialogar entre sí. Esta configuración del humanismo postmoderno podría compatibilizarse con la filosofía heideggeriana (que incluye una severa crítica al humanismo, por lo que es necesario “distorsionarla”) siempre y cuando entendamos por humanismo no el dominio entitativo por parte del hombre como administrador del Ser, sino la disolución del Ser como *Grund*, del cual solo quedan diferentes interpretaciones que no pueden imponerse sino solo dialogar entre ellas: “En suma, es porque el ser no es fundamento sino *Ab-grund*, por lo que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones (...)”<sup>166</sup>.

Es conveniente aclarar que el Ser no se da en cuanto presencia o fijeza, sino bajo otra consistencia más débil. Santiago Zabala, discípulo de Vattimo, aporta su consideración del Ser como residuo frente a la presencia de la modernidad tras la crítica heideggeriana:

Si el Ser no se da nunca enfrente o con nosotros, *no está nunca ahí*, pero sí se da, la cuestión es que la forma en la cual se da es un residuo. (...)Y entonces el problema es que si no podemos hablar del Ser en cuanto objetividad, sí podemos hablar del Ser en cuanto residuo, porque en cuanto residuo tampoco es una representación muy concreta que nosotros tenemos, lo que va quedando. Al quedar sigue quedando. Entonces si el Ser es, como dice Heidegger, y nosotros estamos principalmente en un lugar en el que está el Ser y no el ser humano, es un poco esta noción de que en un cierto momento el Ser se dio, y es justamente eso lo que nos empuja a seguir hablando del Ser.<sup>167</sup>

Esto concuerda con la caracterización de Vattimo sobre el Ser como aquello que “se retrae y se desvanece.”<sup>168</sup>. Esta caracterización, según Vattimo, no implicaría la indisponibilidad del Ser y el sometimiento a lo indeterminado, sino que solamente disponemos de un Ser como evento que responde como interpretación finita y temporal, destinada no a la absolutización sino al desvanecimiento con el propósito de ser sustituida por otra.

Habermas explica que el tema eminentemente propio de la Modernidad reside en el menoscabo de la fuerza de la cohesión social que anhela algo así como una unificación similar en consistencia a la propia de la religión. Las soluciones a este anhelo han navegado desde la esperanza en la reflexividad racional hasta la regeneración mitopoiética artística. Sin embargo, la necesidad de la filosofía de criticar a la razón misma ha desaparecido sublimando a esta, según Habermas, en la noción de

---

<sup>166</sup> EI, Págs. 84-85.

<sup>167</sup> VATTIMO, G. et al (2007), Pág. 60.

<sup>168</sup> EI, Pág. 53.

un Ser inaccesible, de pretendida administración exclusivamente filosófica, y que no permite arreglar el déficit en la práctica comunicativa, que es un resquicio de olvido del Ser de finalidad esencialmente práctica en concepto de asegurar el patrimonio y los recursos. Con respecto a esta crítica habermasiana, Vattimo argumentaría sin duda que el Ser como evento y la tarea de la interpretación y la rememoración son precisamente aquello que garantiza y solventa cualquier déficit de práctica comunicativa posible, en tanto plausibiliza una pluralidad de mundos simbólicos asegurando un horizonte múltiple y tolerante desde el que hacer factible la ausencia de violencia y la permisividad de un discurso libre y dispuesto a comprender/respetar a la alteridad. El concepto de *An-denken*, entendido como rememoración, nos permite distorsionar la búsqueda del *Grund*, que en definitiva es aquello que sustenta la objetividad, y por tanto eliminar simultáneamente la deficiencia de la práctica comunicativa basada en la imposición de una verdad objetiva propia por encima de la posición del interlocutor: “El *An-denken* no se encara ni se «adecua» a la realidad señalando o aprehendiendo ningún *Grund*, sino que, reconstruyendo una continuidad, torna practicable el mundo.”<sup>169</sup>

La evaluación final de Habermas respecto al concepto de destino en Heidegger apunta a que, lamentablemente, estos presupuestos solo serían admisibles desde una servil postura y desde la más absoluta sumisión a la indeterminación y oscuridad del Ser:

Problemático es, en fin, el indeterminado carácter del destino que Heidegger pone en perspectiva como resultado de la superación de la metafísica. Como el ser se hurta el acceso asertórico que representan los enunciados descriptivos solo puede circunscribirse mediante un habla indirecta y un «entrecortado» silencio, los destinos del Ser se escapan a toda comprensión. El habla acerca del Ser, vacía de todo contenido proposicional, tiene empero el sentido ilocucionario de exigir la sumisión al destino. Su lado práctico-político consiste en provocar el efecto perlocucionario de una disponibilidad a la obediencia, difusa en cuanto a su contenido frente a una autoridad aurática, pero indeterminada.<sup>170</sup>

Modesto Berciano coincide con Habermas al afirmar esta inconcreción resaltando el papel “negativo” del Ser, ante el que no podemos decir lo que es sino, más bien, lo que no es:

El ser se revela en el evento. Pero ¿qué es el evento? ¿Cómo comprenderlo? ¿Cómo entender el destino? Estos conceptos indican más bien el misterio del ser que una verdadera comprensión temática del mismo; indican su incomprendibilidad, su carácter

---

<sup>169</sup> EI, Pág. 47.

<sup>170</sup> HABERMAS, J. (1993), Pág. 173.

temporal, su diferencia con el ente. De este modo se dice más bien lo que no es que lo que es.<sup>171</sup>

Si no podemos sostenernos en el saber argumentativo, si la filosofía que opta a un consenso comunicativo es insuficiente porque el Ser se esconde y evita cualquier determinación proposicional, entonces solo queda la exageración de la apelación mística, de la sumisión a lo indeterminado e incognoscible, y la fe en algo que no conocemos ni vemos, pero de lo cual el pensar necesariamente ha de nutrirse para tornar a sus originales contenidos. Estrada reitera esta crítica reiterando la inaccesibilidad del evento que acentúa el “mito del ser” en detrimento de la resolución de las necesidades prácticas humanas:

La ética y el pensamiento, en cuanto actividad y construcción humanas, quedan radicalmente relativizados, ya que el evento es impensable, como la diferencia ontológica misma. (...) Su comprensión del ser es la contrapartida a su insensibilidad sobre las necesidades humanas, porque se ha alejado de la analítica existencial a favor del mito del ser.<sup>172</sup>

Habermas también es duro a la hora de denunciar la abstracción del Ser heideggeriano, que imposibilita a la racionalidad misma a la función analítica que le es propia:

(...) la razón está tan impotentemente entregada a la dinámica del retraimiento y abandono protagonizados por el Ser, a la dinámica del excluir y el proscribir, que la obtusa subjetividad no es capaz de acercarse, con las fuerzas de la anamnesis y del análisis que le son propias, a aquello que se hurta a ella o que mantiene lejos de ella.<sup>173</sup>

Este menoscabo de la racionalidad misma revierte, según Habermas, en la renuncia del método como a la exageración de un cierto intuicionismo que favorece el “privilegio” de sentirse como un iluminado bajo la luz del Ser:

Heidegger se atuvo durante toda su vida al *intuicionismo* de este *procedimiento*; en su filosofía tardía se limita a descargar ese proceder de toda pretensión metodológica, a

---

<sup>171</sup> BERCIANO, M. (1991), Pág. 400.

<sup>172</sup> ESTRADA, J.A. (2010), Pág. 158.

<sup>173</sup> HABERMAS, J. (1993), Pág. 132.

quitarle los límites fijados por el método y a convertirlo en un privilegiado «moverse dentro de la verdad del Ser». <sup>174</sup>

El intuicionismo del Ser, que renuncia al saber argumentativo, acaba siendo finalmente preso de la filosofía de la conciencia y no es capaz de renunciar al subjetivismo del que la crítica al humanismo heideggeriano quería liberarse: “Finalmente, Heidegger, siquiera en términos negativos, permanece también vinculado al *fundamentalismo* de la filosofía de la conciencia.”<sup>175</sup>. Habermas explica cómo el *Dasein*, en tanto elemento pretendidamente contrario a la subjetividad auto-transparente moderna, acaba comprendiendo, contra la voluntad de Heidegger, un nuevo un tipo de “subjetividad trascendental” en tanto la proyección del mundo depende de él:

Si bien Heidegger en un primer paso destruye la filosofía del sujeto a favor de un plexo de remisiones y referencias posibilitante de las relaciones sujeto-objeto, en un segundo paso vuelve a ser víctima de la coerción conceptual que la filosofía del sujeto ejerce: cuando trata de hacer inteligible desde sí mismo el mundo como proceso de un acontecer mundano. Pues el *Dasein* pergeñado en términos solipsistas vuelve a ocupar el puesto de la subjetividad trascendental. Ciertamente que esta ya no aparece como un omnipotente proto-yo. Pero (...) Al Ser-ahí le es atribuida la autoría de la proyección del mundo. <sup>176</sup>

Habermas critica de este modo al *Dasein* como continuación de la subjetividad trascendental y al pensar rememorativo como carente de contenido que rebosa de la misma indeterminación que el concepto de *Ge-Schick*, lo que hace cuestionar si verdaderamente el propósito de Heidegger de superar a Nietzsche, considerado en este contexto heideggeriano como un pensador metafísico, y de criticar a la Metafísica tradicional, se hacen desde posturas ajenas verdaderamente a la Modernidad:

Ciertamente que las fórmulas vacías del «pensar rememorativo» pueden también llenarse con distintos síndromes de actitudes, por ejemplo con la exigencia anarquista de una subversiva actitud de rehusamiento, más acorde con el estado de ánimo del presente que la ciega sumisión a algo supremo (...) Cuando se piensan estas consecuencias no se puede menos de abrigar dudas acerca de si la filosofía del último Heidegger, que trata de sobrepujar la crítica de Nietzsche a la metafísica, escapa de hecho al discurso de la modernidad. <sup>177</sup>

---

<sup>174</sup> *Ibíd.*, Pág. 171.

<sup>175</sup> *Ídem.*

<sup>176</sup> *Ibíd.*, Pág. 184.

<sup>177</sup> *Ibíd.*, Pág. 174.

Si bien Habermas duda de las posibilidades de la filosofía heideggeriana de sobrepasar el umbral de la modernidad, Vattimo sí afirma que la crítica al objetivismo de Heidegger consigue ironizar y distorsionar el pasado metafísico, en tanto el Ser, entendido como evento, no responde a las pretensiones metafísicas, sino que las distorsiona, comparándose a la muerte de Dios nietzscheana: “El anuncio de la muerte de Dios en el sentido que Nietzsche le atribuía (fin del pensamiento de la fundamentación, de la autoridad, del *Grund*; (...)) es también el anuncio heideggeriano del final de la metafísica”<sup>178</sup>. Vattimo apelará de igual modo a la rehabilitación de la figura nietzscheana del Superhombre interpretándola como un reclamo de la moderación que, unido a la pretensión hermenéutica de la interpretación frente a la pura objetividad, servirían de garantía a la hora de poder ubicarnos en un espacio crítico ajeno al metafísico, al que se pretende distorsionar:

(...) la idea del *superhombre*, del *Übermensch*, me parece una idea muy hermenéutica. Nietzsche dice paradójicamente que cuando el nihilismo se anuncia como un hecho de la pérdida de los valores supremos, uno o es *superhombre* o está perdido, es decir, o es un intérprete que sabe orientarse eligiendo una interpretación suya coherente, y que no es válida porque se corresponda con los hechos sino porque es un ejemplo de vida, una *forma de vida original*, propia.<sup>179</sup>

La inclusión de esta crítica responde a la necesidad de clarificar que los conceptos heideggerianos presupuestos en el desarrollo filosófico del Pensamiento Débil no están de por sí libres de cuestionamiento, sino que son parcelas muy combatidas y tratadas por parte de una filosofía no conforme con Heidegger. Estrada se mueve en una línea semejante cuando denuncia claramente el fundamentalismo de carácter irracionalista propio de la la hipostasis del Ser como aquello distinto del ente:

Al criticar la fundamentación metafísica se abre a un nuevo fundamentalismo más hondo: el destino del ser que se sustrae al ente, el ser hipostasiado y ontologizado como diferente del ente. Se combina el irracionalismo decisionista que se abre al destino del ser, con una filosofía «primera» de la que se expulsa el elemento autocrítico y reflexivo.<sup>180</sup>

Como Habermas, Estrada también insiste en que esta característica supone un menoscabo, desde Heidegger, del pensamiento discursivo, elevando a su vez al Ser indeterminado e inaccesible. Esto solamente revierte en el desarrollo de una aureola de

---

<sup>178</sup> EI, Pág. 53.

<sup>179</sup> VATTIMO, G. et al (2007), Pág. 67.

<sup>180</sup> ESTRADA, J. (1994), Pág. 154.

misticismo que se aproxima a la teología negativa y a la apofansis y dificulta la consecución de contenidos proposicionales positivos para la razón práctica:

Esa revelación privilegiada negativiza el pensamiento proposicional, discursivo, reflexivo, crítico y fundamentador. Desde esta perspectiva se da una destrucción de la metafísica en nombre de una nueva metafísica apofántica, que no tiene que justificarse (validarse) ya que la crítica y el afán de justificación está eliminado por principio, porque pertenece al discurso entificador y subjetivista.<sup>181</sup>

Las consecuencias de esta ubicación apofántica del Ser son negativas para el ser humano, según Estrada, por la apuesta inevitable por el irracionalismo místico, por la separación entre lenguaje poético y ordinario así como el divorcio entre el deseo humano de conocer al Ser y la ofuscación del mismo:

Con esto, el hombre enmudece. El sujeto humano no puede interpelar al ser, con lo que se descalifica de forma absoluta el *cogito*, y se cae en el irracionalismo místico del ser que se revela al hombre al margen de las preguntas de la razón reflexiva. No hay conexión ninguna entre el pensar poético y la función predictiva y veritativa del lenguaje ordinario, entre la reflexividad y el pensar ordinario que él pretende. Hay un sentido trágico entre la tendencia del *cogito* y del deseo humano y la inalcanzable alteridad del ser, solo mitigado por su revelación gratuita y su expresión contemplativa y lírica. No es muy difícil captar aquí el trasfondo religioso y teológico de esta exposición.<sup>182</sup>

Estrada coincide con Habermas al afirmar la “sumisión irracional al destino del ser”<sup>183</sup>, y apunta al carácter teológico/mísitico de la filosofía heideggeriana que, como en el caso de Nietzsche, no aporta soluciones positivas sobre el problema de la fundación, sino que, aparentemente, opta por renunciar a la misma:

En este sentido, la filosofía de Heidegger es teología mística de la que se expulsan las preguntas de la razón que no son pertinentes, manteniendo hasta el final el dualismo teología/filosofía desde la dicotomía esencial entre lo óntico y lo ontológico. Se puede hablar también aquí de la sombra nihilista de Nietzsche, de una destrucción de la tradición metafísica que no sirve para replantear el problema del fundamento, sino para eliminarlo, y de un rechazo de la idea de Dios, incluso como idea regulativa de la que no

---

<sup>181</sup> Ídem.

<sup>182</sup> *Ibíd.* Pág. 156.

<sup>183</sup> Ídem.



puede prescindir el hombre (aunque no pueda fundamentarla), a favor de la distancia absoluta entre el ser del ente y el ser que posibilita el ente y el ser del ente.<sup>184</sup>

La actitud del hombre, desde Heidegger, se limita según Estrada a “pasividad receptiva”<sup>185</sup>, ya que no existe posibilidad de interpelar activamente al Ser en la práctica, sino solamente escucharlo cuando este decide manifestarse en el evento:

No hay mediación dialéctica que permita la correlación ser y entes, sino que el ser permanece hipostasiado, indeterminado y simultáneamente vacío de contenido (por indeferenciado) ya que no hay una historia de mediaciones que permita vislumbrar el horizonte del ser de los antes y, por tanto, relacionarlo y alcanzarlo desde el ámbito óntico.<sup>186</sup>

Por otra parte, Estrada ve algo que es difícil de negar: Heidegger denuncia la subjetividad metafísica, pero esta es irrenunciable a su vez, pues es imposible no mostrar interés por las cuestiones fundamentales de la existencia desde el emplazamiento subjetivo en el que nos encontramos y del que Vattimo jamás se desprende: “El intento de Heidegger resalta el inevitable carácter subjetivo (interpretativo) de toda metafísica y al mismo tiempo, paradójicamente, su necesidad, ya que el hombre no puede prescindir de preguntarse por el ser y por sus presupuestos.”<sup>187</sup>. De esta manera, Estrada no tiene problemas en inscribir a Heidegger dentro de la tradición metafísica occidental, en tanto él mismo trata de pensar al ente más allá de la subjetividad pero sin escapar a la fundamentación y, por tanto, sin eludir a la modernidad:

No hay salida posible de la dependencia ontológica del sujeto respecto del ser y de la dependencia epistemológica del ser respecto del hombre que es el que lo nombra y lo interpreta. En ese círculo se desarrolla la tradición metafísica en la que se inscribe el mismo Heidegger, que busca pensar la diferencia y al ser diferente (pensar originario) más allá de las mediaciones ónticas.<sup>188</sup>

---

<sup>184</sup> Ídem.

<sup>185</sup> Ídem.

<sup>186</sup> *Ibíd.*, Pág. 158.

<sup>187</sup> *Ibíd.*, Págs. 158-159.

<sup>188</sup> *Ibíd.*, Pág. 161.

Frente al planteamiento heideggeriano, Estrada sugiere el mantenimiento de los sistemas metafísicos no como respuestas absolutas y totales, sino como formas provisionales de explicación de las grandes cuestiones del ser humano:

Hay que conservar la alteridad y plantear los sistemas metafísicos como sistemas abiertos, inevitables y válidos en cuanto tendencia humana que necesita explicar el enigma del ser y de la contingencia del mundo, pero irrealizables en la llegada a un absoluto infundamentado que no dependa de la interpretación de la razón.<sup>189</sup>

El planteamiento de estas críticas, elegidas por la claridad expositiva de sus autores, sirve de referente a la hora de estimar los retos filosóficos a los que el Pensamiento Débil, en su calidad de crítica a la racionalidad absoluta, debe enfrentarse. Si bien Heidegger no es un filósofo indemne y ajeno a las críticas, la creatividad de Vattimo consistirá en su pericia para interpretarlo y escoger lo mejor del mismo a la hora de legitimar la validez de la debilidad en el pensamiento, tratando de no caer en la contradicción performativa de un discurso que anula a la racionalidad desde la misma racionalidad. También precisará reivindicar la persuasividad de lo local y lo finito/contingente frente a la universalidad racional.

Una de sus más originales creaciones al respecto consistirá en la mencionada vinculación entre Ser y evento o acaecimiento, evitando la sustancialización del estudio del ente y posibilitando la enmarcación histórico-temporal del tratamiento del mismo<sup>190</sup>. Esta caracterización del Ser nos permite ubicar el discurrir expositivo de Vattimo, afirmando legítimamente que el contexto de la hermenéutica como nueva *Koiné* filosófica reposa sobre una característica importante, a saber, el final del pensamiento fundamentador. En contraposición al discurso fundamentador manejamos una noción de pensamiento como “fiesta de la memoria” que afronta el presente sin negar un pasado que rememora, sobre el que ironiza, y que hace presente sin pretensiones de absolutización o de nostalgia impropia. La solución nuevamente apunta por derroteros heideggerianos:

Así pues, si buscamos una esencia postmetafísica del pensamiento, un pensar que no se asigne ya como tarea la fundamentación, debemos movernos dentro del horizonte de la *Sage*, de la fábula, de la rememoración. Estos son los modos de responder al ser como evento y envío, *Ereignis* y *Ge-Schick*.<sup>191</sup>

---

<sup>189</sup> *Ibíd.*, Pág. 159.

<sup>190</sup> PO, Pág. 40.

<sup>191</sup> EI, Pág. 45.

La crisis y la puesta en cuestión de una filosofía perfilada como apología de la racionalidad absoluta y como preponderancia de la dimensión racional son hechos patentes en el ámbito filosófico postmoderno, por lo que precisamos buscar nuevas dimensiones de la racionalidad (hecho que ya hemos cuestionado en Heidegger) distintas a las pasadas que plausibilicen una integración entre razón y vida.

Paradójicamente, muchos de estos intentos acaban reduciendo la labor filosófica a una mera producción poética, mística, exhortativa y/o literaria; ante determinadas tendencias hay que andar con sumo cuidado para preservar la especificidad del pensar filosófico así como de su validez sin reducirlo a disciplina subsidiaria de las Ciencias Naturales. Vattimo tiene en cuenta estas consideraciones (razón por la que habla de “urbanizar” a Heidegger con el fin de evitar finales místicos) y aunque despoje a la objetividad de su carácter regente, conoce al menos el modo en el que el proceder interpretativo de la hermenéutica no sea despreciado como algo jerárquicamente inferior y carente de legitimidad filosófica.

El pensamiento vattimiano pasa de ser un pensamiento fundamentador, en términos fuertes, a ser un pensamiento conmemorativo, secularizado, filtrado de sus pretensiones robustas, cuya validez o persuasividad no ha de ser medida de acuerdo a la concordancia o adecuación a hechos, sino en tanto proporciona sentido:

(...) esto es, permite recoger (enlazar) en una unidad articulada múltiples aspectos de la experiencia, y permite hablar de ellos con los otros. No hablamos de un cisma entre las dos formas de pensamiento descritas, a saber, el pensamiento fundamentador y el pensamiento conmemorativo, sino de una relación de secularización entre ambos, una distorsión y conmemoración que los vincula no en tanto superación eliminadora, sino en tanto recuerdo; frente a la pretensión de unicidad y univocidad de la fundamentación metafísica, se expone la distorsión de la unidad “buscándola como continuidad, (...) de parecidos de familia, de concatenaciones histórico-destinales, y de interpretaciones de mensajes.<sup>192</sup>

La explicación de tal situación es descrita, en alusión a Nietzsche, proporcionando razones político-sociales que explican la Postmodernidad, ya que la seguridad y afianzamiento de gran parte de la humanidad en unos niveles de vida considerablemente aceptables influye en el abandono de la búsqueda de fundamentaciones contundentes<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> EI, Pág. 48.

<sup>193</sup> Cfr. Ídem.

La filosofía secularizada, tras el discurrir por la senda crítica heideggeriana, abandona las pretensiones fundamentadoras y la necesidad de responder a los parámetros normativos de las Ciencias Naturales para asemejarse gradualmente al lenguaje cotidiano, empapándose de la impureza y de la falta de exactitud, cotidianizando su presencia, desarrollando una continuidad rememorativa entre presente y pasado sin absolutizar ningún horizonte. La labor de la filosofía secularizada según Vattimo queda determinada del siguiente modo:

(...) no está primero en la base de los saberes especializados (como su fundamento o su metodología críticamente explicitada), sino, después, en su conclusión; y no como síntesis «suprema», que despliega y actúa toda la verdad de aquellos saberes parciales en la autoconciencia cumplida, sino como una suerte de síntesis sólo «superficial»<sup>194</sup>

Relativizado el papel de síntesis de la filosofía, el concepto de verdad también sufre transformaciones al sustituir la necesidad de la evidencia por la persuasividad dependiente de un contexto, trasfondo o sistema de referencias determinado. Vattimo ya aclaraba responsablemente en *Introducción a Heidegger* que, si la interpretación es fiel a la herencia heideggeriana, no puede proclamarse una directa renuncia a la verdad como adecuación por parte de Heidegger:

(...) Heidegger no rechaza redondamente la concepción de la verdad como conformidad; antes bien, la asume como el modo fenomenológico del darse originario e inmediato de la experiencia de la verdad, modo del cual es necesario partir y que no puede eliminarse considerándolo pura apariencia. Al buscar la verdad, nos esforzamos efectivamente por conformarnos con la cosa, esto es, tomamos la cosa como norma. Este modo de relacionarnos con la cosa presupone una apertura más originaria (...), sólo que esa apertura es precisamente un estar abierto a la cosa como tal.<sup>195</sup>

Podemos ver en estos momentos como la cuestión de la proyectualidad del *Dasein*, así como su status ajeno a ser un fundamento en el sentido metafísico, se convierten en razones suficientes<sup>196</sup> para calificar a Heidegger como nihilista<sup>197</sup>: en el

---

<sup>194</sup> EI, Pág. 51.

<sup>195</sup> IH, Pág. 70.

<sup>196</sup> Vid. EI, Págs. 115-142.

<sup>197</sup> Estas razones son resumidas por Modesto Berciano en la renuncia a fundamentos teológicos, metafísicos y de toda clase en Nietzsche y Heidegger: hay un rechazo, según Vattimo, tanto de la objetividad como de la subjetividad modernas, lo que los situaría en un mismo ámbito nihilista. Cfr. BERCIANO, M. (2008), Pág. 9.

caso de Vattimo está clara la posición que ocupa Heidegger con respecto al nihilismo que veremos más adelante.

No es descabellado enunciar que en referencia al Pensamiento Débil y al uso que este hace de la noción de verdad, sostenida en una personal interpretación de Heidegger, tratamos un contexto filosófico próximo o cercano al relativismo moderado. Esta caracterización del debolismo no es arbitraria; existe relativismo al renunciar a la pretensión de una verdad absoluta asentando así el pluralismo interpretativo. Este relativismo no debe ser interpretado como una anárquica aceptación de la igual validez de todo, desde la que sería posible realizar cualquier tipo de juicio o afirmación positiva, como el rechazo a la violencia característico de Vattimo<sup>198</sup>. El calificativo de relativista, que seguramente Vattimo no compartiría<sup>199</sup> y que sería complejo atribuirle al Heidegger de determinadas líneas interpretativas<sup>200</sup>, es adoptado terminológicamente para definir al pensar debilitado en contraposición al dogmatismo racionalista; al no existir una referencia estable e inmutable de la que derivar las verdades de carácter objetivo, estas pasan a ser relativas al fruto de la interpretación. En calidad de mera anécdota terminológica, resulta instructiva y pedagógica a la hora de querer articular en términos cotidianos una descripción del

---

<sup>198</sup> Concretamente, podemos hablar con justificación de la caridad como “principio crítico” o “límite” de la secularización conceptualizada por Vattimo. De este modo, pese a que la caridad no sería un principio metafísico inmutable o una verdad absoluta, sí que sirve de objetividad y crisol para filtrar los actos válidos y aceptables de los que no lo son. Jesús Conill reafirma esto: “Y, ¿dónde está el límite de esta – en principio– infinita interpretación secularizadora? El límite de la hermenéutica secularizadora, según Vattimo, se encuentra en la caridad. El cristianismo como doctrina de la salvación, de la *kenosis* y de la secularización proporciona «un principio crítico» para orientarse en este mundo. Recordando el «ama y haz lo que quieras» de San Agustín, Vattimo rememora que el único criterio es el amor, la caridad. Éste es el sentido «último», que no ha de entenderse como un principio frente al cual cesaría todo preguntar. Pues toda ultimidad que no tuviera la característica de una infinitud inagotable sería, para Vattimo, una forma de violencia, porque se convertiría en un principio que acallaría cualquier nueva pregunta, y es «violencia» lo que acalla toda nueva pregunta.”. CONILL, J. (2007), Pág. 132.

<sup>199</sup> Al menos en determinados escritos, Vattimo renuncia expresamente a ser calificado como relativista, aun cuando la configuración de su proceder filosófico hace complejo tomar como cierta tal afirmación. Cfr. AV, Pág. 83.

<sup>200</sup> Es prudente recordar que el nihilismo de Heidegger debería ser matizado siempre como nihilismo propio. Luis Sáez expone las características de la recuperación de la pregunta por el Ser a través de la *Verwindung* sin recaer en una ambientación de nihilismo impropio e improductivo. Cfr. SAEZ RUEDA, L. (2009), Págs. 147-149.

posicionamiento de Vattimo, aun cuando este pueda ser matizado y argumentado legítimamente para no recaer plenamente en el excesivo contextualismo o en la anarquía del “todo vale”<sup>201</sup>.

Es cierto que en determinados puntos de su obra Vattimo rechaza el relativismo de forma expresa e incluso argumenta que solo Dios puede ser genuinamente relativista<sup>202</sup>, es decir, que solo una divinidad puede decir arbitrariamente qué es bueno y qué es malo a capricho de la voluntad. Pensamos que una buena manera de sintetizar este rechazo es el de ejemplificarlo con las siguientes palabras del autor en alusión al Pensamiento Débil:

---

<sup>201</sup> Mario Beuchot critica este tipo de relativismo contextualista excesivo comparándolo con el racionalismo univocista: “Si a los racionalistas univocistas se puede tildar de textualistas (o literalistas), a los relativistas extremos se los puede tildar de contextualistas (o alegoristas). En efecto, estos últimos tienen mucha conciencia del contexto, de que toda argumentación se da contextualizada y no en el vacío, pero exageran al declarar que toda persuasión, esto es, toda aceptación de verdades y de valores, es relativa a formas de vida o culturas completamente distintas, la mayoría de las veces contradictorias. Por eso para ellos no hay verdades ni valores universales, solo particulares, que no pueden aspirar a universalizarse más que por la violencia.” (BEUCHOT, M. (2003), Pág. 105). Para él, ambas posiciones son puntos viciosos tanto por la exageración como la negación de la pretensión de verdad: “En el fondo, los relativistas parecen compartir con los absolutistas la misma teoría del conocimiento, del lenguaje y de la argumentación, pero unos afirmándola excesivamente y otros negándola desastrosamente, sin llegar a un medio integrador y prudencial. Si vieran ese punto intermedio en el que sus posturas se tocan, verían el límite que comparten una y otra, podrían rebajarlas en diversas partes y llegar a una visión común diferente, matizada y más fértil.”(Ibíd., Pág. 107). En este sentido, Vattimo no podría entrar dentro del relativismo extremo por su apelación la reducción de la violencia como “patrón de elección”, (Vid. NE, Pág. 66) sino que entraría dentro de un relativismo moderado, en honor a la pertenencia, a la renuncia a una verdad absoluta y a la afirmación de la pluralidad interpretativa. Beuchot describe el carácter vicioso de este relativismo resaltando la indefensión ante formas de Pensamiento Fuerte, uno de los riesgos más significativos de la excesiva debilidad del pensar: “Los relativistas extremos no sólo dicen que no hay ninguna verdad o valor absolutos, sino que tampoco hay falsedades y antivalores absolutos, con lo cual nos quedamos desamparados ante el opresor, el dictador o el asesino sin más.”. BEUCHOT, M. (2003), Pág. 107.

<sup>202</sup> Vid. VOF, Pág. 68.

Y este pensamiento postmetafísico solo puede configurarse como un pensamiento de la contingencia del ser, no reducido a la mera aceptación de lo existente, al puro relativismo histórico y cultural, en la medida en que recobra su proveniencia testamentaria.<sup>203</sup>

Otra posible forma de rechazo al relativismo la aporta Zabala en la obra *Debilitando a la filosofía*, al hablar de la posibilidad de consenso articulada en el nihilismo que Vattimo ofrece:

(...) «nihilismo» nos remite a la disolución de toda fundamentación última, y «emancipación» es el proceso en el que nos liberamos de las coacciones. La Ética, la Política y la Ley se hacen «nihilistas» porque ahora sabemos, después del fin de la metafísica, que podemos comprender principios universales e ideales sólo reconociendo que la verdad puede ser construida sólo mediante un consenso edificado alcanzado a través del dialogo –sin reclamar ningún derecho en nombre de estos principios universales o ideales.<sup>204</sup>

Por otra parte, se puede entender al relativismo como una forma de determinación unívoca e incuestionable del Universo, que condena de forma absoluta a todo lo existente a ser relativo al criterio humano, cosa insostenible desde la adopción del debolismo:

El riesgo del paso atrás, de la toma de distancia de las alternativas concretas, es que da lugar a una metafísica relativista, que con justicia puede llamarse metafísica puesto que sólo desde una posición de sólida afirmación desde algún punto de vista universal se puede (podría) mirar a la multiplicidad como multiplicidad. Podría decirse que el relativismo es endurecimiento metafísico (autocontradictorio e impracticable) de la finitud. Solo Dios podría ser auténticamente relativista. (...) También el relativismo que hiciera consistir el paso atrás en una pura y simple suspensión del consentimiento [*sic*, por conocimiento] (existen muchos ejemplos en la filosofía de hoy, con frecuencia de derivación fenomenológica, que parecen llevar el sello de la *epoché* teorizada por Husserl) al resolverse en una apología del intelectual hastiado es, lo hemos visto, un modo de recaer en la metafísica de los principios, en cuanto pretensión de situarse de forma estable en un punto de vista universal.<sup>205</sup>

De este modo, el relativismo puede entenderse como una forma de ontología fuerte, incompatible con la filosofía de la secularización: solo desde un punto de vista

---

<sup>203</sup> LR, Págs. 127-128.

<sup>204</sup> ZABALA, S. (ed.) (2009c), Pág. 36.

<sup>205</sup> AV, Pág. 109.

universal y absoluto podemos determinar todo lo existente como susceptible de ser relativo. Aun así, en un posicionamiento casi inverso, el propio autor no duda en expresar, en fases más tardías de su pensamiento, su preferencia por su “relativismo-historicista”<sup>206</sup> frente a otras formas contaminadas por la objetividad, vinculando incluso el tema del relativismo a las sociedades liberales matizando que se trata de una cuestión de orden social más que individual<sup>207</sup>. Sin lugar a dudas, parece claro que la cuestión del relativismo comprende un tema que el mismo Vattimo aun no ha aclarado definitivamente.

En una entrevista recogida en la obra *El sentido de la existencia*, el autor proporciona consideraciones aparentemente contradictorias sobre el relativismo cuando le preguntan su opinión sobre la condena del Papa al relativismo: “Cuando el Papa habla de relativismo y lo condena, me pregunto si soy relativista, y me respondo que no. Admito que hay muchos puntos de vista sobre las cosas, pero confié mucho en el mío.”<sup>208</sup>. Hasta este momento, parece que Vattimo rechaza el relativismo en pro de la confianza hacia su punto de vista personal. El problema viene cuando añade la siguiente afirmación:

La condena del relativismo es la condena de la sociedad liberal. No hay un relativismo individual. En una sociedad tienen que convivir diferentes miradas, y eso es el relativismo. Si luego el Papa dice que con el relativismo no se llega a un acuerdo social, yo tengo que añadir que el acuerdo se establece entre quienes tienen ideas diferentes. La verdad está en el acuerdo, no en lo que alguien impone a los demás.<sup>209</sup>

Parece que de estas palabras bien podríamos deducir la preferencia por el disenso respaldado por la pluralidad frente al consenso articulado por criterios universales. Vattimo, aun rechazando el comunitarismo, siempre se mueve en una cierta aura localista que hace que el respeto por la procedencia imposibilite la reducción de modos de vida a una sola forma de entender el mundo. Por tanto, se debe entender que el relativismo posibilita la articulación de la sociedad liberal y de la pluralidad de puntos de vista. Si el acuerdo depende del relativismo como garantía del entendimiento intersubjetivo, esto comprende una reivindicación del relativismo. Si no hay libertad interpretativa, fruto de un climax relativista, estaríamos “condenados” al consenso eliminando cualquier disenso fruto de la especificidad de la procedencia. Si esto es así,

---

<sup>206</sup> Vid. VATTIMO, G. et al (2009b), Pág. 149.

<sup>207</sup> Vid. VOF, Págs. 70-71.

<sup>208</sup> VATTIMO, G. et al (2007), Pág. 11.

<sup>209</sup> *Ibíd.*, Pág. 12.



entraría en contradicción con la primera parte de la afirmación, donde Vattimo parece desmarcarse del relativismo.

Existe la posibilidad de que sea imposible fijar en términos tradicionales la cuestión de la presencia del relativismo desde un contexto de pensar debilitado: determinar ontológicamente la realidad como un “mundo relativista” supondría recaer en la serie de determinaciones fuertes propias de la Metafísica, por eso, aun cuando el contexto filosófico del Pensamiento Débil pueda ser con toda razón relativista, este relativismo sería tan solo la preferencia interpretativa pragmática o la opción filosófica metodológica provisional elegida en pro de su persuasividad histórica, siempre respetuosa con la *caritas*. Nunca sería la descripción especular de la realidad vista en términos de objetividad racional. En otras palabras, sostenemos que Vattimo es un “relativista metodológico” o “relativista pragmático”, esto es, que usa el relativismo de manera pasajera en tanto herramienta para frenar el dogmatismo racionalista que pretende combatir. Pero ser relativista metodológicamente hablado no puede o debe implicar, desde una postura débil, la adopción de un relativismo ontológico fuerte, lo que conllevaría correr el riesgo de caer en una contradicción.

En conclusión, la manera más sencilla de concebir en el seno del Pensamiento Débil el tema del relativismo es asumir que Vattimo “usa” pedagógicamente el relativismo, sin zambullirse de lleno en una descripción “fiel” u objetivista del universo que lo defina como una instancia relativista. También es visible que el relativismo vattimiano encuentra constantemente su límite en la *caritas*<sup>210</sup> y la reducción de la violencia, cuya violación o transgresión no se contempla con indulgencia, lo que nos hace hablar de un relativismo moderado.

Finalmente, tal y como apunta Franco Crespi, por muy relativista que se sea, siempre hay algo que no se puede relativizar:

---

<sup>210</sup> De hecho, Vattimo mismo no duda en hablar de la caridad como “principio trascendental” (con todos los matices que un contexto debolista aplicaría a cualquier cosa llamada “trascendental”) en la obra *Dios: la posibilidad buena*. Desde esta configuración como principio, la caridad no se podría deconstruir al afirmarse su carácter como fundamento pre-conceptual:“(…) el principio de la caridad no se deconstruye porque al parecer es el único trascendental dentro del cual estamos, y que no puede formularse.(…) Se trata de un dato pre-conceptual, pre-teórico; por eso no es posible deconstruirlo.” DPB, Pág. 57.

La regla cuya misión consistiera en relativizar todas las reglas, no podría formar parte del propio sistema de esas normas, pues la conciencia de que falta un fundamento absoluto para estos preceptos solo puede subsistir fuera del juego.<sup>211</sup>

Rozamos, no obstante, el constante peligro de renunciar a la capacidad crítica de la filosofía que, carente de referentes o instancias superiores hacia las que apuntar, acabe auto-mutilando sus posibilidades y renunciando al juicio<sup>212</sup>. La filosofía no debería remitirse a posturas anti-racionales o irracionistas/místicas en un exagerado intento de crítica para con la tradición filosófica racional, so pena de repotenciar barbarismos y de hacer una apología del ostracismo cultural en la época de la globalización. Vattimo insiste en una labor filosófica en tanto interpretación, rememoración y continuidad del legado humanístico del pasado (constantemente reinterpretado), pivotando en torno a una noción debilitada y eventual de Ser que renuncie a la violencia de la imposición de su presencia, y tendiendo hacia su propio desvanecimiento.

El Pensamiento Débil, de acuerdo a lo relativo del concepto relajado de razón que utiliza y como consecuencia de la renuncia a las fundamentaciones, aun cuando estas no sean de origen divino, siempre correrá el riesgo de ser asociado a un mero particularismo cultural, en una micro-tendencia filosófica que solo afectó a Occidente y que tan solo de Occidente, en un tiempo y época concretos, pudo hablar. Habermas

---

<sup>211</sup> PD, Pág. 358.

<sup>212</sup> Hector Samour critica con ahínco a la postmodernidad, donde es posible encuadrar a Vattimo contextualmente. Samour reconoce las ventajas del rechazo del dogmatismo moderno como forma de eliminar el autoritarismo, pero al rechazar la noción misma de ideología fuerte se corre el riesgo de no proponer alternativas consistentes y acabar en la imposibilidad de una articulación axiológica social que vaya más allá del puro pragmatismo: “(...) su crítica a las ideologías fuertes, a los totalitarismos ideológicos y a los fundamentalismos religiosos, se traduce en la práctica ausencia de ideologías, valores y convicciones, como no sea su rechazo a cualquier amenaza a la diferencia y al disenso. Pero de aquí se puede pasar inadvertidamente al travestismo ideológico, a la charla frívola y el dejarse llevar por la propaganda ideológica del imperio neoliberal. Ciertamente, el sentido de tolerancia y el respeto del pluralismo, propio de la postmodernidad filosófica, es un elemento importante para la construcción de sociedades abiertas y democráticas. Pero al renunciar a cualquier proyecto de liberación y a la utopía de la sociedad emancipada, y al poner en cuestión la posibilidad de una articulación comunitaria regida por la creación de una normativa que promueva una democracia real y garantice la satisfacción de las necesidades subjetivas y sociales, fácilmente se puede caer en un pragmatismo individualista y colectivo.”. SAMOUR, H. (2007), Pág. 7.

tiene razón a la hora de criticar a las filosofías de corte heideggeriano que eluden una clasificación determinada y niegan las pretensiones de validez desde las que parten:

En primer lugar estos discursos ni pueden ni quieren dar razón del lugar en que se mueven. (...) No pueden clasificarse unívocamente ni como filosofía o ciencia, ni como teoría moral y jurídica, ni como literatura y arte. (...) Y así, se da también una incongruencia entre estas «teorías» que sólo entablan pretensiones de validez para inmediatamente desmentirlas (...) <sup>213</sup>

La productividad de este tipo de discursos, entre los que el Pensamiento Débil puede ser legítimamente ubicado si no reconduce la excesiva nihilización que promueve la condena de todo tipo de verdad objetiva e intercultural, es paupérrima en términos filosóficos, porque no desprenden desde el nihilismo “anti-sentido” ninguna consecuencia útil para la razón práctica; son discursos, en definitiva, más fructíferos para un tipo de racionalidad especulativa. El Pensamiento Débil también se encuentra proclive al riesgo que Habermas advierte, esto es, el refugiar todas sus justificaciones en la incompreensión de sus “juegos lingüísticos”:

Tales discursos tornan movedizos los canones institucionalizados del falibilismo; permiten, cuando la argumentación ya está perdida, recurrir todavía a un último argumento, a saber: que el oponente ha malentendido el sentido del juego de lenguaje de que se trata, que en su forma de responder ha cometido un error categorial. <sup>214</sup>

No son pocas las ocasiones en las que el Pensamiento Débil, de manera contradictoria, justifica su posición admitiendo que, en la apuesta por la *Aletheia*, no hay una negación o superación de la verdad objetiva, sino una distorsión/rememoración de la misma <sup>215</sup>. No obstante, no se especifican las consecuencias prácticas y concretas de esta situación, no hay una normatividad determinada más allá del procedimentalismo débil derivada de la distorsión o la rememoración. La renuncia a la objetividad y los principios se hace desde una relación ambigua con los mismos: por una parte se los identifica con la violencia, por otro lado se los distorsiona/rememora, y finalmente se afirma que se puede operar sin ellos aun cuando, de hecho, se los sigue utilizando. No obstante la filosofía no tiene por qué empequeñecerse de tal modo, ni el debolismo tiene por qué operar sin “principios”; en unos tiempos en los que se cuestiona acerca de la función o pertinencia del saber filosófico, el Pensamiento Débil podría servir de ejemplar modo de interconexión cultural, de entendimiento comunicativo, de prudencia

---

<sup>213</sup> HABERMAS, J. (1993), Pág. 397.

<sup>214</sup> *Ibíd.*, Pág. 398.

<sup>215</sup> Cfr. *EI*, Pág. 44-47.

frente a la propensión dogmática y de determinación normativa flexible e intersubjetiva para afrontar el reto de la interculturalidad.

Vivimos en un mundo globalizado, y la filosofía que hagamos no puede tener vocación xenófoba: precisamos dialogar y entendernos con el Otro, con el diferente (a pesar de que este no se sitúe en el ámbito de la debilidad), sin que su horizonte interpretativo ni el nuestro sean meras anécdotas hermenéuticas que tan solo ostentan el fugaz valor de un discurso perecedero. Negar un mínimo sentido daña no solo al dogmatismo, sino incluso a la interpretación misma, que se reduce a arbitrariedad y sofística. Vattimo aporta un campo de reflexión tranquilo y sin dogmas, pero incidir excesivamente en la relajación del mismo haría difícil poder aspirar a un entendimiento global, no desde la exportación de pretensiones etnocéntricas, pero sí al menos desde el entendimiento intersubjetivo democrático que en ocasiones tiene que lidiar con formas de pensamiento o teología fuertes que no son sencillamente reducibles mediante la secularización.

La racionalidad procedimental habermasiana y la normatividad extraída del mundo de la vida sirven de buen ejemplo comparativo en las pretensiones de renuncia a un mero relativismo, aunque Vattimo no estaría de acuerdo con esta propuesta por considerarla como un retorno al esencialismo/naturalismo así como al trascendentalismo<sup>216</sup>, crítica en la que el filósofo italiano tiene razón. La necesidad de complementar al Pensamiento Débil con “hechos objetivos” y con “verdades” que trasciendan, aunque sea levemente, el fugaz y frágil status de la debilidad y la interpretación, se torna una necesidad imperiosa si desde el debilismo se quiere proponer una vía de actuación “preferible” sin caer en contradicción performativa: no podemos afirmar que no hay objetividad, que todo es interpretación y pluralidad y luego afirmar que solo una interpretación es correcta. El nexo entre Pensamiento Débil y objetividad es también una relación necesaria y fructuosa si se quiere empezar a utilizar una objetividad no-metafísica, sino humana, histórica y acorde con la finitud, pero que aun ostenta la dignidad de no reducirse a mera opinión.

---

<sup>216</sup> Vid. AV, Pág. 19.

## 2.1) Vattimo y los diferentes nihilismos

La inspiración casi pasional que Vattimo encuentra en Heidegger comprende un punto central en el planteamiento del pensador italiano, pero como advertíamos anteriormente, con frecuencia va más allá del mismo pensador alemán deformándolo o reduciéndolo. Existen, en la exposición justificada del Pensamiento Débil, argumentos a favor de la interpretación “selectiva” de corte secularizador e izquierdista: “se manifiesta una necesidad de secularizar a Heidegger, es decir, de interpretarlo de un modo *parcial*, escogiendo decididamente un sentido antes que otros, y específicamente eligiendo una lectura de *izquierda*.”<sup>217</sup>. Esta interpretación de izquierda o izquierdista de Heidegger consiste en la marginación (intencionada) de las posibles implicaciones religiosas o teológicas del pensamiento heideggeriano<sup>218</sup> que, por el contrario, son resaltadas por la interpretación “de derecha”, asociando al pensador alemán a un intento de teología negativa<sup>219</sup>. La interpretación de derecha también se asocia al intento de recuperar el Ser en sentido objetivista, dando lugar a “una ontología apofántica, negativa, mística”<sup>220</sup>. Vattimo estima la interpretación secularizada y urbanizada de Heidegger como una condición precisa para evitar las “nostalgias metafísicas”<sup>221</sup>. Por otra parte, existe una lectura “nietzscheana” de Heidegger, ejecutada para captar las implicaciones nihilistas de este último:

Se da también un movimiento opuesto: mucho más allá de las tesis explícitas propuestas por Heidegger en su interpretación de Nietzsche, el significado mismo de la filosofía heideggeriana tiende a ser captado y comprendido a través de Nietzsche. Así, se puede

---

<sup>217</sup> VATTIMO, G. et al (1996c), Pág. 33.

<sup>218</sup> Sützl resalta además la *Verwindung* que se lleva a cabo con el pensamiento heideggeriano para resaltar su pretendida faceta nihilista: “La interpretación izquierdista de Heidegger representa, entonces, una *Verwindung* de su pensamiento utilizando los medios que éste mismo nos proporciona, y retomando algunos aspectos que se desarrollan a expensas de otros. Uno de estos elementos es el énfasis en los aspectos nihilistas (...)” (SÜTZL, W. (2007), Pág. 104.) De esta manera resulta legítimo hablar de una distorsión voluntaria y pretendida del pensamiento de Heidegger para asociarlo libremente al nihilismo, sin buscar elementos reales sino forzando tal vinculación.

<sup>219</sup> VATTIMO, G. et al (1996c), Pág. 34.

<sup>220</sup> MAI, Pág. 50.

<sup>221</sup> Cfr. VATTIMO, G. et al (1996c), Pág. 46.

hablar no solo de un Heidegger interprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche interprete de Heidegger. (...) muchos heideggerianos leen a Nietzsche en una perspectiva que remite, sí, a Heidegger, pero que no acepta, o acepta sólo en parte, las tesis específicas de Heidegger sobre Nietzsche.<sup>222</sup>

Esta interpretación nietzscheana de Heidegger se justifica no solo por la necesidad de encontrar nihilismo en el pensador alemán, sino por la necesidad de entender mejor al mismo Nietzsche y a Heidegger:

Quien lee a Nietzsche no puede dejar de hacer cuentas con la interpretación que Heidegger ha propuesto de él, y se encuentra así (...) teniendo que volver a recorrer todo el camino filosófico heideggeriano, ya que Nietzsche no es, como se decía, solo un «tema» historiográfico del que Heidegger se hubiera marginalmente ocupado. Los estudiosos de Heidegger, por otra parte, se ven llevados a remontarse a los textos de Nietzsche justamente por la importancia decisiva que Heidegger les asigna en la historia de la metafísica.<sup>223</sup>

Cabe destacar que la interpretación vattimiana de Heidegger, basada en el nihilismo nietzscheano, no deja de ser una recreación acerca de lo que Heidegger “podría” haber pensando en el caso de haber asumido el nihilismo de Nietzsche como propio. La interpretación izquierdista que Vattimo propone no responde en ningún caso a una lectura “ortodoxa”<sup>224</sup> de Heidegger, sino a un acto creativo basado en determinadas partes de la filosofía heideggeriana, donde se destaca la eventualidad del

---

<sup>222</sup> DN, Pág. 270.

<sup>223</sup> Ídem.

<sup>224</sup> Por ortodoxa no entendemos aquella interpretación que adecuadamente encaja mejor en una realidad objetiva; por el contrario, tomamos una cita de Pedro Cerezo, en la que habla de la interpretación de Heidegger sobre Nietzsche, como referencia a la hora de hablar de ortodoxia: “No tiene sentido, a mi juicio, preguntar cuál de las dos interpretaciones es más objetiva, sino, en todo caso, cuál tiene más potencia pensante para afrontar la realidad histórica, en la que vivimos. Lo que importa saber, en última instancia, es si Nietzsche está abierto en su ambigüedad a la interpretación heideggeriana, y si esta ha logrado poner el tema del nihilismo, en nuestra situación fáctica en el mundo científico/técnico, a una profundidad que escapa al propio Nietzsche.” (CEREZO, P. (2007), Pág. 246-247) En honor a tal afirmación, hablamos de una lectura “ortodoxa” de Heidegger en pro de la “potencia pensante”, esto es, en virtud de lo prolífica o enriquecedora que resulte tal lectura en el contexto actual. La interpretación de Vattimo sobre Heidegger corre el constante riesgo de aprisionar a este último en el mero nihilismo improductivo, por lo que se reduce la potencialidad y riqueza del pensar heideggeriano y se lo hace estéril para la reflexión filosófica contemporánea.

Ser y la crítica a la Metafísica desde la *Verwindung*. Wolfgang Sützl llega incluso a advertir que sería más legítimo llegar a valorar una interpretación heideggeriana “de derecha” dadas las concesiones de Heidegger al nacionalsocialismo y el tono místico de sus últimos escritos:

Sin embargo, como ya hemos observado, fue Heidegger mismo el que provocó las interpretaciones conservadoras de su pensamiento, tanto por las inclinaciones místicas de su obra tardía, como por su fatal involucración en el nacionasocialismo, que oscurece su biografía y que ha dificultado muchísimo una crítica fructífera de la obra de Heidegger.<sup>225</sup>

Precisamente por estas tentaciones conservadoras es por lo que Vattimo propone una lectura nihilista y nietzscheana de Heidegger:

(...) el nihilismo de Nietzsche hace imposible que la filosofía del ser de Heidegger se entienda como una mística nostalgia de un ser colocado en el más allá, como lo ha hecho la escuela conservadora de Heidegger. Mediante Nietzsche, se efectúa una secularización de Heidegger.<sup>226</sup>

Por otra parte, Sützl repara en que Vattimo centra más su análisis heideggeriano en la segunda parte de la obra de este autor, no sin renunciar a una constante remisión a *Ser y Tiempo*:

En ella están contenidos motivos decisivos en la filosofía de Vattimo. Las interpretaciones mencionadas, sin embargo, mantienen su relevancia como determinadas aproximaciones históricas a los temas de *Ser y tiempo* que marcan un contexto hermenéutico para el pensamiento actual.<sup>227</sup>

Vattimo también trata de alejar deliberadamente a Heidegger (también a Nietzsche) del existencialismo, según Sützl, en tanto la eventualidad se refiere no a la existencia, sino al Ser:

(...) Vattimo mantiene la distancia ante cualquier aproximación existencialista, tanto en el caso de Heidegger como en el de Nietzsche. Según Vattimo, Heidegger no es ningún existencialista, porque su pensamiento no concierne a la existencia sino al ser (...) En cambio, la interpretación existencialista se concentra en determinados aspectos de *Ser y tiempo*, como son la preocupación (*Sorge*), la angustia (*Angst*), el ser-para-la-muerte

---

<sup>225</sup> SÜTZL, W. (2007), Pág. 103.

<sup>226</sup> *Ibíd.*, Pág. 32.

<sup>227</sup> *Ibíd.*, Pág. 108.

(*Sein-zum-Tode*), la caducidad (*Verfallen*), y la condición de estar arrojado (*Geworfenheit*).<sup>228</sup>

Esta separación de Nietzsche y Heidegger del existencialismo comprende uno de los puntos en común que Vattimo establece entre ambos autores. En secciones posteriores desarrollaremos pertinentemente la tesis de continuidad entre Nietzsche y Heidegger. Por ahora, es preciso acentuar que esta continuidad se perfila como una de las características indispensables de la filosofía actual:

(...) la relación Heidegger-Nietzsche por lo que afecta a advertir su sustancial continuidad, o su decir la misma cosa (o sea, el nihilismo) parece ser hoy, no solo un tema de investigación historiográfica, sino la tarea de la filosofía, o, al menos, una de sus tareas teóricamente decisivas.<sup>229</sup>

Es precisamente esta tesis de continuidad la que puede predicarse desde el contexto de la hermenéutica como nueva *koiné* cultural:

(...) el horizonte teórico, el conjunto experiencial-epocal dentro del cual se puede hablar de una continuidad Nietzsche-Heidegger, con el corolario de un «nihilismo» heideggeriano, es aquel que la hermenéutica como *koiné* cultural de nuestra época circunscribe.<sup>230</sup>

Aun a pesar de estas peculiaridades interpretativas, es innegable el mérito de Vattimo como intérprete de Heidegger, “traduciéndolo” filosóficamente a la realidad fáctica de las sociedades actuales y promocionándolo académicamente, sobre todo en sus primeros escritos que rebosan una elocuente claridad expositiva. Vattimo mismo no tiene inconvenientes en reconocer que, en determinadas temáticas como la que refiere a la estrecha vinculación que se otorga al Ser con respecto al evento, lo que hace es propiciar una deducción razonable de la filosofía heideggeriana<sup>231</sup>. Autores como el profesor Armando Segura advierten de una interpretación “unitaria” de Heidegger:

Mediante un juego dialéctico, muy de moda en el tardomarxismo, Vattimo quiere unificar los dos Heidegger en torno a los conceptos de lejanía del ser y de cercanía. Aquella iría en la dirección metafísica, esta en la existencial. Ello nos pone sobre aviso de que la

---

<sup>228</sup> *Ibíd.*, Pág. 105.

<sup>229</sup> *EI*, Págs. 116-117.

<sup>230</sup> *EI*, Pág. 118.

<sup>231</sup> *Cfr. MAI*, Pág. 124.



interpretación de Vattimo acentúa la dialéctica en el marco de la hermenéutica, perspectiva familiar, de modo explícito, al último Heidegger («Identidad y Diferencia»)<sup>232</sup>

Precisamente, en el marco conceptual en que Segura nos sitúa, sería concebible que el concepto de evento o *Ereignis* tratado por Vattimo tuviera propiamente ciertas connotaciones dialécticas dada su apropiación/transpropiación entre hombre y Ser<sup>233</sup>. El profesor Modesto Berciano, en otro ámbito, señala que la principal deficiencia del autor ante la ingente producción filosófica de Heidegger es la inexactitud en cuanto a las citas, siendo imprecisas y mostrando una cierta vaguedad. Tal imprecisión con las citas restaría legitimidad a la interpretación de Vattimo que, como veremos, parece contraria al pensamiento de Heidegger en determinados puntos.

En primer lugar, Berciano trata el concepto de *Ereignis* o evento. Heidegger parte de la base de que el Ser no se puede pensar en pro del ente, partiendo de este, sino que el Ser ha de ser pensado a partir de sí mismo. Hay una diferencia entre Ser, que se hace presente (*wesung*) y Ente, que simplemente es, y este modo de hacerse presente del Ser constituye lo que en Vattimo tantas veces se denomina el “acaecer” (*ereingung*), el procedimiento donde acaece el “*Da*”, lo abierto, la apertura equivalente a la *Lichtung* anteriormente mencionada. En el evento se da la reunión de la cuaternidad o esquema que Heidegger asocia incluyendo al mundo a la tierra, a los hombres y a los dioses. Es en el evento donde tiene lugar la apertura, concretamente en el hombre, aunque él no es dueño de tal apertura, sino que la funda él, siendo fundado a su vez en la misma. La apertura es acaecida por el Ser, siendo este el concepto fundamental.

Posteriormente en los escritos de Heidegger, concretamente en *La Pregunta por la Técnica*<sup>234</sup>, hay una relación entre *Ereignis* y *Ge-Stell*, donde se nos introduce en el mencionado ámbito de provocación del hombre para con la naturaleza, a la que pretende estimar como una despensa repleta de reservas que son potencialmente útiles para el bienestar humano. El *Ge-Stell*, como provocación recíproca entre hombre y Ser, se asocia al concepto de *Ge-Schick* en esta obra, y determina al primero como un modo de desocultar, que no es el único, sino uno entre otros, y que consiste en el envío del destino (aquello que posteriormente posibilitará la recíproca transpropiación entre Ser y hombre). También se menciona esta relación entre *Ereignis* y *Ge-Stell* en *Identidad y Diferencia*<sup>235</sup>, donde el *Ereignis* permite tener la posibilidad de dominar al *Ge-Stell*

---

<sup>232</sup> SEGURA, A. (1996), Pág. 29.

<sup>233</sup> Cfr. *Ibíd.*, Págs. 209 y 219-220.

<sup>234</sup> HEIDEGGER, M. (1994b)

<sup>235</sup> HEIDEGGER, M. (1988)

llegando a un apropiarse más originario. La anterior cuaternidad del evento es sustituida por el cielo, la tierra, los divinos y los mortales<sup>236</sup>, y el concepto fundamental es ahora el evento, cuando anteriormente era el Ser. Es en este contexto donde se habla de *Ge-Stell* no como lo más originario, sino como provocación mutua entre Ser y hombre mediatizados por la técnica.

Berciano afirma que no hay razones para que Vattimo ligue de manera tan íntima los conceptos de *Ereignis* y *Ge-Stell*: “Se habla aquí de un “primer y apremiante relampaguear” del evento en el *Ge-Stell* (...) Pero no es ni el único ni el más auténtico; ni tampoco el único ni el mejor camino para llegar al evento. Tal vez sea uno de los peores, pero sigue siendo un camino,”<sup>237</sup>. Lo cierto es que hay más caminos para llegar al *Ereignis*, y el *Ge-Stell* solamente comprende uno entre otros, como lo pueden ser la poesía<sup>238</sup> o el arte, sin percibir una relevancia desmesuradamente jerarquizante por parte de Heidegger. Por tanto, no se podría reducir el evento a la relación de Ser-hombre en tanto el evento heideggeriano es de la cuaternidad de la que hablábamos antes, en la que el hombre permanece como pastor del ser, vinculando al pensamiento con el lenguaje del evento del ser: “El evento es más que la constelación ser-hombre. (...) En el evento está el hombre (...) como “pastor del ser” (...)”<sup>239</sup>. Berciano comenta como Heidegger afirmará al respecto que el evento es más originario que el hombre o que el Ser, y que es aquello que da Ser y da Tiempo a ambos, conceptualizando el acto de dar como *Geschick*. Parece indiscutible que, en pro de estas aseveraciones, el evento se entienda como mayor que la constelación hombre-Ser, pese a la importancia de la misma.

Es el evento aquello que recoge al hombre como Pastor del Ser, dotándolo de responsabilidad y libertad. Es por esto por lo que existe una posibilidad que ahuyenta la concepción de un Heidegger nihilista que, pese a no haber desarrollado profunda y sistemáticamente esa temática, sí que aporta matices iluminadores precisos para darnos cuenta de los derroteros que su particular investigación pretendía adoptar.:

Lo que el hombre es ahí, lo que puede “saber” en esa apertura o iluminación, su relación con los otros tres que acaecen con él, así como la relación de ese saber con lo que puede

---

<sup>236</sup> Para profundizar en los conceptos de cielo, tierra, divinos y mortales, en directa relación con la noción heideggeriana de “habitar”, Cfr. HEIDEGGER, M. (1994), Págs. 130-142. También se encuentran algunos aportes valiosos en *Ibíd.*, Págs. 155-159.

<sup>237</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 28.

<sup>238</sup> Particularmente ilustrativo es que Heidegger defina a la poesía como la “esencia del habitar”. Cfr. HEIDEGGER, M. (1994a), Págs. 130-142.

<sup>239</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 28.

hacer temático o conceptual, no se trata apenas en Heidegger, que nosotros sepamos. Pero al menos queda ahí una puerta abierta, unas posibilidades desconocidas, o por lo menos un cúmulo de interrogantes, para no lanzarse a hacer afirmaciones sobre diferentes temas, como el del nihilismo.<sup>240</sup>

No obstante, el concepto de nihilismo de Vattimo no suele equipararse (o no debería equipararse) con la Nada improductiva y destructora porque siempre existe la interpretación. El nihilismo de Vattimo es paradójico y contradictorio porque apela a la mera ausencia de fundamento en sentido tradicional, y luego trata de hacer acorde esto con el respeto por la *caritas* (a pesar de que la *caritas* como tal ya comprende, paradójicamente, un fundamento)<sup>241</sup>. Aun así, y en consonancia con el problema de citas, Berciano afirma: “Llama la atención el poco uso que hace Vattimo de los textos heideggerianos al hablar del nihilismo o de conceptos relacionados con él como la nada, etc.”<sup>242</sup>

Otro aspecto a destacar es la supuesta equiparación que Vattimo hace entre Nietzsche y Heidegger<sup>243</sup> justificándose en la disolución del sujeto y en la imposible apelación a valores supremos. Si bien ambos pensadores coinciden en determinar a la historia de la Metafísica como nihilista, la diferencia reside en que Heidegger considera a Nietzsche dentro de esta historia como consumación de la misma, y se sitúa a sí mismo como superación tanto de la Metafísica como del nihilismo. Heidegger opina que la historia de la Metafísica, con Nietzsche incluido, conduce al nihilismo por la reducción del Ser a valor, aunque la metafísica nietzscheana sea una suerte de preparación para la superación de la misma. Berciano afirma que Heidegger sí apunta hacia una clara superación del nihilismo<sup>244</sup> en oposición a la interpretación vattimiana. Si tenemos en cuenta que Vattimo exagera y radicaliza la definición heideggeriana de nihilismo como “el proceso en el cual, al final del ser como tal “ya no queda nada”<sup>245</sup>,

---

<sup>240</sup> *Ibíd.*, Págs. 28-29.

<sup>241</sup> En ese sentido, su proceder es análogo al de Heidegger, del que Estrada acertadamente critica lo paradójico del planteamiento de la sustitución de la fundamentación por un concepto de Ser que acaba sirviendo como referente o fundamento: “Hay una paradoja en el rechazo de toda fundamentación y en el postulado de un ser abisal, sin fundamento, cuando al mismo tiempo el ser funciona como referente fundamentador de todo, incluido el *Dasein* humano, y el olvido del ser se convierte en el «pecado original» del pensar filosófico.” ESTRADA, J. (1994), Pág. 157

<sup>242</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 29.

<sup>243</sup> Cfr. FM, Sec.1, Cap.1 y EI, Págs. 115-142.

<sup>244</sup> Cfr. VATTIMO, G. et al (1996c), Pág. 129.

<sup>245</sup> FM, Pág. 21.

es comprensible pensar que se precipita al asociar a Heidegger al nihilismo<sup>246</sup> incluyéndolo dentro del mismo, ya que aunque no exista un fundamento en el sentido tradicional, Heidegger no cesa en la búsqueda de un horizonte desde el que “recibir” el mensaje del Ser. Este horizonte bien podría haber sido la temporalidad o incluso la apertura, como indica Berciano<sup>247</sup>, aunque la ausencia de abundante y detallada temática al respecto hace difícil tanto el afirmar esto como el hablar desmesuradamente de un Heidegger nihilista sin especificar a qué clase de nihilismo pertenecería. Berciano se pronuncia al respecto con las siguientes palabras que estimamos bastante acertadas:

Por todo esto, creemos que no se puede hablar sin más de una carencia de fundamento (*Grund*), aunque este sea abismo (*Ab-Grund*) y no sea ni conocido, ni conceptuable. Que se excluya un fundamento como un super-ente, de acuerdo. Pero no creemos que esto autorice para hablar de nihilismo porque se excluya del todo la idea de un fundamento.<sup>248</sup>

Ortiz-Osés llega a hablar del Ser heideggeriano como “fundación originaria”<sup>249</sup>. Cerezo alude al sentido del Ser como “trascendencia” en tanto condición para los horizontes de sentido; aunque esto no sea una “esencia”, sí constituye desde su carácter eventual un fundamento, rechazando así la idea de un Heidegger radicalmente nihilista:

Sentido del ser es el modo en que piensa Heidegger la trascendencia misma u obertura del ser con respecto al ente, en cuanto tal trascendencia es hontanar de una pluralidad de horizontes de mundo. Porque hay trascendencia hay mundo como horizontes de sentido para el Dasein, y no a la inversa, como cree la filosofía de la subjetividad. El sentido del ser, lejos de ser una esencia originaria, es el Acaecer apropiante (*Ereignis*) del darse u otorgarse del ser para el hombre, en el despejamiento del mundo.<sup>250</sup>

Pensamos que, incluso para alguien ajeno a estos pensadores, la mera lectura comprensiva de ambos facilita el llegar a esta conclusión que resalta la diferencia de matiz entre el Heidegger auténtico, más próximo a una posición de nihilismo propio, y la interpretación personal de Vattimo sobre su peculiar legado heideggeriano,

---

<sup>246</sup> Este calificativo empeora todavía más si tenemos en cuenta que Vattimo no hace al respecto ninguna distinción entre nihilismo propio y nihilismo impropio. Por motivos como este es preciso entender a la interpretación vattimiana de Heidegger como un fenómeno sumamente subjetivo y personal, más aun cuando el autor reconoce que hace una lectura interesada del filósofo alemán. Cfr. OÑATE, T. (2000), Págs. 740-741.

<sup>247</sup> Vid. VATTIMO, G. et al (1996c), Págs. 111-114.

<sup>248</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 31.

<sup>249</sup> ORTÍZ-OSÉS, A. (2007), Pág. 91.

<sup>250</sup> CEREZO, P. (2007), Págs. 252-253.

reconocida y expresada sin complejos. Puede resultar confuso hablar de nihilismo como la mera carencia de fundamento, y conceptualizar y tratar la Nada sin apelar a la distinción entre nihilismo propio y nihilismo impropio que el mismo Heidegger establece: la única conclusión de tal confusión redundaría en afirmar que el origen de este concepto así como su caracterización es algo oscuro en el panorama heideggeriano.

Para aclarar este tema y evitar oscurantismos, es preciso entender la diferencia óntico-ontológica adecuadamente: por un lado tenemos al acontecimiento mismo de venir a presencia (entendido este como el Ser en un sentido estricto), y por otra parte, tenemos aquello que es “traído” a presencia, lo presente, esto es, el ente. El Ser no es sostenido, a diferencia de la tradición metafísica, en una razón o basamento estable, sino que se perfila como carente de fundamento (*Ab-gründig*) hecho que posibilita que se pueda establecer una copertenencia entre el Ser y la Nada. La Nada es entendida como ausencia del fundamento del Ser, y también puede ser identificada con el movimiento de ocultación del Ser<sup>251</sup>. En virtud de esta copertenencia, y teniendo en cuenta la cuestión de la ausencia de fundamento, puede llamarse a Heidegger “nihilista” en tanto afirma:

La nada no es ya este vago e impreciso enfrente del ente, sino que se nos descubre como perteneciendo al ser mismo del ente. (...) Ser y nada se copertenecen mutuamente, pero no porque desde el punto de vista del concepto hegeliano del pensar coincidan los dos en su indeterminación e inmediatez, sino porque el propio ser es finito en su esencia y sólo se manifiesta en la trascendencia de ese *Dasein* que se mantiene fuera, que se arroja a la nada (...).<sup>252</sup>

El profesor Luis Sáez reitera esta tesis en el contenido de un mensaje de correspondencia electrónica personal, en el que argumenta que solo en el sentido del nihilismo propio (y sólo en este) se puede decir que Heidegger es nihilista. Esto no implica que apueste por la vacuidad del mundo, sino que reconoce la inherencia de la Nada en el Ser. Esta Nada es un *nihil* productivo, activo, pues la falta de fundamento del Ser (o su ocultamiento en el movimiento del desocultamiento) es condición de la

---

<sup>251</sup> Al respecto, afirma Vermaal una sentencia rica y esclarecedora: “Visto desde el ente, el ser no es, y así nada, como lo simplemente nulo. Si nuestro pensar se quedara allí no podría pretender poner en cuestión la metafísica (...) Si en cambio ser mismo es lo que se sustrae, y es en el modo del rehusarse, la nada sería, en lugar de algo nulo, un don, un obsequio (*Schekung*). (VERMAL, J.L. (2007), Pág. 293) Siendo así, se refuerza la imagen de un Heidegger que no utiliza a la Nada en sentido destructivo, sino que le sirve de condición de libertad y proyectualidad como superación del nihilismo.

<sup>252</sup> HEIDEGGER.M (2000a), Pág. 106.

libertad en el Ser y de la apertura de nuevos mundos de sentido. Pero hay otro nihilismo en sentido peyorativo, que es el olvido del Ser, y que ha producido toda la historia de la metafísica occidental criticada por Heidegger. Esto supone una clara confrontación entre el Ser como Nada (Vattimo) y el mito de eminente carácter poético del Ser, presente en el segundo Heidegger, donde se puede hablar de la dimensión productiva (también irracional) de la Nada y de este encuentro íntimo con el Ser.

Pensamos que para entender correctamente a Heidegger, precisamos alejarnos de la indeterminación vattimiana y tener muy presente la diferencia entre nihilismo propio (donde sí es posible encuadrar a Heidegger) y nihilismo impropio. Referente al primero, Heidegger expresa: “La esencia del nihilismo propio es el ser mismo en el permanecer fuera (*Ausbleiben*) de su desocultamiento, el cual, en cuanto suyo, es Él mismo y determina, en el permanecer fuera, su es”<sup>253</sup>. En contraposición, el nihilismo impropio se perfila como incompatible en tanto la metafísica imposibilita que lo propio del estar fuera no sea “lo propio”:

Pero en la medida en que en la metafísica acontece este permanecer fuera, esto qué es lo propio (*Eigentliche*) no es admitido como lo propio del nihilismo. Por el contrario, precisamente en el pensar de la metafísica se deja fuera el permanecer fuera en cuanto tal, de manera tal que la metafísica deja fuera también este dejar fuera como acción propia suya<sup>254</sup>

Es con este matiz con el que podemos aclarar que Vattimo llevaría razón parcialmente al calificar a Heidegger como nihilista, siempre y cuando atendamos al nihilismo propio, el referente a la copertenencia entre el Ser y la Nada, al que Heidegger razonablemente se adscribe. Aun así, Berciano afirma acertadamente que el Pensamiento Débil no encontraría una salida real a la crítica a la tradición metafísica embarcándose en un puro nihilismo reductivo, por lo que se reitera en la crítica no solo de la interpretación nihilista de Heidegger, sino en la pretendida nihilización de la ontología debilitada<sup>255</sup>. Luis Saez aporta valiosos elementos para juzgar la diferencia entre nihilismo propio, donde la Nada se entiende como un nihil activo y productivo, y nihilismo impropio.

Ortíz-Osés critica al nihilismo en términos semejantes a los de Berciano; la crítica al absolutismo puede comportar, si se exagera en un nihilismo anti-fundacional,

---

<sup>253</sup> HEIDEGGER.M (2000b), Pág. 289.

<sup>254</sup> *Ibíd.*, Pág. 293.

<sup>255</sup> Cfr. VATTIMO, G. et al (1996c), Págs. 131-133.

el menoscabo del sentido de carácter relacional, del simbolismo y de la intersubjetividad lingüística propia de una noción finita e histórica de verdad:

En efecto, este nihilismo ha sido propiciado por la posmodernidad de Vattimo y socios frente al absolutismo tradicional y contra el fundamentalismo clásico, lo cual ha traído beneficios liberadores pero también ha contraído maleficios al atacar o atajar no sólo la verdad absolutista o dogmática sino el propio sentido. Yo estoy de acuerdo en que el sentido no es absoluto o absolutista, aunque tampoco relativo o relativista; el sentido es relacional o relacionista de modo que no se trataría de minarlo o debilitarlo sino fortalecerlo, puesto que el sentido dice verdad simbólica, humana y dialógica, verdad debilitada por su encarnación o encarnadura, verdad intersubjetiva o lingüística.<sup>256</sup>

Frente a esto, Ortíz-Oses propone retornar al simbolismo como forma “debilitada” de trascendencia, no ontológica, sino ontosimbólica:

Para evitar que el vacío del nihilismo posmoderno sea ocupado por los fundamentalismos, hemos propugnado su relleno simbólico: pero el simbolismo no es esencialismo platónico ni tampoco un mero juego, sino la conjugación de la naturaleza en cultura y, por tanto, la constitución existencial del hombre. El simbolismo representa la trascendencia interior del ser ocupada por el hombre: podríamos hablar entonces radicalmente de intratrascendencia ontosimbólica.<sup>257</sup>

Vemos relevante incluir estas críticas porque son claros ejemplos de posibilidad de crítica a la absolutización racional sin necesidad de caer unívocamente en un nihilismo o en un relativismo., Si Berciano reclama un Heidegger moderadamente “fundacional” al estimar en el mensaje del Ser un fundamento débil, Ortíz-Oses permite desarrollar una noción de sentido que facilita la intersubjetividad, resalta el papel lingüístico del conocer y entronca con la trascendencia humana, que en tal calidad es finita. En otro orden argumentativo, el filósofo Jean Grondin cuestiona, en un ensayo perteneciente a la obra *Debilitando la filosofía*, la nihilización de la hermenéutica como ámbito constitutivo del Pensamiento Débil, en tanto elemento que proviene de una lectura personal y particular de Gadamer. Continuando con una línea crítica similar a la de Berciano, no solamente la interpretación heideggeriana de Vattimo sería nihilista, sino también la lectura que este hace de Gadamer, forzándola para compatibilizarla con su herencia y trasfondo nietzscheanos. Grondin afirma:

El único tema que me gustaría discutir aquí es si la hermenéutica, y con ella la filosofía misma, debe verse como una forma de nihilismo o no. Si «nihilismo» significa solo una

---

<sup>256</sup> ORTÍZ-OSÉS, A. (2007), Pág. 71

<sup>257</sup> *Ibíd.*, Pág. 72.

tolerancia con la visión de los otros hasta el punto que limita de forma no violenta la libertad de los otros, se puede estar de acuerdo con Gianni Vattimo. Pero si bajo «nihilismo» se entiende el concepto de que no hay verdades en el sentido de *adaequatio*, se puede desafiar esta perspectiva.<sup>258</sup>

El cuestionamiento de la nihilización del patrimonio heideggeriano, interpretado posteriormente por Gadamer, es otro de los puntos insuficientes de Vattimo. Según Grondin, se habría radicalizado la interpretación que el filósofo italiano hace de Gadamer con el fin de encontrar consecuencias nihilistas. De esta manera, la famosa sentencia gadameriana que afirma que el Ser que se comprende, se comprende a través del lenguaje, serviría para Vattimo como razón para negar un acceso a los hechos objetivos, por lo que todo quedaría en el ámbito de la interpretación:

La pregunta debe ser planteada no sólo a causa de la aparente autocontradicción de una negación de la verdad que en sí misma reclama ser verdadera (algo que se ha hecho de forma reiterada). La planteo también porque Gianni Vattimo ve esta renuncia al concepto de *adaequatio* como la única consecuencia plausible de la tesis de Gadamer según la cual «el ser que puede ser comprendido es el lenguaje», que para él es otro modo de decir que la comprensión humana no puede relacionarse con las cosas mismas son sólo con el modo en que hablamos de ellas. Y el modo en que hablamos sobre ellas siempre está enmarcado por una perspectiva histórica. Vattimo encuentra defectos a Gadamer por no haber reconocido por completo las consecuencias de su propio pensamiento, en especial las consecuencias nihilistas de su ontología hermenéutica.<sup>259</sup>

No obstante, según el autor canadiense, sería difícil encontrar nihilismo en Gadamer, de tal modo que la interpretación vattimiana comprendería un exceso subjetivo y personalista, comparable a la interpretación que se hace de Heidegger. Gadamer no puede incluirse como un autor que comparta los presupuestos postmodernos:

(...) ¿Por qué Gadamer no proclamó una hermenéutica nihilista? (...) hay muchos pronunciamientos cercanos al relativismo en su obra. (...) Pero el hecho es que Gadamer rehuyó las consecuencias nihilistas de los postmodernistas. Hay que preguntar por qué y si estaba en lo cierto o no al hacer eso.<sup>260</sup>

Grondin sitúa a Nietzsche como la pieza clave para entender por qué Vattimo habla de nihilismo, en contraposición a Gadamer, que no quiere zambullirse en el

---

<sup>258</sup> ZABALA, S. (ed.) (2009c), Pág. 241.

<sup>259</sup> Ídem.

<sup>260</sup> Ibíd., Pág. 242.



relativismo postmoderno; mientras que Gadamer hace poco caso Nietzsche, Vattimo apunta hacia una asociación de “esta perspectiva nietzscheano-heideggeriana con la crítica aparente de Gadamer con la objetividad científica, su énfasis sobre los prejuicios de la interpretación y su insistencia sobre la naturaleza lingüística de la comprensión.”<sup>261</sup>. En otras palabras, Vattimo trata, como hemos visto anteriormente, de articular a Nietzsche con Heidegger (y por supuesto, con Gadamer). Grondin reitera esta tesis del siguiente modo:

Para responder a esta pregunta, es importante tener en cuenta que un autor como Nietzsche desempeñó un papel muy diferente para Gadamer del que desempeñó para Vattimo. No hay un solo capítulo, en realidad ningún lugar real para Nietzsche en la mirada de *Verdad y método*. (...) En su libro, Gadamer saltó desde Schleiermacher y Dilthey a Husserl y Heidegger; como si Nietzsche no existiera.<sup>262</sup>

Resulta interesante para reforzar esta visión contar con el testimonio oral del profesor Estrada, que relata como Gadamer, en un viaje a Granada, expresó directamente el rechazo visceral a Nietzsche por su uso nazi. Mientras que Vattimo utiliza el nihilismo como forma de garantizar la ausencia de violencia mediante la supresión de cualquier forma de dogmatismo, Gadamer no reconocería la presencia de interpretaciones absolutamente desligadas de hechos (en la línea nietzscheana), que son de los que extraemos la interpretación:

Aunque reconoce las virtudes del pluralismo, quizás no fuese éste el punto sobre el que insistiría Gadamer. Creo que más bien reformularía el famoso *dictum* de Nietzsche diciendo: «hay solo hechos *mediante* la(s) interpretación(es)». Esto significa para él que no hay hechos sin un cierto lenguaje que los exprese. Pero es categórico en que es la Sache, la cosa misma (o los «hechos»), lo que viene a la luz a través de este despliegue lingüístico. (...) interpretar no es otorgarle un significado a algo desde una perspectiva externa; es interpretar la obra misma, pues la obra misma requiere tal interpretación (...) <sup>263</sup>

Según Grondin, el hecho de “insistir sobre la naturaleza «meramente subjetiva» de la interpretación o su «relatividad» es, para Gadamer, perder aquello sobre lo que gira la interpretación.”<sup>264</sup>, por lo que “no hay interpretaciones sin verdad que poner de

---

<sup>261</sup> *Ibíd.*, Pág. 243.

<sup>262</sup> *Ibíd.*, Pág. 242.

<sup>263</sup> *Ibíd.*, Pág. 244.

<sup>264</sup> *Ibíd.*, Pág. 245.

manifiesto.”<sup>265</sup>. De acuerdo a Gadamer, la destrucción nietzscheana de la verdad, hecho que lleva a Vattimo a radicalizar el heideggerianismo y la interpretación gadameriana de este, proviene del nominalismo moderno que se traduce finalmente en el relativismo postmoderno privando al Ser de cualquier significado objetivo:

Según Gadamer, la destrucción nietzscheana y posmoderna de la verdad descansa secretamente sobre el nominalismo de la modernidad, según el cual no hay significado en el «mundo mismo», que no es otra cosa que materia sin sentido. En esta perspectiva, el sentido sale a la luz sólo a través del acto del sujeto que comprende, que «inyecta» el significado en el mundo «ahí fuera». La sutileza de la distinción de Gadamer de «verdad y método», a menudo pasada por alto, estriba en la sugerencia de que el relativismo más o menos pronunciado del postmodernismo es la forma contemporánea del nominalismo, que se corresponde con la visión científica imperante del mundo: el ser, per se, no tiene nada que decir, el significado ocurre sólo mediante nuestras interpretaciones y el lenguaje.<sup>266</sup>

Grondin afirma que, de acuerdo al pensamiento gadameriano, el relativismo postmoderno no sería la consecuencia necesaria de la hermenéutica, sino resultado “de una comprensión del Ser según la cual todo depende de la mirada de la subjetividad.”<sup>267</sup>. También llama la atención el calificativo de relativismo como “cartesianismo encubierto”:

Para Heidegger y Gadamer, Nietzsche fue el último metafísico, pues mantuvo esta igualdad entre el Ser y lo que una perspectiva particular hace de él. Solo fue más consecuente que los metafísicos anteriores al proclamar un perspectivismo universal e igualarlo con un nihilismo cultural. En otras palabras, para Gadamer, el relativismo hermenéutico es un cartesianismo encubierto (...): sólo porque no hay una verdad cartesiana disponible, es decir, una verdad que descansa en un *fundamentum inconcussum*, se puede reivindicar que todo es relativo. Comparada con una «verdad fuerte» como esta, nuestros modestos intentos de comprender pueden parecer sólo como meras perspectivas carentes de legitimidad más allá de sí mismas. Para Gadamer, es el trágico *non sequitur* de Nietzsche el derivar de esto un nihilismo, es decir, la idea de que no hay verdad en el sentido de la *adaequatio*. Esta idea se sostiene, afirma Gadamer, sólo si se presupone la noción de verdad metódico-cartesiana.<sup>268</sup>

---

<sup>265</sup> *Ibíd.*, Pág. 246.

<sup>266</sup> *Ídem.*

<sup>267</sup> *Ídem.*

<sup>268</sup> *Ídem.*

La semejanza del proceder relativista nietzscheano (y en el caso de Vattimo, heideggeriano también) con el cartesianismo tiene su razón de ser en la negación de cualquier verdad por el hecho de carecer de verdades absolutas, indudables, “cartesianas”, hecho que invalida cualquier forma de verdad, aunque esta no sea absoluta:

De ahí la distancia de Gadamer con respecto al nihilismo profesado por Nietzsche, según el cual no hay ya ni verdades ni valores vinculantes. Esto también se sostiene, arguye, solo si se espera una verdad o valores absolutos en el sentido cuasi-matemático de Descartes. Solo los dioses tienen tales certezas, nos recuerda Platón. Pero esto no significa que estemos privados de toda fundamentación y toda verdad.<sup>269</sup>

En definitiva, Grondin sacude con contundencia la caracterización del nihilismo heideggeriano y gadameriano llevada a cabo por Vattimo, concluyendo en que “el Ser puede ser comprendido sólo a través del lenguaje, pero entonces es un Ser que es comprendido, no una perspectiva.”<sup>270</sup>. De este modo, el acceso perspectivista e interpretativo de Vattimo no descansaría en una legítima derivación de la herencia heideggeriana, sino en una distorsión de la misma, posición que compartimos y consideramos justificada. Grondin asevera que el lenguaje (también la perspectiva, podríamos decir) no depende solo de nosotros, sino también de “las cosas”, esas mismas cosas que Vattimo afirma que no podemos conocer especularmente: “La cuestión es que el lenguaje para Gadamer no es sólo el lenguaje de nuestra comprensión, o «nuestro» lenguaje, sino también el lenguaje de las cosas.”<sup>271</sup>

Retomando a la crítica de Berciano, el concepto de *Ge-Schick* tampoco parece ceder demasiado fácilmente a la simple etiqueta de nihilista, en tanto el destino del Ser se ejecuta para el envío del mismo. Esto es contrario al nihilismo porque el Ser se envía, se transmite, aun cuando no se reduzca a la objetividad y dominio propios de la metafísica moderna. De igual modo ocurre con el evento, ajeno al nihilismo por ser la apertura como fundamento de todo. Podríamos considerar la presencia de nihilismo si el fundamento fuera algo concreto, conocido o palpable epistemológicamente, y en tal status definitivo pudiéramos derrumbarlo, pero recordemos que el evento heideggeriano tiene su parte oscura, incognoscible, además es evento que conforma una historia siendo su destino:

---

<sup>269</sup> Ídem.

<sup>270</sup> *Ibíd.*, Págs. 247-248.

<sup>271</sup> *Ibíd.*, Pág. 249.

Esta historia tiene un sentido; no solo porque se llame historia, sino porque de hecho, según Heidegger, se puede ir descubriendo, recogiendo, relacionado, ensamblando lo que llega en ese destino. Todo esto indicaría que del evento va saliendo sentido y cabría suponer que en el fondo lo hay y hay también un fundamento, aunque sea abismo. Pero aun sin llegar a esta última conclusión, creemos que lo que se va construyendo, el camino del pensar, que va resultando, basta para negar un nihilismo en este concepto heideggeriano fundamental.<sup>272</sup>

De acuerdo a estas razones, considerar a Heidegger en el puro sentido de la ausencia de fundamentos es incoherente, por diferentes o peculiares que se quiera ver a los posibles fundamentos que presente como alternativa al pensar metafísico. En tanto el Ser puede enviarse y en tanto la recepción de ese envío comprende una responsabilidad humana, el destino del hombre no es nihilista como sinónimo de vacuidad o inexistencia de proyectos. Del evento sale sentido, aun del abismo del fundamento es posible encontrar significación, libertad, y condición de posibilidad de proyecto por difícil que sea imaginar tales cosas. Precisamente Berciano apunta que la fuente de toda confusión reside en la mala interpretación de la noción del evento heideggeriano por parte de Vattimo:

Creemos, en fin, que la interpretación que da Vattimo de Heidegger no corresponde al verdadero Heidegger. El fondo de la cuestión estaría en una insuficiente interpretación del evento. En ella tendrían raíz las interpretaciones, también insuficientes, del nihilismo, de la superación de la metafísica, de *Andenken* y de otros conceptos.<sup>273</sup>

Sobre la superación de la Metafísica, Heidegger opta por una superación creadora que consista en un mantener el modo de pensar, combinando esto con el artificio de llevarlo “más allá”. Esta superación no va en contra de la tradición; por el contrario pretende ir más allá de lo transmitido sin eliminarlo. La superación de la Metafísica, como dijimos, parte de la misma Metafísica a la que pretende distorsionar (*Verwindung*) y si bien Vattimo aporta unas tesis aceptables al respecto, no es comprensible de acuerdo al profesor Berciano la patente distinción que hace entre *Überwindung* y *Verwindung*<sup>274</sup>, que por el contrario se complementarían si profundizamos en el contexto heideggeriano<sup>275</sup>. La solución metafísica tiene paso

---

<sup>272</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 32.

<sup>273</sup> *Ibíd.*, Pág. 39.

<sup>274</sup> Para profundizar en las consideraciones del profesor Modesto Berciano sobre la noción de *Verwindung* como contraposición a la *Aufhebung* dialéctica hegeliana Cfr. VATTIMO, G. et al (1996c), Págs. 121-126.

<sup>275</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 34.

obligado por el concepto de *Andenken*, que es la noción fundamental según Vattimo para poder pensar el Ser en Heidegger. Este último contrapone a la Metafísica el Pensar, centrado en el Ser y en la copertenencia entre hombre y Ser, donde el hombre se perfila como el “*Da*”, como la iluminación del Ser.

*Andenken* es recordar, pensar en recuerdo, y tal recuerdo trae a presencia la idea de volver. No se trata de un mero restaurar monumentos, sino que es volver en la proximidad vinculante del hombre y el Ser. Hay que pensar también lo no-pensado, aquello que está por pensar: “Pensar dirigiéndose al pasado y recordando no es hacer arqueología y restaurar monumentos. La cuestión no consiste sobre todo en recordar lo que ha sido, sino de buscar en ello lo que no se ha pensado, el ser, la cercanía y copertenencia de hombre y ser.”<sup>276</sup>. El concepto de *Andenken* proyecta hacia el futuro. Vattimo habla de una rememoración dadora de sentido a los entes: “Vattimo sí dice en algún caso que el pasado no es simple repetición, ya que interpretar es siempre un reformular de un modo nuevo y diferente. Pero si es así, habría que presuponer algo más que un simple reunir”<sup>277</sup>. Berciano crítica a Vattimo la reducción de esta rememoración a la puesta en escena de monumentos de la historia. Heidegger caracteriza su rememoración en tanto esta es constituida por el Ser y por el evento, que es lo que posibilita la *Lichtung*, la copertenencia entre hombre y Ser.

Seguramente el problema fundamental de Vattimo sea lo infructuoso de su noción de pensar rememorativo:

Vattimo cree que ese pensar rememorativo da un valor a la historia pero no sirve para proyectar o llevar a cabo un cambio de cultura, aunque no carezca de significación en este plano. Es cierto que según Heidegger el evento acaece como destino y que el hombre tiene que oír y corresponder al ser o al hablar del evento: el hombre es “usado” para llevar al lenguaje, para sonorizar la voz del ser. Pero Heidegger dice que también el hombre es oyente (*Hörer*), no siervo (*Höriger*) y que no es obligado. Heidegger sí le quiere dejar al hombre responsabilidad en su función de pastor del ser, de guardián de la verdad de este. Que esto tenga importancia para un nuevo pensar y para un cambio de cultura, parece un hecho.<sup>278</sup>

Estas consideraciones pueden contrastarse fácilmente con la obra de Vattimo, donde no es nada sencillo encontrar un término de responsabilidad sustentando en una motivación consecuente y razonable, sino que todas las indicaciones al respecto parecen

---

<sup>276</sup> *Ibíd.*, Pág. 36.

<sup>277</sup> *Ibíd.*, Pág. 37.

<sup>278</sup> *Ibíd.*, Pág. 39.

un mero ejercicio de introspección que de poco sirve más que para justificar su propia conducta y/o creencias, pero no para trasladarlas (con legitimidad) intersubjetivamente.

El profesor Luis Sáez también sostiene que la interpretación de Vattimo con respecto a Heidegger adolece de sustanciales diferencias con el pensamiento de este último. El concepto de “acontecer” no remite a un “acontecer originario”, sino que se limita a la pura eventualidad. La radicalización nihilista en el pensamiento heideggeriano lleva a Vattimo a pensar al Ser como lo acontecido en la historia, y no como el fenómeno del acontecer<sup>279</sup>. Luis Sáez expresa la visión reductiva de Vattimo con las siguientes palabras:

En este contexto, el «pensamiento débil» apunta no a un desplazamiento de la «diferencia» óntico-ontológica, tal y como se nos ofrece en el postestructuralismo francés, sino a una reducción histórica de ésta: «el fin de la metafísica, pero asimismo la superación que Heidegger cree que debe preparar, equivaldría entonces al fin del ser y también al fin de la diferencia ontológica.»<sup>280</sup>

¿Qué implica que el Ser sea un mero acontecer y no pueda estimarse como fenómeno del acontecimiento? Sin duda, que no hay nada más allá de la facticidad, que los hechos son lo único que nos queda, y como tales, son interpretables de modos infinitos, con lo cual únicamente tenemos una pluralidad interpretativa que finalmente tiene el reto de compatibilizarse en la globalidad, aunque difícilmente pueda responder a este. Pensamos que es evidente que la interpretación que Vattimo hace con respecto a Heidegger es, cuando menos, muy personal, poco coincidente con la producción filosófica y el pensar del autor alemán y poco útil con el contexto filosófico actual, con lo cual el basamento o inspiración del Pensamiento Débil se sostiene en una realidad filosófica contundentemente particularizada y devaluada. Vattimo mismo explica que la identificación del Ser heideggeriano con el evento responde a una deducción razonable de la filosofía de Heidegger, incluso afirma que tal vinculación tiene una intención revalorizadora para con el status del cristianismo secularizado que él promueve: “El concepto de Ser como evento es sólo un punto de inicio para reconocer el estrecho parentesco (...) entre la filosofía de Heidegger y la Biblia.”<sup>281</sup>. El problema reside en no sacar más que nihilismo de la relación entre Ser y evento, situación que dificultará argumentativamente el proponer vías o metas tal y como Vattimo hace, sobretudo en su última etapa de producción filosófica. Para sostener la incongruencia de un

---

<sup>279</sup> Cfr. SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 460.

<sup>280</sup> Ídem.

<sup>281</sup> VOF, Pág. 117.

planteamiento nihilista que renuncia a programas de acción para luego proponerlos habría que haber desarrollado una filosofía de la ambivalencia, pero no es el caso de Vattimo. Por esta razón, la carencia del Pensamiento Débil es la conjugación entre teoría y práctica; en la teoría tratamos de un planteamiento secularizador y nihilista, en la práctica se propone una interpretación muy concreta y delimitada del mundo.

### 3) LA INFLUENCIA DE NIETZSCHE

Vattimo afirma una doble dimensión crítica tras la reflexión e interpretación heideggerianas acerca de la Metafísica como historia del Ser: en primer lugar, resalta la imposibilidad de retorno a una concepción vigorosa o fuerte del Ser y en segundo lugar, subraya la ausencia de un proyecto futuro que comprenda a una humanidad carente de ontología y embutida simplemente en la organización científico-técnica que manipula los entes. Ni hay superación de la Metafísica, en tanto el término “superación” alude ya a una estrategia de marcado tinte metafísico/hegeliano, ni hay un sometimiento entitativo por parte de un sujeto elevado a la posición central de la existencia, descartándose un humanismo de carácter subjetivista, factor que servirá posteriormente para limpiar a la figura del Superhombre de cualquier contaminación metafísica<sup>282</sup>. El concepto de Ser tradicional deja de conformar algo real, justo y necesario, y pasa a ser estimado como una ilusión pretendidamente ahistórica y supratemporal, esto es, se convierte en un evento irrevocablemente anexo a una época y un horizonte de comprensión histórico, pese a los deseos humanos por absolutizarlo fuera del tiempo.

La influencia de Nietzsche en Vattimo alcanza una envergadura tal que podemos hablar de Nietzsche como precursor de Heidegger<sup>283</sup> o incluso de una lectura nietzscheana de Heidegger, tal y como Ortiz-Osés afirmaba<sup>284</sup> y Vattimo reconoce:

Se da también un movimiento opuesto: mucho más allá de las tesis explícitas propuestas por Heidegger en su interpretación de Nietzsche, el significado mismo de la filosofía heideggeriana tiende a ser captado y comprendido a través de Nietzsche. Así, se puede hablar no solo de un Heidegger intérprete de Nietzsche, sino también de un Nietzsche intérprete de Heidegger.<sup>285</sup>

El mismo Sützl atribuye a Vattimo que “con Nietzsche, Heidegger se puede interpretar como pensador «débil», nihilista y antimetafísico.”<sup>286</sup>. Esto llevará a

---

<sup>282</sup> Vid. EI, Págs. 127-128.

<sup>283</sup> Vid. EI, Pág. 42.

<sup>284</sup> Vid. ORTÍZ-OSÉS, A. (2007), Pág. 71.

<sup>285</sup> DN, Pág. 270.

<sup>286</sup> SÜTZL, W. (2007), Pág. 100.



adjudicar una continuidad traducida en nihilismo tanto en la renuncia de la Metafísica de la Presencia como en la muerte de Dios y la destrucción del Mundo Verdadero. A continuación desarrollaremos los puntos emblemáticos de esta peculiar relación entre Vattimo y Nietzsche, entre los que destacan la exposición de la tesis de continuidad entre este último y Heidegger, la instauración del Superhombre como sujeto despotenciado y carente de los rasgos metafísicos tradicionales, la renuncia a la identificación de este con el sujeto conciliado dialéctico y la caracterización del eterno retorno y la Voluntad de Poder como elementos constituyentes de la renuncia a una verdad objetivista.

### **3.1) La tesis de continuidad entre Nietzsche y Heidegger**

Esta es una de las características más significativas del Pensamiento Débil, hasta tal punto en que la lectura de Nietzsche y Heidegger en términos de continuidad, conforma la justificación que Vattimo presenta a la hora de hablar de hermenéutica como nueva *koiné* cultural. La continuidad entre ambos pensadores, aun cuando esta sea intencionada por parte del intérprete, conforma uno de los rasgos más prolíficos en el actual debate filosófico y no solo en la postura vattimiana. En él, no faltan voces críticas como la de Cerezo, que critica una lectura demasiado rígida de Heidegger sobre Nietzsche: “La coherencia resulta extrema, pero también por lo mismo la rigidez, que al reforzar ciertas líneas maestras, encorseta el texto nietzscheano impidiendo la liberación del múltiple sentido más propio del pensar aforístico, simbólico y fragmentario de Nietzsche.”<sup>287</sup>. Como es sabido, Heidegger califica a Nietzsche como pensador metafísico, y esta disposición podría menguar en parte la posibilidad de interpretar un Nietzsche más abierto. Vermal sitúa la razón de esto en la ubicación de la Voluntad de Poder como “culminación del proceder metafísico”<sup>288</sup>. Cerezo denuncia que esta lectura “rígida” imposibilite una línea de continuidad entre el mismo Heidegger y Nietzsche: “Se diría que en su lectura, reduce o aprisiona a Nietzsche, con extrema violencia

---

<sup>287</sup> CEREZO, P. (2007), Pág. 246.

<sup>288</sup> VERMAL, J.L. (2010), Pág.132.

sistemática, en la camisa de fuerza de la metafísica y deja fuera dimensiones del pensador, que liberadas, pueden reconocerse en el mismo estilo del pensar heideggeriano.”<sup>289</sup>.

No obstante, pese a las posibles similitudes derivadas de una hipotética lectura más “suave” de Nietzsche por parte de Heidegger, es importante recordar que la diferencia entre ambos autores reside en los distintos conceptos de Metafísica que manejan y que los condicionan a desarrollar distintas formas de tratamiento del nihilismo: “Y por ser dispares los conceptos de metafísica que se manejan, han de ser también dispares, como se ha visto, las interpretaciones correspondientes del nihilismo.”<sup>290</sup>. Estas modalidades distintas de entender la Metafísica desembocan en modos diferentes de tratar el nihilismo. La diferencia entre ambos es, según Ávila, la distinción misma entre el nihilismo como colapso de valores tradicionales (Nietzsche) y el nihilismo como culmen de la Metafísica (Heidegger):

Es verdad que hay en cada uno de ellos una forma particular de entender el nihilismo. Para Nietzsche consiste básicamente en el colapso de nuestros grandes valores e ideales (...) El nihilismo es el estado final de una etapa de oscurecimiento progresivo de sentido que resume la sentencia «Dios ha muerto» y que sólo podrá ser superado por un movimiento de mayor intensidad y de distinto signo. En cambio, Heidegger considera que eso no es todo, que eso es sólo una parte de la historia: la última parte, el episodio final que la culmina.<sup>291</sup>

Nietzsche concibe el nihilismo como el resultado necesario de la inversión del tradicional esquema platónico, donde el mundo de las ideas se impone por encima del mundo sensible. Heidegger entiende el nihilismo en la línea del olvido de la pregunta por el Ser y su relación con la Nada ¿Cuál es la razón por la que Heidegger no permite la inclusión de Nietzsche en el sector “antimetafísico” o “trans-metafísico”? Cerezo sitúa la respuesta en la interpretación antiplatónica de Nietzsche que hace Heidegger, desde la cual es relativamente sencillo concebir la respuesta nietzscheana como una respuesta fuerte, sistemática (pese a la inversión) y, por tanto, metafísica:

En mi opinión, no es que Heidegger deje adrede algo fuera, literalmente hablando, del texto de Nietzsche, sino que más radicalmente deja a Nietzsche sin-fuera, lo aprisiona en

---

<sup>289</sup> CEREZO, P. (2007), Pág. 256.

<sup>290</sup> *Ibíd.*, Pág. 258.

<sup>291</sup> AVILA, R. (2007), Págs. 265-266.

el corsé del antiplatonismo y elimina así su horizonte de tránsito hacia un más allá de la metafísica, en el sentido radical en que él la entiende.<sup>292</sup>

Ávila proporciona una respuesta semejante al hablar de la “concepción nihilista” del nihilismo que Nietzsche tendría, según Heidegger: “Según Heidegger, Nietzsche tiene una concepción nihilista del nihilismo; por eso, no lo supera, por eso, aunque acierte plenamente en el diagnóstico, es incapaz de ofrecer una salida.”<sup>293</sup>. Como vemos, hay razones fundamentadas para pensar que el antagonismo entre Heidegger y Nietzsche es un hecho teórico contrastable, pero que, en parte, puede deberse a una “lectura demasiado rígida” de Nietzsche por parte de Heidegger que excluiría determinadas semejanzas entre ambos. Lo que parece claro es que la continuidad entre ambos pensadores depende más de lo fructuoso en términos filosóficos de tal nexo que del sentido “ortodoxo” de sus textos. En el caso de Vattimo, interpretar a ambos autores desde la tesis de continuidad no resultará problemático dada la tendencia a “ir más allá del mismo Heidegger”, radicalizando el sentido de sus textos para acercarlos al nihilismo.

Partimos de una configuración de la Postmodernidad caracterizada como debilitamiento del Ser en tanto resultado de la continuidad teórica que Vattimo asocia a Nietzsche y Heidegger:

*Es probable que el reconocimiento de la sustancial continuidad entre Nietzsche y Heidegger constituya incluso el rasgo decisivo de eso que llamamos postmodernidad en filosofía. Tal continuidad, en efecto, como se aclara en lo que sigue, apunta en la dirección no solo de una disolución de la objetividad «moderna» del hombre, sino también, y de un modo más amplio, en la dirección de una disolución del mismo ser (que ya no es estructura sino evento, que no se da ya como principio y fundamento, sino como anuncio y «relato», lo cual parece ofrecer el sentido del aligeramiento de la realidad que tiene lugar en las condiciones de existencia determinadas por las transformaciones de la tecnología, a las que globalmente se puede considerar como características de la postmodernidad.<sup>294</sup> (La cursiva no está en el texto)*

Es la tecnología la que posibilita, como se corrobora en *La sociedad transparente*, ese “aligeramiento” de la realidad, promoviendo la división de la unidad del Ser en la pluralidad del relato, y creando un caos informativo que se estimará como condición de la multiplicidad interpretativa social: al no existir la verdad, existen

---

<sup>292</sup> CEREZO, P. (2007), Pág. 258.

<sup>293</sup> AVILA, R. (2007), Pág. 266.

<sup>294</sup> EI, Pág. 120.

verdades destinadas a convivir desde su status de finitud<sup>295</sup>. De hecho, la razón de ser de esta continuidad no apunta solamente a determinada tendencia interpretativa referente a Nietzsche y Heidegger, sino que además queda registrada como una sintomática forma de ser de nuestra cultura actual, comprendiendo de esta manera una de las tesis que el autor expone a la hora de plasmar su retrato de las sociedades actuales:

*(...) estamos ante una manifestación característica de esa atmosfera cultural donde se hace posible reconocer la continuidad Nietzsche-Heidegger. Pues, en efecto, la hermenéutica unifica de hecho, en un sentido a la vez vago y permisivo, la herencia teórica de Nietzsche y de Heidegger, a pesar de las tesis interpretativas del Heidegger lector de Nietzsche. Y yo sostengo que esta unificación no es fruto ni de un equívoco historiográfico, ni de una confusión superficial o una «urbanización» (según la expresión de Habermas referida a Gadamer) sea de Heidegger, sea de Nietzsche, sino de una tendencia profunda de nuestra cultura; en otras palabras: se trata de un hecho de nuestra experiencia, con el que la meditación filosófica debe contar, y al que debe «salvar», de acuerdo con el imperativo de «salvar los fenómenos», que para ella rige desde su más antigua historia.<sup>296</sup> (La cursiva no está en el texto)*

El resultado, como hemos mencionado, pivota en torno a la decadencia de una concepción fuerte del pensamiento y la concepción de un obrar filosófico consciente de sus propios límites, que acata resignadamente la imposibilidad de acceso a la autotransparencia y asume la debilidad de su constitución, centrando su atención en esta línea interpretativa de la continuidad como descripción del panorama postmoderno:

*(...) la relación Heidegger-Nietzsche por lo que afecta a advertir su sustancial continuidad, o su decir la misma cosa (o sea, el nihilismo) parece ser hoy, no solo un tema de investigación historiográfica, sino la tarea de la filosofía, o, al menos, una de sus tareas teóricamente decisivas.<sup>297</sup>*

---

<sup>295</sup> Esto tiene como consecuencia, según Wolfgang Sützl, el replanteamiento de la historiografía como “modelo único de historia”: “Justo cuando las tecnologías de información y comunicación parecen permitir la realización de la autotransparencia se inicia en un movimiento opuesto. Justo cuando el desarrollo global de la técnica parece hacer posible un concepto de historia unitario, la historiografía se ve enfrentada a la necesidad de volver a pensar sus propios principios, de abandonar el modelo único de la historia, criticado como eurocéntrico.” SÜTZL, W. (2007), Pág. 199.

<sup>296</sup> EI, Págs. 119-120.

<sup>297</sup> EI, Págs. 116-117.

La tesis de Vattimo respecto a Nietzsche y Heidegger, filósofos que marcadamente definen sus influencias filosóficas, tiende, como hemos mostrado, a establecer una continuidad entre ambos abundando en el tema de la subjetividad, que configura uno de los rasgos constitutivos del fenómeno de la Postmodernidad vattimiana, a saber, la disolución de la objetividad humana y del Ser en tanto fundamento. Interesa ahondar en este punto de partida, porque comprende el caldo de cultivo en el que ubicar al sujeto postmoderno, al Superhombre debilitado y orientado tanto a la moderación como a la convivencia creativa, “artística”, con la nada existencial. Esta tesis de continuidad, observa Vattimo, podría resultar problemática para una interpretación “ortodoxa” de ambos autores, en tanto Heidegger contempla a Nietzsche como el culmen final de la metafísica:

*La tesis de una sustancial continuidad teórica entre Nietzsche y Heidegger no resulta obvia en absoluto; ante todo basta con considerar que el propio Heidegger ve en Nietzsche el cumplimiento de la metafísica y del nihilismo a ella inherente, mientras entiende su propio proyecto como un ir más allá de la metafísica y el nihilismo, en línea de discontinuidad radical, pues, con una tradición que Nietzsche culmina.<sup>298</sup> (La cursiva no está en el texto)*

No obstante, pese a las posibilidades interpretativas que no verían tan obvia esta interconexión entre ambos autores, Vattimo establece que el punto de conexión entre ambos es y será el nihilismo, aun cuando Heidegger no daría pie a tal continuidad porque estima a Nietzsche dentro del pensar metafísico (concretamente lo define como un usuario del concepto de verdad como adecuación), cosa que el pensador italiano trata de deslegitimar<sup>299</sup>. Es preciso resaltar que Vattimo difiere de la interpretación heideggeriana de Nietzsche con el mismo ímpetu con el que se muestra capaz de interpretar a Heidegger “más allá del mismo Heidegger”; presenciamos nuevamente un ejemplo de cómo el filósofo italiano usa a los autores alemanes de forma propia y subjetiva. De este modo, Vattimo resuelve contradecir a Heidegger a la hora de ver a Nietzsche como un usuario de la verdad como adecuación:

Aquí, a mi juicio, habría que disentir de la afirmación de Heidegger según la cual Nietzsche permanece anclado en el concepto metafísico de la verdad como adecuación de la proposición al dato. O mejor, cuando Nietzsche habla de verdad entiende, sí, la adecuación de una proposición al estado de cosas, pero justamente por eso, la verdad en

---

<sup>298</sup> EI, Pág. 116.

<sup>299</sup> Cfr. DN, Pág. 112.

su «sistema», ya no tiene lugar: una verdad así, según Nietzsche, no se da y no se puede dar.<sup>300</sup>

La postura de Vattimo con respecto a Nietzsche lo sitúa explícitamente más allá del pensar metafísico:

(...) el nombre de Nietzsche no cuenta sólo como el de uno de los autores de la tradición metafísica que se trata de superar (...) sino que señala a un pensador que, como Heidegger, está ya en el camino de un pensamiento del ser que ha dejado a sus espaldas la metafísica.<sup>301</sup>

Además, no solo este es el argumento utilizado para limpiar a Nietzsche de la verdad como adecuación, sino que el filósofo italiano apelará a la insostenibilidad nietzscheana de seguir recurriendo a un mundo verdadero: “Después de haber pensado de distintos modos la relación del mundo aparente (...) con el mundo verdadero (...) finalmente la filosofía se ha convencido de que no tiene ya sentido hablar de un mundo verdadero”<sup>302</sup>. Vattimo también justifica su tesis de la continuidad argumentando que la elabora desde el contexto actual, en el que la hermenéutica ha constituido la nueva *Koiné* o comunidad filosófica:

(...) la tesis de la continuidad entre Nietzsche y Heidegger se apoya en nuestra pre-comprensión del significado que tiene nuestra experiencia histórica en la época actual: reflexionar sobre esta continuidad significa, al mismo tiempo, «actuar» y profundizar en nuestra pre-comprensión del significado que tiene nuestra experiencia histórica en la época actual.<sup>303</sup>

Por otra parte, sería el mismo Heidegger (tal vez inconscientemente) el que no percibe las implicaciones nihilistas de su propio pensamiento, siendo necesario que Vattimo, desde su postura interpretativa personal, pueda ahondar en la “necesaria” vinculación entre ambos autores:

Si Heidegger no capta esta proximidad es porque rechaza aceptar y articular explícitamente las implicaciones nihilistas de su propia «concepción» del ser. También para él, como para Nietzsche, el pensamiento es *An-denken*, y no representación o fundamentación, porque *no hay otro ser* sino las aperturas de la historia como destino en las que las diversas humanidades históricas experimentan el mundo; y el hecho de que

---

<sup>300</sup> Ídem.

<sup>301</sup> DN, Pág. 271.

<sup>302</sup> DN, Pág. 113.

<sup>303</sup> EI, Pág. 117.

estas aperturas de la historia como destino no sean manifestaciones de una estructura eterna, sino acontecimientos, no las condena a la liquidación, es más, les confiere la dignidad que la metafísica confería al ser estable y eterno, como en las «fiestas de la memoria» de Nietzsche.<sup>304</sup>

Esta estrategia interpretativa de Vattimo con respecto a Heidegger responde, según Zabala, al propósito “intencionado” de interpretar al pensador alemán en clave de la ontología de la decadencia o pensamiento débil, eliminado cualquier posible interpretación fundacional al respecto:

Vattimo ha explicado en diversas ocasiones que la expresión «pensamiento débil» fue sacada de un ensayo de Carlo Augusto Viano (...) y que usó el concepto por primera vez en el ensayo «Hacia una ontología de la Decadencia» escrito en 1979 (e incluido en *Más allá del sujeto*), donde anuncia específicamente que nadie ha interpretado nunca la ontología de Heidegger como «una ontología de la decadencia», como una ontología débil, porque los intérpretes continúan pensando sobre la meditación de Heidegger sobre el ser en términos fundacionales o metafísicos.<sup>305</sup>

Llama la atención la atribución que Vattimo ostenta a la hora de interpretar a Heidegger mejor de lo que el mismo Heidegger podría decir de sí mismo. No obstante, se reconoce explícitamente que la fidelidad al pensamiento heideggeriano implica necesariamente ir más allá de la textualidad del mismo y percibir las implicaciones nietzscheanas que es posible encontrar:

*(...) se trata, por el contrario, de ser fieles a Heidegger más allá de la letra de sus escritos, reconociendo que para superar verdaderamente la metafísica (...) hay que seguir a Nietzsche en el camino del nihilismo, de acuerdo por otra parte, con una indicación que el mismo Heidegger da en la conferencia sobre *Tiempo y ser*, cuando escribe que, para pensar auténticamente hay que «dejar que se pierda el ser como fundamento».*<sup>306</sup> (La cursiva no está en el texto)

Finalmente, la vinculación entre ambos pensadores se sostiene, aparte del nihilismo, en la similitud entre el concepto de *Andenken* y las “fiestas de la memoria” nietzscheanas como veíamos anteriormente. Esta vinculación posibilita la apertura nihilista del pensar más allá de la mera representación o fundamentación:

---

<sup>304</sup> DN, Pág. 276.

<sup>305</sup> ZABALA, S. (ed.) (2009c), Pág. 21.

<sup>306</sup> DN, Pág. 287.

Pero el *An-Denken* al que Heidegger nos ha remitido no puede ser concebido como una rememoración que «recupera» el ser como algo que podemos encontrar cara a cara; la rememoración recuerda al ser justamente como lo que se puede recordar, y nunca re-presentar. (...) Esto significa, sin embargo que el ser no es nunca pensable como una estructura estable que la metafísica habría solamente olvidado y que se trataría de volver a encontrar. Pero esto, pensado profundamente, es lo que creo que se debe llamar «nihilismo» de Heidegger<sup>307</sup>.

Vattimo expone que Heidegger debe interpretarse desde esta óptica nihilista, so pena de correr el riesgo de “encontrarse pensando el ser como *arché*, *Grund*, estructura estable.”<sup>308</sup>. Es por estas razones, que aluden directamente a la imposibilidad de retorno a una verdad estable tanto en Nietzsche como en Heidegger, por lo que es imprescindible regir la reflexión filosófica actual desde la idea misma de la continuidad nihilista entre estos dos pensadores, tal como apunta Vattimo. En Nietzsche, la crisis de la subjetividad se traduce eminentemente en un desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia, aunque irá más allá hasta desmontar la noción tradicional de verdad:

Nietzsche no podrá quedarse en una posición de puro desenmascaramiento de la superficialidad, o de la no verdad de la conciencia y el sujeto, sino que habrá de ir más allá siguiendo en la dirección del nihilismo y de la disolución misma de la noción de verdad y de ser.<sup>309</sup>

Tal hecho nos incita ineludiblemente a una crítica a todo un pasado filosófico de considerables proporciones iniciado con Sócrates, a quien culpabiliza por dar a luz un concepto excluyente de racionalidad que abre un cisma entre el cuerpo y la razón, entre la materia y la idea, entre lo apolíneo y lo dionisiaco. La razón de la crítica nietzscheana se apoya en que “en la medida en que se absolutiza o se aísla de sus raíces dionisiacas “(...) la racionalidad apolínea pierde toda vitalidad y se vuelve decadente.”<sup>310</sup>. La crítica a la unión no-vital entre racionalidad y autoconciencia en Sócrates nos descubrirá que lo verdadero en el contexto socrático es aquello capaz de gobernar sobre lo dionisiaco y de elevarse a la categoría de la verdad por tal impulso represor, por eso Nietzsche denuncia la falsedad de estas formas estimadas como verdaderas cuando en realidad solamente son “apariencias sublimadas”. En definitiva, Nietzsche propone una inversión respecto al planteamiento socrático, situando a lo

---

<sup>307</sup> DN, Pág. 279.

<sup>308</sup> Ídem.

<sup>309</sup> EI, Pág. 122.

<sup>310</sup> DN, Pág. 121.



dionisiaco como criterio rector de cualquier posibilidad. A continuación expondremos el desarrollo del concepto de Superhombre como protagonista del Pensamiento Débil en tanto marca las características propias de la noción de sujeto en el contexto de la postmodernidad: si en Heidegger veíamos al *Dasein* como el sujeto ubicado en la finitud y en la temporalidad, con el Superhombre veremos la noción de despotenciación e interpretatividad como única forma de sostén ante la angustia de la nada.

### 3.2) Superhombre, interpretación y verdad

Vattimo aporta un concepto de sujeto ajeno a la configuración tradicional, resultado del desenmascaramiento de la conciencia y de la falsedad de la autotransparencia, unido a la disolución de la noción tradicional de verdad y de la estructuralidad inmovilista del Ser. Este sujeto será encarnado por el Superhombre nietzscheano, al que se le adjudica un carácter moderado y anti-absolutista. El Superhombre viene a encarnar de modo emblemático aquello que se conoce como “pesimismo de los fuertes”, que Cerezo describe ejemplarmente asociándolo a la posibilidad de creación desde la falta de fundamento:

Por el contrario, la actitud de vida ascendente vive el proceso como una anda activa, liberadora que, al desenmascara el trasmundo, emancipa a la voluntad y la deja en franquía para su tarea de creación. (...) Esta doble modalidad existencial viene a coincidir con la distinción nietzscheana entre un pesimismo de los débiles, que se consume en lamento y pasión, y el pesimismo de los fuertes, capaz de convertir en *chance* creadora la falta de fundamento.<sup>311</sup>

La conciencia, propia del sujeto tradicional, no es para Nietzsche más que la respuesta útil y precisa para las exigencias de comunicación porque “el hombre se hace sujeto autoconsciente sólo en cuanto que las necesidades de la comunicación le obligan: para pedir ayuda a los demás necesita llegar a ser consciente de sus exigencias e

---

<sup>311</sup> CEREZO, P. (2007), Pág. 220.

indicarlas (...)”<sup>312</sup>. La verdad en Nietzsche nos deja perplejos en tanto acontece como una “mentira” aceptada y convenida socialmente, no como la salvífica revelación que debe su existencia a razones sobrehumanas. Con el sujeto ocurre de igual modo, afirmándose el origen y la constitución hermenéutica del mismo, y deslegitimando la sostenibilidad metafísica de este:

(...) no hay sujeto de tales acciones; no es que el sujeto no sea libre, sino, simplemente, el sujeto no es: es solo un juego superficial de perspectivas, una apariencia hermenéutica, por tanto, nada de lo que la tradición metafísica ha creído que fuese, y menos aún el centro de una conciencia y de una iniciativa original.<sup>313</sup>

El sujeto es incapaz de asimilar especular y objetivamente la realidad, tal y como pretendía la tradición metafísica y el concepto de verdad como adecuación: “En el caso de Nietzsche ni la realidad del mundo se reduce a la percepción del sujeto ni el sujeto perceptor posee a su vez un estatuto ontológico más sólido que el de sus pretendidas «ilusiones».”<sup>314</sup>. Llegamos a un punto de inflexión en la historia de la filosofía que nos encamina no hacia una superación mediante la presentación de una alternativa más convincente, sino más bien mediante la conciencia del propio error: “El descubrimiento de la mentira o del «sueño» (...) no significa que se pueda terminar de mentir o de soñar, sino sólo que se debe continuar soñando sabiendo que se sueña, pues solo así se puede no perecer.”<sup>315</sup>.

En Nietzsche la muerte de Dios confirma la pérdida de credibilidad en los fundamentos últimos y las estructuras eternas, enlazando esto con la racionalización científico-técnica del mundo. Nietzsche guarda relación con Heidegger en tanto este también define la imposibilidad de pensarse suprahistórica, atemporal o eternamente. Vattimo afirma al respecto: “De nuevo sería una ilusión metafísica (...) creer que lo que se saca de Nietzsche es una lección sobre la verdadera naturaleza de la subjetividad, (...)”<sup>316</sup>. Con Nietzsche aprendemos la insostenibilidad de la noción esencial de sujeto en la época del dominio tecno-científico, su carencia de ultimidad y la superficialidad de tal noción, y con Heidegger somos conscientes de la proyectualidad del hombre hacia la posibilidad existencial. La postura de Nietzsche en referencia a la muerte de Dios nos hace conscientes del excesivo apoyo en el fundamento que el hombre ha tenido,

---

<sup>312</sup> DN, Pág. 182.

<sup>313</sup> DN, Pág. 243.

<sup>314</sup> VATTIMO, G. et al (1999a), Pág. 9.

<sup>315</sup> EI, Pág. 126.

<sup>316</sup> Cfr. EI, Pág. 138.

situación prescindible en una sociedad del bienestar donde la seguridad metafísica esta reemplazada por la felicidad material, donde el dogma se sustituye por el sueño<sup>317</sup>, sabiendo siempre que se sueña y que tal ensoñación no es la verdad misma.

Sin más remedio tenemos que apegarnos a un concepto de sujeto como interpretación constante de lo que anteriormente resolvíamos llamar “hechos”, interpretación subjetiva y plural de una realidad tan grande como culturas y cosmovisiones existan, donde incluso el hecho de afirmar esto constituye ya una interpretación. La intención consiste en ir evitando de esta manera el recaer en una potenciación de la subjetividad irracional o metafísica optando por el Superhombre<sup>318</sup>, que es ante todo encarnado en la figura del artista como modelo de nihilista activo:

(...) si buscamos un modelo para el nihilista activo encontramos que Nietzsche lo muestra en el artista; y a su vez, éste se piensa como esencialmente trágico y dionisiaco, pero en un sentido que recuerda a Schopenhauer y a su interpretación ascética del desinterés estético kantiano. La posibilidad del nihilismo activo es la capacidad, de la que el artista da testimonio, de trascender el instinto de conservación, alcanzando una condición de moderación que está también en la base de la *hybris* despreocupada, desinteresada, esencial para la capacidad experimental del *Übermensch*<sup>319</sup>.

No es arbitrario el seleccionar a tal figura dado que, ante el continuo declinar que experimentan tanto el hombre de la tradición metafísica como el Superhombre, es preciso contraponer la creatividad y la originalidad de alguien consciente de que su creación es una mera interposición temporal y finita ante la Nada. La diferencia clara entre hombre y Superhombre no reside en la afección de la declinación; ambos declinan, pero el Superhombre es capaz de no angustiarse ante esto. Es el Superhombre, frente al hombre tradicional, el que sabe anteponerse asumiendo la decadencia<sup>320</sup>:

---

<sup>317</sup> Para entender por qué el sueño o la metáfora tienen el mismo valor que lo que antaño se consideraba la “verdad”, convendría recordar como Vattimo, en honor a Nietzsche, afirma que “la filosofía se ha convencido de que no tiene ya sentido hablar de un mundo verdadero”. DN, Pág. 113.

<sup>318</sup> Vattimo expresa su preferencia por denominarlo “Ultrahombre” en base a la fidelidad etimológica y filosófica. No obstante, debido a la formación académica personal, el utilizar la denominación de “Superhombre” se antoja algo más intuitivo y natural.

<sup>319</sup> DN, Pág. 214.

<sup>320</sup> Wolfgang Sützl confirma nuestra afirmación al tratar la humanidad propia de la “sobrehumanidad. El Superhombre no sería sinónimo de divinidad, sino de la aceptación de la declinación y finitud humanas, así como la revalorización de su humanidad en un sentido no

El ultrahombre no es el que nacerá después de este proceso de disolución, después de esta despedida del sujeto; *el ultrahombre es por el contrario, justamente este sujeto despotenciado, no confiado ya patéticamente a sus propias decisiones, capaz, al contrario, de vivir sin angustia una existencia superficial.* El hombre sin centro, o también el hombre sin cualidad, no es una etapa intermedia, una fase de paso hacia la construcción del hombre nuevo. El destino del ocaso no es sólo del hombre de la tradición, sino también del ultrahombre; debe declinar el hombre de la tradición sólo para que el sujeto acceda finalmente a su verdadera condición, que es la de ser alguien que, continua y constitutivamente, declina.<sup>321</sup> (La cursiva no está en el texto)

Los rasgos de la Postmodernidad referentes a la disolución del sujeto y la aniquilación del concepto de Ser como estructura eterna pasan en Vattimo por la mediación crítica heideggeriana y por la apuesta por el nihilismo activo<sup>322</sup> como remedio eficaz contra la tentación absolutizadora:

(...) el nihilismo activo no podrá destruir las mascaradas ideológicas sin crear algunas nuevas (...) ¿Qué es, sin embargo, lo que diferencia entonces estos nuevos valores «activos» de los disfraces tranquilizadores del nihilismo reactivo? Aparentemente, mientras que estos últimos se representaban como verdades eternas y estructuras objetivas dadas, las interpretaciones propias del nihilismo activo son explícitamente conscientes de su naturaleza hermenéutica y, por eso mismo, corresponden a una forma de vida más aventurera, más rica y abierta. En la forma de vida gregaria, en el nihilismo reactivo, ninguna interpretación tiene el valor de presentarse como una interpretación, como la interpretación de alguien: ha de aparecer siempre como verdad objetiva.<sup>323</sup>

---

positivista ni calculable, alejándose así de las concepciones capitalistas donde el hombre conforma un ser reemplazable y sustituible: “Ser un *Übermensch* ya no puede significar convertirse en algo super-humano o en una especie de semi-dios, sino antes bien insistir en lo humano en el sentido de lo que no es calculable y apropiable, aquello que aparentemente *no sirve para nada.*” SÜTZL, W. (2007), Pág. 238.

<sup>321</sup> DN, Pág. 248.

<sup>322</sup> No en vano, el propio Zabala reconoce la asociación existente en Vattimo entre nihilismo activo y hermenéutica, en tanto el primero comprende la “vocación” de la segunda: A juicio de Vattimo, el nihilismo activo es la vocación y naturaleza de la hermenéutica. ZABALA, S. (2010), Pág. 101.

<sup>323</sup> DN, Págs. 209-210.

Es precisamente a través de este nihilismo activo donde podemos desarrollar un espacio apropiado para el “sujeto despotenciado”<sup>324</sup>, para el Superhombre, encuadrándolo en la tendencia hacia la disolución: “Si el nihilismo activo quiere evitar convertirse en una nueva metafísica, que situaría la vida, la fuerza, la voluntad de poder en el lugar del *ontos on* platónico, ha de interpretarse, finalmente, como una doctrina del «desvanecerse» del ser desvanecerse, debilitarse, etc.”<sup>325</sup>.

Esto es compatible, de acuerdo con Vattimo, con el concepto heideggeriano de sujeto como proyectualidad, como una apertura a las posibilidades que no están dadas de antemano acordes a ninguna esencia previa, ya que hace que la referencia a la estaticidad o sustancialidad del sujeto tradicional se entiendan como un considerable error dentro del marco de la concepción heideggeriana: “El ser-ahí solo se piensa como sujeto, esto es, como sustancia, cuando se piensa en términos inauténticos, en el horizonte de «ser» público y cotidiano.”<sup>326</sup>.

El sujeto en Heidegger no es sujeto, entendido este como la correspondencia con una esencia, sino que es el hacer mismo del Ser arrojado a la contextualidad, contando con las distintas posibilidades existenciales entre las que puede y tiene la responsabilidad de elegir. La responsabilidad queda definida por Vattimo del siguiente modo: “El reconocimiento de la irracionalidad (...) de la historia es la condición para que ante ella tomemos una posición viva, que implique elección y decisión.”<sup>327</sup>. No pretende tal noción anteponerse ante otras, en tanto no es una concepción fundamentada más sólida que constituya lo antagónico a otras concepciones; simplemente nos sitúa en el horizonte de la elección de la “posibilidad más propia” frente a otras posibilidades, renunciando a la estaticidad de la concepción tradicional de sujeto. La relación con la historia, con la tradición, expresa un vínculo definido como *Gewesen*, abriendo de tal modo una relación de autenticidad para con la transmisión del pasado experimentado desde la experiencia de la propia finitud determinada por la mortandad, que califica por analogía a los contenidos del pasado como finitos y “mortales”, nunca como ídolos absolutos e intocables.

La temática del Superhombre, por tanto, comprende uno de los puntos centrales en la filosofía debilista. Si bien Vattimo abunda con suficiente amplitud la cuestión de

---

<sup>324</sup> Calatayud insiste en que, de acuerdo a Vattimo, la característica fundamental de esta despotenciación propia del sujeto del nihilismo activo consistiría en “dejar a un lado el instinto de conservación”. Cfr. CALATAYUD, J. (2006), Pág. 130.

<sup>325</sup> DN, Pág. 215.

<sup>326</sup> EI, Pág. 131.

<sup>327</sup> DN, Pág. 99.

la superhumanidad, es esta una de las pocas partes del pensamiento debilitado en la que es posible contemplar, como expondremos más adelante, una clara renuncia a una de las apuestas iniciales, a saber, la determinación del Superhombre como sujeto conciliado dentro de un contexto dialéctico de superación<sup>328</sup>. Por tanto, el tono vigoroso de esta figura asociada al ideal de emancipación irá perdiendo fortaleza hasta el punto en que, en lugar de emblema revolucionario, pasa a considerárselo como emblema de moderación. Es la moderación la que, sin connotaciones dialécticas de ninguna clase, nos puede aportar la posibilidad de un pacifismo asentado sobre la ausencia de verdad y sobre la afirmación de la interpretación como garantía contra el dogmatismo. Es el nihilismo, entendido como destrucción de la pretensión fundacional, el único capaz de orientar al Superhombre como garante de la paz y la renuncia de la violencia<sup>329</sup>.

Para la consecución de esta garantía precisamos desengañarnos recurriendo al origen de la verdad como sistema de metáforas que se imponen sobre otros de forma prescriptiva y pública; la finalidad es desenmascarar el carácter autoritario y violento de la objetividad. Estas metáforas impuestas reducen a las anteriores metáforas “al nivel de «poesía», o sea al nivel de mentiras reconocidas como tales.”<sup>330</sup>. Vattimo describe que Nietzsche ubica este impulso a la metáfora socialmente consensuada, que acaba con la configuración de una “verdad” metafórica socialmente aceptada, justamente en la siguiente razón:

(...) la necesidad de conservación, que en el estado natural se satisface en la lucha ilimitada entre los individuos y sus metáforas privadas; mientras que el estado social

---

<sup>328</sup> Cfr. MAS, Pág. 28.

<sup>329</sup> Quintana coincide en afirmar este nihilismo como condición de posibilidad del pacifismo teniendo en cuenta dos factores: la reducción de verdad a interpretación y la intersubjetividad articulada desde la perentoriedad y finitud de lo interpretable: “El nihilismo, por tanto, nutrirá la tolerancia en la praxis de dos maneras convergentes. En primer lugar, el nihilismo hace disminuir la perentoriedad de las convicciones prácticas propias, al rebajarlas a meras interpretaciones que no cuentan con más potencia de la que los humanos les endosemos. Ello nos invita a abrigar cierto «pudor» (...) con respecto a las creencias, costumbres y valores que llamamos «nuestros», si no queremos reificarlos como fundamentos de la metafísica. En segundo lugar, el programa nihilista también ratifica su respaldo a la tolerancia hacia los otros al hacer más permeable la frontera que la metafísica establecía entre esos «otros» y «los nuestros»: no sólo nuestras interpretaciones pierden pudorosamente los fundamentos de su «vanagloria», sino que también se quiebran los cimientos del dique que las inmunizaba contra la promiscuidad y el mestizaje (...) respecto a otras interpretaciones.” QUINTANA, M.A., (2007c), Pág. 76.

<sup>330</sup> IN, Pág. 42.

responde a la misma exigencia precisamente mediante la institución de reglas para «mentir» de modo estable que desarrolla maneras estables de mentir<sup>331</sup>.

Vattimo concretamente expresa: “El mundo de la moral, bien como sistema de prescripción, bien como visión general del mundo, está construido sobre «errores». Estos “son justamente los errores que han dado riqueza y profundidad al mundo y a la existencia del hombre.”<sup>332</sup>. Como vemos, esta noción de error o metáfora aceptada contribuirán significativamente a la noción de verdad interpretativa en el terreno de la debilidad ontológica. Vattimo también afirma en relación a la constitución originaria de la moral:

(...) identificar, en la base de la moral, una pulsión como el instinto de conservación o la búsqueda del placer no significa señalar la fuente del valor moral en estructuras estables, no derivadas, propias del ser mismo, esas estructuras que han servido siempre a la moral tradicional, metafísica o religiosa para justificar sus sistemas de preceptos. Instinto de conservación y búsqueda de placer son fuerzas plásticas que permiten precisamente ver la moral como historia y como proceso.<sup>333</sup>

Por tanto, la verdad no es algo oriundo de una noción eterna de ser, sino el resultado práctico y útil de un animal con unas elevadas necesidades simbólicas y lingüísticas. Hablar de la historia de los errores implica, en primer lugar, el abandono de las supersticiones y el reconocimiento de los errores mismos, así como la asimilación de un concepto de verdad como creencia: “(...) es justo llamar a la filosofía de Nietzsche pensamiento experimental que se apoya totalmente en el «descubrimiento» (...) de que la creencia en la verdad es sólo una creencia (...)”<sup>334</sup>.

Vattimo trata posteriormente la figura del Superhombre comparándolo con el modelo tradicional del Sabio que aprende del sufrimiento<sup>335</sup>. Si bien el primero invierte los valores tradicionales adaptándose a los cambios de la vida y a las transformaciones radicales de la misma, es el Sabio el que, con la parsimonia tradicional, extrae lecciones del inquebrantable e inmodificable transcurso doloroso de la vida. Precisamente porque la vida cambia, cambia el modelo de ser emancipado y deseable:

---

<sup>331</sup> IN, Pág. 43.

<sup>332</sup> IN, Págs. 78-79.

<sup>333</sup> IN, Pág. 82.

<sup>334</sup> IN, Pág. 105.

<sup>335</sup> Vid. DN, Pág. 199.

(...) la vida, con su variedad de formas –culturas, costumbres, etiquetas, modos de ver la historia misma- ya no es algo unitario que se pueda contener en una «sabiduría», sino que es, precisamente, la sabiduría del ultrahombre, del creador de valores, o al menos, del intérprete que redescubre el mundo según modelos que ha elegido conscientemente<sup>336</sup>.

Vattimo también contrasta la figura del Superhombre con el hombre de la tradición, porque es en el primero en donde no existe ya una tensión entre sentido y existencia<sup>337</sup>. Esta contraposición de modelos confronta a la inalterabilidad del sometimiento a lo eternamente existente, y por tanto, a lo inmodificable por su esencialidad, con la apertura del hombre sin centro, que no concibe la existencia como algo dado, sino que la interpreta y la moldea con la plasticidad de aquello que no está predeterminado en modo alguno.

Vattimo aporta una explicación sociológica de la preferencia filosófica por la interpretación:

No es que, en el pasado, lo que se creía que era la realidad verdadera no fuese fruto de la interpretación, sino que los agentes interpretativos eran pocos, y no tan explícitamente desvelados todavía como tales. Hoy, cuando todos sabemos que la televisión miente, que los medios de comunicación no proporcionan en absoluto representaciones desinteresadas y objetivas del mundo y que también lo que se llama «naturaleza» nos es accesible solo mediante paradigmas científicos muy marcados por la historicidad y cargados de teoría, por lo tanto, de «prejuicios» (sin los que, por otra parte, no se podría conocer nada), ya no podemos tranquilizarnos fingiendo estar con los pies en la tierra, ocuparnos de las cosas como son, no dar la razón a los sueños. El final de la ideología es también el triunfo de las ideologías, es decir; de las múltiples interpretaciones del mundo reconocidas como tales, que hacen inevitable la elección y la decisión individual.<sup>338</sup>

No solo la argumentación nietzscheana advierte en contra de un sistema de verdad tradicional basada en la adecuación especular entre mente y realidad, sino que además la explicitación de los agentes interpretativos y el desenmascaramiento de la mentira<sup>339</sup> en las interpretaciones masivas hacen que no confiemos en algo así como “lo

---

<sup>336</sup> Ídem.

<sup>337</sup> Cfr. MAS, Pág. 76.

<sup>338</sup> DN, Pág. 200.

<sup>339</sup> Este desenmascaramiento se lleva a cabo, según Habermas, desde una postura irracional, lo cual explica la improductividad del diagnóstico nietzscheano; no basta con el desenmascaramiento, sino que hay que dar cuenta de los vacíos que ha dejado tanto la religión como la cultura que se critican: “Nietzsche, valiéndose como hilo conductor de una



verdadero”, sino que simplemente hablemos de una pluralidad de interpretaciones en un panorama relativista donde nada es absolutamente cierto ni incierto. Esto es precisamente el nihilismo, en tanto supone el “final de la creencia en una realidad dada establemente en sus estructuras de una vez por todas y alcanzable por el pensamiento”<sup>340</sup> dado que somos conscientes, como Nietzsche, que ningún paradigma puede solventar de manera absoluta los problemas de la verdad metafísica, porque si lo hiciera, pasaría a ser otra vez Metafísica. Vattimo resaltaré tres conclusiones de esta herencia que recibe de Nietzsche y que describe del siguiente modo:

Las conclusiones provisionales a las que parece que hemos llegado son, sustancialmente, tres. Ante todo, *el conocimiento del hecho histórico como hecho no puede estar dirigido por el ideal y el criterio de objetividad, de adecuación al dato, de evidencia*, porque, en tal caso, el hecho se pierde justamente en lo que tiene como más característico, en su constitutiva apertura e infinitud. Por el contrario, *el conocimiento del hecho (y todo conocimiento, a la vista de que también lo que parece como dato se resuelve totalmente en hecho) es un acto de la vida*; por lo tanto, es siempre una respuesta, una elección, una forma de «justicia». En segundo lugar, *esta estructura del conocimiento es lo que Nietzsche cada vez más explícitamente llamará interpretación. La interpretación así entendida es el único modo auténtico de acceder a la verdad*. Esta (...) se justifica (...) por su fuerza de cohesión, por su capacidad, precisamente, de vivir. *Finalmente, la interpretación, si no es un modo de adecuarse perfectamente a un dato, sino una respuesta viva a un hecho de la vida, no podrá entenderse nunca como el acto de remontarse de un «signo» al «significado», de un fenómeno a la cosa en sí; esto es, como un modo de aclarar lo que estaba oscuro o se escondía detrás de los «síntomas»*.<sup>341</sup> (La cursiva no aparece en el texto)

Como vemos, vida e interpretación quedan necesariamente vinculadas a raíz de estas consideraciones. La verdad” propia del Superhombre, finitamente interpretada, es lo más útil para la vida, aquello que la potencia y resuelve del modo más conveniente.

---

«estimación valorativa» empujada a lo irracional, estiliza la capacidad de juicio estético erigiéndola en capacidad de discernimiento allende lo verdadero y lo falso, el bien y el mal. Por esta vía Nietzsche obtiene criterios para una crítica de la cultura que desenmascara a la ciencia y a la moral como formas ideológicas de expresión de una voluntad de poder pervertida, (...)” (HABERMAS, J. (1993), Págs. 160-161) La ausencia de ética en Nietzsche se suple con la presencia de una estética, pero eso no resulta suficiente para las exigencias de normatividad de la razón práctica.

<sup>340</sup> DN, Pág. 201.

<sup>341</sup> DN, Pág. 107.

Vattimo agudiza esta interpretación afirmando lo siguiente: “Quien no consigue llegar a ser un «interprete» autónomo en este sentido, perece: no vive ya como una persona, sino como un número solamente, unidad, estadística del sistema de producción-consumo.”<sup>342</sup>. Frente a la inmovilidad del dogma, Vattimo considera que es más útil y dinámica la interpretación, pero moviéndose siempre dentro del límite de la moderación contra la absolutización. La constitución de intérprete está indisolublemente unida a esta moderación, y por tanto, al Superhombre nietzscheano, ya que Vattimo detalla que la tesis nietzscheana referente a esta figura emblemática no lo vincula a la fuerza o la radicalidad, sino al hecho de ser moderado:

(...) aquí resulta decisivo leer hasta el fondo la nota del verano de 1887, que concluye con una tesis aparentemente poco «nietzscheana»: en la lucha de la voluntad de poder por imponer su propia interpretación sobre la de los otros (...) no vencerán los más violentos, sino más bien «los más moderados, los que no necesitan principios últimos...los que saben pensar respecto al hombre reduciendo considerablemente su valor, sin resultar por ello pequeños y débiles».<sup>343</sup>

Por tanto, ha de quedar claro que en el contexto del Pensamiento Débil, Superhombre es, por la interpretación citada, sinónimo de hombre moderado y carente de centro, en el que es pertinente proyectar una liberación en términos de “des-subjetivación”<sup>344</sup>. Es posible reconocer que, desde una lectura superficial, la figura del Superhombre pueda parecer lo contrario a la moderación:

La dificultad de la noción de ultrahombre reside en el hecho de que su lectura más obvia parece reconducir al ámbito de la subjetividad metafísica (autoconciencia, autodominio, voluntad de poder afirmada contra cualquier otro), y, por tanto aún, a una subjetividad potenciada en sus caracteres tradicionales.<sup>345</sup>

Aun así, el hombre que interpreta y que no impone su interpretación<sup>346</sup>, en tanto esta no está sustentada en principios últimos, es el modelo de emancipación a seguir,

---

<sup>342</sup> DN, Pág. 202.

<sup>343</sup> Ídem.

<sup>344</sup> Cfr. DN, Págs. 248-249.

<sup>345</sup> EI, Pág. 127.

<sup>346</sup> Esto ocurre, según Quintana, debido a que el status finito de la interpretación no legitima imponerla a los demás como una verdad absoluta: “(...) una vez que ninguna interpretación puede presentarse como el fundamento absoluto, lo más sensato es atender a todas ellas, que es cuanto tenemos, e intentar adoptar en el diálogo aquello que nos resulte más oportuno de los

porque ya no es sujeto en términos tradicionales. Al fin y al cabo ese fue el mismo ejemplo teórico de Nietzsche, quien a pesar de hablar del modelo griego, no pensaba en revitalizarlo o resucitarlo como lo incuestionablemente definitivo<sup>347</sup>. Vattimo también afirma:

Pero además ¿Quién si no es un sujeto ultrahumano y plural en este sentido nietzscheano, puede vivir auténticamente la democracia moderna? Parece paradójico hacer del ultrahombre nietzscheano, en contra de tantas declaraciones explícitas del mismo Nietzsche, un sujeto «constitutivamente democrático»<sup>348</sup>.

Llama poderosamente la atención que, de entre el relativismo interpretativo<sup>349</sup> donde no existe la verdad sino la multiplicidad de visiones del mundo, se afirme a la democracia como el lugar privilegiado y constitutivo para la pluralidad de visiones del mundo, y al sujeto moderado y democrático como la encarnación del Superhombre nietzscheano. Básicamente, tal analogía no deja de ser una interpretación extraída del contexto filosófico europeo del Pensamiento Débil, pero hace cuestionar si verdaderamente, al plantear un modelo unívoco tanto de hombre como de organización política, Vattimo está tan alejado de la rigidez metafísica eurocéntrica como quisiera, al menos en cuestiones de estilo expresivo. Recordemos que, a propósito de la verdad y el mundo verdadero, el mismo Vattimo afirma citando a Nietzsche:

(...) todo es perspectiva. «No hay un acontecimiento en sí. Lo que sucede es un conjunto de fenómenos interpretados y ordenados por un ser que interpreta». «Un único texto permite innumerables interpretaciones: no hay ninguna interpretación correcta»<sup>350</sup>

Si todo es interpretación ¿por qué Vattimo presenta con tanta insistencia la suya como la preferible, razonable y sobresaliente? Si todo es interpretable ¿por qué presuponemos que la democracia y la moderación son preferibles a la violencia y la tiranía? Son preguntas que pueden responderse de manera débil apelando, por ejemplo

---

demás, por cuanto no podemos excluir *a priori* que nuestras interpretaciones sean mejores gracias a las de ellos”. QUINTANA, M.A., (2007c), Pág. 80.

<sup>347</sup>Vid. DN, Pág. 86.

<sup>348</sup> DN, Pág. 203.

<sup>349</sup> Por relativismo entendemos no una determinación ontológica fuerte que puede dar cuenta de la estructura del mundo y de la conformación de las verdades, sino más bien la estrategia vattimiana para hacer explícita y comprensible la disolución de la objetividad y univocidad en torno a la verdad absoluta.

<sup>350</sup> DN, Pág. 113.

al “prejuicio moral” o a la razón de utilidad<sup>351</sup>, o tal vez al criterio “rector” afincado en la *caritas*<sup>352</sup>, pero tal respuesta probablemente no impide que el propio Vattimo no se dé cuenta en todos los momentos del contexto en el que se mueve, y olvide que también su interpretación es fruto de prejuicios que le encaminan a cierta univocidad. En ciertas ocasiones, el Pensamiento Débil nos revela a un Vattimo excesivamente “fuerte”. También cabe cuestionar que, si es la utilidad el criterio que determina la preferencia por la validez o veracidad de algo<sup>353</sup>, tal vez esto podría tornarse peligroso si algún día de manera colectiva se acuerda o pacta la preferencia utilitaria por una sola verdad y un solo modo de organizar las cosas en lugar de una multiplicidad de interpretaciones. La mera utilidad puede ser un factor cambiante y permeable a distintas tendencias, tanto violentas como pacifistas, y es insuficiente en sí misma si no se la complementa con otras directrices axiológicas.

Retornando al Superhombre, Vattimo lo comparará con Abraham, padre de la fe cristiana, porque “tampoco el ultrahombre de Nietzsche, al final, piensa en la propia voluntad como algo último”<sup>354</sup>. Sin duda, el Superhombre es la figura clave, el ciudadano deseable, el filósofo necesitado y el político reclamado en el mundo del Pensamiento Débil:

Ciertamente, de este reconocimiento es de donde proviene la moderación del ultrahombre, su sentido de la ironía, su fundamental apertura a la pluralidad de las interpretaciones, que hace de él un sujeto nuevo, capaz de vivir en un mundo carente de fundamentos sin convertirse, sin embargo, en un mezquino cultor del más limitado sí mismo y de sus más inmediatos y brutales intereses.<sup>355</sup>

---

<sup>351</sup> Cfr. DN, Pág. 114.

<sup>352</sup> Cfr. DPB, Pág. 57.

<sup>353</sup> Al menos con respecto a la *caritas* la respuesta está clara: Vattimo afirma que su motivación no es de carácter lógico sino pragmático. Concretamente, afirma que “para la caridad no valen motivaciones lógico-veritativas, sino solo motivaciones pragmático-existenciales. Lo que veo en nuestra historia es que la relación con el prójimo, algo constitutivo de la existencia del discurso, se ha visto siempre alterada por la verdad.” (DPB, Pág. 56). Siendo así, cabría cuestionar legítimamente si esta preferencia por la *caritas*, al ser motivada no por la lógica sino por el pragmatismo, no podría verse alterada, trocando esta preferencia por la promoción de la violencia, respondiendo de igual manera a motivos “pragmático-existenciales”. La utilidad pragmática no parece ser un criterio suficiente por sí mismo.

<sup>354</sup> DN, Pág. 205.

<sup>355</sup> Ídem.

La recurrencia al Superhombre como sujeto despotenciado responde a una evidente equiparación entre violencia y principios últimos, y entre democracia y debilitamiento del pensar, lo cual lleva a cuestionar si la democracia solamente es posible y factible en un panorama filosófico relativista, o si sería posible compatibilizarla con un Pensamiento Fuerte, de entre cuyos principios indubitables se encontrara el presupuesto de la tolerancia para con la alteridad, por equivocada o errada que esta estuviera, reconociendo de este modo su posibilidad y derecho a participar de las reglas de juego.

Vattimo también aporta la determinación de la figura del Superhombre como aquel que es capaz de dominar sus instintos animales y sublimar sus pasiones. Para determinar como positiva la figura del Superhombre, es preciso ver en la filosofía de Nietzsche algo más que un síntoma decadente de crítica estéril<sup>356</sup> y no recaer en la crítica habermasiana a la Voluntad de Poder, de acuerdo a la cual ocurre “la desaparición de toda distinción entre perspectivismo «social» y mero subjetivismo.”<sup>357</sup>, desde la que no podríamos hablar del Superhombre como una opción viable al invalidar el entendimiento intersubjetivo. De igual manera es precisa una superación del esquema sujeto-objeto así como una afirmación de la relación irónica con el sujeto de características metafísicas de la tradición occidental. Se especifica que el Arte es el concepto que puede concretar la figura del Superhombre en el contexto de las contradicciones propias del eterno retorno, contradicciones entre la construcción y la disolución:

Tal vez el único concepto que puede ayudar a pensar la figura del ultrahombre nietzscheano, con todas las dificultades y contradicciones que lo caracterizan (...) es el concepto de arte tal y como Nietzsche lo desarrolla en los escritos del último periodo, especialmente en los apuntes inéditos.<sup>358</sup>

Vattimo define la peculiar configuración del arte contraponiéndolo a la ciencia en tanto precisa resucitar o recrear un pasado: “(...) el arte, para influir en los espíritus, necesita un mundo que ya no es el nuestro; si quiere mantenerse en nuestro mundo debe recurrir al pasado, recrear artificialmente hoy las condiciones que lo hacían actual en otras épocas (...)”<sup>359</sup>. Así, lo aleja de la enfermedad moral del resentimiento, posibilitando al Superhombre la moderación y la seguridad propias de aquel que no

---

<sup>356</sup> Cfr. DN, Págs. 150-151.

<sup>357</sup> DN, Pág. 144.

<sup>358</sup> IN, Pág. 156.

<sup>359</sup> IN, Pág. 67.

busca venganza: “Solo el arte, al menos explícitamente y de manera tematizada, no cae del todo, como en cambio sucede con la religión, la metafísica, la moral, incluso la ciencia, dentro del mundo de la enfermedad, del espíritu de venganza que se manifiesta en la ascesis.”<sup>360</sup>. Recordemos que Vattimo es consciente, como Nietzsche, de la tesis de que solo el arte hace soportable la existencia. También la corporalidad constituye otra de las características que elevan al arte como concepto influyente en la figura del Superhombre:

La referencia al cuerpo es otra de las razones por las que el arte es la única forma espiritual capaz de realizar la posibilidad positiva de la voluntad de poder: moral, metafísica, religión, incluso la ciencia (al menos en cuanto ha reducido el cuerpo a la masa mensurable), han expresado siempre en el distanciamiento ascético respecto del cuerpo su espíritu nihilista y reactivo.<sup>361</sup>

No obstante, es precisamente este espíritu ascético, que contagia todos los ámbitos mencionados, la razón para la esperanza nietzscheana del Superhombre: “Solo porque el hombre ha llegado a ser capaz, incluso por la ascesis, de mirar más allá de sus propios intereses de conservación, solo por esto es posible algo como la voluntad de poder no reactiva, el ultrahombre, la «gran salud»”<sup>362</sup>.

Sobre el fenómeno interpretativo en clave nietzscheana, sabemos que Vattimo resalta la viveza y dinamicidad de la interpretación, que lejos de convertirse en un dogma transmisible de generación en generación, es un acto vivo que somete a nuevas cuestiones a los textos del pasado:

En definitiva, el modo adecuado de afrontar y comprender los hechos históricos, y sobre todo los textos escritos y las obras, que son las formaciones más acabadas, las instituciones más definidas que el pasado nos ha dejado, es el de encontrarnos de manera viva: esto significa para Nietzsche (...) encontrarlos abiertos y sometidos a un acto de interpretación y organización por nuestra parte.<sup>363</sup>

La historia es algo excesivamente grande como para que la verdad como adecuación consiga dar cuenta de ella en su totalidad. Eso es explicado según Nietzsche aludiendo a “la imposibilidad (...) de que esta noción de verdad pueda explicar y justificar el conocimiento histórico, aunque por ahora no tenga una alternativa total y

---

<sup>360</sup> IN, Pág. 158.

<sup>361</sup> DN, Pág. 162.

<sup>362</sup> IN, Pág. 168.

<sup>363</sup> DN, Pág. 93.

netamente determinada que proponer.”<sup>364</sup>. La expresión más elocuente que Vattimo, en consonancia con Nietzsche, utiliza al respecto es la siguiente: “(...) el erudito momifica la historia (...)”<sup>365</sup>. Historia y vida aspiran a sobreponerse a la adecuación especular, y empujan al pensador alemán a buscar allende la Metafísica tradicional, a relacionarse con otra noción de verdad. Vattimo explica que la preocupación nietzscheana por excelencia es la siguiente:

(...) la búsqueda de un modo de relación con lo verdadero o, más en general, de una noción de verdad que no esté sujeta a las objeciones a las que, como se ve por las reflexiones sobre el conocimiento histórico, está expuesta la noción metafísica tradicional de la verdad como objetividad, como adecuación de la proposición al dato.<sup>366</sup>

Para ello, y como veíamos anteriormente, solo podemos dar cuenta de la irracionalidad subyacente, de la configuración de prejuicios y de la ubicación histórico-contextual que nos determina en el conocimiento, para abandonar ilusiones de autotransparencia, y para poder asimilar una noción realista de responsabilidad para con la labor creativa. La resolución adoptada, como sabemos, recaerá en torno al concepto de interpretación como forma accesible y viva de llegar a una verdad histórica que se justifica como válida en tanto es capaz de relacionarse de forma responsable y realista con la vida misma a la que pertenece:

(...) la interpretación, si no es un modo de adecuarse perfectamente a un dato, sino una respuesta viva a un hecho de la vida, no podrá entenderse nunca como el acto de remontarse de un «signo» al «significado» de un fenómeno a la cosa en sí; esto es, como un modo de aclarar lo que estaba oscuro o se escondía detrás de los «síntomas».<sup>367</sup>

## La renuncia al sujeto dialéctico

La centralidad que el Superhombre acapara en Vattimo se hace patente si somos fieles a su voluntad de situarlo como posibilidad de emancipación a la rigidez metafísica, pero es preciso aclarar qué tipo de emancipación es posible extraer de él.

---

<sup>364</sup> DN, Pág. 94.

<sup>365</sup> DN, Pág. 95.

<sup>366</sup> DN, Pág. 99.

<sup>367</sup> DN, Pág. 107.

Para ello, es importante entender que, desde la moderación que el autor asocia a la figura del Superhombre, la capacidad emancipadora inicial no puede ser nunca considerada como la salida definitiva al pasado deficitario e indigente, sino simplemente la predisposición a una constante interpretación de lo más conveniente y adecuado para la vida, cuya resolución es al fin y al cabo lo que le interesa al Ser Humano. No obstante, pretendemos esclarecer que esta interpretación no ha comprendido una constante en el pensamiento vattimiano, sino que ha sido fruto de una evolución ya recogida en la temprana obra de Vattimo *El sujeto y la máscara*: ha existido un tránsito de una concepción del Superhombre como sujeto conciliado de la dialéctica hacia un Superhombre despotenciado y desobjetivizado, carente de cualquier connotación metafísico/hegeliana<sup>368</sup>. Es congruente afirmar que el hecho de que los sujetos elevados a la categoría de Superhombre sean el epicentro del nuevo contexto hermenéutico, así como la preferencia por este último ámbito, son tan solo una interpretaciones<sup>369</sup> y no el culmen de un destino metafísicamente dispuesto.

La centralidad del Superhombre que mencionamos queda expresa por el autor en un fragmento de un ensayo llamado *Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia*, fechado en 1973, un año antes de la publicación de la primera edición de *El sujeto y la máscara*, y recogido en la obra *Diálogo con Nietzsche*<sup>370</sup>:

El superhombre adquiere una posición totalmente central justamente en la medida en que el pensamiento de Nietzsche no se ve como mero síntoma de crisis y decadencia, sino como posible *propuesta de superación*. La incapacidad de captarlo en estos contenidos suyos (...) está vinculada a la fractura entre contenidos éticos, individuales y sociales, desarrollados por la crítica burguesa en sus expresiones vanguardistas, y el movimiento revolucionario real del proletariado. Esta fractura, que puede ser considerada uno de los aspectos constitutivos de la historia, y de los fracasos también, del movimiento revolucionario de nuestro siglo, se encamina hoy a su recomposición: no solo la protesta estudiantil de 1968, sino también, y sobre todo, las nuevas formas que asume el movimiento obrero y las discusiones teóricas que acompañan a estos hechos, muestran que el pensamiento y la praxis revolucionarias están maduros para recuperar íntegramente los contenidos éticos innovadores elaborados por la conciencia vanguardista de la burguesía. Probablemente, solo la reconstitución de esta unidad puede salvar a la

---

<sup>368</sup> Sützl corrobora esta característica desvinculando la emancipación asociada al Superhombre de la senda dialéctica: “Ya en la interpretación de Nietzsche se ha podido constatar que la emancipación no se considera como progreso histórico que presupone una noción dialéctica-linear de la historia.” SÜTZL, W. (2007), Pág. 100.

<sup>369</sup> Vid. EI, Pág. 127.

<sup>370</sup> Cfr. DN, Págs. 141-157.



vanguardia burguesa de la veleidat abstracta y, en el límite, del fascismo y, por otro lado, salvar al socialismo de asumir como modelos éticos las ruinas de la moral burguesa (...) <sup>371</sup> (La cursiva no está en el texto)

Es comprensible que Vattimo en esta época tenga esperanzas en el potencial emancipador/revolucionario de esta figura del Superhombre, vista desde una interpretación “constructiva” de Nietzsche. Para él, este concepto trasciende las banalidades de la cultura burguesa y comprende un punto muy válido desde el que iniciar la tarea filosófica de limpieza metafísica y de incidencia en el interés emancipador. El autor cita en este mismo ensayo a Habermas para determinar el campo contrario del que quiere alejarse:

Aunque Habermas no habla explícitamente del *Übermensch*, está claro que, para él, esta doctrina queda encerrada en las mismas limitaciones que caracterizan la filosofía de *La voluntad de poder*, esto es, la desaparición de toda distinción entre perspectivismo «social» y mero subjetivismo. La doctrina del Nietzsche maduro, como ya Lukács había sostenido, para Habermas forma parte de esa *Kulturkritik* burguesa de finales del siglo XIX que no debe ser tomada muy en serio como crítica de la ideología, sino que más bien es, ella misma, objeto de esa crítica: es un síntoma a interpretar más que una propuesta con la que dialogar. <sup>372</sup>

Como hemos visto, la cuestión del subjetivismo no puede ser un elemento real que impida la recuperación del Superhombre, ya que precisamente Vattimo ahonda en que, desde la debilidad de esta figura, sería imposible seguir hablando de sujeto o subjetividad en sentido tradicional <sup>373</sup>. Vattimo respondería a Habermas que para ver en la figura del Superhombre un acicate potenciador de la subjetividad, este mismo debería poder entenderse como sujeto tradicional, y no sería el caso. Por el contrario, Superhombre y des-subjetivación sí que son términos más consonantes, pero será preciso encontrar este paralelismo en un ensayo fechado en 1990 llamado *Aurora*.

---

<sup>371</sup> DN, Pág. 151.

<sup>372</sup> DN, Pág. 144.

<sup>373</sup> Sützl sitúa esta ubicuidad del Superhombre más allá del sujeto tradicional como la razón que separa la interpretación nietzscheana de Vattimo de la de Luckács en ese punto concreto: “Lo que separa a Vattimo de Luckács es, ante todo, una interpretación diferente del «superhombre»: para Vattimo, éste representa una forma de ser más allá del sujeto, lo que quiere decir más allá de la metafísica y de su violencia. El superhombre, lejos de ser un hombre embriagado de su propia violencia, es una figura que aprende a vivir en medio de la incertidumbre del fin de la metafísica sin recurrir a modos violentos de restablecer identidades fuertes.” SÜTZL, W. (2007), Pág. 33.

*Pensamientos sobre los prejuicios morales*, también contenido en la obra *Diálogo con Nietzsche*<sup>374</sup>:

Si de un proyecto nietzscheano de liberación se puede hablar, se tratará de una liberación «por sustracción», por deslizamiento o deriva: el poder necesita sujetos sobre los que dominar; la liberación de la sujeción- des-subjetivación pasa a través de un proceso de des-subjetivación. Estos aparentes «juegos de palabras», la vanguardia artística, literaria y filosófica de nuestro siglo los ha experimentado, vivido, recorrido de muchas maneras; y tal vez la misma iniciativa política revolucionaria empezó a hacer experiencia de ello cada vez más intensamente: ¿no se podrá leer también a la luz de este problema de la des-subjetivación de la cuestión del tan poco real «socialismo real», y la problemática de la crisis del leninismo? La «campana contra la moral» que Nietzsche emprendió en Aurora acaba de comenzar: la desarrollaremos si somos capaces, y en la medida en que lo seamos, de descifrar todos los elementos de des-subjetivación que hay en la obra de Nietzsche y en el pensamiento de la poesía de nuestro siglo.<sup>375</sup>

Esta posición resulta incompatible con la expresa en 1973; si bien Vattimo comienza hablado en un primer momento del Superhombre como sujeto conciliado de la dialéctica, es en 1979 cuando renuncia a tal identificación en la introducción de la segunda edición de *El sujeto y la máscara* y comienza a hablar de “des-subjetivación”. Desde la postura inicial que Vattimo adopta, necesitamos recuperar (de acuerdo al ensayo *Nietzsche, el Superhombre y el espíritu de vanguardia*) el espíritu de vanguardia, perdido y ofuscado actualmente, pero que muestra condiciones favorables para su restauración, si queremos recuperar esta figura del Superhombre:

Por ello se diría que *las condiciones hermenéuticas para una relectura del significado positivo del concepto nietzscheano de superhombre están ligadas a la recuperación de la unidad de espíritu de la vanguardia*: esta recuperación, como hemos dicho, en parte, se da ya, y en parte, hay que ayudar a su reconocimiento y desarrollo en todas sus virtualidades.<sup>376</sup>

Vattimo trata de exponer en estos presupuestos iniciales que es ahora cuando se puede recuperar de forma constructiva la figura del Superhombre como forma de complementar la praxis revolucionaria y los intereses emancipatorios, eludiendo la esterilidad de un concepto de Superhombre como mera “fantasía morbosa, nacida de la conciencia pequeño-burguesa como consecuencia del fracaso de sus ideales humanistas,

---

<sup>374</sup> Cfr. DN, Págs. 237-249.

<sup>375</sup> DN, Págs. 248-249.

<sup>376</sup> DN, Pág. 153.

ahora ya reducidos a ruinas y fragmentos y, por tanto, imposibles de proponer ya a la sociedad del capitalismo tardío”.<sup>377</sup> Como hemos podido ver, en el criterio de Vattimo existen condiciones adecuadas para hacer del Superhombre un proyecto emancipador:

(...) un proyecto humano alternativo que, en cuanto que está más atento a las dimensiones individuales, psicológicas e instintivas, de la existencia, puede ofrecer al movimiento revolucionario del proletariado indicaciones válidas para la búsqueda de esos contenidos morales alternativos que éste, por razones históricas y por las condiciones mismas de explotación y opresión, no ha sido capaz de elaborar.<sup>378</sup>

Para ello, Vattimo afirma en primera instancia, en *Nietzsche, el superhombre y el espíritu de vanguardia*, que es necesaria la síntesis existencial entre la parte revolucionaria, la económica y la existencial como condición hermenéutica para la recuperación del Superhombre:

Una síntesis entre estas dos dimensiones revolucionaria, la económico-política y la que llamaríamos ético-existencial, en realidad se vivió (...) en los exponentes más radicales y libertarios del movimiento político revolucionario de aquel periodo. Esta unidad, en realidad, se deshizo por las circunstancias que el movimiento socialista atravesó como consecuencia del desarrollo de la revolución en Rusia. Hoy, sin embargo, justamente en el contexto del pensamiento y del movimiento político revolucionario, la exigencia de esta síntesis se hace sentir de nuevo. Esto, a mi modo de ver, constituye también la premisa hermenéutica para una recuperación del verdadero alcance renovador de la doctrina nietzscheana del superhombre.<sup>379</sup>

Tales consideraciones redundan en ese potencial revolucionario que Vattimo aporta al Superhombre anterior a 1979. De haber seguido en esta línea nos veríamos obligados a hablar de una vuelta al sujeto moderno o ilustrado, al concebir un curso dialéctico en el que el sujeto tiene como meta su síntesis revolucionaria, económica y ético-existencial, empañando todo el desarrollo del Pensamiento Débil en una suerte de dialéctica marxista. Para limpiar al Superhombre de cualquier connotación metafísica, Vattimo insiste en que “al menos sí es cierto que no es una forma potenciada de la subjetividad metafísica y de la voluntad.”<sup>380</sup> Autores como Mario Perinola exponen que el rechazo al esquema dialéctico en Vattimo (en el Vattimo posterior a la primera

---

<sup>377</sup> DN, Pág. 157.

<sup>378</sup> Ídem.

<sup>379</sup> Ídem.

<sup>380</sup> EI, Pág. 128.

edición de *El sujeto y la máscara* y generalizada al contexto italiano según Perinola) es consecuencia de la lectura e interpretación personal que se hace de Nietzsche:

La susodicha disolución (general en el contexto ontológico-estético italiano durante los últimos años) de la dialéctica y del organicismo acaecerá en la obra y en la ontología de Gianni Vattimo (1936) según caminos conceptuales cuyas raíces se hallan en la lectura e interpretación del pensamiento de Friedrich Nietzsche.<sup>381</sup>

Esta renuncia se lleva a cabo porque para Vattimo la dialéctica y el esquema de oposición de la realidad están ligados a la Metafísica:

La premisa de Vattimo es la denuncia del carácter mistificador tanto de la dialéctica como del organicismo, pues ambos se hallan de acuerdo en su idea de que hace falta resolver las oposiciones mediante una visión estética caracterizada por el equilibrio, la armonía, la completitud y la perfección formales. (...) Vattimo (siguiendo a Nietzsche) rechaza esa misma oposición entre realidad y apariencia como algo ya perteneciente a una concepción metafísica del ser, concepción que devalúa y desprecia el mundo sensible.<sup>382</sup>

Por tanto, es comprensible que la figura del Superhombre para Vattimo no consiste más que en una inversión de los presupuestos tradicionales que el ideario humanista europeo ha proporcionado<sup>383</sup> sin constituir la meta o conciliación de un proceso de carácter dialéctico, refutando la tesis de la primera edición de la obra *El Sujeto y la máscara*<sup>384</sup>. Se niega la posibilidad interpretativa de adjudicar al Superhombre el carácter de sujeto conciliado como punto de llegada de la *Aufhebung* porque Vattimo no cree que esta lectura sea la apropiada. Apostar por el Superhombre como sujeto conciliado implicaría enmarcarnos en una ambientación dialéctica de superación, y por tanto de conservación y verificación, así como establecer una noción fuerte de sujeto:

(...) hay (...) fundadas razones para considerar que (...) no puede justificar la identificación del *Ueberschensch* nietzscheano con el «sujeto conciliado» del pensamiento dialéctico. Y ante todo: el *Ueberschensch* no puede ser entendido como sujeto conciliado porque no puede ser pensado como sujeto.<sup>385</sup>

---

<sup>381</sup> PERINOLA, M. (2007), Pág. 167.

<sup>382</sup> Ídem.

<sup>383</sup> Cfr. MAS, Págs. 25-26.

<sup>384</sup> Cfr. SYM, Págs. 7-8.

<sup>385</sup> MAS, Pág. 28.

Por otra parte, Zabala explica como el rechazo al Superhombre como sujeto conciliado de la dialéctica ocurre cuando esta figura llega a interpretarse por los estudiantes como apología de la violencia, justificando así el proceder violento en las manifestaciones:

Vattimo se dio cuenta en aquel momento de que su «sujeto nietzscheano superman revolucionario» (descrito en *El sujeto y la máscara*) había sido malinterpretado y no podía ser identificado con el «sujeto leninista revolucionario» de los estudiantes. En general, la lectura de esas cartas «metafísicas» hizo darse cuenta a Vattimo de que la interpretación ética del nihilismo y de la diferencia ontológica de Heidegger creaba y justificaba el pensamiento débil. El pensamiento débil vio la luz no libre de miedo al terrorismo, pero sí como una respuesta a la interpretación terrorista de la Izquierda democrática italiana durante los años setenta, como un reconocimiento de la inaceptabilidad de la violencia de las Brigadas Rojas.»<sup>386</sup>

Como hemos expuesto, Vattimo sostiene que el Superhombre no es el sujeto conciliado de la dialéctica no solo porque la ambientación filosófica del Pensamiento Débil no es eminentemente dialéctica, sino porque el mismo Superhombre no es ya un sujeto. Vattimo justifica esto apelando a la insostenibilidad del esquema metafísico de sujeto y objeto como ficción:

La estructura del lenguaje y ante todo la gramática de sujeto y predicado, de sujeto y objeto, y al mismo tiempo la concepción del ser que sobre esta estructura ha construido la metafísica (...) está totalmente modelada por la necesidad neurótica de encontrar un responsable del devenir.<sup>387</sup>

La manera de someter lo cognoscible bajo el dominio del sujeto operante, epicentro de la funcionalidad intelectual, es en realidad una estrategia que se origina ante el miedo de una realidad exterior natural que no ha sido dominada ni tecnicada. Esto implica construir un esquema metafísico rígido y mediatizado por las relaciones sociales de dominio bajo el cual conceptualizar y dominar a la realidad exterior:

El universo de la metafísica, dominado por la categoría del *Grund*, del fundamento, está modelado por la creencia supersticiosa en el sujeto: es esta perspectiva la que nos hace aparecer todo en la perspectiva del hacer y del sufrir. Dicha perspectiva se forma como consecuencia de la voluntad de encontrar un responsable; una voluntad que está condicionada por el sentimiento de miedo, el cual tiene su justificación en una realidad

---

<sup>386</sup> ZABALA, S. (ed.) (2009c), Pág. 42.

<sup>387</sup> MAS, Pág. 30.

en que la naturaleza, aun no dominada por la técnica, se presenta como una permanente amenaza; y este miedo da lugar a la instauración de una compleja visión metafísica de la realidad (...) sólo a través de las complejas mediaciones del dominio social (...) <sup>388</sup>

Pero el esquema de un sujeto autotransparente, absolutamente racional y neutral que conoce objetivamente la realidad comprende una falsedad que es ajena al Superhombre, en tanto hombre que fabula, interpreta y sueña consciente de que lo hace: “El sujeto nietzscheano es sólo apariencia; pero ésta no se define ya como tal en relación a un ser” <sup>389</sup>. Congruentemente Vattimo afirma sobre el carácter interpretativo del Superhombre:

El *ueber* del *Uebersch* nietzscheano, pues, no alude a una superación de tipo dialéctico; ni se refiere ante todo al ejercicio de una voluntad de vida que se manifieste en la lucha por la existencia o, menos burdamente, en la planificación científico-técnica del mundo; está, en cambio, pensado sobre el modelo de la estructura característica, según Nietzsche, de la experiencia hermenéutica. <sup>390</sup>

Frente a la totalidad propia del pensamiento dialéctico, Vattimo contrapone la lógica de la interpretación <sup>391</sup>. Frente a la objetividad del sujeto tradicional, el Superhombre nietzscheano se configura como apariencia, sin confrontar ni comparar a esta última con la inmutabilidad de una noción fuerte de Ser. Esto se hace patente gracias al desenmascaramiento de la dinámica de la “explicitación de la producción de mentiras” <sup>392</sup>. Vattimo, en sintonía con Nietzsche, trata de hacernos ver que lo que tradicionalmente se ha llamado verdad responde a intereses, miedos, pasiones, pulsiones e inseguridades, y por tanto está lejos de comprender un dato objetivo e indudable de la realidad que se conoce sin trabas. La metáfora, que ha obtenido históricamente la catalogación de verdad por la canonización y aceptación social que ha obtenido, ha falseado realmente el origen interpretativo de la misma <sup>393</sup>.

---

<sup>388</sup> MAS, Págs. 30-31.

<sup>389</sup> MAS, Pág. 36.

<sup>390</sup> MAS, Pág. 35.

<sup>391</sup> ZABALA, S. (ed.) (2009c), Pág. 22.

<sup>392</sup> MAS, Pág. 37.

<sup>393</sup> Vattimo nos remite al ensayo de Nietzsche de 1873 *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* para dar cuenta de la verdad como acto de fuerza y del “carácter metafórico, interpretativo, «híbrido», de todo conocer (...)”. Cfr. MAS, Pág. 40.

Es por eso que Vattimo habla del Superhombre como sujeto escindido afirmando que “la condición normal del *Uebersch* es la escisión”<sup>394</sup>. Se escinde no solo de una tradición de supuesto conocimiento objetivo, sino de la noción de sujeto entendido como el progresivo resultado de un discurrir dialéctico que acaba en una conciliación final y absoluta. Es precisamente este carácter de escisión el que permite vincular al Superhombre con aspectos culturales propios de la actualidad como lo son los medios de comunicación, donde “la intensificación de la comunicación (...) abre vía a una efectiva experiencia de la individualidad como multiplicidad”<sup>395</sup>. También se le puede vincular de forma congruente con la ontología hermenéutica basada en una concepción débil del Ser<sup>396</sup>. Solamente con una renuncia total a la absolutización, podremos obtener condiciones “revolucionarias” o de cambio, tal y como afirma Vattimo:

En cuanto a la lectura de Nietzsche que yo mismo he propuesto en el libro de 1974, también esta tiene sus raíces en la interpretación heideggeriana. Piensa a Nietzsche como el que anuncia un pensamiento postmetafísico que se funda, ante todo, en el nihilismo como disolución del ser identificado con la presencia, la objetividad, lo manipulable. Lo que Heidegger llama metafísica, y Nietzsche nos ayuda a superar, es lo que en lenguaje marxiano se llama alienación ligada a la división del trabajo social. En un espíritu muy próximo al movimiento del 68, el acercamiento entre metafísica en el sentido heideggeriano y alienación marxiana lleva a pensar que la revolución, si se da, solo podrá lograrse cuando se eliminen los persistentes residuos metafísicos que todavía pesan sobre el pensamiento de Marx, y ello, justamente, con la ayuda de la crítica genealógica de Nietzsche.<sup>397</sup>

Esta posibilidad de revolución más literaria que real, desprovista de elementos metafísicos, será el prólogo al concepto de comunismo ideal que trataremos más adelante, donde los ideales marxistas se desprenden de su sustento totalitario, teleológico, científico o necesario. Solamente la debilidad puede traer en Vattimo un clima adecuado de liberación, y solo la moderación es la garantía ultrahumana de la debilidad:

La mayor popularidad actual del Nietzsche estético me parece que refleja ante todo, ese cambio de clima cultural en el que el pensamiento político también se ha afirmado cada vez con más amplitud la aproximación «popperiana» a los problemas, la lógica de las soluciones «por partes», una actitud pragmática que huye de los juicios globales y de las

---

<sup>394</sup> MAS, Pág. 43.

<sup>395</sup> MAS, Pág. 44.

<sup>396</sup> Vid. MAS, Págs. 44-46.

<sup>397</sup> DN, Pág. 286.

pretensiones de solución radical. Quien, a pesar de todo esto, tiene todavía el valor de referirse a Nietzsche lo hace ahora ya sólo en nombre de una «revolución» que tiene su sede en la escritura, en el estilo de los textos, y que ya no se hace la ilusión de actuar directamente sobre las estructuras efectivas de la sociedad.<sup>398</sup>

Estas son las consecuencias de la adopción del Superhombre como “sujeto” del contexto débil, por lo que la renuncia a la violencia adscrita a un transcurrir dialéctico se hace comprensible y congruente dentro de la obra de Vattimo. Si hubiera permanecido dentro de los cánones dialécticos, su interpretación de Nietzsche y Heidegger así como su apuesta por la debilidad traducida a una política que se olvida de la noción de verdad objetiva a favor de la interpretación, no hubiera tenido sentido ni congruencia.

### **3.3) Eterno retorno, responsabilidad y creación**

El concepto del eterno retorno, con amplia presencia en la filosofía nietzscheana, constituye otro de los pilares argumentativos indispensables para la formación del llamado Pensamiento Débil. Solamente si entendemos al eterno retorno como resolución al problema de la temporalidad definido por Vattimo, que desarrollaremos seguidamente, podremos dar cuenta de un mundo ajeno a estructuras providenciales estables que le dan sentido y le adjudican un concreto recorrido hacia el progreso.

#### **Crítica nietzscheana a la noción tradicional de verdad**

En sintonía con el existencialismo, el pensar debilitado opta por la indeterminación y la ausencia de esencias, por la negación de la teleología y por la

---

<sup>398</sup> DN, Pág. 296.



ubicación de la responsabilidad en el sujeto que, ante la Nada, se encuentra con la tarea del crear. Si no hay una guía metafísica que encamine al hombre hacia la emancipación y el progreso, esto es, si no existe el destino preestablecido, es porque en la esfera de lo innato y lo ideal tampoco hay para Nietzsche contenido alguno. No hay destino en el mismo sentido en el que tampoco hay verdad:

La crítica al concepto de verdad como evidencia, es decir, como darse inmediatamente y de forma psicológicamente convincente e indiscutible de algo –un «objeto», una proposición, como verdadera, es decir, como adecuada al «estado de cosas»– es uno de los cimientos más constantes y significativos de la especulación de Nietzsche, si no es, incluso, el significado principal de su contribución a la historia del pensamiento.<sup>399</sup>

La verdad queda despojada de su garantía en la evidencia y claridad de la objetividad<sup>400</sup>, que son, al fin y al cabo, prejuicios de carácter y formación históricos, ya que tanto una como otra no son nunca inmediatas, sino fruto de la mediación. Esta crítica a la noción tradicional de la verdad se extenderá a otros ámbitos en el contexto nietzscheano, incluido el de las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu, concluyendo en que ambas no son diferenciables e incluso negando la pretendida objetividad de las *Naturwissenschaften*:

Considerando solamente los escritos sobre filología podría quedar todavía la duda de que todo el discurso de Nietzsche sobre la imposibilidad de una concepción de la verdad como reflejo objetivo valiese para el conocimiento histórico, para las *Geisteswissenschaften*, y no, por el contrario, para las *Naturwissenschaften*. Pero el escrito *Sobre verdad y mentira* (...) destruye desde su misma base cualquier distinción de este tipo: no hay ningún darse inmediato de la realidad al hombre, que después construiría sus esquemas históricos. (...) En rigor, por tanto, no existen *Naturwissenschaften*; todas las ciencias son ciencias históricas, en la medida en que nunca tienen que ver con las cosas, sino con las metáforas, es decir, con producciones espirituales y, ante todo, con el lenguaje.<sup>401</sup>

---

<sup>399</sup> DN, Pág. 68.

<sup>400</sup> La interpretatividad de la verdad no vendría a oponerse a la verdad como adecuación, según Calatayud, sino tan solo a confirmar su improcedencia: “Así pues, desde la ontología de Nietzsche no puede decirse que la «*adaequatio*» clásica le sea simplemente negada a la Metafísica –como si el mundo «fuera realmente» de otro modo–, sino que se hace inimaginable, incomprensible. El nietzscheano «error» no postula lo contrario de esa «*adaequatio*», sino su sinsentido.” Cfr. CALATAYUD, J. (2006), Pág. 134.

<sup>401</sup> DN, Pág. 102.

Sobre las consecuencias de esta crítica a la noción de verdad, Vattimo afirma: “La crítica que Nietzsche (...) hace de la noción tradicional de verdad como adecuación de la proposición al dato, (...) se atribuye (...) más bien, a lo que de un modo bastante genérico, se llama su irracionalismo o vitalismo.”<sup>402</sup>. Entre estos autores que prefieren la catalogación irracionalista de Nietzsche resaltamos a Habermas y su acusación de “giro irracionalista”, quien abunda en el tema del perspectivismo nietzscheano como fruto de la renuncia a la verdad objetiva. Para Vattimo, predicar una verdad objetiva es asociar nuestra cosmovisión a la determinación de un universo regido por reglas fijas, lo que supone imponer un dominio violento sobre la realidad teórica y social. En oposición a tal configuración, Vattimo nos hace partícipes de la afirmación de Nietzsche sobre que el destino no está escrito en términos deterministas:

En todo caso, para él la historia es naturaleza en otro sentido, en sentido de la palabra griega *physis*, que quiere decir fuerza originaria, permanente brotar, manantial actual de novedad, origen, nacimiento. Es ésta, en último término, la razón por la que para Nietzsche no se puede hablar de un mundo dado de una vez por todas, en relación con el cual la proposición se verifique en cuanto adecuada.<sup>403</sup>

Naturaleza y devenir se afirman contra objetividad y estabilidad. Esta ausencia de universos determinados y pre-establecidos revierte en la imposibilidad de enunciar una verdad estable y constante:

El modo de acercarse a la verdad no es, pues, llegar a ver finalmente las cosas tal y como están ya que éstas no «están» en absoluto, sino más bien –y aquí vamos de nuevo más allá de la letra de los textos nietzscheanos– mantenerse en relación con el origen, evitar perderse en el contexto de la propia perspectiva histórica al absolutizarla, al identificarla inmediatamente con la realidad.<sup>404</sup>

Para Vattimo, la verdad no es eterna sino relativa a la historia, por lo que la noción de eterno retorno servirá para limpiarla de sus pretensiones de infinitud, aun cuando se advierte el rechazo de Nietzsche de ser catalogado como historicista<sup>405</sup>. La verdad solo puede perfilarse en este contexto como una suerte de metáfora que ocurre en una determinada producción espiritual en el tiempo, esto es, en un determinado momento de la historia, y no como un modo ahistórico de conceptualizar la realidad:

---

<sup>402</sup> DN, Pág. 83.

<sup>403</sup> DN, Pág. 81.

<sup>404</sup> Ídem.

<sup>405</sup> Cfr. DN, Págs. 70, 71 y 75.

También el escrito sobre la verdad y la mentira concierne a la historia, esto es, a las producciones espirituales del hombre. Estas producciones no son sino metáforas, algunas de las cuales se consideran como «la realidad» porque un determinado grupo social las ha elegido como bases de su vida común.<sup>406</sup>

Verdad es, por tanto, interpretación: “(...) el único modo verdadero de conocer es (...) interpretar, esto es, organizar libremente, con una elección más o menos consciente y explícita, en definitiva, con un acto vital.”<sup>407</sup>. Hablamos de vincular teoría (aun cuando esta solo sea “interpretación”) y vida (praxis). Habermas también refleja esta vinculación entre teoría y praxis a la hora de configurar qué verdad y qué forma interpretativa son más útiles para el hombre en el contexto nietzscheano de la crítica a la génesis de la moralidad:

La crítica de la moral tiene como presupuesto general la perspectiva de la interconexión de teoría y praxis vital. Nietzsche ha visto que las normas del conocimiento no son independientes por principio de las normas del obrar; que hay una vinculación inmanente entre conocimiento e interés.<sup>408</sup>

Con esta constatación simplemente se reitera el carácter metafórico que alcanza la génesis de la verdad en Nietzsche, quien dirige su crítica tanto al ámbito contemplativo del conocimiento así como al tradicional concepto de verdad como adecuación<sup>409</sup>, que no responde al hecho patente de la contaminación interesada del conocimiento.

Recordemos que lo que es verdadero en Nietzsche siempre tendrá directa repercusión en la vida entendida en términos biológicos, por lo que las críticas a la teoría pura desligada de la praxis y a la apelación al Ser, que es en realidad una apariencia interesada, son fruto de la necesidad de aclarar que tanto la teoría como el Ser no han sido más que producto de las exigencias humanas de utilidad para garantizar y facilitar su supervivencia. Habermas expresa la descripción del entendimiento en el contexto nietzscheano de un modo significativamente aclaratorio: “El entendimiento es un medio de afirmación propia: está al servicio de la ‘adaptación’ y del ‘dominio de la naturaleza’.”<sup>410</sup>. Es obvio que el entendimiento no es puro, como tampoco existiría contemplación desinteresada alguna en este emplazamiento crítico nietzscheano, sino

---

<sup>406</sup> DN, Pág. 101.

<sup>407</sup> DN, Pág. 103.

<sup>408</sup> HABERMAS, J. (1977), Pág. 19.

<sup>409</sup> *Ibíd.*, Pág. 21.

<sup>410</sup> *Ibíd.*, Pág. 29.

que el acto cognoscitivo que da lugar a lo que tradicionalmente se ha denominado “verdad” es resultado del instinto de creación de metáforas para compensar las inseguridades y la desazón vital. El ser humano, ante la desconfianza originada por la naturaleza en tanto medio hostil, ha precisado afincarse en la seguridad de una verdad para poder salir adelante, y Vattimo, influido por Nietzsche, asocia este mecanismo de defensa no solo al desarrollo de la verdad objetivista, sino a la conformación del concepto mismo de Dios<sup>411</sup>. Esa misma necesidad de seguridad que ha llevado al hombre a desarrollar una noción de objetividad de tintes estables, ha desembocado igualmente en una reforma reductiva del status de los juicios sintéticos a priori<sup>412</sup> en el panorama nietzscheano, según Habermas; estos pasan a ser meros juicios de valor en tanto aseguran la existencia y posibilitan el dominio sobre la naturaleza. Este trámite supone un giro de la independencia de la experiencia, a la pura interacción con la misma, y es en este cambio concreto en donde pivota el epicentro de la crítica nietzscheana con respecto al conocimiento tradicional según Habermas:

Más bien abandona, con su inversión de la filosofía trascendental, el concepto mismo de ‘verdad’ y busca una salida en el grandioso subjetivismo de su teoría de la voluntad de poder. Esto se apoya en una doctrina perspectivista los afectos que debe disolver la teoría tradicional del conocimiento.<sup>413</sup>

Es esta reducción nietzscheana la que posibilita la sustitución de un concepto puro de verdad, ajeno a condicionamientos históricos o materiales, por el asentamiento de un concepto inmanente, interesado, biológico y útil de lo verdadero, siempre dependiente de las exigencias temporales del Ser humano. Habermas define la concepción de la verdad en Nietzsche con las siguientes palabras:

Puesto que los prejuicios de la razón están determinados por estimaciones trascendentales de valor, la verdad de los juicios a priori no puede constituir en su correspondencia con una cierta constitución de la realidad misma, sino con el hecho de que han acreditado su eficacia ante la realidad en una previa conexión de interés.<sup>414</sup>

Pensamos que, de acuerdo a la caracterización ofrecida por Habermas, Nietzsche acaba reduciendo verdad a utilidad, o al menos estableciendo un evidente nexo entre ambos conceptos. Esta afirmación, al margen de su legitimidad interpretativa, no sería nada estrambótica si la insertamos en el posterior engranaje del Pensamiento Débil,

---

<sup>411</sup> Cfr. DC, Pág. 22.

<sup>412</sup> HABERMAS, J. (1977), Pág. 35.

<sup>413</sup> *Ibíd.*, Pág. 36.

<sup>414</sup> *Ibíd.*, Pág. 38.

donde Vattimo apelará a razones prácticas para la crítica metafísica, en analogía con Heidegger<sup>415</sup>, y recurrirá a la noción de utilidad para justificar la preferencia por una interpretación en lugar de otras, teniendo siempre presente el hilo conductor de la caridad y la moderación característica del Superhombre.

En definitiva, presenciamos aquello que Habermas describe como la sustitución de la teoría tradicional del conocimiento por la teoría de los afectos:

En lugar del conocimiento de la naturaleza fenoménica se introduce, por tanto, la ‘ilusión perspectivista’, y dado que las perspectivas (...) se fundan en nuestros afectos, en lugar de la teoría del conocimiento se introduce una doctrina perspectivista de los afectos. Su principio supremo es que “toda fe, todo tener-por-verdadero es algo necesariamente falso, porque no hay un mundo de verdades”<sup>416</sup>

Este sustrato teórico, reiteramos, será imprescindible para la posterior legitimación de la pluralidad de interpretaciones y modos culturales en el marco teórico del Pensamiento Débil, que se nutre de aquello que Habermas denomina “giro irracionalista” en referencia a la filosofía nietzscheana, a la que critica el reducirse a mera interpretación: “Pero el perspectivismo que afirma Nietzsche no cuenta con la universalidad de la apariencia de la naturaleza, sino de la apariencia perspectivista como tal: tan solo hay interpretación, pero ningún texto”<sup>417</sup>. No es de extrañar que Vattimo, que se sostiene ineludiblemente en la crítica y perspectivismo nietzscheanos, se muestre siempre disconforme con Habermas; esta actitud crítica no se origina por el desarrollo intencional de la Teoría de la Acción Comunicativa, sino por el sostén de la misma en una imagen de comunicación neutral sospechosa de racionalismo que confrontaría directamente con las ideas de interés y parcialidad que Nietzsche adjudica al “impuro” sujeto ajeno a la autotransparencia de la Modernidad:

Siempre he admirado a Habermas, por la teoría de la acción comunicativa (...) Pero siempre me ha parecido que sus límites residen de manera implícita en el supuesto racionalista, en la medida en que, como modelo de una comunicación no opaca u obstaculizada, daba por supuestas la condición «neutral» del laboratorio científico o la

---

<sup>415</sup> Recordemos como Vattimo afirma que la crítica a la Metafísica de Heidegger estaba motivada no “teórica” sino “éticamente”: “(...) la lucha de Heidegger contra la metafísica no era teórica, sino desde el punto de vista ético por el rechazo a aceptar el orden social y político totalitario (la *Verwaltung* total de la Escuela de Fráncfort) que estaba creándose sobre la base culminante de la metafísica (...)”. AV, Pág. 74.

<sup>416</sup> HABERMAS, J. (1977), Pág. 39.

<sup>417</sup> *Ibíd.*, Págs. 42-43.

conciencia lúcida de «sabios», filósofos, científicos sociales o comités centrales; como si el acuerdo que se produce en el mundo de la vida cotidiana, y que se convierte a la sociedad en algo parecido a una «comunidad», se fundamentase en el hecho de que todos alcanzamos una verdad racional presupuesta, objetiva e inscrita en la misma «naturaleza» humana.<sup>418</sup>

Consideramos enriquecedor apuntar que esta excesiva acentuación de la interpretación frente a los hechos comprenderá la columna vertebral de las discrepancias entre Vattimo y Girard a propósito de la relación entre secularización y violencia<sup>419</sup>, así como con gran parte de la crítica que afirma la existencia de hechos objetivos frente a la mera subjetividad. La razón de incluir algunos extractos de la crítica habermasiana a Nietzsche responde, en analogía con el proceder utilizado en capítulos anteriores sobre Heidegger, a la necesidad de establecer un horizonte crítico con respecto a las influencias de Vattimo. Es pedagógico resaltar la rotunda diferencia entre el pensar debilitado, fruto de la reacción contra la modernidad llevada a cabo por Nietzsche y Heidegger, y la racionalidad comunicativa habermasiana, que se muestra desconfiada de la validez de estos dos pensadores. Así mismo, la confrontación entre el concepto de razón interpretativa no absoluta y atenta a la procedencia encuentra sus discrepancias con la razón comunicativa habermasiana, de tendencia universalista. Esta disconformidad con el planteamiento de Habermas comprende, desde los inicios del Pensamiento Débil, una constante en la producción filosófica de Vattimo, y con la intención de hacer explícita y comprensible esta separación, hemos querido hacerla patente en la descripción de las influencias del autor italiano.

### Los rasgos del eterno retorno: enfermedad y vida

Penetrando en la determinación conceptual del eterno retorno, afirmamos que se estima como una noción originaria de una filosofía que se nutre de la necesidad de restauración o revaloración del orden presocrático según la hipótesis que Vattimo

---

<sup>418</sup> EC, Pág. 118.

<sup>419</sup> Vid. VOF.

rescata de Lowith<sup>420</sup>, donde la voluntad de poder representa la esencia de tal mundo y el eterno retorno es “su existencia y actualización”<sup>421</sup>. No obstante, Vattimo estima tal concepto como algo problemático y de carácter ambiguo:

La idea del eterno retorno, sin embargo, si bien representa el concepto interpretativo más válido elaborado hasta ahora por la historiografía nietzscheana, está muy lejos de proporcionar una solución a las contradicciones presentes en la obra de Nietzsche (...). El eterno retorno mismo, de hecho, es un concepto problemático y de significado, por lo menos, ambiguo. Es muy probable que la ambigüedad no esté vinculada solamente a dificultades de interpretación, incrementadas por el estado de desorden en el que se encuentran los últimos escritos de Nietzsche, sino que se remonte al mismo Nietzsche, quien tal vez no captó nunca perfectamente toda su verdad.<sup>422</sup>

¿Cuál es la verdad, en tal caso, de este concepto? Según Vattimo la labor interpretativa solo puede desarrollarse contrastando este concepto con los problemas que, según Nietzsche, debería haber resuelto, concretamente con el problema de la temporalidad y de la relación con el pasado. Para empezar, el concepto del eterno retorno tiene una doble vertiente interpretativa que refiere de manera diferente a su origen: por un lado existe la concepción de “una proposición cosmológica”<sup>423</sup>, como estructura necesaria de la realidad, y por otra se resalta su “significado moral”<sup>424</sup>. La definición general más clara del mismo expresada por Vattimo lo define de tal manera:

(...) el eterno retorno de lo mismo se resume en la idea de que el devenir del universo no tiene un orden racional, no tiene fines ni etapas sucesivas, no tiene, en fin, ningún sentido; sin embargo, puesto que el concepto de una infinitud de fuerzas es contradictorio y la cantidad de energía solo puede ser finita, tal proceso sin finalidad ni sentido no crea nada nuevo, es un movimiento circular en el que toda situación se repite cíclicamente hasta el infinito.<sup>425</sup>

Vemos, por tanto, que este concepto constituye la clara contraposición nietzscheana a la visión tradicional de un universo regido por reglas teleológicas, donde sí tiene sentido hablar de un progreso lineal y un curso unitario de la historia, basados en la constitución de una divinidad que asegura y garantiza estructuras universales y

---

<sup>420</sup> Vid. IN, Pág. 113.

<sup>421</sup> DN, Pág. 32.

<sup>422</sup> Ídem.

<sup>423</sup> DN, Pág. 33.

<sup>424</sup> DN, Pág. 34.

<sup>425</sup> DN, Págs. 33-34.

estables. La idea del eterno retorno como tesis cosmológica es resultado, según Vattimo, del interés nietzscheano de los escritos del último periodo en justificarlo como tal: “(...) es un hecho que Nietzsche se refuerza constantemente, en los escritos editados en los apuntes del último periodo, por fundamentar la doctrina del retorno también como tesis cosmológica.”<sup>426</sup>. Pero esta configuración cosmológica del eterno retorno tiene un problema: acaba negando la libertad misma del hombre, dado que si todo lo que acontece comprende una repetición, la acción humana se somete a la misma condena cíclica de lo ya acontecido, siendo imposible salir de ella:

Así, en la medida en que no haya una dialéctica histórica con leyes racionalmente formulables, en el mundo del eterno retorno no hay lugar, aparentemente, para la libertad: las acciones del hombre son simplemente el producto del devenir cíclico del cosmos.<sup>427</sup>

A favor de Nietzsche, Vattimo argumenta que probablemente esta configuración cosmológica no comprenda un intento sólido de explicación científica, sino simplemente el leve enunciamiento interpretativo de una posibilidad que da sostén a las demás tesis del contexto filosófico nietzscheano<sup>428</sup>.

Frente a la configuración cosmológica del eterno retorno que, “aunque no se rechaza por falsa, resulta sin embargo un modo demasiado superficial de ver la cuestión.”<sup>429</sup>, surge la configuración moral: “(...) el eterno retorno no es tanto un hecho ineludible a reconocer, cuanto una tarea de eternización a realizar: la repetición eterna de mi existencia es algo que debo querer yo (...)”<sup>430</sup>. El epicentro de la moralidad reside aquí en el deseo de repetir la vida, de que la existencia se convierta en algo digno de despertar el deseo de ser repetida. Mario Perinola describe acertadamente como Vattimo sitúa la correcta interpretación del eterno retorno como “ley moral” que renuncia al peso del pasado renunciando al resentimiento con este, desprendiéndose de la linealidad temporal asociada al dominio:

A juicio de Vattimo, el «eterno retorno» no debe comprenderse como una ley temporal, sino como un pensamiento abismal que acepta liberarse del peso del pasado, una decisión que pone fin al deseo de venganza y reestablece la plena coincidencia entre evento y sentido, entre ser y valor. Solo quien *quiere* la repetición infinita de lo sido logra emanciparse de su peso y elevarse por encima de ello, curándose de la enfermedad de las

---

<sup>426</sup> IN, Pág. 131.

<sup>427</sup> DN, Pág. 34.

<sup>428</sup> Vid. IN, Págs. 133-134.

<sup>429</sup> IN, Pág. 136.

<sup>430</sup> DN, Pág. 34.



cadena y de la espera de algo que siempre se le escapa. La estructura lineal del tiempo, en efecto, pertenece a la lógica del dominio y de la violencia, mientras que la voluntad de eterno retorno que quiere hacia atrás radicaliza la oposición y redime el pasado.<sup>431</sup>

El problema de esta visión del eterno retorno reside en la aparente forma de imperativo que adopta, cuya finalidad pasa por una claudicación al devenir que corre el riesgo de ser acrítica: si aceptamos y deseamos que todo se repita excluimos en parte el deseo crítico de que lo acontecido hubiera sido mejor, y por tanto, renunciamos a una posibilidad de solución futura. Al margen de esta crítica, Vattimo observa que la conciliación de ambas vertientes interpretativas del eterno retorno es problemática, así como insuficiente es su asimilación por separado<sup>432</sup>. No obstante, asocia el significado de eterno retorno como ley moral a la existencia de un tercer significado, encuadrado en la figura del Superhombre:

(...) el superhombre es el que establece con el mundo una relación que no es el puro y simple reconocimiento de la realidad tal y como es y tampoco un obrar moral que concierna únicamente al sujeto, sino una auténtica relación de re-creación del mundo mismo, redimido de la casualidad y de la brutalidad del hecho, en una creación poética en la que está vigente una nueva necesidad.<sup>433</sup>

Observaremos que en el Pensamiento Débil se criticará tanto la improductividad propia de la libertad moral, como la sublimación de un sujeto autotransparente, dando especial prioridad a la creatividad del hombre sin centro. Esos elementos que citamos contribuyen al estancamiento del hombre en la mera ausencia de posibilidades. Vattimo describe, a propósito de tal improductividad, el concepto nietzscheano de enfermedad histórica, definiéndola del siguiente modo:

(...) es una especie de extenuación que se manifiesta en una civilización que, por exceso de estudios y de conocimientos del pasado, pierde toda capacidad creativa. Ésta, según Nietzsche, es la situación de nuestra época: el enorme desarrollo de los instrumentos de conocimiento histórico y la cantidad de nociones y documentos disponibles en torno a las épocas pasadas han reducido gran parte de la cultura (...) a ser simplemente «historia de la cultura», sin impulso productivo ya.<sup>434</sup>

---

<sup>431</sup> PERINOLA, M. (2007), Págs. 171-172.

<sup>432</sup> Cfr. DN., Págs. 35 y 77.

<sup>433</sup> DN, Pág. 35.

<sup>434</sup> DN, Pág. 37.

Esta situación de excesiva información, imposible de digerir en su totalidad, así como el no reconocer la irracionalidad subyacente en la sociedad, nos sumerge en una improductividad creativa y en una relación enfermiza con el pasado. Tal relación nos ubica en un horizonte excesivamente susceptible de dejarse guiar por fines teleológicos, por determinaciones historicistas que hacen pensar en un progreso unitario y concreto: “(...) nuestra cultura es improductiva justamente porque, y en la medida en que, no reconoce con suficiente claridad la irracionalidad que está en la base del mundo clásico mismo.”<sup>435</sup>. Vattimo piensa, en sintonía con Nietzsche, que el único destino humano solo puede ser producto de la creatividad, y no de una concepción dada de antemano, que en realidad solamente responde a la necesidad de seguridad humana:

El verse como etapa de un proceso dirigido a un fin que trasciende a los individuos es sólo un intento de encontrar un significado dado en la realidad de las cosas, cuando el único significado posible es el que el hombre se asigna con su propia creatividad.<sup>436</sup>

La creatividad, en el contexto nietzscheano, precisa del olvido para ejercer su labor creativa<sup>437</sup>. Esta enfermedad histórica permite conocer dos significados relacionados con el historicismo, a saber, el historicismo providencial de carácter cristiano, y el relativismo histórico, donde es imposible ubicar las manifestaciones humanas en determinaciones del devenir más abarcales. Lo enfermizo de la relación con el pasado consiste en la sensación de salir de un paraíso pretérito y perdido, donde todo lo anterior fue sustancialmente mejor y en la separación contundente de la historia en general con la vida:

La enfermedad histórica, en fin, sintetiza los males de nuestra civilización decadente: la cantidad de nociones históricas que poseemos intelectualmente, pero sin ligar orgánicamente con la vida, produce un desequilibrio entre el contenido interno y la forma visible de nuestra civilización, que es cultísima y bárbara a la vez (...) <sup>438</sup>.

Cabe señalar que los perniciosos efectos de la improductividad que acompaña a la enfermedad histórica siguen, contra ciertos pronósticos, vigentes en nuestra sociedad actual:

(...) no hay conciencia infeliz, solamente una presentificación total, o al menos tendencialmente, del pasado de nuestra civilización o incluso de toda civilización. Así

---

<sup>435</sup> DN, Pág. 98.

<sup>436</sup> DN, Pág. 38.

<sup>437</sup> Vid. YERUSHALMI, Y. et al (1989), Pág. 79.

<sup>438</sup> DN, Pág. 40.

pues, estamos colocados ante los mismos problemas que Nietzsche, aquellos con los que tropezaba en la Segunda Intemperstiva, solo que más acentuados y generalizados: el exceso de conocimiento histórico (...) es un rasgo característico de nuestra condición (...) <sup>439</sup>

Esta idea queda expresa en obras anteriores no solo como un factor de la condición actual, sino también como “uno de los rasgos sobresalientes de la conciencia moderna” <sup>440</sup>. ¿Qué hacer para evitar esta enfermedad histórica? Como veremos, tanto arte como ontología hermenéutica juegan un papel relevante aquí, aunque al final sea la figura del Superhombre la que consiga una auténtica salida de esta parcela enferma.

Los hechos que hemos mencionado anteriormente se empeoran por la pretensión de objetividad, que tanto Vattimo como Nietzsche denuncian:

Todo esto viene acompañado de la presunción intelectual de objetividad, por la que el hombre contemporáneo se siente, con diferencia, más evolucionado y más «exacto» que aquellos que lo precedieron, mientras que, por carecer de un principio unificador, sigue siendo permanentemente inmaduro. <sup>441</sup>

Contra este exceso documental e historicista, Vattimo propone una relación auténtica con el pasado sostenida en la ausencia de sumisión de la vida a la historia; más bien ha de ser la vida la que guíe, vertebral y dictamine el uso historiográfico: “El conocimiento del pasado es útil sólo al hombre que tiene fuertes raíces interiores: en tal caso, éste resulta un alimento para su capacidad creativa.” <sup>442</sup>. Lo que Vattimo trata de expresar es la necesidad de no convertir a la historia en algo inerte, donde la vida queda desligada y desubicada de lo histórico. La historia y el pasado no pueden ser absolutos, porque, en tanto datos, se convierten en algo determinado, objetivado, y ajeno a cualquier actualización, y desde la monumentalidad férrea de la que gozan, acaban esclavizando y desnaturalizando al hombre, descontextualizándolo de su historicidad, reduciendo lo vivo a lo no-vivo. Necesitamos una vida artística, en tanto “arte es sinónimo de la creatividad misma de la vida, que se opone al reflejo mecánico del pasado o del mundo natural” <sup>443</sup>.

---

<sup>439</sup> YERUSHALMI, Y. et al (1989), Pág. 82.

<sup>440</sup> AD, Pág. 23.

<sup>441</sup> DN, Pág. 41.

<sup>442</sup> DN, Pág.42.

<sup>443</sup> DN, Pág.45.

A diferencia de Nietzsche, para quien la creación precisa del olvido, el arte contemporáneo para Vattimo es capaz de poner en juego a la creatividad sin depender del olvido y sin necesidad de ser ella misma olvidadiza<sup>444</sup>, sino como función misma llevada al extremo de la enfermedad histórica<sup>445</sup>. El pensador italiano determina que es la historia la que debe depender de lo no-histórico, de la vida, que es la actualización constante de la potencia histórica, para que no acabemos reduciendo el pasado a un mero objeto analizable y medible, a un fetiche. Sin duda alguna lo eminentemente relevante es el término de “vida”, por lo que cualquier tipo de conocimiento no puede ser contrario a la misma<sup>446</sup>.

Nuevamente, se citan a los griegos presocráticos para anhelar su carácter ejemplar, libre y originario:

Los griegos de la época de los orígenes, antes del socratismo y de la decadencia que éste inicia, son un pueblo que supo conservar un admirable sentido no-histórico; su cultura es «esencialmente antihistórica» y a pesar de ello, o más bien justamente por ello, indeciblemente rica y fecunda.<sup>447</sup>

No es extraño que, ante la relación de la historia con el pasado, Nietzsche contraponga la relación del mito: “El mito, en lugar de la historia como ciencia, representa sólo el signo de una relación diferente con el pasado, cuya verdadera raíz todavía no se indica (...) De lo que se trata es de invertir la relación historia-vida.”<sup>448</sup>. Es la exigencia de convertir a la historia en ciencia aquello que acabó con el carácter creativo y vital de la cultura griega: “La pureza y la naturaleza de la relación entre vida e historia, que Nietzsche consideraba que habían existido en la época trágica de los griegos, se han deteriorado «debido a la ciencia, debido a la exigencia de que la historia sea ciencia».”<sup>449</sup>, hecho que desemboca en la constitución del concepto de objetividad.

Frente a la enfermedad histórica, Vattimo no solo alude a la creatividad del arte, sino que con anterioridad apela a la ontología hermenéutica, aunque no como la solución apropiada “en la medida en que olvida precisamente el problema de la unidad de teoría y praxis como problema.”<sup>450</sup>. Pese a esto, la ontología hermenéutica sí se

---

<sup>444</sup> Cfr. YERUSHALMI, Y. et al (1989), Págs. 84 y 86.

<sup>445</sup> Cfr. *Ibíd.*, Pág. 89.

<sup>446</sup> Cfr. AD, Pág. 32.

<sup>447</sup> DN, Pág. 43.

<sup>448</sup> DN, Pág. 44.

<sup>449</sup> AD, Pág. 25.

<sup>450</sup> AD, Pág. 53.

presenta como una buena vía en la que profundizar: “(...) a la ontología hermenéutica es consubstancial una visión de la historia como historia del lenguaje y como dialogo abierto (...)”<sup>451</sup>.

Recordemos que los tres rasgos o momentos del Círculo Hermenéutico, en tanto constitución de la ontología hermenéutica, son el rechazo del conocimiento objetivo como ideal de todo tipo de conocimiento, la generalización del modelo hermenéutico en contraposición al modelo objetivista y la lingüisticidad del Ser. Vattimo afirma que estos tres elementos “son también tres momentos sucesivos en la construcción de la ontología hermenéutica”<sup>452</sup>. De tal forma, en este panorama incluso “el conocimiento científico es interpretación”<sup>453</sup>. Conocer es el acto de interpretar “pero interpretar es también producir una nueva historia.”<sup>454</sup>, donde “toda la experiencia del mundo esta *mediada* por el lenguaje”<sup>455</sup>. El Ser no está en tal sentido por encima del lenguaje, como observa Vattimo: “(...) el ser no es algo más vasto y que anteceda al lenguaje. La pertenencia preliminar al ser es preliminar y originaria pertenencia al lenguaje: el ser es historia, e historia del lenguaje.”<sup>456</sup>. No hay una estancia definitiva, en sentido metafísico, para el rol del lenguaje, sino que este reside en un discurrir autónomo, abierto y en constante posibilidad de dialogo: “La definitividad (...) se sustituye por la vida autónoma del lenguaje, que vive en el diálogo (...)”<sup>457</sup>. Si la enfermedad histórica se basa en un exceso historicista entendiendo al historicismo como una disciplina asentada sobre una pretensión de objetividad científica, la ontología hermenéutica está basada en conocimiento histórico e interpretable. Aun así, la ontología hermenéutica no comprende una auténtica superación de la enfermedad histórica porque no supera la escisión entre teoría y praxis propia de esta última:

Si la enfermedad histórica se caracteriza fundamentalmente por la escisión de teoría y praxis, por lo cual no hay adecuación entre hacer y saber, y la acción histórica está condenada a ser inconsciente o a no ser acción, la ontología hermenéutica no representa su auténtica superación, en la medida en que olvida precisamente el problema de la unidad de teoría y praxis como problema.<sup>458</sup>

---

<sup>451</sup> AD, Pág. 47.

<sup>452</sup> AD, Pág. 38.

<sup>453</sup> AD, Pág. 40.

<sup>454</sup> AD, Pág. 43.

<sup>455</sup> AD, Pág. 44.

<sup>456</sup> AD, Pág. 45.

<sup>457</sup> AD, Pág. 46.

<sup>458</sup> AD, Pág. 53.

La solución a la enfermedad histórica vendrá por la adopción de un nuevo concepto de sujeto que venza tanto al resentimiento como a la ingente acumulación de datos que acaba por abstraernos de la vida práctica y real. El sujeto despotenciado y moderado es el único capaz de superar la enfermedad histórica sin recaer en nihilismo.

Vattimo expone como dos rasgos constitutivos de la decadente civilización actual tanto al historicismo, entendido como rasgo psicológico del hombre moderno, como al nihilismo, como resultado de la ausencia de anclajes ontológicos que proporcionen seguridad al sujeto y como condición que posibilita “una perspectiva nueva que devuelva al hombre la plena libertad de iniciativa en el mundo histórico”<sup>459</sup>. El nihilismo ajeno a cualquier capacidad creativa es, evidentemente, resultado de la enfermedad histórica y de la inauténtica relación con el pasado que determina a la historia por encima de la vida. El sujeto de este contexto, de acuerdo a la terminología que Nietzsche aporta, vive angustiado por el sentimiento de venganza, del cual la noción de causalidad se define como “su expresión”<sup>460</sup>. Esta venganza se traduce en la precisión de fundamentos perceptible en la búsqueda de responsabilidad de la constitución de las circunstancias en las que nos encontramos y que no han sido originariamente determinadas por nosotros mismos. Nietzsche también vincula este espíritu o instinto vengativo al sentimiento religioso:

(...) al no atreverse a asumir en primera persona la responsabilidad de su condición, el hombre recurre a una voluntad ajena a la que atribuir esa responsabilidad. Esta actitud no nace sólo en las situaciones de incomodidad, como búsqueda del «culpable»: un pueblo soberbio y autosatisfecho también busca espontáneamente un Dios al que agradecerse lo (...) <sup>461</sup>

Es la religión, según Nietzsche, la encargada de situar al hombre en la última parte de la realidad, exento de la responsabilidad de la constitución de los hechos en los que se encuentra, responsabilidad que atribuye en primera instancia a Dios, y que encuentra su paralelismo en la Metafísica, en la cual también tienen fe aquellas personas carentes de productividad “que no quieren crear un mundo”<sup>462</sup>. De igual manera, y en un sentido exagerado, la moral queda determinada como resultado del instinto de venganza:

---

<sup>459</sup> DN, Pág. 48.

<sup>460</sup> DN, Pág. 53.

<sup>461</sup> DN, Pág. 54.

<sup>462</sup> DN, Pág. 55.

(...) porque la moral cristiana que domina nuestra mentalidad es un producto de los hombres inferiores que, frente a la libre creatividad de los grandes hombres, crean una tabla de imperativos en los que dominan las virtudes gregarias y de la pasividad, intentando convertir en signos de superioridad moral lo que son caracteres de inferioridad y debilidad.<sup>463</sup>

Evidentemente, surge la sensación de que, de acuerdo a la noción de instinto de venganza, todo puede ser resultado de este, ya que no solo acusa la creación de búsqueda de responsabilidad cuando algo sale mal, sino que incluso puede ser el sentimiento de agradecimiento cuando algo ha ido en perfectas condiciones. Nietzsche califica incluso a la moral, que él estima de origen eminentemente católico, como producto de la venganza, y define actitudes como la atención al necesitado o la misericordia como signos de debilidad.

Vattimo enlaza el Cristianismo, la moral y a la Metafísica en el contexto nietzscheano, argumentando un triple origen del nihilismo: la inexistencia de un orden providencial, la ausencia de un orden sistemático universal y “la pérdida de fe en el mundo metafísico, es decir, en la verdad misma, al menos en su acepción tradicional.”<sup>464</sup>. Estas tres facetas nos remiten irremisiblemente a un nihilismo destructor, que, para reconocer la falta de sentido de las cosas y, por tanto, la pertinencia de la creatividad humana como alternativa plausible y responsable, precisa solventar el problema de la temporalidad como superación del pasado, remitiéndonos a una interpretación del eterno retorno ajena a las deficiencias de la versión cosmológica y moral del mismo<sup>465</sup>. Ante la decadencia y la enfermedad histórica, Nietzsche opta por la creatividad y la superación del nihilismo sustentados en la solidez del Superhombre y en el reconocimiento de la irracionalidad de la historia como “condición para que ante ella tomemos una posición viva, que implique elección y decisión.”<sup>466</sup>. No obstante, se trata sin duda de una creatividad “fabuladora”, que no pretende derribar el antiguo mundo verdadero para darnos otro más cierto, sino que es una creación consciente de que no es más fábula que las que criticamos y cuestionamos en el contexto nihilista: “El discurso de Nietzsche no pide ser aceptado o rechazado a partir de pruebas, pide algo diferente ¿Qué? Probablemente, más que una aceptación o un rechazo a partir de pruebas, pide una respuesta.”<sup>467</sup>. Solamente el Superhombre, en opinión de Vattimo, es capaz de

---

<sup>463</sup> Ídem.

<sup>464</sup> DN, Pág. 56.

<sup>465</sup> Vid. DN, Pág. 61.

<sup>466</sup> DN, Pág. 99.

<sup>467</sup> DN, Pág. 76.

conciliar en su ser la unidad del hacer y del saber, de la que no era capaz de dar cuenta la ontología hermenéutica:

A la «sabiduría» hermenéutica como aceptación de la finitud se contraponen el experimento anunciado por Nietzsche, el esfuerzo de construir un nuevo sujeto que sea capaz de vivir la unidad de ser y significado, de hacer y saber –o, en otras palabras, que sea capaz de experimentar históricamente (sin terminar en la inmovilidad) el saber absoluto hegeliano, o bien que sepa vivir en la libertad de lo simbólico.<sup>468</sup>

Si Vattimo habla de un vivir históricamente el saber absoluto hegeliano, lo hace en tanto la objeción hermenéutica a la unidad entre hacer y saber solo sería concebible en la autotransparencia del espíritu hegeliano<sup>469</sup>. Vattimo criticará que no basta sólo con una toma de conciencia del círculo hermenéutico, sino que hay que liberar a la realidad misma de la sujeción simbólica dominadora y de la pretensión de objetividad del concepto de Ser tradicional: “(...) 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 la objetividad (...)”<sup>470</sup>.

El autor define la moraleja del eterno retorno con claridad vinculándola con la responsabilidad creadora:

El pensamiento del eterno retorno es, ante todo, una llamada a la responsabilidad y a la asunción de responsabilidad. El mundo se ha convertido en fábula: esto significa que no hay ninguna garantía de lo que hacemos o decimos, que toda la responsabilidad recaerá sobre nosotros. La muerte de Dios (...) no es más que el final de las garantías de las que se había rodeado el hombre de la metafísica tradicional para librarse de la plena responsabilidad de sus acciones.<sup>471</sup>

Este tema resulta polémico porque es precisamente la llamada a la responsabilidad la que hace hablar de un Superhombre, al que en muchas ocasiones se lo menciona en un contexto donde también se utiliza el término “raza”, dando pie a determinar a Nietzsche como proto-nazi o impulsor del racismo fascista. Vattimo, a pesar de admitir el empleo del concepto de “raza”, trata de limpiar la imagen del filósofo alemán argumentando que, en un sentido más amplio que tenga en cuenta el contexto filosófico, este término trata más bien de apelar a la constitución remota y a la

---

<sup>468</sup> AD, Pág. 60.

<sup>469</sup> Cfr. AD, Pág. 56.

<sup>470</sup> AD, Págs. 59-60.

<sup>471</sup> DN, Pág. 77.



preparación precisa para el hombre que ha de afrontar la tarea de la creatividad y la decisión por la responsabilidad en el mundo de la técnica: “(...) la utilización fascista de Nietzsche no es accidental ni marginal, y podemos descubrir también cuál es su base, de la que hay que deshacerse si verdaderamente se quiere recuperar su pensamiento para el diálogo filosófico.”<sup>472</sup>. Digna de mención es la pretensión debolista de devolver al Nietzsche una pretendida inocencia mancillada por la interpretación fascista, pero dada la complejidad de los escritos nietzscheanos, o bien no hay un uso prudente y correcto de expresiones y palabras, que finalmente dan lugar a malentendidos, o bien hay una filosofía radical subyacente que se pretende negar a toda costa dando la imagen falsa de un filántropo defensor del débil y del necesitado.

Pensamos que Vattimo se sitúa en una línea interpretativa que trata de hacer de Nietzsche un pensador ajeno a los excesos que, en efecto, cometió, aunque es perfectamente consciente de los mismos. Por otra parte, si Vattimo no “transformara” voluntariamente a Nietzsche, sería absurdo elaborar un pensar pretendidamente pacífico y anti-violento sosteniéndolo en un filósofo que habla de razas, judaísmo u hombre superiores sin el menor reparo estilístico y sin ningún cuidado por aportar una imagen equivocada. Nietzsche pide, al menos desde el punto de vista del estilo, una necesaria re-lectura que lo exponga traducido a la sensibilidad propia de la época actual y denuncie sus desmesuras, entre las que figuran el coqueteo con expresiones polémicas y los “rebatidos” nexos con las interpretaciones totalitarias. De no hacerlo, la tentación de ver en él un fascista incontrolado es inevitable.

### **3.4) La Voluntad de Poder**

Vattimo trata inicialmente este concepto nietzscheano bajo la pretensión de liberar al filósofo alemán de las interpretaciones que lo enmarcan en un puro

---

<sup>472</sup> DN, Pág. 147.

irracionalismo<sup>473</sup>, así como de las interpretaciones de índole heideggeriana que no comprenden el alcance estético de la Voluntad de Poder.:

Quiero decir que, en realidad, ni Heidegger (...) ni sus seguidores, incluso de izquierdas, parecen tener suficientemente en cuenta el modelo estético que está en la base de la misma noción de voluntad de poder y que, en mi opinión, no debe identificarse *tour court* con la voluntad de organización tecnocrática total del mundo.<sup>474</sup>

Es precisamente en esta última tendencia interpretativa donde se equipara a la Voluntad de Poder con la voluntad de dominio y organización técnicos del mundo, obviando la influencia que el modelo estético ejerce sobre este concepto. Vattimo da cuenta de que es precisamente el Arte el modelo de la constitución de la Voluntad de Poder como parcela heredera del residuo dionisiaco:

Nietzsche se dará cuenta de que, en la historia de la cultura occidental, el «lugar» en que ha sobrevivido un residuo dionisiaco, una forma de libertad del espíritu, en suma aquello que luego, en los últimos años, se llamará voluntad de poder, es precisamente en el arte.<sup>475</sup>

Si recordamos que el asentamiento de la interpretación como forma interesada de conocimiento es un hecho patente tras la crítica nietzscheana a la noción tradicional de verdad y a la pretensión de objetividad, que olvida la contaminación pulsional e interesada que la condiciona, no es difícil ver una definición del mundo como Voluntad de Poder como un “juego de hacerse valor de «interpretaciones» sin «hechos»”<sup>476</sup> y como unos “juegos de fuerza”<sup>477</sup>. Si la Voluntad de Poder se traduce en el conflicto y lucha de interpretaciones, que no se sostienen en un basamento natural, sino simbólico, esta voluntad no puede implicar ni definitividad ni dominio:

La referencia a estos modelos del modo nietzscheano de considerar el arte, tanto en el período de *Humano, demasiado humano*, como en el período posterior al *Zaratustra*, debe ponernos en guardia del error de pensar que la voluntad de poder significa, en

---

<sup>473</sup> Cfr. AD, Pág. 132.

<sup>474</sup> AD, Pág. 135.

<sup>475</sup> AD, Pág. 136.

<sup>476</sup> AD, Pág. 142.

<sup>477</sup> Ídem.

primer término, voluntad de forma, de definitividad, y, por consiguiente, también de dominio.<sup>478</sup>

Más bien consistirá en una tendencia desestabilizante o desestructuradora<sup>479</sup>, como el Arte<sup>480</sup>. En sus primeros escritos, Vattimo percibe a la Voluntad de Poder como una voluntad redentora ubicada más allá de cualquier conciliación<sup>481</sup>. Esta aparente voluntad, que bien podría servir de criterio demarcador entre hombre y Superhombre, no es, sin embargo, la diferencia real entre ambos, ya que la Voluntad de Poder se encuentra en los dos tipos de humanidad referidos<sup>482</sup>. Una temprana definición que Vattimo nos proporciona la determina exactamente como una instancia que “equivale a ficción técnica y científica de la realidad.”<sup>483</sup>.

Como resulta visible, la Voluntad de Poder apela necesariamente a la creatividad como forma productora y no simplemente como discurso reproductor. En un primer momento, se presenta determinada como creatividad popular, grupal, comunitaria, compartida<sup>484</sup>, refiriendo a la capacidad de los pueblos o grupos de producir valores. La individualización de la Voluntad de Poder plasmada en el hombre de la *ratio* comprende el segundo momento de la plasmación fáctica de este concepto, acarreado el peligro de ser camuflada bajo la forma de voluntad de verdad, cosa que deformaría y distorsionaría su identidad misma. La Voluntad de Poder apunta más bien a la posibilidad de justificar

---

<sup>478</sup> AD, Pág. 143.

<sup>479</sup> Santiago Zabala especifica que la Voluntad de Poder es una voluntad nihilista en términos de desestructuración de la jerarquía dominante: “Al igual que el descubrimiento de que los supuestos valores, verdades, mentiras y estructuras metafísicas no son más que un juego de fuerzas, el nihilismo se convirtió, gracias a Nietzsche, en la revelación de la voluntad de poder como aquello que desarticula y subvierte las relaciones jerárquicas dominantes.” (ZABALA, S. (2010), Pág. 101). En este sentido, Zabala utiliza la tendencia vattimiana a incluir una motivación ético-política a la filosofía de inspiración nietzscheana y heideggeriana, determinando que la Voluntad de Poder se concibe no solo como una herramienta que cuestiona la falsedad de la “verdad metafísica”, sino que además es un acicate que sacude el sistema social jerarquizado en torno a los sistemas ético-políticos metafísicos (aquellos establecidos en torno a una verdad objetiva que cuestiona el inmovilismo político y el conservadurismo de un poder “filosófica” y “racionalmente” justificado).

<sup>480</sup> Vid. AD., Págs.148 y 154.

<sup>481</sup> Cfr. SYM, Pág. 314.

<sup>482</sup> Cfr. SYM, Pág. 315.

<sup>483</sup> Ídem.

<sup>484</sup> Vid. SYM, Pág. 316.

aquello que se torna más práctico y útil para nuestra supervivencia, y para desarrollar esta pretensión se podría pensar equivocadamente que aquello que es beneficioso es, en realidad, la verdad pura y simple, contemplada desde la objetividad: “El hombre del conocimiento, y en general el hombre del mundo de la ratio, tiende a fijar sus valores como imperecederos; en esto contradice a la esencia de la vida.”<sup>485</sup>. Si la Voluntad de Poder adopta el “fetichismo metafísico” queriendo aparecer como voluntad de verdad, corre de igual manera el peligro de presentarse con la misma violencia con la que la Metafísica ha acaecido históricamente:

Este modo de pensar, que Nietzsche adopta sin percatarse con la finalidad, principalmente, de desenmascarar la fetichización de los valores de la metafísica y de la moral tradicionales, mostrándolos como devenidos y fundados sobre bases «humanas», si por una parte obtiene el efecto de producir tal desenmascaramiento, por la otra, mucho más gravemente, tiene también el resultado opuesto de marcar profundamente con los rasgos de la violencia moral-metafísica la misma voluntad de poder entendida como rasgo de libre creatividad del mundo ultrahumano.<sup>486</sup>

Esta caracterización comprendería la parte negativa de la Voluntad de Poder, de cuyos perniciosos efectos Vattimo da cuenta. No obstante, existe un sentido auténtico, “ultrahumano”, de la Voluntad de Poder que el autor reivindica:

Para el ultrahombre, la voluntad de poder es, ante todo, voluntad de superación, amor de la aventura, capacidad de despedirse, la destrucción que está necesariamente implícita en cada reajuste nuevo y más rico del modo de relacionarse, teórica y prácticamente, con el mundo.<sup>487</sup>

En escritos posteriores, Vattimo sigue profundizando el concepto de Voluntad de Poder enlazándola sistemáticamente con el Arte, redundando en el vínculo de la creatividad. Concretamente la define ejemplarmente del siguiente modo:

Caracterizada como arte, como producción de símbolos que no actúan sólo, o principalmente, como «equilibradores» de las pasiones, sino como mecanismos emocionales en sí mismos, que, antes que aplacarla, ponen en movimiento la vida emotiva, la voluntad de poder se revela en su esencia desestructurante.<sup>488</sup>

---

<sup>485</sup> Ídem.

<sup>486</sup> SYM, Pág. 321.

<sup>487</sup> SYM, Pág. 322.

<sup>488</sup> AD, Pág. 143.

Por tanto, Voluntad de Poder no es sinónimo de un orden establecido e inevitable de una forma unívoca de la historia como dominio técnico, sino más bien el reconocimiento de la finitud de los valores que responden a esta voluntad, y que solamente dan lugar a organizaciones de carácter provisional:

Una vez descubierto que los valores no son otra cosa que posiciones de la voluntad de poder, tanto de los fuertes como de los débiles (...) nadie está ya en el mismo puesto de la jerarquía social; ni siquiera queda intacta la jerarquía interna de los sujetos individuales, que descubren en sí no el puro reconocimiento de valores, sino fuerzas en lucha y organizaciones siempre provisionales.<sup>489</sup>

De igual manera, la Voluntad de Poder acaba desestructurando, junto con el eterno retorno, a la noción misma de sujeto y de sus jerarquías internas y externas: “Eterno retorno y voluntad de poder (...) funcionan de hecho, esencialmente, como principio de desestructuración de las jerarquías, internas y externas al sujeto, actualmente vigentes.”<sup>490</sup>. Aun así, Vattimo da debida cuenta de la hipótesis nietzscheana que define a la Metafísica misma como una forma Voluntad de Poder<sup>491</sup>, lo que la priva de manera definitiva de su status de objetividad y fidelidad para con la realidad objetiva. Tal vez Nietzsche pretende desenmascarar el interés y la subjetividad propios de una forma de conocimiento que, de manera histórica y contextual, ha pasado como algo objetivo, eterno y supratemporal, acabando finalmente por reducirse a imposición violenta.

Actualmente, la Voluntad de Poder sigue teniendo vigencia en tanto producción simbólica, y por tanto, como conflicto interpretativo en muchas ocasiones, pero no parece que existan motivos en Vattimo que sostengan la univocidad e irreductibilidad de esta voluntad, siendo su definición plural. La Voluntad de Poder alberga en su presencia actual la multiplicidad y la pluralidad propias de las sociedades democráticas.

Hasta aquí hemos dado cuenta del tratamiento que Vattimo hace de la Voluntad de Poder. No obstante, es prudente mencionar que tal concepto no se encuentra libre de críticas, sino que configura un problema en el seno de la filosofía Nietzscheana. Estamos hablando de aquello que Cerezo o Ávila denominan “la reducción del Ser a valor”. Cerezo explica que, desde una lectura heideggeriana, es posible concebir a la Voluntad de Poder como un “principio ontológico”, desde la que la transvaloración es interpretada como una “nueva fundación”, no desde la distorsión heideggeriana, sino

---

<sup>489</sup> AD, Pág. 144.

<sup>490</sup> AD, Pág. 147.

<sup>491</sup> Cfr. SF, Pág. 66.

desde el elevamiento a lo “incodicionado”. La Voluntad de Poder es entendida aquí como el principio que pone valor a las cosas, estando ella misma por encima de todo valor:

En el segundo volumen sobre Nietzsche, la voluntad de poder se realiza a la altura de un principio ontológico, (...). La exégesis se mueve íntegramente ya en un plano metafísico, expresamente reconocido en cuanto tal (...). Los términos «fundación» y «principio» así lo confirman. La transvaloración exige, pues, una nueva fundación. Incluso, conforme con la metafísica, se eleva este principio al rango de lo «incondicionado», puesto que la vida (voluntad de poder/devenir, términos sinónimos), pone el valor, pero por eso mismo que lo pone, ni ella misma ni el ente en su totalidad, están sujetos a valor ni lo tienen, puesto que en cuanto principio están sobre todo valor.<sup>492</sup>

Cerezo llega a calificar a la Voluntad de Poder, desde esta óptica heideggeriana, como “función directiva” que ostenta la capacidad de crear o destruir valores:

El punto de mira vale o recibe su valor de la voluntad que lo erige en tanto que una función directiva de su poder, con la que ha de contar para asegurar una «formación compleja de vida». Es la voluntad la que genera estas formas que estabilizan su poder, pero luego se desprende de ellas, superándolas, cuando lo limitan, de modo que la vida de-viene en estos actos de creación y destrucción de valores.<sup>493</sup>

De esta manera, desde Heidegger se podrían hablar de “representaciones” (con las pertinentes connotaciones objetivistas y metafísicas que ello comporta) en el contexto nietzscheano de la Voluntad de Poder:

(...) la interpretación como propuesta de sentido sigue integrada, según Heidegger, en el concepto moderno de re-presentación pro-positiva y objetivante. De ahí que el conocimiento también remita a la esfera del valor, y éste a la de aquel, en el marco del representar. Los conocimientos valen, al igual que los valores son pro-videntes, en tanto que en unos y otros, acontece la verdad en el sentido moderno de certeza de la re-presentación.<sup>494</sup>

La transvaloración, como acto emblemático de la culminación de la Voluntad de Poder, se lleva a cabo en el Superhombre, que en este sentido seguiría siendo el sujeto potenciado de la Metafísica:

---

<sup>492</sup> CEREZO, P. (2007), Pág. 230.

<sup>493</sup> *Ibíd.*, Pág. 231.

<sup>494</sup> *Ídem.*

Pero, sobrepasarse o trascenderse es dejar atrás las limitaciones de una voluntad impotente y enajenada para llegar a ser lo que de veras es la voluntad cuando se afirma y quiere a sí misma. El superhombre es, pues, el que lleva a cabo la trans-valoración y salta con ella hacia una nueva existencia.<sup>495</sup>

Esta estrategia, explica Cerezo, sirve para encadenar las tres tesis nietzscheanas (eterno retorno, Voluntad de Poder y Superhombre) a la Metafísica, que es aquello que Heidegger pretende con respecto a Nietzsche:

Las tres tesis de Nietzsche aparecen así lógicamente encadenadas en un sistema, cuyo principio fundamental es la constitución del ser de lo ente en y por la voluntad de poder.(...) Heidegger quiere subrayar con ello que si se admite como punto de partida la voluntad de poder, en sentido ontológico, todas las demás tesis nietzscheanas se pueden deducir de ella por una necesidad esencial.<sup>496</sup>

La motivación que Heidegger encuentra para circunscribir a Nietzsche en el ámbito metafísico, según Ávila, es el pretendido olvido del Ser que este último padece en su planteamiento, al no tratar debidamente el problema de la Nada: “La reducción del ser al valor por parte de Nietzsche no es sino la consecuencia de un olvido, el olvido del ser, un olvido que consiste también en no tomar suficientemente en serio el problema de la nada.”<sup>497</sup>.

Todo esto se debe, como hemos visto anteriormente, a una lectura demasiado rígida de Nietzsche por parte de Heidegger<sup>498</sup>. Sí asumimos esta lectura rígida, se puede derivar de Nietzsche una suerte de antropocentrismo voluntarista donde el nihilismo finaliza en la figura de un sujeto sublimado como aquel que determina los valores. La respuesta de Vattimo para tratar de limpiar a la Voluntad de Poder de estas connotaciones metafísicas, que han sido aportadas por el concepto de la reducción del Ser a valor, pasa por el nexo intencionado entre Voluntad de Poder y Arte como tendencia desestructuradora, desde un Superhombre concebido como “moderación”.

Llegados a este punto, la pregunta importante es ¿presenta alguna utilidad la interpretación propuesta por Vattimo? La respuesta sería afirmativa si, en lugar de nihilizar a Heidegger desde Nietzsche, “humanizáramos” a Nietzsche desde el sentido de un Heidegger que sigue viendo en la eventualidad del Ser la posibilidad de un

---

<sup>495</sup> *Ibíd.* Pág. 239.

<sup>496</sup> *Ibíd.*, Pág. 245-246.

<sup>497</sup> AVILA, R. (2007), Pág. 266.

<sup>498</sup> Cfr. CEREZO, P. (2007), Pág. 258.

sentido o fundamento. Reclamar un horizonte de sentido y no reducirnos al nihilismo improductivo resulta esencial en este punto si no queremos hacer del sin sentido el valor o afirmación última, tal y como corrobora Juan Antonio Estrada en referencia al nihilismo europeo:

La pluralidad de corrientes del nihilismo europeo tiene en común una referencia negativa a la verdad y a la fundamentación de los valores. Si el pluralismo perspectivista lleva a la proclamación de que no hay verdad, la crisis de los valores desemboca en el sin sentido como afirmación última.<sup>499</sup>

Nietzsche puede pasar por un excelente deconstructor de la cultura, convirtiéndose en un elemento necesario por el cual transitar para cuestionar el orden vigente, pero si aquello que cuestionamos es la Metafísica, y nuestro cuestionamiento se hace desde la propuesta de una nueva ontología fuerte que sublima la Voluntad de Poder, la crítica carece de la consistencia y coherencia precisas. Nietzsche sustituye la verdad tradicional por la Voluntad de Poder desde una óptica de aparente renuncia a la verdad, lo cual siempre aporta una sensación de contradicción performativa y contradictoria (afirmar la Nada es ya una afirmación positiva, un conocimiento cierto sobre algo). Se crítica a los valores pero no puede prescindir de ellos (muestra de ello es la constante apelación a la transvaloración). Se precisan valores nuevos, pero no se aporta el contenido concreto de los mismos dado que no hay una ética definida en Nietzsche, solamente una estética que utiliza al eterno retorno como una repetición indefinida de la existencia, entrando en un ciclo enfermizo en el que no es posible insertar la novedad.

Al no existir contenidos éticos concretos, no podemos hablar de un Nietzsche útil para el día a día, práctico para la racionalidad cotidiana, sino solamente de un Nietzsche exhortador en términos abstractos que al final acaba reduciendo la Voluntad de Poder a una tendencia desestructuradora, y en tal categoría, improductiva e inconcreta porque no proporciona estructuras (por limitadas, temporales, finitas y contingentes que estas sean) propias para transformar el mundo. Desde Nietzsche acaba modificándose solamente la propia voluntad, que acaba siendo una entidad sumisa con respecto a lo existente.

Afirmar la mera Nada sin extraer de ella la posibilidad de libertad para con los proyectos futuros, es propugnar una dimensión excesivamente “nihilista” de la Nada. Incluso del sin sentido se puede extraer esperanza, como afirma Estrada: “El sin sentido no tiene por qué abocar a la desesperación, sino que puede ser una plataforma que haga

---

<sup>499</sup> ESTRADA, J.A. (2007), Pág. 347.



posible una expectativa confiada de futuro.”<sup>500</sup>. Estas consideraciones tienen por objeto advertir de las deficiencias inherentes al planteamiento de Nietzsche, porque serán análogas a las deficiencias que Vattimo imprima en el Pensamiento Débil que, al igual que Nietzsche, también se moverá entre la contradicción de la renuncia nihilista y la proposición de verdades únicas.

---

<sup>500</sup> *Ibíd.*, Pág. 348.

## 4) RECAPITULACIÓN

A modo de síntesis, queremos exponer los aspectos más significativos incluidos en esta primera parte de la presente investigación con el fin de exponer los puntos clave de las influencias de Vattimo. Es importante resaltar que Vattimo pasa por tres etapas bien marcadas en su producción filosófica, interconectadas por la constante del nihilismo y la debilidad nietzscheano/heideggerianos. En una primera etapa, distinguimos su producción “objetiva” sobre la filosofía de Heidegger. En una segunda etapa encontramos el uso “interesado” de Nietzsche y Heidegger, unidos bajo la “tesis de continuidad” y ensamblados para dar lugar a la ontología de la actualidad también conocida como Pensamiento Débil. Finalmente, en una tercera etapa encontramos la plasmación práctica de las consecuencias éticas, políticas y religiosas del Pensamiento Débil.

Las tres etapas muestran una continuidad en el pensamiento, levemente interrumpida por factores como la renuncia al Superhombre como sujeto conciliado revolucionario. En esta primera parte hemos descrito no los puntos significativos de las primeras obras “neutrales” y “objetivas” sobre Heidegger, sino también el uso “interesado” traducido en la mencionada tesis de continuidad entre este último y Nietzsche. Si bien la labor de Vattimo como estudioso de Heidegger es innegable y elogiada, cabe distinguir entre el estilo y tratamiento “neutrales” de sus primeras obras y el tono personal de las últimas. Vattimo comienza siendo un académico serio que estudia a Nietzsche y Heidegger, pero su interpretación subjetiva en ambos casos denota la intención de pulir determinados aspectos con el fin de ensamblarlos intencionadamente al Pensamiento Débil. Esto es perfectamente visible cuando pasamos de un Heidegger crítico de la Metafísica a un “Heidegger nihilista” que es radicalizando para hacerlo común a Nietzsche.

Para empezar, incluimos aquello que puede ser considerado la “lectura neutral” de Heidegger, porque tan solo expone sistemáticamente los rasgos antimetafísicos “ortodoxos” del patrimonio heideggeriano.

## 4.1) Influencias heideggerianas

Vattimo sustenta su pensamiento en muchos de los tópicos de la filosofía heideggeriana, entre los que destaca la crítica al olvido del Ser y la denuncia de la Metafísica que acaba desviando la mirada hacia lo entitativo. Vattimo expone como la filosofía griega distorsiona al Ser confundiéndolo con el ente en términos muy semejantes a Heidegger. Todo se origina con la interpretación distorsionadora de la realidad que Sócrates y Platón llevan a cabo, hecho que constituye una de las principales denuncias de Nietzsche y Heidegger. La división platónica confronta al *Ontos on*, a la idea como realidad inmutable que sirve de causa ejemplar de los objetos materiales, con la realidad sensible, mutable y perecedera. Esta devaluación del mundo empírico se sustenta gracias a la creación de un orden ideal que, en la práctica, sirve para justificar un orden político y social jerarquizado y oligárquico. También podemos afirmar que la devaluación del mundo empírico se conjuga con la omisión de la *Aletheia* en pro de la presentificación del ente. El ente pasa a ser entendido como objeto y posteriormente como valor en un contexto moderno, donde la relación del hombre con la realidad queda mediada en términos de representación. Esto implica la elevación del Yo como *Sub-jectum*, donde el hombre es tanto criterio como medida de la presencia a la que se reduce al Ser. Vattimo expone las consecuencias de la reducción del mundo al sujeto en términos de instrumentalización y utilidad funcionales. Esta situación describe ejemplarmente el nihilismo que exuda el mundo científico-técnico, entendido como el culmen y la más alta expresión de la Voluntad de Poder.

Esta crítica que cuestiona al pasado y muestra la insostenibilidad del Ser reducido a presencia sirve para justificar la sustitución de la Metafísica por la hermenéutica al entender al *Dasein* como algo finito, histórico y contextual. Concebimos al *Dasein* como lo contrapuesto al sujeto autotransparente propio de la filosofía moderna; hombre es existencia, donde su Ser no se identifica con la mera presencia sino con la pertenencia a la “totalidad instrumental” entendida como Mundo. *Dasein* no es sujeto puro porque se inserta en una precomprensión de la cual no puede salir, estando inmerso en una “situación afectiva”. Describimos el emplazamiento inicial del *Dasein* en una existencia irreflexiva y acrítica, denominada “existencia inauténtica”, el mundo del “Se”, de la cual es posible salir porque el *Dasein* no se reduce a la presencia en tanto es “proyecto lanzado”. El proyecto del *Dasein* encuentra su verdadera dimensionalidad en la anticipación de la Muerte, que lo aproxima a la existencia auténtica en pro del contacto con la finitud.

Hemos descrito que entre la existencia auténtica y la inauténtica no hay una distinción moral, pero sí que existe una equivalencia entre existencia inauténtica y Metafísica como fenómenos connaturales. Surge el concepto de temporalidad del *Dasein* como una forma de reivindicar un tiempo distinto al metafísico, el cual privilegia necesariamente al presente. Es congruente determinar al *Dasein* como temporalidad, por lo que se hace necesario un pensar distinto al presentificante. Vattimo propone un pensar de la distorsión (*Verwindung*) frente a otras alternativas de corte hegeliano. Si renunciamos a la verdad como adecuación y al curso teleológico/progresivo del Universo, no podemos sostener una idea de progreso que se alimenta de verdades paulatina y dialécticamente más “verdaderas” que las anteriores, por lo que el pensamiento vattimiano no pretende ser más verdadero que el metafísico, sino distorsionarlo.

En pro de la temporalidad, que priva al Ser del carácter de la estabilidad atemporal, hay una reivindicación de la verdad como *Aletheia* frente a la mera verdad como adecuación, al ser la primera más originaria. El concepto de *Aletheia* está íntimamente relacionado con la noción de *Lichtung*, donde se resalta no solo la parte “iluminadora” de la desocultación, sino también la co-pertenencia del Ser con la Nada, con lo oscuro, con aquello que no se deja iluminar. La *Lichtung* sirve de basamento para establecer una crítica a la verdad como adecuación, ya que no existe un conocimiento total y perfecto de la realidad, sino que existen partes oscuras que no son susceptibles de ser conocidas porque toda desocultación implica a su vez una ocultación. Entendemos a la *Lichtung* como la dimensión adecuada para la verdad como desocultación, y también como el horizonte lingüístico en el que estamos arrojados. Se relaciona con las nociones *Offenständigkeit* (estar abierto) y *Offenbarkeit* (ser manifiesto) en tanto la *Lichtung* nunca es una iluminación o desocultación dada de una vez por todas, sino que es la manifestación de un Ser eventual.

El Ser, tras la crítica heideggeriana, pasa de ser presencia a concebirse como Evento (*Ereignis*), como resultado final del proceso de imposición (*Ge-Stell*) consistente en el sometimiento de la naturaleza. El Ser ya no es lo presente, sino lo que acaece, hecho que debería imposibilitar el acceso a dogmatismos o verdades eternas al configurarse el carácter temporal y finito del conocimiento. El *Ge-Stell*, como imposición o provocación del hombre sobre la naturaleza y sobre los entes, es lo que nos posibilita situarnos en la posibilidad del cambio en tanto llega el Evento. Del *Ge-Stell* como provocación a la naturaleza, se puede hablar de un preludeo del *Ereignis*, una sacudida de la “lógica del fundamento”, por lo que se pasa a la transpropiación entre hombre y Ser, donde ocurre este último en calidad de Evento. Es el *Ge-Stell*, según

Vattimo interpreta, aquello que permite la aparición del Ser como Evento o transpropiación entre hombre y Ser.

Vattimo también hace hincapié en la contraposición entre *Verwindung* y *Überwindung*, comparada con la *Aufhebung* hegeliana. Se afirman connotaciones dialécticas de la *Überwindung*, mientras que la *Verwindung* comprende una distorsión que se aleja tanto del objetivismo como de la visión lineal del progreso, condición de posibilidad de un tratamiento relativo y relajado del pasado filosófico. Como estrategia distorsionadora, se establece al conocimiento como *Andenken*: rememoración de un Ser que ya no es absoluto, sino que nos llega a través de un destino (*Ge-Schick*). El *Andenken* convierte al pasado en un “monumento”, lo que nos sitúa en una relación con el pasado de tipo *Verabschieden*.

A partir de este momento, podemos hablar legítimamente del comienzo de la “interpretación interesada” de Heidegger. Vattimo expone todas estas consideraciones y nociones de la filosofía heideggeriana con el propósito de adecuarlas a su pensamiento desde una interpretación “izquierdista” de Heidegger. La razón de querer nihilizar al filósofo alemán se justifica desde un concepto de Ser que, como hemos expuesto, no es ya fundamento (*Grund*), sino abismo (*Ab-Grund*). Vattimo elabora, a raíz de la lectura interesada de Heidegger, una filosofía de la secularización que relativiza y desmonta las pretensiones objetivistas no solo de cualquier tipo de conocimiento de corte metafísico, sino también de cualquier posibilidad de sentido fuerte para con el Ser heideggeriano, que tan solo es eventualidad.

Vattimo ironiza y distorsiona a la verdad extendiendo la secularización de las estructuras fuertes a todos los campos del conocimiento filosófico, lo que posibilitará posteriormente hablar de una hermenéutica, ética, política y religión “debolistas”. Desde el campo de la filosofía secularizada, cuestiona aquellas tendencias críticas con la Metafísica que, paradójicamente, acaban siendo metafísicas; Vattimo apela a Rorty para hablar del Neopositivismo en tal sentido. La filosofía secularizada pretende establecerse en un emplazamiento allende la Metafísica, haciendo ahínco en el nexo entre Ser y lenguaje, dando lugar a lo que Teresa Oñate había denominado el “sentido crítico disolutorio del debolismo”, como el rechazo a cualquier absolutización posible en pro de la debilidad. Afirmamos ahora al Ser no como *Grund*, sino como *Ge-Schick*. No se busca una demostración de superioridad de la crítica anti-metafísica, sino solamente una “persuasividad” traducida en interpretación.

Esta filosofía secularizada plantea el problema de basar su existencia en el discurso indeterminado de un Ser de pretendido origen heideggeriano que carece de contenido proposicional concreto, tal y como denunciaba Habermas. Desde Habermas,

Estrada o Berciano vemos como se devalúa en Heidegger el proceder argumentativo en pro del intuicionismo, el irracionalismo o el misticismo, sustituyendo la normatividad argumentativa a favor de la indeterminación de un concepto de Ser oscuro y difuso. Vattimo responde a estas críticas apelando a un pensar rememorativo que no se deshace ni supera el pasado metafísico, sino que lo distorsiona. No obstante, es posible ver que, en ocasiones, Vattimo adolece los mismos defectos que Heidegger al no concretar ni determinar su alternativa, abandonándola a la inconcreción de lo abstracto del Ser. Otras veces, hay tensión y paradoja entre planteamientos objetivos que tienen el problema de ser insertos en un climax anti-objetivista.

Todas estas dificultades se traducen en una filosofía que usa el relativismo, aún cuando no define ontológicamente al Universo como algo necesaria y unívocamente relativista, lo cual supondría recaer en una tesis metafísica propia del pensamiento fuerte. Este relativismo pluralista, multicultural y anti-objetivista encuentra su límite en la *caritas*, definida por Vattimo como “principio trascendente”, entendiendo tal conceptualización no como una apelación a la trascendencia metafísica, sino más bien como la instauración de un elemento transcultural e intersubjetivo en honor a su mera utilidad y eficacia para la humanidad. Esta combinación de rememoración y principio trascendente resulta problemática y tan solo añade ambigüedad a la calidad argumentativa del Pensamiento Débil que, por una parte afirma la localidad y la ausencia de universalidad y fundamentación, y por otra establece a la *caritas* como un patrón trascendente e intercultural que acaba, de hecho, actuando como un fundamento no interpretable.

El tema del relativismo se vuelve confuso al no existir una postura clara y definida en el planteamiento de Vattimo, que tan pronto lo rechaza como lo afirma como condición indispensable para el funcionamiento de las democracias modernas. También hemos querido aportar nuestra visión crítica, mediante la que denunciamos la excesiva nihilización del debolismo que hace injustificable el proponer metas “objetivas” o “fundamentos”, como lo serán la adopción del comunismo hermenéutico, el cristianismo kenótico o la ética de la procedencia desde la óptica de la “ausencia de fundamentos”. Pensamos que el problema no reside en la proposición de metas objetivas o fundamentales, sino en la incongruencia de proponerlas desde un basamento donde no existe objetividad, todo es interpretación y pluralidad y, por tanto, no puede existir ninguna interpretación “más verdadera” que las demás. Vattimo camufla en la levedad y provisionalidad de la interpretación sendas muy concretas y objetivas por las que transitar y que sirven de referente para criticar toda la historia occidental.

Sobre los distintos nihilismos, hemos agrupado críticas de diversa procedencia que sirven para justificar tesis novedosas al respecto: en primer lugar, sostenemos que

Vattimo basa su pensamiento nihilizador en una interpretación no “ortodoxa”, sino personalista, izquierdista y distorsionadora, de la filosofía heideggeriana, idea que el mismo filósofo italiano confirma. Vattimo hace esto por varias razones: para justificar el pretendido “nihilismo” de Heidegger, para establecer una continuidad entre este y Nietzsche y para elaborar una imagen coherente que entronque adecuadamente con la “apariencia nihilista” (contraria a los planteamientos “objetivos” políticos y religiosos de Vattimo) del Pensamiento Débil, aun cuando, según Sützl, si nos atenemos al mismo Heidegger encontraríamos mayor abundancia de motivos para una interpretación “conservadora” o “de derechas”. Vattimo elude intencionalmente el pasado nacionalsocialista de Heidegger<sup>501</sup>. No obstante, las críticas expuestas demuestran que la interpretación izquierdista de Vattimo, aparte de ser extremadamente subjetiva, carece de utilidad en el panorama filosófico actual porque reducir a Heidegger a un nihilismo improductivo no aporta consecuencias prácticas para la reflexión filosófica más allá del subjetivismo introspectivo.

Berciano critica al respecto el estrecho nexo que Vattimo establece entre *Ereignis* y *Ge-Stell*; existen otros caminos distintos para poder llegar al *Ereignis* y el *Ge-Stell* no es el único. La determinación del Ser como evento implica una noción del hombre como “Pastor del Ser”, dotándolo de una responsabilidad ante la existencia, hecho que desmiente la imagen de un Heidegger nihilista. Berciano admite que no existan fundamentos como super-entes en el panorama heideggeriano, pero no ve correcto deducir de eso un mero nihilismo; Heidegger sí apunta a una superación del nihilismo, aun cuando todo se sustente en un Ser no como esencia ni como presencia, sino como *Ab-gründig*. Esta idea es compartida por Cerezo, quien sostiene al sentido del Ser como “trascendencia” posibilitadora de los horizontes de sentido, hecho que reafirma la crítica anti-nihilista a Vattimo. En honor a tal distinción, sostenemos, en concordancia con Luis Sáez, que tan sólo puede hablarse del nihilismo heideggeriano como nihilismo propio, matiz que Vattimo descuida. Ortiz-Osés advierte que la crítica desde un excesivo nihilismo daña no solo a la verdad dogmática, sino hasta la noción de sentido, por lo que propone una noción de simbolismo como “intratrascendencia ontosimbólica”, como forma de rellenar el vacío en el que la crítica a la objetividad vattimiana recae si se limita exclusivamente a su planteamiento nihilista; hablamos de un sentido lingüístico, relacional e intersubjetivo, que favorece el entendimiento sin

---

<sup>501</sup> Pese a que Vattimo habla de este tema, se indica claramente que la opción política de Heidegger no invalida su teoría. (DLR, Págs.14-16). Resulta llamativa esta aseveración cuando Vattimo vincula estrechamente las interpretaciones filosóficas personales con el contexto, biografía y horizonte histórico desde los que se habla.

llegar a un neokantismo habermasiano, pero que no deja el vacío de la ausencia de toda verdad.

De acuerdo a estas críticas que presentan una correcta y acertada argumentación, vemos legítimo sostener que Vattimo no incide necesariamente entre la copertenencia entre el Ser y la Nada, tratando a esta última solamente como la ausencia de fundamento, cuando de ella también se deduce *nihil* productivo que posibilita la libertad y la creación de formas de sentido y responsabilidad distintas. Como hemos expuesto, Heidegger solo puede ser calificado de nihilista en el sentido de nihilismo propio, e incidir en esa línea interpretativa es una mejor opción que la lectura izquierdista de Vattimo, quien obvia ese matiz. También hemos aportado el planteamiento de Jean Grondin, quien expone que Gadamer tampoco proclama una hermenéutica nihilista. Grondin rechaza al relativismo postmoderno entendido como consecuencia de la hermenéutica gadameriana, y aleja al Ser heideggeriano del subjetivismo de la perspectiva en el que Vattimo ahonda. La excesiva acentuación de la subjetividad y la relatividad elimina lo propio de la interpretación. Los argumentos que Grondin aporta reiteran nuestra crítica y posición acerca de la insostenibilidad y contradictoriedad de un Pensamiento Débil como forma de nihilismo exagerado que, finalmente, acaba recurriendo al principio “trascendente” de la caridad, aun cuando este no sea entendido como un principio metafísico pero sí objetivo.

Vattimo radicaliza a Heidegger a costa de perder credibilidad como intérprete, y estira en exceso la crítica heideggeriana para entroncarla con un pensamiento pretendidamente nihilista que, en la práctica, no lo es. Esta estrategia falla estrepitosamente no solo en la consistencia de su interpretación, sobradamente criticada por los autores citados, sino también en la coherencia de un pensar que quiere renunciar a la propuesta de proyectos y que acaba paradójicamente proponiéndolos.

En síntesis, podemos afirmar que, de acuerdo a la crítica de Habermas, Estrada y Berciano incluida, el planteamiento de Heidegger es problemático, poco concreto y no existe una determinación exacta del Ser y su normatividad. Aun admitiendo esta crítica, existen suficientes motivos para no hablar de un Heidegger exclusivamente nihilista, o al menos, no hacer una distinción entre nihilismo propio y nihilismo impropio. Sería posible utilizar esta base del “Heidegger anti-nihilista” para desarrollar e inspirar planteamientos sobre el sentido más fructíferos que el de Vattimo. Frente a la opción de nihilizar a Heidegger, pensamos que es mejor “humanizarlo” y asociarlo al sentido intersubjetivo. Si bien Vattimo ha sido un eminente erudito de Heidegger, la interpretación personalista que propone no tiene mayor alcance que el de justificar las ambiguas bases del Pensamiento Débil: no existen resultados prolíficos deducibles de esta interpretación al encasillar a Heidegger en el mero nihilismo. A propósito de este



nihilismo, resultará incongruente con el planteamiento del último Vattimo, dedicado a temáticas políticas, sociales y religiosas; no es lógico predicar la ausencia de fundamentos para, en última instancia, acabar proponiendo fundamentos. Es por esta razón por la que se habla acertadamente de carácter contradictorio en el Pensamiento Débil<sup>502</sup>.

## 4.2) Influencias nietzscheanas

En referencia a la interpretación de Nietzsche, podemos aseverar que no carece de importancia con respecto a la de Heidegger sino que incluso la supera, siendo posible hablar de un “Nietzsche interprete de Heidegger”. Esta comparación es solo un síntoma de la llamada “tesis de continuidad” que Vattimo establece entre ambos autores a raíz del hilo conductor del nihilismo. A pesar de que Heidegger incluye a Nietzsche como pensador metafísico y, por tanto, nihilista, Vattimo “radicaliza” las tesis del primero para utilizar el Ser como Evento en tanto sinónimo de la ausencia nihilista de fundamento. Ciertamente es que autores como Cerezo o Verma ad admiten una lectura “rígida” de Nietzsche por parte de Heidegger, hecho que habría “provocado” el eliminar ciertas semejanzas entre ambos autores, pero si nos remitimos a la realidad de los textos, podemos hablar de conceptos de nihilismo distintos. Remedios Ávila especifica que en Nietzsche, nihilismo viene a equipararse con colapso de los valores, mientras que en Heidegger viene a identificarse con el olvido de la pregunta por el Ser. Dejando de lado las posibles semejanzas que habrían surgido si Heidegger hubiera llevado a cabo una lectura más sutil y leve de Nietzsche, es posible afirmar que entre ambos pensadores hay discrepancias que, en Vattimo, son eliminadas en pro de la “necesaria” continuidad que se precisa para hacer a estos pensadores el sustento “homogéneo” del debolismo.

Tal es la importancia de esta continuidad entre Nietzsche y Heidegger que Vattimo la llega a definir como la faceta “más significativa” del contexto postmoderno y como la tarea más relevante a la que la filosofía se enfrenta hoy día. Aun así, el mismo Vattimo es consciente de lo poco obvia que resulta esa tesis, pero él afirma que es capaz

---

<sup>502</sup> Cfr. SÜTZL, W. (2007), Pág. 182.

de entender las implicaciones nihilistas heideggerianas mucho mejor que el mismo Heidegger, por lo que puede dar cuenta de la pertinencia de la continuidad. Precisamente el nihilismo heideggeriano consiste, como hemos mencionado, en la rememoración del Ser, que ya no puede por más tiempo presentarse como una estructura estable. En Nietzsche, el nihilismo supondrá re-pensar la unión entre “verdad” (concebida como una metáfora socialmente aceptada, noción que entronca bien con la interpretación hermenéutica de Vattimo) y vida, de tal modo que la vida no quede desligada del conocimiento y viceversa. Se reclama un conocer pulsional, vivo, histórico y temporal, sin llegar a la necesidad de absolutizar ni potenciar todas estas características.

Hemos definido la noción de Superhombre como el emblema más propio del Pensamiento Débil, que lo adopta como sujeto. Ya no tenemos un sujeto autotransparente, sino finito y embutido en la tesitura de la transvaloración. Tamaña es la finitud del Superhombre, tras el desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia, que se torna imposible seguir hablando de sujeto en términos tradicionales. Frente al conocimiento especular, se contraponen la “creación” de valores como acto estético frente a la Nada, desde el basamento del nihilismo activo. Afirmar al Superhombre implica, a su vez, la negación de la verdad como adecuación, afirmando el status de “creencia” de la verdad e identificándola con aquello que es más útil para la vida. Esto encuentra su plasmación, según Vattimo, en el concepto de interpretación, porque no conforma una verdad inmutable, sino la preferencia de acuerdo a los requisitos de la historia y el contexto en el que nos movemos. Esto tiene una triple consecuencia: se rechaza la objetividad, se afirma a la interpretación como la única forma admisible de conocimiento, y se entiende a esta última como un acto de vida que depende de la vida misma. Precisamente porque la interpretación se perfila como una estrategia anti-absolutista, Vattimo predica del Superhombre la moderación como faceta central. No obstante, cabe cuestionar ¿es la interpretación vattimiana, de origen nietzscheano, una forma anti-objetivista? Tal y como demostraremos en la tercera parte de la presente investigación, no lo es. Vattimo acentúa la apelación a la interpretación complementándola con la localidad de la ética de la procedencia frente al universalismo, pero sus propuestas al final acaban siendo “metas objetivas” partiendo de hechos no interpretables como el rechazo a la violencia.

El concepto de Superhombre implica, dentro de la homogeneidad y continuidad visibles en el Pensamiento Débil, una de las pocas facetas que han sido sometidas a un cambio. En 1974 Vattimo publica *El sujeto y la máscara*, obra en la cual atribuye al Superhombre el carácter de sujeto revolucionario conciliado dentro de un marco de superación dialéctica. Las connotaciones violentas, “metafísicas”, de las revoluciones

universitarias y de las *Brigate Rosse* motivan que Vattimo deseche esta idea, que refuta con presteza en la introducción de la segunda edición del *El sujeto y la máscara*, en 1979. A partir de entonces, Vattimo no escatima esfuerzos en tratar de limpiar de cualquier tipo de contaminación dialéctica/metafísica a la figura del Superhombre, estableciendo controversia con Habermas y alejándose de su sujeto trascendente de carácter neokantiano, demasiado imbuido de un aparente “conocimiento neutral”. La nueva noción de Superhombre se desarrolla como antagonismo a la noción de sujeto tradicional, negando que sea “sujeto”, despotenciándolo y caracterizándolo como “sujeto escindido”, hermenéutico. La revolución a la que ahora apela Vattimo es una revolución ideal, literaria, contrafáctica; se rechaza todo aquello que tenga implicaciones objetivistas porque, en opinión de Vattimo, objetividad es sinónimo de violencia. Estimamos que este cambio era necesario y congruente si se quiere adoptar al Superhombre a unos cánones débiles y anti-metafísicos, y servirá de oportuno caldo de cultivo para la reciente noción de Comunismo hermenéutico.

Otras nociones relevantes en la interpretación vattimiana de Nietzsche son el eterno retorno y la Voluntad de Poder. El eterno retorno entronca conceptualmente con la crítica nietzscheana a la verdad como adecuación; si esta supone la negación de estructuras estables, objetivas y atemporales, el eterno retorno comprenderá la forma de temporalidad ajena al progreso lineal dialéctico. Al no existir una verdad supratemporal, todos los saberes, incluidas las *Naturwissenschaften*, se tornan “saberes históricos”. Verdad, como afirmábamos antes, es sinónimo de interpretación, historia y finitud; yendo más lejos, es posible afirmar que ya no hay verdades, sino que todo es interpretación y perspectiva. Habermas critica el subjetivismo y perspectivismo nietzscheano, afincado en la afectividad, donde verdad acaba siendo sinónimo de utilidad, y donde el conocimiento se muestra incapaz de ir más allá de la mera interpretación subjetiva, hecho que comporta serios riesgos para el mantenimiento de una noción de intersubjetividad. Efectivamente, Habermas no anda desencaminado al establecer esta crítica porque desde Nietzsche es difícil, si no imposible, deducir normatividad útil para la racionalidad práctica y explicar por qué la interpretación de Nietzsche ha de imponerse sobre las demás, hechos que servirán para la posterior confrontación entre Vattimo y Habermas, en tanto el primero asume estos defectos del planteamiento nietzscheano.

A raíz de la crítica de la verdad como adecuación, hemos expuesto al eterno retorno como alternativa a la temporalidad metafísica distinguiendo dos posibles interpretaciones: la tesis cosmológica y la tesis moral. La tesis cosmológica afirma la irracionalidad del devenir del Universo, pero adolece deficiencias tan considerables como la negación de la libertad del hombre. La configuración moral se desentiende de

las connotaciones cosmológicas y pasa a definir al eterno retorno como el deseo o el imperativo subjetivo de querer que todo acontezca eternamente. En realidad, esta configuración moral comprende una “eternización” de lo meramente existente, sometiéndonos al devenir y adoptando el inconformismo y rechazando la pregunta por un sentido diferente de la existencia, aunque para Vattimo esto equivale a eliminar la resignación con el pasado y la violencia adscrita a la concepción lineal y dominadora del tiempo. Aun así, Vattimo establece un tercer significado para el eterno retorno, consistente en su relación con el Superhombre; se trata de un estado en el que no hay resentimiento ante el pasado ni tampoco conformismo con el presente, de tal modo que se claudique ante él, sino que se “recrea” ante el mundo en términos estéticos. La abstracción de tal definición imposibilita juzgar más adecuadamente este tercer significado del eterno retorno, pero da la sensación de que Vattimo es incapaz de salvar a Nietzsche de las críticas a esta noción, que subsumen al hombre en el inconformismo, en la indiferencia ante el sentido y en un perspectivismo absoluto donde el eterno retorno no añade ni novedad ni referentes. Nietzsche es incapaz de proporcionar normatividad ética y compensa esto con el desarrollo de una estética que acentúa la libertad de la creación como algo más originario y libre que el pensamiento.

Por tal motivo, Vattimo contrapone la creatividad a la enfermedad histórica, resultado del excesivo peso teórico del que adolece la sociedad. Frente al exceso documental de la enfermedad histórica, se propone un conocimiento dinámico que articula historia y vida. Este conocimiento, junto con la adopción del Superhombre como nueva forma de sujeto, comprenden las salidas nietzscheanas a la decadencia de la sociedad occidental, que encuentra su origen nihilista en el Cristianismo, en la moral y en la Metafísica. Vattimo propone la creatividad fabuladora del Superhombre como forma de aceptar y compensar el constante declinar y la inseguridad de la Nada con el acto creativo. Estos actos son sustentados desde la responsabilidad que Vattimo deriva del eterno retorno, entendido como la actitud congruente en un mundo carente de estructuras estables.

Sobre la Voluntad de Poder, Vattimo trata de limpiar tal concepto de las connotaciones de dominio técnico equiparándola con la tendencia desestructuradora del Arte. Vattimo distingue entre un concepto “metafísico” de Voluntad de Poder, donde esta persigue una verdad de corte objetivista objetivando y eternizando los valores de los que dispone el ser humano, y una noción auténtica y sobrehumana de la voluntad, entendida como capacidad de “despedirse” de las estructuras estables del Universo. Los valores, entendidos como transitorios y perecederos, desestructuran, según Vattimo, al sujeto haciéndolo algo provisional.

Hemos incluido la crítica de Cerezo y Ávila referente a la “reducción de Ser a valor” para mostrar que la Voluntad de Poder es un concepto bastante criticado y ajeno al carácter desestructurador que Vattimo adjudica. Cerezo argumenta como, desde Heidegger, es posible concebir a la Voluntad de Poder como el culmen de la transvaloración que apela a lo incondicionado, en tanto ella misma está por encima de todo valor, ostentando una especie de “función directiva” que hace del Superhombre no el sujeto “despotenciado” que Vattimo pretende, sino el emblema de la potenciación que acaba en un antropocentrismo vitalista y voluntarista. Ávila señala como, según Heidegger, Nietzsche recae por las razones citadas en el olvido del Ser. Por este motivo, es legítimo concluir que Vattimo no ostenta la misma interpretación que Heidegger en torno al olvido del Ser, ya que este último sí incluye a Nietzsche dentro de este olvido, cosa que el filósofo italiano nunca aceptaría. Vattimo argumenta que de la afirmación nietzscheana de la interpretación frente a la verdad objetiva puede existir un nexo nihilista con el conocimiento como *Andenken* y con el Ser como evento heideggeriano, salvando a Nietzsche del olvido del Ser. Por este motivo, Vattimo y Heidegger no dicen lo mismo al respecto.

Hemos concluido en que la estrategia vattimiana de nihilizar a Heidegger debería invertirse, en pro de la potencialidad filosófica del planteamiento, con el fin de humanizar a Nietzsche desde un Heidegger que no renuncia al fundamento, sino que ve en el destino y en el envío del Ser la posibilidad de refutación del nihilismo improductivo. Un *nihil* improductivo solo redundaría en la mera debilidad del pensar, de la cual no es posible extraer referencias ni contenidos normativos para la racionalidad práctica. Un *nihil* productivo, derivado de la crítica a la absolutización racional occidental, pero humanizado desde la necesidad de un sentido concreto aunque no-dogmático ni místico, sino simbólico y relacional, se torna necesaria para poder hablar de un Pensamiento Débil pero no debilitado, sino consistente ante la deformación tanto del dogmatismo como del relativismo. Aun así, Heidegger y Nietzsche siguen siendo referentes polémicos si de ellos queremos derivar un discurso “positivo” o afirmativo que nos sirva de diagnóstico para las presentes sociedades; adolecen serias dificultades para presentar una alternativa definida en términos de normatividad. Más bien es preciso transitar por ellos en calidad de diagnóstico, y utilizarlos como inspiración. Esta dificultad se agrava si la interpretación nietzscheano/heideggeriana, polémica de por sí, se radicaliza y exagera, como ocurre en Vattimo.

## PARTE SEGUNDA: PENSAMIENTO DÉBIL Y HERMENÉUTICA: EL PENSAR DE LA ACTUALIDAD

### 1) CONSIDERACIONES INICIALES

La expresión “Pensamiento Débil” ha acabado siendo, pese a los intentos de convertirla en un “slogan polivalente”<sup>503</sup>, una de las señas más distintivas y propias del pensamiento vattimiano. Pese a encontrar algunos antecedentes terminológicos en conceptos como “razón débil”, Vattimo fecha la “inauguración” del Pensamiento Débil en 1979 y adjudica la creación de la expresión a Pier Aldo Rovatti:

Bueno, algún tiempo antes Gargani había editado una colección de ensayos publicada por Einaudi y titulada *Crisis de la razón*, en la cual Viano había escrito un ensayo donde usaba la expresión «razón débil». Yo hablo por primera vez de un «pensamiento débil» en un ensayo de 1979 titulado *Dialéctica y pensamiento débil*, que después aparecerá en el libro *El pensamiento débil* de 1983. Sin embargo, el título lo inventó Rovatti.<sup>504</sup>

Anterior al concepto de Pensamiento Débil existen algunos coqueteos por parte de Vattimo con formas de pensamiento negativo como alternativas a la razón hegemónica y dominadora, donde no existe ya la figura del sujeto autotransparente que es capaz de conocer objetivamente la realidad. Una de las definiciones iniciales más sintomáticas de esta forma de pensamiento negativo es recogida en un artículo de 1977 (dos años antes de la aparición del Pensamiento Débil como tal) llamado *La devaluación de la política*, publicado originalmente en la revista *Aut aut* y recogido posteriormente en la revista *Anthropos*:

Hay, sin embargo – y este es el verdadero pensamiento negativo y alternativo– una posición que ataca la noción de *ratio* como hegemonía, como *logos-discursus* que adapta los medios a fines (...); que ataca la noción de *ratio* como jerarquía del sujeto dominado por la instancia superior de la voluntad y de la autoconciencia. Este pensamiento es diferente al de la *ratio* no porque proponga modelos de racionalidad distinta, discursos fundados sobre otros presupuestos (pero siempre estructurados internamente según la lógica), señoríos ejercidos por otros señores. La importancia que el arte ha asumido en el pensamiento del último Adorno, como lugar extremo de la supervivencia del recuerdo de

---

<sup>503</sup> Vid. PD, Pág. 16.

<sup>504</sup> VATTIMO, G. (2007a), Pág. 30.

un posible mundo alternativo, ejemplifica bien el significado teórico y práctico del irracionalismo del pensamiento negativo.<sup>505</sup>

Esta forma de pensamiento negativo puede ser legítimamente entendida como claro precedente del debolismo en tanto se presenta no como una respuesta más verdadera, sino como respuesta “alternativa” en tanto no apela a una mayor veracidad. Resulta particularmente significativo que el precedente al Pensamiento Débil se haya dado en forma de pensamiento negativo porque explica el apego al nihilismo como imposibilidad de fundamentación positiva y de aportación de contenidos normativos concretos. De esta manera, el Pensamiento Débil comenzó siendo más un rechazo hacia determinados aspectos, como la violencia derivada del dogmatismo, que la propuesta concreta y determinada de una interpretación. No obstante, poco duradera ha sido esta categoría “negativa” del pensar débil al ser rápidamente sustituida por un pensamiento anti-fundacional que, pese a todo, acaba proponiendo una interpretación cargada de fundamentos, como lo son el Comunismo Hermenéutico o el cristianismo kenótico.

Para comprender el desarrollo posterior del Pensamiento Débil como reacción a la absolutización racional moderna, queremos dar cuenta tanto del concepto de Postmodernidad así como de las características filosóficas hermenéuticas del pensar debilista. La caracterización de la Postmodernidad como una sociedad condicionada por los *mass media* sirve de promoción a la falta de autotransparencia, al caos informativo, y por tanto, a la posibilidad de emancipación. La tesis más radical de Vattimo al respecto establece que el horizonte emancipador se sostiene en la ausencia de una verdad única y objetiva, hecho que implica la irreductibilidad de los universos culturales. Precisamente esta ausencia de verdad es lo que nos remite a una debilidad constitutiva de la filosofía en la actualidad, entendida como una renuncia a un saber omniabarcante; no podemos acceder al Ser como objetividad, sino solo recibir los mensajes que históricamente nos manda. Pese a los matices que Vattimo elabora en sus últimas obras referentes al optimismo mediático, tanto la posibilidad emancipatoria asociada a la debilidad como la renuncia al objetivismo comprenderán una constante en el pensamiento del autor que ahora nos disponemos a explicitar.

---

<sup>505</sup> VATTIMO, G. (2007c), Pág. 47.

## 1.1) La ontología de la actualidad y el concepto de postmoderno

La conceptualización de la Postmodernidad acompañada de la noción de ontología de la actualidad comprenden uno de los hechos diferenciales que caracterizan al Pensamiento Débil como algo antagónico a la tradición filosófica: si bien la ontología débil presentará un alcance epistemológico distinto, no ligado a la noción de objetividad, la caracterización de lo Postmoderno se nutrirá del efecto emancipador de los *mass media* como creadores de caos, de pluralidad informativa, que garantizan esa ausencia de objetividad. La tesis que Vattimo mantiene con respecto a la actual época filosófica apunta a una determinada visión postmoderna de la tecnología y una caracterización tecnológica de la Postmodernidad<sup>506</sup>, articuladas por un rasgo principal: la transformación y debilitamiento del Ser, configurándose así la llamada ontología de la actualidad. Dicha ontología pretende esclarecer qué es y qué significa el Ser para nosotros ahora: el Ser, denuncia Vattimo, no se ha investigado históricamente vinculándolo al contexto y a la historia, sino más bien estimándolo como una instancia suprahistórica y atemporal que ha llevado al metafísico olvido hartamente criticado por Heidegger. Por esta razón cualquier esfuerzo del pensamiento actual debe tener especial delicadeza para no olvidar la conformación temporal e histórica de tal concepto.

La concreción del Ser que manejamos no lo presenta como objeto (ente), sino como apertura que posibilita la relación entre hombre y Mundo, y que se ubica no en el nivel de esencias, sino en el nivel de los acontecimientos y de la experiencia. El Ser, hemos recalcado, se concreta como carente de la estabilidad del objeto ideal de la

---

<sup>506</sup> Vattimo habla de la transformación de la concepción de la tecnología como “mecánica”, donde es el motor el “centro de operaciones” desde el que toman sentido todos los procesos, hacia una tecnología de la información, que vendría a definir el sentir propio de la actualidad. Adorno y Heidegger, según el autor, permanecer ligados a esta concepción de la tecnología que se mueve en un sentido unidireccional: del motor a las partes. En analogía, la verdad única y objetiva encarnada en la autoridad tradicional gobierna al pueblo. Actualmente, el modelo tecnológico no es mecánico sino el modelo de la tecnología de la comunicación, que permite quebrantar la rigidez del esquema sujeto-objeto donde el movimiento ya no es unidireccional, sino que adopta direcciones múltiples. Así ocurre con la sociedad de la información, donde ya no es posible hablar de un punto de vista preferente, sino que existen interpretaciones no reductibles a un solo punto de vista. Cfr. NE, Págs. 31-34.



tradición, por lo tanto resulta inevitable que su consistencia corresponda a la de evento o acontecimiento para evitar la anterior identificación con los entes: “(...) el ser deberá ser pensando como «acontecimiento»: el ser no «es», propiamente, sino que más bien «se da», acontece. (...) solo en esta perspectiva tiene sentido la «identificación» de la filosofía con la sociología, o mejor con una «ontología de la actualidad»<sup>507</sup>. Esta es la razón por la que la filosofía se diluye muchas veces en consideraciones sociológicas:

Puesto que no hay modo de aferrar el ser como algo estable más allá de su acontecer, esto es, de la específica apertura histórica en la cual se da al dejar aparecer a los entes, una teoría de la existencia presente es también una teoría que no tiene otra fuente, de información y de legitimación, que no sea su misma condición presente.<sup>508</sup>

La vinculación entre el Ser y el presente histórico queda expresamente detallada como un rasgo de singular importancia que se plasma en la unión entre lo filosófico y lo sociológico. La explicación de esta unión entre filosofía y sociología que Vattimo señala refiere a la necesidad de evitar los peligrosos riesgos de la “organización total” y de la sociedad administrada como resultado de una absoluta racionalización social, características ya expresadas en autores de la primera etapa de la Escuela de Frankfurt. Si no estudiamos a la sociedad desde el criticismo filosófico, y si no filosofamos contextualizando nuestra reflexión en el tiempo presente, somos carne de cañón para los excesos del autoritarismo racionalista, según el autor.

La filosofía, por tanto, debe ser entendida como Teoría de la Modernidad, perfilada por su interés por la tecnología. La distorsión de la Metafísica mediante estrategias filosóficas que no recaigan en ese mismo ámbito, esto es, que no recaigan en los excesos de un pensamiento fundamentador, legitima al Pensamiento Débil como alternativa porque rechaza frontalmente cualquier interés de fundación fuerte en sentido tradicional<sup>509</sup> y porque se ubica en la fragmentariedad explicativa y en la pluralidad de

---

<sup>507</sup> NE, Pág. 22.

<sup>508</sup> NE, Pág. 24.

<sup>509</sup> Es conveniente recordar que la noción de *Andenken* es traducible, en opinión de Vattimo, como un claro sinónimo de *Verwindung*; comprendiendo de esta manera el elemento preciso para llevar a cabo esta desposesión de intereses absolutizadores que tratan de buscar un principio último: “El *Andenken* es, por lo pronto, *Verwindung*: un retomar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los *archai* metafísicos, sin por ello, no obstante, poder oponerle otro absoluto, sino sólo una suerte de «fiesta de la memoria»: la expresión es de Nietzsche, pero rinde perfectamente cuenta de la posición *andenkend* de Heidegger.” EI, Págs. 25-26.

interpretaciones que tan solo se relacionan con una noción de Ser en tanto Monumento, vista a través de la óptica de la *Pietas*. He aquí donde cobra protagonismo el papel de la llamada ontología de la actualidad para desarrollar críticamente una apertura que posibilite una reconstrucción de sentido distinta a la llevada a cabo por la Modernidad, sin necesidad de ubicarlo en un fundamento fuerte o sólidamente legitimado:

(...) la «ontología de la actualidad» de la que aquí se trata se configura como la tarea de mostrar, en el contexto de la apertura del ser típica de la modernidad, los rasgos de una nueva apertura que tenga entre sus caracteres constitutivos la posibilidad de una reconstrucción del sentido unitario de la existencia más allá de la especialización y fragmentación propias de la modernidad.<sup>510</sup>

Este sentido “unitario” conformará su coherencia a través de la hermenéutica como nueva *koiné* cultural, lo que determina a la ontología de la actualidad como el lugar donde la verdad no es una, sino múltiple. No en vano, Vattimo habla de la necesidad de “secularizar” a la misma hermenéutica para librarla de la tentación de convertirse en una ciencia objetiva:

(...) la hermenéutica como filosofía práctica, se seculariza a su vez en el sentido de ir perdiendo progresivamente las connotaciones de una «ciencia», e incluso de una ciencia *sui generis* como la metafísica y la epistemología, para acercarse cada vez más a la vaguedad, inexactitud, impureza y provisionalidad del lenguaje cotidiano.<sup>511</sup>

No obstante, existe cierta dificultad a la hora de concretar esta apertura en la que se hace patente la verdad del Ser de manera exacta. Vattimo expresa que, según Heidegger, existen determinados lugares privilegiados donde la verdad acontece, más de acuerdo a la epocalidad del Ser, estos lugares no son referencias fijas o categoriales que puedan catalogarse fundacionalmente: “(...) la epocalidad del ser excluye (...) la posibilidad de establecer definitivamente (...) una definición sistemática de los lugares o de los tipos de acontecimientos en los que (...) la apertura del ser acontece de manera inaugural.”<sup>512</sup>. Esto tiene una consecuencia social importante: en tanto el Ser no se manifiesta siempre en el mismo lugar, en tanto no tenemos posibilidad de optar por una fundamentación ontológica fuerte, tampoco podemos apelar a sistemas políticos fuertes, lo que nos lleva a no poder legitimar ninguna tendencia objetivista, eurocéntrica, imperialista o colonialista. Es consecuente, por tanto, que la opción de preferencia por la

---

<sup>510</sup> NE, Pág. 28.

<sup>511</sup> EI, Pág. 50.

<sup>512</sup> NE, Pág. 29.

ontología de la actualidad responda a razones políticas<sup>513</sup> y prácticas<sup>514</sup> como condición de posibilidad de la preferencia por una sociedad democrática y plural: “(...) la respuesta es que una ontología débil, o mejor, una ontología del debilitamiento del ser, proporciona razones filosóficas para preferir una sociedad democrática, tolerante y liberal a una sociedad autoritaria y totalitaria (...)”<sup>515</sup>

Para entender correctamente la contextualización del Pensamiento Débil entendido como ontología del debilitamiento es preciso dar cuenta del concepto de Postmodernidad que Vattimo ofrece. La afirmación del sentido de lo Postmoderno queda directamente enlazada con el hecho de que vivimos en una sociedad de medios de comunicación de masas donde Vattimo afirma la pertinencia de hablar de la Postmodernidad como fenómeno derivado de la Modernidad, pero distinto de la misma: “(...) yo considero (...) que el término postmoderno sí tiene sentido, y que tal sentido se enlaza con el hecho de que la sociedad en la que vivimos sea una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los *mass media*.”<sup>516</sup>. Es conveniente reiterar que solo cuando la tecnología deja de ser mecánica y deviene en tecnología de la información, existe posibilidad de dejar de contraponer rígidamente al sujeto y al objeto de acuerdo a los esquemas clásicos metafísicos:

La tecnología que, de hecho, deja entrever la posibilidad de una disolución de la rígida contraposición entre sujeto y objeto no es la tecnología mecánica del motor con su movimiento unidireccional desde el centro hacia la periferia, pero podría muy bien ser, por el contrario, la tecnología de la comunicación, la técnica de recogida, ordenación y distribución de las informaciones (...) la posibilidad de superación de la metafísica, que

---

<sup>513</sup> Esta caracterización de la ontología de la actualidad justificada de acuerdo a razones políticas posibilitaría, según Vattimo y Zabala, la comparación entre comunismo y hermenéutica, que son similares por el concepto histórico del Ser, entendido no como un descubrimiento teórico sino como el final de la metafísica: “La hermenéutica es similar al comunismo porque la verdad, el Ser y la necesidad son enteramente históricos, es decir, no son el resultado de descubrimientos teóricos o una corrección lógica de errores anteriores sino más bien el resultado del fin de la metafísica.” [Traducción nuestra] HC, Pág. 110.

<sup>514</sup> Vattimo cultiva esa idea hasta sus más recientes obras, favoreciendo la continuidad de su pensamiento. Es precisamente en *Adios a la verdad* donde señala que el pensamiento heideggeriano, entendido como fuente del Pensamiento Débil, renuncia a la verdad como objetividad en pro de una preferencia política que potencie la libertad y la democracia. La verdad objetiva constituye algo más peligroso que beneficioso a la hora de sostener una sociedad democrática. Cfr. AV, Págs. 25-33.

<sup>515</sup> NE, Pág.35.

<sup>516</sup> ST, Pág. 73.

Heidegger entrevé con bastante oscuridad en el *Ge-Stell*, se despliega efectivamente sólo cuando la tecnología –al menos la tecnología socialmente hegemónica– deja de ser la mecánica y viene a ser la tecnología de la información y de la comunicación, la electrónica.<sup>517</sup>

Como expondremos a continuación, son las tesis expresas en *La sociedad transparente* aquellas que vincularan la pérdida de contacto con una verdad absoluta con la proliferación del fenómeno de los medios de comunicación de masas. La opinión pública procedente de la sociedad civil queda perfilada como oriunda de un ámbito distinto al del estado, donde, desde la individualidad se puede expresar el pensamiento particular libremente, hecho que configura a la sociedad actual como sociedad de la comunicación<sup>518</sup>. Esta configuración se debe, esencialmente, a la intensificación de los fenómenos comunicativos como punto clave de la modernización: “(...) el intensificarse de los fenómenos comunicativos (...) no representa sólo un aspecto entre otros de la modernización, sino, de algún modo, el centro y el sentido de este proceso.”<sup>519</sup>. Esta intensificación se presenta de igual modo como resultado de la deriva tecnológica hacia el desarrollo de “imágenes del mundo”:

(...) Heidegger habla (...) de la «época de las imágenes del mundo» para definir a la modernidad (...) define con exactitud la modernidad como aquella época en la cual el mundo se reduce a (...) imágenes (...). (...) la sociedad moderna es, esencialmente, la sociedad de la comunicación y de las ciencias sociales (...)<sup>520</sup>

Tal fenómeno es análogo al modo en que la pluralidad de bellezas dan lugar a la multiplicidad de mundos estéticos: la intensificación de los fenómenos comunicativos no reduce el mundo a una sola imagen, sino que la eleva a muchas perspectivas. La conclusión de la Modernidad como etapa “superada” implica una necesaria apertura hacia lo nuevo y lo original; esto implica cuestionar al paradigma de la historia humana caracterizada como un inevitable tránsito hacia la emancipación, el progreso y la libertad, entendidos como insertos en un curso unitario y teleológico.

Este contexto de cuestionamiento se debe a que la ausencia de una sola verdad provoca la ausencia de unidad, que trae como consecuencia la inexistencia del curso unitario de la historia como condición pretérita necesaria para la realización emancipatoria en el progreso humano: “(...) la condición para concebir la historia como

---

<sup>517</sup> NE, Pág. 30.

<sup>518</sup> Vid. ST, Pág. 91.

<sup>519</sup> ST, Pág. 93.

<sup>520</sup> ST, Págs. 94- 95.

realización progresiva de la humanidad auténtica estriba en que pueda ser vista como un proceso unitario. Solo si existe la historia se puede hablar de progreso.”<sup>521</sup>. Resulta evidente que una de las características constitutivas de la Postmodernidad es la crítica a la ideologización fáctica de la idea de progreso histórico unitario: “(...) la modernidad (...) se acaba cuando –debido a múltiples razones– deja de ser posible hablar de la historia como algo unitario.”<sup>522</sup>. Todo esto, según Vattimo, desemboca en lo siguiente: “(...) no hay una historia única, hay imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que haya un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los restantes (...)”<sup>523</sup>.

En resumen, la crisis de la historia implica una crisis del progreso y de la teleología, que en términos sociales implica el fin del imperialismo y del colonialismo así como el asentamiento del relativismo social (al menos desde el punto de vista de la metodología debolista) y de los gobiernos democráticos. De igual manera, la crisis de la historia como unidad repercute en la pluralización de la estética como forma privilegiada a la hora de albergar las verdades o visiones de distintos mundos:

Es muy verosímil que la experiencia estética en la sociedad de masas, el vertiginoso proliferar de «bellezas» que hacen mundos, esté determinada profundamente por el hecho de que también el mundo unitario del cual la ciencia creía poder hablar se nos revele como multiplicidad de mundos diversos.<sup>524</sup>.

Ante este panorama de crisis y ausencia de unidad ¿qué salidas podemos encontrar? ¿Cuál es el pertinente horizonte emancipatorio? ¿Hay esperanzas para poder esbozar alguna luminosidad utópica? Si nos situamos en un contexto de crisis de la razón, no podemos reivindicar paraísos utópicos, porque la Utopía misma apela a un optimismo emancipador de carácter racional. Precisamente, la emancipación depende no de un destino ideal y racional entendido como la solución para toda la humanidad: Vattimo entiende la emancipación como el pacifismo instaurado a raíz de la convivencia equilibrada entre diferentes interpretaciones. Para ello, debemos adoptar una correcta ubicación como integrantes de un dialogo iniciado desde la finitud y parcialidad de los

---

<sup>521</sup> ST, Pág. 74.

<sup>522</sup> ST, Págs.74-75.

<sup>523</sup> ST, Pág. 76.

<sup>524</sup> ST, Págs. 164-165.

interlocutores, cosa que no podríamos llevar a cabo desde la posesión de la verdad objetiva.<sup>525</sup>

La Utopía queda determinada por Vattimo como concepto emparentado con el racionalismo moderno en tanto supone la recreación o producción de una realidad de carácter óptimo a partir de la teorización esencial de la sociedad real y la deducción de los rasgos precisos para la mejora sistemática y racionalizada de la misma. Hay una orientación metafísica y/o tecnológica evidente desde la que la Utopía adviene como encarnación de la pretensión de sistematicidad metafísica para con el futuro. Utopía y curso unitario de la historia son conceptos emparentados<sup>526</sup>.

No obstante, la Utopía alcanza una dimensionalidad curiosa en un autor como Adorno, que lo aleja del Pensamiento Débil<sup>527</sup>. El punto de partida de Adorno en torno a la Utopía refiere a la ausencia de posibilidad de conceptualizar positivamente o afirmar el Todo utópico. La Utopía no puede concebirse como algo realizado, sino de manera contrafáctica, en tanto permanece vinculada a la totalidad en la concepción de Adorno y, por tanto, sigue expresamente unida a una voluntad metafísica con pretensiones de sistematicidad, como sostiene Vattimo<sup>528</sup>. Esta Utopía Negativa ha sido patente en la historia como género difundido que, desde la negatividad, sigue conservando el optimismo de la Utopía, constituye ahora el relevo o sustituto del horizonte emancipatorio que antaño comprendía la envergadura utópica. Vattimo efectúa una remisión a *Dialéctica de la Ilustración* para explicar el particular caso de las contrautopías: desde la experiencia de lo negativo somos conscientes de lo positivo. De esta manera vemos cómo el progreso o la ciencia no son garantía de bienestar, civilización o valores. Esto destaca la increíble paradoja de la racionalización del mundo que acaba en una sociedad racionalmente administrada, acrítica, sin recurrencia

---

<sup>525</sup> Vattimo desarrolla esta tendencia en la obra *Adiós a la verdad*, donde cuestiona la idea de una emancipación basada en la verdad de carácter objetivista, ofreciendo como alternativa y en sintonía con el resto de su producción filosófica, la lectura débil de Heidegger. Cfr. AV, Págs. 114-125.

<sup>526</sup> Vid. ST, Pág. 163.

<sup>527</sup> Sützl matiza que el pensamiento de Adorno sigue aun vinculado a connotaciones dialécticas, distinguiéndolo así del Pensamiento Débil: "(...) pero el pensamiento débil va más lejos que Adorno en cuanto a las consecuencias: mientras Adorno parece buscar todavía una forma de salvar la dialéctica liberándola de su fuerza arrolladora, el pensamiento débil ya no pretende volver a una nueva estructura histórica: se presenta como una emancipación no *mediante* un fundamento, sino *del* fundamento." SÜTZL, W. (2007), Pág. 41.

<sup>528</sup> Cfr. EI, Pág. 101.

a la razón, sino sometida al instinto de seguir las normas, estereotipos y pretensiones en pro de la productividad y la eficacia funcionales. Sin embargo, reiteramos que Vattimo considera que la contrautopía sigue siendo Utopía al fin y al cabo, y no duda en definirla del siguiente modo:

(...) probablemente no sea sin más una de las características de la utopía del XX, sino su característica sobresaliente, al menos a juzgar por la constancia con que la literatura y las restantes formas de arte utópicas, sobre todo el cine, han venido produciendo imágenes del mundo «perfectamente negativas» y que, por tanto, conservan todos los caracteres «optimizantes» de la utopía (...)<sup>529</sup>

La unión entre el cuestionamiento de la idea de progreso y el auge de la contrautopía se da en tanto “el progreso deja de tener sentido, como dogma del sentido de la historia, porque es la historia misma como curso lineal unitario lo que se vuelve inconcebible.”<sup>530</sup>. Esto define de manera descriptiva el contexto de Adorno después de la experiencia de Auschwitz, donde la linealidad y la rectitud racionales, paradójicamente, son la causa propia del error, la barbarie y la crisis epocal que acaba imposibilitando la emancipación. La solución a la perversión de la razón que ofrecían Adorno y Horkheimer (aun a pesar del pesimismo tardío) pasaría por hacer patente una contundente crítica a la razón instrumental carente de competitividad para determinar fines más allá de la lógica de productividad y eficacia inherente al sistema capitalista. No obstante, estos autores ven un futuro oscuro como un mundo plagado de normas y de racionalización, donde los hombres responden instintivamente a los símbolos normativos y planificadores. Podría ser posible, aunque complejo, encontrar esperanza en las palabras que Horkheimer expresa en referencia al mundo administrado: “Tal vez también en el mundo administrado se puedan desarrollar fuerzas que den lugar a un progreso no meramente técnico.”<sup>531</sup>. Este pesimismo es explicado por Juan Antonio Estrada por la confusión entre ilustración occidental y dinámica civilizadora que Adorno y Horkheimer experimentan:

(...) Adorno y Horkheimer ven la sociedad administrada como resultado de un proceso universal y no como consecuencia de una forma concreta de colonización de la vida por los sistemas institucionales. Confundieron una organización social unilateralmente

---

<sup>529</sup> EI, Pág. 95.

<sup>530</sup> EI, Pág. 102.

<sup>531</sup> HORKHEIMER, M. (2000a), Pág. 181.

dominada por los subsistemas del poder y del dinero con la dinámica civilizadora y el proceso ilustrado de occidente<sup>532</sup>.

Como vemos, el pesimismo tardío de los autores se debe en parte a la identificación de lo parcial e históricamente contingente con lo universal y necesario, atribuyendo trágicas consecuencias a la historia occidental e imposibilitando la presencia de salidas productivas a la crisis. Sobre Adorno, Vattimo afirma:

(...) esperaba aún que pudiera darse una corrección del reduccionismo de la razón a su configuración instrumental y de dominio, y que mediante una transformación compleja de la sociedad, la racionalización podría conocer un nuevo destino de emancipación. Pero tal convicción fue dejando en él, cada vez más explícitamente, el puesto al negativizarse de la utopía, y, en sustancia, a la renuncia de toda filosofía de la historia.<sup>533</sup>

Algo parecido sucede en la actualidad según Vattimo, en tanto la Utopía no puede concebirse como el suceso deseable y previsible dentro de una línea unitaria teleológica de la historia (deslegitimada ya por la crítica a la linealidad del progreso), pero tampoco la catástrofe es el castigo destinado a una humanidad corrupta y vapuleada por el vicio. Vattimo propone, inspirado por la idea del Todo como falsedad de Adorno<sup>534</sup>, una sustitución de la concepción lineal-histórica del modelo hebreo-cristiano por una nueva versión de la filosofía de la historia que aporte un paradigma cíclico de carácter irónico-distorsionante, donde no hay ni progreso ni retorno, sino solamente interpretación:

En la idea de que el todo es falso (...) hay (...) una nueva filosofía de la historia. Esta se caracterizaría por sustituir el modelo lineal (...) propio de la visión hebraico-cristiana de la historia, por el modelo cíclico característico (...) de la visión clásica del tiempo, un modelo que no se puede definir sino como irónico-distorsionante y que puede remitir también, en la filosofía de hoy, a ciertos logros «nihilistas» de la hermenéutica. El acaecer histórico, dicho en otros términos, no sería ni progreso o regreso, no retorno de lo igual, sino «interpretación» siempre más o menos falsificante de lo admitido y heredado proveniente del pasado.<sup>535</sup>

Vattimo vincula sociológicamente la disolución de la historia como curso unitario con el asentamiento de la sociedad de los medios de comunicación (como

---

<sup>532</sup> ESTRADA, J.A. (2004), Pág. 126.

<sup>533</sup> EI, Pág. 109.

<sup>534</sup> Cfr. Ídem.

<sup>535</sup> EI, Pág. 110.



pluralidad irreductible de paradigmas culturales no unificables) y detalla tres características del asentamiento de los medios de comunicación masivos: la primera de ellas refiere al desempeño de un papel determinante de los mismos en la configuración social, la segunda remite a la ausencia de proporcionalidad necesaria entre la presencia de los medios de comunicación y el aumento de la iluminación y transparencia informativa, lo que finalmente da lugar al caos, y en tercer lugar la caracterización de este caos como posibilidad emancipatoria <sup>536</sup>.

Tanto radio como televisión sirven aquí como garantías de la pluralidad de visiones del mundo <sup>537</sup>, en contra de los pronósticos de Adorno y Horkheimer:

Este efecto de los *mass media* parece ser exactamente contrario a la imagen que todavía se hacía de ellos un filósofo como Theodor Adorno. Sobre la base de su propia experiencia de vida en los Estados Unidos, durante la segunda guerra mundial, Adorno (...) preveía que la radio (y solo más tarde la televisión) tendría el efecto de producir una homologación general de la sociedad, permitiendo y hasta favoreciendo, en virtud de una suerte de tendencia propia, demoníaca e intrínseca, la formación de dictaduras y gobiernos totalitarios (...) <sup>538</sup>

Cierto es que Adorno ofrece una imagen un tanto siniestra de los medios de comunicación como agentes infiltrados dispuestos a controlar el pensamiento del espectador impasible y administrado, pero al margen de las consideraciones de Vattimo, no resulta ajeno el haber visto en televisión a políticos como el difunto Hugo Chávez, Kim Jong-il o Fidel Castro (a los que el autor elogia en determinados momentos <sup>539</sup>, exceptuando al líder norcoreano sobre el que nunca se ha pronunciado) haciendo uso de tal medio como forma de adoctrinamiento y aglutinamiento en el pensar, siendo muy difícil (o imposible) ver otra alternativa plural, televisivamente hablando. Vattimo, no obstante, tiene un optimismo y fe dignos de mención en los medios de comunicación:

(...) el advenimiento de los media comporta, de hecho, igualmente una acentuada movilidad y superficialidad de la experiencia, que contrasta con las tendencias orientadas a la generalización del dominio, por dar lugar a una especie de «debilitamiento» en la noción misma de realidad (...) <sup>540</sup>

---

<sup>536</sup> Vid. ST, Pág. 78.

<sup>537</sup> Vid. ST, 79.

<sup>538</sup> ST, Págs.78-79.

<sup>539</sup> Cfr. EC, Pág. 151.

<sup>540</sup> ST, Pág. 153.

Frente a la posibilidad de homologación y uniformización, Vattimo sostiene la imagen de los medios de comunicación como los soportes desde los que las minorías obtienen representatividad:

La tecnología de la información desmiente las simplistas y apocalípticas previsiones de Adorno: es verdad que, por un lado, los *mass media* tienden a crear homologación y uniformidad en la cultura colectiva, pero es claramente visible también el fenómeno opuesto: precisamente en la sociedad en la que es más alto y está más extendido el poder de penetración de los medios de comunicación, minorías y subculturas de todo tipo adquieren visibilidad, aunque solo sea para responder a las exigencias del mercado, que continuamente necesita contenidos inéditos, novedades.<sup>541</sup>

Esta tesis parece casi contradictoria, porque tan pronto se advierten los efectos negativos de los *mass media* como se los niega favoreciendo su papel emancipador. Si bien la difusión de opiniones distintas puede ser la posibilidad para el detrimento del dogmatismo, lamentablemente es un hecho que los medios, en su diversidad de opinión, responden a intereses económicos y partidistas, con lo cual es complejo encontrar medios alternativos que expresen una interpretación ajena a los dictámenes de los grupos de poder.

No obstante, Vattimo se mueve en una perspectiva optimista con los medios de comunicación; incluso existe una comparación (tal vez exagerada) de estos con el espíritu absoluto hegeliano, en tanto la simultaneidad de la información adviene favoreciendo una autoconciencia de la humanidad con respecto a todo lo que sucede en el mundo<sup>542</sup>, hecho que configura a la historia misma como lo simultaneo retransmitido desde la crónica televisiva: “ (...) se trata de un mundo en el cual se delinea y comienza a actuar concretamente la tendencia a que la historia se reduzca al plano de la simultaneidad, a través de técnicas como la crónica televisiva en directo.”<sup>543</sup>. Esta concepción optimista, pese a determinados matices presentes en los últimos escritos y entrevistas, permanece como una constante en la concepción debolista en las más recientes obras del autor<sup>544</sup>. Los matices a los que apelamos reconocen los perniciosos efectos de la democracia mediática que favorece el control y la inmovilidad del electorado<sup>545</sup>. La adopción de esta idea comprende un punto de vista realista y ajeno a

---

<sup>541</sup> NE, Pág. 33.

<sup>542</sup> Vid. ST, Pág 80.

<sup>543</sup> ST, Pág. 96.

<sup>544</sup> Cfr. OÑATE, T., ROYO, S. (coords.) (2006), Pág. 66.

<sup>545</sup> Cfr. EC, Págs. 64-65.

las desmesuras del excesivo optimismo inicial de Vattimo sobre papel de los medios de comunicación en las sociedades actuales.

Aun así, Vattimo argumenta en *La sociedad transparente* que la importancia constitutiva de los medios de comunicación encuentra evidentemente su justificación en la pluralidad de comunicación y visiones del mundo que refutan el ideal de una sociedad transparente:

Pero la liberación de las muchas culturas y las muchas *Weltanschauungen*, hecha posible por los *mass media*, ha desmentido, al contrario, el ideal mismo de una sociedad transparente: ¿qué sentido tendría la libertad de información, o incluso la mera existencia de más de un canal de radio y televisión, en un mundo en el que la norma fuera la reproducción exacta de la realidad, la perfecta objetividad y la total identificación del mapa con el territorio?<sup>546</sup>

Se desmiente el ideal de transparencia dada la pluralidad de voces en el contexto de los medios de comunicación; estos no disminuyen la complejidad sino que la aumentan creando el caos del que habla Vattimo, que es, no obstante, condición precisa para no recaer en el dogmatismo metafísico. La pluralidad de interpretaciones, aun cuando su soporte mediático genere caos, es el garante de la libertad de pensamiento. No hay algo así como “un «sujeto» de tipo científico (...) sin prejuicios, o siendo capaz de prescindir de ellos, a favor de una medición objetiva de los hechos.”<sup>547</sup>, del mismo modo que tampoco existe una sociedad transparente donde haya un reflejo especular y objetivo de la realidad. Tampoco la autotransparencia es sinónimo de emancipación<sup>548</sup>, sino que se conjuga como un ideal de dominio más que acaba por imposibilitar cualquier clase de transparencia finalmente:

---

<sup>546</sup> ST, Pág. 81.

<sup>547</sup> ST, Pág. 100.

<sup>548</sup> Si bien Vattimo afirma que la falta de autotransparencia posibilita al caos, que a su vez da lugar a la pluralidad de voces (no a una sola voz) y todo esto permite hablar de emancipación, otros pensadores se muestran contrarios a esto. Baudrillard habla de lo virtual como “el final de la identidad, afirmado la ausencia de realidad en el contexto actual, reduciéndose todo a simulacro desde un punto de vista pesimista. Los *mass media* no sirven de emancipación de la masa, sino de dominio y manipulación en tanto se convierten en la única percepción que el individuo tiene de aquello que sucede, eliminando su posibilidad de expresión real: “Bombardeadas por estímulos, por mensajes y por tests, las masas no son más que un yacimiento opaco, ciego (...) ya no puede tratarse de expresión o representación, escasamente de simulación de algo social para siempre inexpresable e inexpresado.” (BAUDRILLARD, J.

(...) la autotransparencia de la sociedad, haciéndose efectivamente posible desde el punto de vista de la disponibilidad estrictamente técnica, se revela, por un lado, como ideal de dominio y no de emancipación, tal como muestra, sobre todo, la sociología crítica de Adorno, mientras que por otro (...) se desarrolla en el interior mismo del sistema de la comunicación, mecanismos (el «surgir de nuevos centros de historia») que terminan, en definitiva, por volver imposible la realización de la autotransparencia.<sup>549</sup>.

En palabras de Vattimo: “(...) 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»”<sup>550</sup>. La única autotransparencia a la que podemos aspirar es “poner de manifiesto la pluralidad de los mecanismos y armazones internos con que se construye nuestra cultura”<sup>551</sup>. Esta afirmación goza de un claro basamento en Nietzsche y Heidegger como visionarios del proyecto emancipador que ahora Vattimo presenta, donde se critica la idea de mundo sostenido en un fundamento como algo propio de un estado de la humanidad atrasado, o como un instrumento de dominio:

Filósofos nihilistas como Nietzsche y Heidegger (pero también pragmáticos como Dewey o Wittgenstein), al mostrarnos que el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo y permanente, sino que tiene que ver más bien con el evento, el consenso, el diálogo y la interpretación, se esfuerzan por hacernos capaces de recibir esta experiencia

---

(2005), Pág. 129). Debido a este tipo de manipulación, Baudrillard afirma que las masas, “no siendo ya sujeto, ya no pueden estar alienadas”, lo que supone el “Fin de las esperanzas revolucionarias” (Ídem). La masa ya no se revoluciona, sino que solo absorbe aquello que los medios le envían. Como vemos, Baudrillard sostiene tesis radicalmente opuestas a las de Vattimo, que en lugar de adoptar un punto pesimista sobre los *mass media*, se mueve en un horizonte optimista y esperanzador, ingenuo y carente de matices realistas a la hora de caracterizar la realidad fáctica y manipuladora fácilmente perceptible en las sociedades actuales. Lamentablemente, parece sensato dar la razón a Baudrillard cuando afirma que los medios de comunicación ponen fin a las relaciones sociales (Ibíd., Pág. 172), aun cuando solo aceptáramos que las reducen y las distorsionan; eso ya supone un fin de lo social tal y como lo conocíamos. Para Vattimo es importante que exista una pluralidad de voces, pero no tiene en cuenta que estas voces también pueden estar manipuladas y que la instancia manipuladora tiene efectos negativos para con las relaciones sociales.

<sup>549</sup> ST, Pág. 105.

<sup>550</sup> ST, Pág. 82.

<sup>551</sup> ST, Pág. 110.

de oscilación del mundo posmoderno como chance de un nuevo modo de ser (quizás, al fin) humano.<sup>552</sup>

Vattimo expresa que las sociedades actuales tienden más hacia la asunción de la fabulación como característica fáctica frente a la autotransparencia y la medición objetiva de la realidad: “En lugar de avanzar hacia la autotransparencia, la sociedad de las ciencias humanas y de la comunicación generalizada parece orientarse a lo que de un modo aproximado se puede llamar «fabulación del mundo»”<sup>553</sup>. El autor renuncia a que el status de la llamada fabulación comprenda un horizonte más verdadero que la cosmovisión metafísica unitaria:

No tiene sentido, es cierto, negar pura y simplemente la «realidad unitaria» del mundo como si con ello se quisiera reproponer cualquier forma ingenua de idealismo empírico. Lo que sí tiene sentido es reconocer que eso que llamamos la «realidad del mundo» es algo que se constituye como «contexto» de las múltiples fabulaciones –y tematizar el mundo en esos términos es justamente la tarea y significación de las ciencias humanas.<sup>554</sup>

Todas estas consideraciones provienen igualmente de Nietzsche y Heidegger y se relacionan con el particular énfasis que Vattimo otorga al concepto de *Verwindung*. La moraleja de la crítica al concepto de sociedad transparente es un reflejo más de la crítica a la racionalidad absoluta y al sujeto transparente, e insiste en la imposibilidad de dar una interpretación con tintes absolutos como la respuesta infalible a la pretensión de conocimiento. La pluralidad de medios de comunicación que sirven de soporte a las distintas voces, ideas y visiones del mundo es para Vattimo el reflejo y síntoma tanto de la ausencia de una verdad absoluta como de la imposibilidad de sustituir a esta última por otro ámbito definitivo e incuestionable. Aun así, es posible la liberación de la rigidez metafísica gracias a la tecnología:

La imagen del mundo creada por la ciencia tiende a estallar en una multiplicidad indefinida de imágenes, y ello precisamente a causa de la cada vez más refinada especialización de los lenguajes científicos (que implica también la multiplicación de esferas de intereses corporativos, de voluntades de poder enfrentadas). Basta extender esta multiplicación de las imágenes desde el capo de la ciencia y de sus lenguajes, al que Heidegger se refiere, a la esfera más general de la comunicación social, tal como se ha desarrollado gracias a la prensa, a la radio, a la televisión y a todo lo que cae bajo el nombre de telemática, para ver con un poco de mayor claridad qué podría entender

---

<sup>552</sup> ST, Pág. 87.

<sup>553</sup> ST, Pág. 107.

<sup>554</sup> ST, Pág. 108.

Heidegger cuando pensaba en la posibilidad de que el *Ge-Stell* preparase una superación de la metafísica mediante la disolución de la relación sujeto-objeto que ha dominado la modernidad. Se puede reconocer en el *Ge-Stell* un primer relampaguear del nuevo acontecimiento del ser en la medida en que éste lleva consigo una disolución de los rasgos realistas de la experiencia (...) <sup>555</sup>

Esto no deja de ser una consecuencia de “el efecto de una drástica reducción del sentido de la realidad: el mundo cada vez es menos algo dado «ahí fuera»” <sup>556</sup>. Por otra parte, es esta configuración tecnológica de la Postmodernidad la que nos permite reubicar críticamente a Occidente, no como el centro ya de un mundo pensado desde nuestros propios valores, sino como una forma de expresión más entre otras muchas, lo que implica una crítica al colonialismo. Occidente es solo “un canal de televisión” inserto en una programación mucho más amplia, una interpretación entre otras. La proliferación de la tecnología tiene como resultado la descolonización y el final del eurocentrismo en este contexto de postmodernidad :

Mientras la mediatización ha dado la palabra a una multitud de minorías y subculturas, y con ello ha evidenciado el carácter interpretativo de nuestra imagen del mundo (rompiendo de manera irremediable su unidad), la historiografía se ha vuelto consciente del carácter esencialmente «retórico» de nuestros modos de reconstruir la historia del pasado. No sólo hay muchos modos de narrar la historia: la «historia» misma, esto es, el supuesto sustrato «objetivo» de nuestros esquemas historiográficos, es producto de un esquema. Son las clases dominantes (...) las que tienden a imponer su visión del desarrollo histórico como «la» historia real.” <sup>557</sup>

El emerger de las subculturas es interpretado por Vattimo como la “causa” de la pluralidad interpretativa, pero realmente es la consecuencia: no habría sido posible ningún emerger de lo diferente si no hubiera habido de antemano una pluralidad interpretativa <sup>558</sup>. Es el final de la unicidad y de la historia, entendida como relato unitario, lo que posibilitará el hablar del fin de los Metarrelatos justificando el hecho de asociar al panorama filosófico contemporáneo postmoderno una cierta connotación apocalíptica como contexto propio del fin del pensar y de la decadencia de la filosofía. La evaluación que Vattimo efectuará a propósito de la Postmodernidad implicará una comparativa de las posiciones de Lyotard y Habermas, que divergen en la evaluación

---

<sup>555</sup> NE, Pág. 32.

<sup>556</sup> NE, Pág. 33.

<sup>557</sup> NE, Pág. 34.

<sup>558</sup> Cfr. Ídem.

de la misma, así como la reivindicación de una herencia latina que, ante la muerte de Dios, haga factible la existencia de una pluralidad diversa no reductible a unicidad:

(...) aludir a nuestra herencia latina, me parece albergar otro significado ni banal ni reductivo: el sentido desde el cual se puede oponer a la idea de una racionalización y modernización «weberiana», capitalista-ascético-protestante, una concepción de la modernidad menos rígida, mecánica, y, en el fondo, represiva.<sup>559</sup>

Vattimo explicita el retorno las temáticas barrocas, la presencia del origen latino y la conformación de una forma de racionalidad suavizada y aligerada de la violencia dogmática de las cosmovisiones fuertes como elementos para llegar a una posibilidad de emancipación ajena a la revolución, aun cuando tal posibilidad solo goza el liviano status de una hipótesis:

Una posmodernidad que se realizara como forma de racionalidad social más ligera, menos lóbregamente dominada por el *realismo* de la razón calculadora y de la ascética capitalista (...) propone una utopía digna del máximo respeto (...) ¿Es posible actuar una emancipación que libre la existencia a sus aspectos de gozo inmediato, es decir, que nos aproxime la felicidad, o al menos una vida buena, sin tener que pasar por la violencia que la revolución entraña y ejerce sobre todo en los militantes revolucionarios? La esperanza en una revolución que se actúe mediante una *pequeña* distorsión del sentido de las mediatizaciones de nuestra vida (...) persigue encontrar y dar una respuesta afirmativa a esta pregunta. Pero, ni que decir tiene, que se trata sólo de una hipótesis, y que lo pertinente es verificarla.<sup>560</sup>

Tal afirmación torna aún más incomprensible la adherencia tardía de Vattimo al chavismo y a la revolución bolivariana como formas de las que las democracias occidentales deberían nutrirse y aprender. La apelación a las democracias latinoamericanas comprende un tema polémico que Vattimo debería pulir con el fin de aclarar cómo son compatibles con la renuncia a una revolución violenta.

---

<sup>559</sup> ST, Pág. 68.

<sup>560</sup> ST, Pág. 71.

## El final de los metarrelatos

La caracterización de la Postmodernidad que manejamos en referencia a los metarrelatos queda determinada como la decadencia de los mismos. Estos son entendidos como elementos justificantes y legitimadores<sup>561</sup> que encaminan hacia una pretendida emancipación humana entendida como la consagración liberadora a través del saber, encarnado en la técnica como forma manipuladora y extractora de aquello que el hombre precisa para su supervivencia. Vattimo los define del siguiente modo:

Los «grandes relatos», aquellos que no se limitaban a legitimar en sentido narrativo una serie de hechos y comportamientos, sino que en la modernidad y bajo el empuje de una filosofía cientista han buscado una legitimación «absoluta» en la estructura metafísica del curso histórico, han perdido credibilidad.<sup>562</sup>

Postmodernidad y pérdida de fe en el metarrelato como elemento explicativo son fenómenos connaturales que explican la constitución fragmentaria de la racionalidad imperante. El fracaso y el rechazo del proyecto ilustrado es un elemento negativo en el planteamiento habermasiano: “(...) Para Habermas es una calamidad: es el imponerse de una mentalidad conservadora, que renuncia al proyecto del iluminismo, identificado con el proyecto de la modernidad (...)”<sup>563</sup>. No obstante, resulta positivo para Lyotard según observa Vattimo, en tanto supone una ruptura con las tendencias humanistas

---

<sup>561</sup> Juan Blanco aporta una definición de Metarrelato digna de ser mencionada por la claridad y concreción que presenta, resaltando la pretensión metafísica de “olvido” del sustrato geopolítico y contextual de cualquier acto de búsqueda de universalidad, que depende en realidad de lo local: “En esta búsqueda de generalización universalizante de la metafísica y, con ello, su pretendida condición atemporal y a-tópica – características que habría que agregar a la idea de “Metarrelato”– de los resultados alcanzados, se elabora todo un marco de comprensión de la realidad que olvida, estratégicamente, que los resultados penden de un horizonte de interpretación determinado y, por ende, de un contexto geopolítico preciso. Sólo a través de este olvido pueden elevarse los resultados a la categoría de constatación de un hecho universal, es decir, a Metarrelato. A esto llamémosle el «gran olvido».” BLANCO, J.A. (2010), Pág. 3.

<sup>562</sup> EI, Pág. 17.

<sup>563</sup> EI, Pág. 16.



basadas en el subjetivismo moderno, que son el cimiento ideológico del imperialismo o el capitalismo. El fin de la historia, en estos dos casos que Vattimo menciona, se entiende como fin de la explicación de la historia en tanto curso unitario donde tanto triunfos como fracasos son insertos explicativamente dentro de un argumento comprensible racionalmente e inteligible de modo teleológico, rotando en torno a la emancipación y liberación humanas:

En ambos casos «final de la historia» significa final del historialismo [*sic*], o sea, de la comprensión de las vicisitudes humanas como estando insertas en un curso unitario de un sentido determinado, el cual, en la medida misma en que viene a ser reconocido, se desvela como sentido de emancipación.<sup>564</sup>

Ahora, hechos como Austwitz, el totalitarismo soviético o el cuestionamiento de la democracia sacuden y relativizan la ausencia de la racionalidad unitaria histórica. La inserción paulatina de nuevas formas culturales al ámbito histórico occidental también han acabado con la idea que afirma a Occidente como el monopolio de la verdad. El fracaso del proyecto ilustrado para el que, según Vattimo, es equiparable la recurrencia a los metarrelatos legitimantes como una forma de violencia ejercida sobre la realidad que pretende aglutinar la totalidad de lo existente en la parcialidad de lo conceptual, es patente.

Las discrepancias que Vattimo mantiene con filósofos como Habermas a propósito del diagnóstico sobre la Postmodernidad apuntan a la objeción de este último referente a que el fracaso del proyecto moderno o de los presupuestos ideológicos ilustrados no reside en deficiencias teóricas inherentes a los mismos, sino en una mala praxis de estos, por lo que el fundamento teórico no queda del todo invalidado: “La objeción de Habermas consiste en que el fracaso de los proyectos emancipatorios de la modernidad –que él ve articularse de manera más unitaria en torno al del iluminismo– no los invalida en cuanto a su fundamento teórico (...)”<sup>565</sup>. Si bien en Lyotard observamos una disolución total de los metarrelatos, siendo el fin su disolución efectiva, en Habermas existe la cuestión de si es posible extraer de este final de la historia una serie objetivos o valores que proporcionen sentido y eliminen el carácter catastrofista de la Postmodernidad. Habermas permanece aun inserto, según Vattimo, en el metarrelato moderno, mientras que Lyotard niega cualquier posible referencia al mismo, ni tan siquiera desde la revisión o la distorsión, conceptos de marcado tinte heideggeriano, a

---

<sup>564</sup> Ídem.

<sup>565</sup> EI, Pág. 17.

las que alude Vattimo, quien parece establecer una suerte de postura intermedia entre ambos pensadores:

No se puede (...) declarar «invalidada» toda forma de legitimación por referencia a la historia, como quiere Lyotard –el cual, no obstante y significativamente, no puede mantenerse firme en el cumplimiento de este punto–; ni puede uno –por temor a las consecuencias nihilistas y reaccionarias de estas posiciones– seguir quedándose en el «metarrelato» de la modernidad, tal como hace Habermas, declarando, sencillamente, que los eventos «invalidantes», a los que remite Lyotard, suponen sólo un fracaso provisional del proyecto moderno, y ello desde una aceptación demasiado indulgente de este fracaso.<sup>566</sup>

La crítica de Vattimo hacia las posturas de Habermas y Lyotard reside en el hecho de que no tratan con suficiente seriedad el concepto de historia: o bien lo rechazan en tanto no es un objeto de relato, como afirma Lyotard, o bien lo estiman irrelevante y susceptible de ser tematizado por otras disciplinas como la sociología del conocimiento, como afirma Habermas. De igual modo, Lyotard se ve obligado a renunciar a un tratamiento serio del problema de la emancipación para conseguir escapar de la necesidad de tratamiento del horizonte fundamnetativo, mientras que Habermas se queda en tal horizonte: “La reacción de Habermas es exactamente la de rechazar el luto, retornando a un «metarrelato» del pasado, en la ilusión de que se puede hacer revivir una metafísica de la historia.”<sup>567</sup>.

La solución de Vattimo en referencia a la postura de ambos autores solo puede suceder “si se tematizan explícitamente los problemas que abre la invalidación de la legitimación de los grandes «metarrelatos»”<sup>568</sup>. En oposición a Habermas y a Lyotard, en la esencia de esta tematización “no se trata ni de refutar estos eventos invalidantes como incidentes o «síntomas» ya desplegados del «metarrelato» kantiano-hegeliano-weberiano, ni de tomarlos tampoco como *vergangen*, pasados y conclusos, como si ya pudieran colocarse en otra esfera.”<sup>569</sup>. Por tanto, no podemos guiarnos, de acuerdo a lo que Vattimo nos propone, ni en la noción del fin de los metarrelatos ni en el ideal de comunidad ideal propio de la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas. Aparentemente la óptica de Vattimo y del Pensamiento Débil tiene una imagen más “prudente” de lo que cualquier opinión inicial pudiera atribuirle, puesto que no pretende

---

<sup>566</sup> EI, Pág. 22.

<sup>567</sup> EI, Pág. 35.

<sup>568</sup> EI, Pág. 23.

<sup>569</sup> Ídem.

(al menos intencionalmente) recaer en la postmodernidad irracionalista y anti-ilustrada desde posiciones meramente bárbaras y ajenas al progreso filosófico, pero tampoco pretende establecer ascensos trascendentales desde posturas de marcada reminiscencia metafísica.

Lamentablemente, el nihilismo constitutivo del debolismo es suficientemente ambiguo como para no superar ni el fundacionalismo ni el relativismo. La respuesta vattimiana pasa por tener en cuenta que el mismo concepto de historia, que se presenta como residuo de los productos metafísicos que creen en el progreso unitario, ahora es estimado como un compendio de sucesos casuales donde, precisamente desde la arbitrariedad de su acaecer, no pueden ser tomados como elementos legitimadores o explicativos que nos proporcionen conclusiones univocas y omniabarcantes: “La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la postmodernidad es la puesta en cuestión explícita de este modo de legitimación.”<sup>570</sup>. La Postmodernidad no implica una negación de la historia en tanto hecho, sino una crítica y confrontación con la linealidad histórica, con la teleología y con la necesidad de legitimación propia de una concepción lineal-unitaria tradicional. Se recurre por tanto al concepto heideggeriano de *Verwindung* (distorsión e ironía para con el pasado monumental) para hacer explícita la situación dual y problemática que impregna de dilema la postura postmoderna. La solución de Vattimo consiste no en una superación de los elementos que invalidan los metarrelatos, ni en un despliegue de los mismos, sino en una recurrencia heideggeriana que toma como centro la imposibilidad misma de superación, concepto más afín a la mentalidad moderna, conjunta con la incapacidad para la vuelta hacia paradigmas pasados:

(...) la modernidad no puede ser superada críticamente, porque justamente la categoría de superación crítica le es constitutiva; no se puede salir de la modernidad –o de la metafísica– por vía de superación –o de crítica–, porque ello significaría permanecer precisamente dentro del horizonte moderno (...)<sup>571</sup>

Vattimo es consciente de que carecemos de justificación para recurrir con impunidad o legitimidad filosófica, tras la crítica heideggeriana, a las estrategias de la Modernidad. La superación queda, por congruencia, fuera del alcance de las alternativas susceptibles de ser planteadas. Desde el Pensamiento Débil no se pretenden alcanzar una superación de la Metafísica<sup>572</sup>, sino un rememoramiento distorsionante e irónico del

---

<sup>570</sup> EI, Pág. 20.

<sup>571</sup> EI, Pág. 24.

<sup>572</sup> Cfr. SF, Pág. 66.

pasado metafísico. Se rechaza la crítica la Metafísica como la intención de descubrir un sustrato ontológico más verdadero y adecuado a la realidad, ya que esta crítica no es llevada a cabo eminentemente por razones de conocimiento según Nietzsche<sup>573</sup>, sino más bien por motivos práctico-políticos<sup>574</sup> tal y como recuerda la profesora Teresa Oñate. Santiago Zabala también confirma esta idea, añadiendo el matiz religioso y desarrollándola del siguiente modo:

Es importante subrayar que la formulación de Vattimo del pensamiento débil fue motivada en su mayor parte por razones éticas y religiosas incitadas por la violencia retórica metafísica de la subjetividad que caracterizaba las cartas de los estudiantes arrestados de últimos de los años sesenta y por el concepto de Heidegger de la «diferencia ontológica», que muestra la imposibilidad de una fundación filosófica absoluta.<sup>575</sup>

Esto supone la adopción de una postura de convalecencia con respecto a la Modernidad. El vínculo necesario para establecer con la Modernidad es de *Verwinded*, esto es, aceptar, resignarse y distorsionar el panorama moderno, rememorarlo en tanto evento del Ser, fruto de una configuración epocal. Es prudente hablar de rememoración en tanto la Metafísica, como historia del Ser, es la suma constante de los estratos epocales del concepto de Ser, de la configuración histórico-temporal traducida en eventos del Ser que no son correspondidos con estructuras eternas e inmutables, sino como posturas temporales propias de un determinado horizonte temporal. Esta rememoración y vínculo para con lo pasado no implica retomar o recordar errores, sino que los contempla desde una actitud de *Pietas*:

(...) esta nueva importancia que se asigna al vínculo con el pasado no tiene nada que ver con los presupuestos del historicismo de inspiración metafísica: pues no se trata ahora de colocarse en la más adecuada y auténtica posición dentro del curso de la historia (...) sino de permitir finalmente que se nos torne accesible el pasado, fuera de toda lógica de la derivación lineal (...)<sup>576</sup>

La diferencia de la actitud postmoderna con respecto al proceder moderno consiste en una renuncia al asentamiento de un paradigma explicativo total y absoluto, en la presencia del límite epistemológico, en la inserción en la temporalidad y en la toma de conciencia de la eventualidad del pensar que no construye totalidades inalterables, por lo que la relación con el pasado puede tolerarse, en tanto el presente

---

<sup>573</sup> Cfr. SF, Págs. 63-64.

<sup>574</sup> OÑATE, T., ROYO, S. (coords.) (2006), Págs. 27-28.

<sup>575</sup> ZABALA, S. (ed.) (2009c), Pág. 27.

<sup>576</sup> EI, Págs. 26-27.

simplemente invalida tanto la absolutización de lo pretérito como de lo actual. Vemos una clara influencia nihilista explícita en el Heidegger de Vattimo y en el pensar no-fundacional en tanto rememoración y relación de *Pietas* así como de confrontación con el pasado. No obstante, recordamos que para ahondar en la congruencia y concordancia entre Heidegger y Vattimo, la cuestión de la posibilidad interpretativa nihilista del fundamento (aun como abismo) en el pensador alemán ha sido tratada anteriormente en la primera sección.

La legitimación del diagnóstico epocal de Vattimo frente a las posturas de Habermas y Lyotard reside en que este proporciona una mejor adecuación a la situación actual: “(...) la validez de las tesis propuestas se basa en la pretensión de una más completa adecuación respecto de la situación dada, de acuerdo con el viejo imperativo de «salvar los fenómenos», o mantenerse fiel a la experiencia.”<sup>577</sup>. No obstante, Vattimo es consciente de que cuando argumenta esto, lo hace desde el contexto de crisis de la adecuación: no existe algo así como una verdad privilegiada que descubre elementos secretos de la realidad permitiendo una racional explicación de las estructuras subyacentes. Al respecto, afirma:

(...) el apelar a «hechos», situaciones o experiencias, a los que se debería «corresponder» (...) comporta siempre el presupuesto metafísico de que en la realidad tal y como se da se esconda alguna normativa para el pensamiento, de modo que, incluso cuando tal presupuesto es rechazado, surge, para apelar a la «correspondencia», otro motivo cualquiera.<sup>578</sup>

Vattimo alerta de la ilusión metafísica de la correspondencia, de la necesidad de adecuar pensamiento y realidad con la pretensión de extraer normatividad de este proceder: él no quiere elaborar el Pensamiento Débil desde esa ilusión, por lo que renuncia a ella expresamente, al menos en el planteamiento consciente de la problemática. Es necesario ser extremadamente cauteloso si, desde una postura crítica con la Metafísica tradicional, se pretende pensar sin caer de forma ilusa e inconsciente en cautelas o estrategias metafísicas. No se trata de medir las nuevas propuestas postmodernas desde los criterios modernos recurriendo a fundamentos más verdaderos<sup>579</sup>, sino de valorar una interpretación en tanto da sentido y define su ubicuidad permitiendo su posterior cuestionamiento y sustitución como algo no absoluto. Sí es plausible, por el contrario, tratar de forma falible a la realidad, y hablar

---

<sup>577</sup> EI, Pág. 30.

<sup>578</sup> EI, Pág. 31.

<sup>579</sup> Vid. FM, Pág. 10.

de correspondencia, siempre y cuando entendamos a la misma como una noción temporal, producida por y desde la historia, protagonista indiscutible de momentos filosóficos modernos ante la cual la relación, en teoría, ha de ser de rememoración, ironía o distorsión. Es importante matizar que la *Pietas* no invoca ningún metarrelato desde metafísicas pretensiones, sino que surge desde su inicio como elemento disolvente de la Metafísica de la presencia. No podemos subsistir sin sistemas de valores, simplemente es preciso entenderlos como producciones humanas, y no como entidades objetivas y eternas, en contraposición a toda la tradición iusnaturalista:

Hacerse cargo del final de los «metarrelatos» no significa, como para el nihilismo reactivo y vengativo descrito por Nietzsche, quedarse sin criterio de elección alguno, quedarse sin hilo conductor. El final de los «metarrelatos» pensado desde el horizonte de la historia de la metafísica y de su disolución (...) es el darse del ser en la forma de la disolución, del debilitamiento y de la mortalidad, pero no de la decadencia, porque no hay ninguna estructura superior, fija o ideal, con respecto a la cual la historia hubiera decaído.<sup>580</sup>

El vacío de los metarrelatos no es algo que pueda ser desocupado banalmente y rellenado con cualquier cosa, sino que siempre debe tener un contenido, un sentido y unas metas, por muy falibles, percederas o temporales que estas sean. Si bien una gran historia puede no ser aceptada ahora por la insuficiencia de su fundamentación, que pasa a considerarse como una ilusión pasada, una pequeña historia sí puede servir de explicación provisional. La diferencia con el proceder de la modernidad está en el status no absoluto y hermenéutico de estas metas que ya no unifican el tiempo histórico bajo un curso teleológico.

Como nota crítica, sería positivo cuestionar si acaso el asumir el final de los metarrelatos no es, al menos en parte, una forma ligera de metarrelato. Recordemos que, pese a la renuncia a la verdad como adecuación, predicar el fin de los metarrelatos es adecuar una descripción, por interpretativa que sea, a una supuesta realidad social. El contexto del fin de los metarrelatos, aun siendo una particularidad meramente occidental, explica en términos globales la situación de nihilismo, decadencia y finitud que experimentamos, lo cual ya es un relato en términos englobantes. Esto hace cuestionar, a su vez, si la renuncia a la objetividad no comprende una forma de objetividad en sí misma. Cuando Vattimo renuncia a la Modernidad y trata de superar el status metafísico de la verdad absoluta ¿no propone acaso otra forma de verdad? Al historizar y temporalizar la verdad pudiera parecer que ya no existen formas

---

<sup>580</sup> EI, Págs. 35-36.

adecuativas, sino que todo conocimiento es interpretación pasajera. Sin embargo, los juicios de Vattimo no parecen tan ajenos a las adecuaciones. Puede argumentarse que cualquier forma de adecuación utilizada en el debolismo es “distorsionada”, “ironizada” y, por tanto, no puede describirse legítimamente como una verdad objetiva. No obstante, si apelamos a la *Verwindung* como distorsión, cabe cuestionar ¿acaso no actúa la distorsión como normatividad que condiciona la eventualidad del Ser condenándolo siempre a distorsionar necesariamente el pasado? La interpretación de la distorsión en Vattimo padece el problema de limitar la supuesta “libertad” del envío del Ser, “adecuándola” a los parámetros de la distorsión. De tal forma, si la distorsión es la estrategia anti-objetivista, es factible entenderla como “objetividad” que condiciona y fuerza la eventualidad del Ser y lo embute en un marco repetitivo. Si el Ser se da siempre como envío temporal y finito, no debería ser siempre el mismo envío so pena de atribuirle cierta estabilidad y constancia. Si el Ser se da siempre y en todo momento como estrategia distorsionadora/irónica con la finalidad de no absolutizar ¿no estaremos convirtiendo la estrategia anti-absolutista en lo absoluto que acaba condicionado al Ser mismo? Estos factores atribuyen a la interpretación vattimiana el peligro de acabar conformando un nuevo metarrelato que hace de la debilidad el paradójico emblema de la constancia y la estabilidad.

## 1.2) Contextualización histórico-filosófica

La motivación del Pensamiento Débil encuentra su punto de partida en la ausencia de fundamentación última como resultado de la crisis de los cimientos de la Modernidad y en la recurrencia a Nietzsche y Heidegger no solo como diagnóstico de la decadencia occidental sino como claves para una pertinente reconstrucción filosófica<sup>581</sup>. Las primeras referencias al concepto de debilidad permanecen expresadas en las obras iniciales de Vattimo, como en *Las aventuras de la diferencia*, al aludir al concepto de

---

<sup>581</sup> Vid. FM, Pág. 9.

temporalidad “débil”<sup>582</sup>. Para explicar el contexto actual, Vattimo realiza en conjunción con Pier Aldo Rovatti, un repaso histórico por la década de los años sesenta, donde la pretensión primordial en términos filosóficos históricos consistía en la búsqueda de una fundamentación distinta: por una parte encontramos tendencias filosóficas que propugnan estructuras sin sujeto, sin centro y sin finalidad, y por otro existe la propensión a una subjetividad ajena al sustancialismo, predispuesta al devenir continuo.

Las dos alternativas históricas en los años sesenta ante la crisis de fundamentos son para Vattimo el recurso al “Marx” filosófico, recuperable si las categorías político-económicas se interpretan desde un sentido filosófico existencial y debilitado, y por tanto a un humanismo en expansión centrado en la idea de un hombre cuya esencia se ejecuta en la constante realización fáctica de su actividad en pro a un proyecto, o bien el recurso a un antihumanismo de carácter estructuralista que, frente al reduccionismo científicista, propone la idea de estructura, desplazando la visión unívoca de un solo centro a la pluralidad de los mismos vinculados por relaciones causales no lineales. El primer humanismo mencionado tiene una evidente influencia del existencialismo de Sartre. Probablemente Vattimo contrapone las tendencias marxistas de los años sesenta con otras de tinte estructuralista o funcionalista. La mencionada tendencia estructuralista puso especial empeño en que “tanto el sujeto como el objeto intentaban evitar una hipostatización reductiva –subjetivismo de la conciencia u objetivismo científicista–”<sup>583</sup>, y para ello la salida fue la búsqueda de una nueva definición de lo que la realidad y los fundamentos podían ser. Obviamente, cuando un panorama en crisis tiene pretensiones de sustituir lo negativo por algo mejor, el clima general es de un optimismo tal vez ingenuo que insiste en la posibilidad de la mejora. No obstante, hay una puesta en cuestión de la viabilidad del propósito estructuralista por parte de Vattimo en cuanto alternativa plausible, dado que recae igualmente en pretensiones totalizadoras asemejándose a la metafísica esquemática que se pretende superar:

Las teorías estructuralistas y las filosofías de la nueva subjetividad son puestas en contacto con un reactivo que les hace adquirir una tonalidad diferente y pone de manifiesto tanto sus intenciones totalizadoras cuanto la presencia enmascarada, en su seno, de la ley de la *reductio ad unum*.<sup>584</sup>

Tales circunstancias históricas devienen en la crisis de la búsqueda de una nueva fundamentación, a resultas de la crisis misma del concepto de verdad: “A estas alturas,

---

<sup>582</sup> Cfr. AD, Pág. 266.

<sup>583</sup> PD, Pág. 12

<sup>584</sup> Ídem.



la «crisis» de fundamentos ya no puede ser tratada como una verdad incongruente, pero susceptible de ser sustituida por una verdad distinta: de hecho, lo que entra en crisis es la idea misma de verdad.”<sup>585</sup>. Es entonces cuando la cuestión pivota en torno a la renuncia a la verdad objetiva, o a la búsqueda de verdades o razones que carezcan de la intención totalizadora y determinante propia de paradigmas pasados. Como veremos, Vattimo, por influencia nietzscheana y heideggeriana, apostará claramente por este último sector, encuadrándose dentro de su particular caracterización de la Postmodernidad filosófica.

El contexto filosófico italiano contemporáneo descrito por Vattimo adolece de posturas prudentes en su opinión, en tanto se encaminan a la “vigencia de una razón clásica o con el nostálgico propósito de reconstruir una razón global”<sup>586</sup>. Ambas posiciones, incluyendo al estudio del Postestructuralismo francés, muestran un excesivo apego a la Metafísica, por lo que no pueden ser estimadas como un camino plausible. De estas tendencias, Vattimo denuncia que “conservan todavía una excesiva carga de nostalgia respecto a la metafísica y no llevan realmente hasta sus últimas consecuencias ni la experiencia del olvido del ser ni la de la «muerte de Dios», anunciadas a nuestra cultura por Heidegger y Nietzsche.”<sup>587</sup>

Los aspectos esquemáticamente diferenciables del Pensamiento Débil, que en principio renuncia a la categorización como escuela compacta y homogénea, teniendo en cuenta lo irreductible de su variedad y heterogeneidad, son el “tomarse en serio el descubrimiento de Nietzsche, y quizá también de Marx”<sup>588</sup>, que explicita la unión entre la evidencia metafísica con la relación de dominio sobre la naturaleza interior/exterior. De la crítica al subjetivismo, al irracionalismo o al estructuralismo, solo podemos derivar una apuesta por una filosofía que no pretende ser emblema de nada, pero que quiere servir de cuestionamiento del orden existente ofreciendo “un conjunto de indicaciones útiles”<sup>589</sup>, aunque finalmente acaba siendo el sustrato legitimador de posturas políticas como el chavismo. No se renuncia al uso de la razón en pro del irracionalismo, pero se sacrifica el absolutismo de la razón a cambio de “una impresionante limitación de los objetos que puede verse y acerca de los que cabe hablar”<sup>590</sup>. Esta última sentencia no es coherente con la caracterización del Pensamiento

---

<sup>585</sup> Ídem.

<sup>586</sup> PD, Pág. 14.

<sup>587</sup> Ídem.

<sup>588</sup> Ídem.

<sup>589</sup> PD, Pág. 16.

<sup>590</sup> PD, Pág. 17.

Débil, sobretodo en los últimos tiempos, en los que las obras de Vattimo no parecen privarse de hablar de ningún tema social, político o religioso.

No es de extrañar, ya que el Pensamiento Débil siempre ha mantenido una línea contradictoria entre lo que pretende y lo que finalmente acaba haciendo, tal y como observa Wolfgang Sützl: “Vattimo es consciente de una contradicción del pensamiento débil: por un lado, no quiere fundar un nuevo «proyecto», por el otro lado es difícil no ver que lo hace implícitamente, tanto en el ámbito político social como en la filosofía.”<sup>591</sup> Esta línea de contradicción queda también expresa en el prólogo a la obra *El Pensamiento Débil*<sup>592</sup>. En este sentido, se torna comprometida la crítica debilista tanto al subjetivismo como al estructuralismo, proponiendo una alternativa “contradictoria”. Sostenemos que este tipo de imprecisiones tan solo restan autoridad al proceder filosófico de Vattimo, siempre y cuando se establezca que filosofía y congruencia lógica son dos realidades destinadas a relacionarse; si no admitimos esto, cualquier desvarío ilógico puede tomarse como filosofía. La labor debilista no puede legítimamente calificarse de desvarío, aunque sí comprende un discurso ambiguo, pero sin duda debería perfilar con sumo cuidado ese “carácter contradictorio” si no quiere acabar siendo acusada de mero irracionalismo.

La profundización que Vattimo lleva a cabo a propósito de la crítica a la racionalidad supone implícitamente ahondar en líneas filosóficas anteriores de autores que también expresan la situación de instrumentalidad racional, de dominio natural y de sociedad administrada, como lo son Adorno y Horkheimer. Desde la fase inicial de la Escuela de Frankfurt ya se describía la perversa dinámica de la Ilustración. No obstante, Vattimo observa al respecto que la denuncia de la dogmática racional o metafísica como elemento legitimador del dominio no pueden desembocar como alternativa en un proyecto de emancipación que incida en la desmitificación<sup>593</sup> y el desencanto de la

---

<sup>591</sup> SÜTZL, W. (2007), Pág. 182.

<sup>592</sup> Vid. PD. Pág. 16.

<sup>593</sup> Mario Perinola describe esta circunstancia con singular elocuencia a la hora de denunciar a la imposibilidad de asentar a la Ilustración misma como “posibilidad emancipatoria” desde Vattimo: “Vattimo, para el cual el pensamiento nietzscheano posee una coherencia intrínseca a través de sus diversas fases, subraya los momentos de continuidad histórica que ligan la «buena» mascara con la «mala». El más importante de estos momentos está representado por la Ilustración y su estrategia desenmascaradora y desmitificadora: la crítica ilustrada pone en duda la autonomía de los valores simbólicos de la cultura, de la moral y del arte sobre los cuales se fundaba la metafísica. Pero la Ilustración no constituye una verdadera alternativa al pensamiento metafísico, pues la misma razón que ha creado el mundo trascendente del ser, del bien y de lo bello, es la que impulsa tal Ilustración. La relativa autonomía de tales entidades se revela ahora

naturaleza en el sentido descrito y criticado en *Dialéctica de la Ilustración*, sino que lo que se pretende desde la prudencia es “hacernos mirar de una forma nueva y más amistosa a todo el mundo de las apariencias, de los procesos discursivos y de las «formas simbólicas», y a verlos como ámbito de una posible experiencia del ser.”<sup>594</sup>. En resumen, la ambientación de la problematización nos sitúa en un punto donde es imposible retroceder, pero tampoco es factible avanzar sin más, dado que aquello que históricamente ha sido considerado como el “progreso” o el “avance”, esto es, el proyecto emancipador de origen ilustrado y de carácter optimista, puede considerarse fácilmente como una ingenuidad porque supone la minusvaloración del mundo simbólico y emotivo así como de la imagen mitificadora/simbólica de la realidad. Además este “progreso” carece de un concepto de sujeto antropológicamente acorde con la realidad empírica<sup>595</sup>. El apego y la confianza ciega en la metodología científica desemboca en una desilusión y frustración considerables al comprobar que pese al progreso tecnológico y material, las cuestiones de sentido o los conflictos morales no hallan su resolución en el ámbito científico.

Hasta ahora, Vattimo dialoga con los elementos filosóficos más representativos del contexto en el que se mueve para elaborar una especie de “lista negativa” que determine aquello que el Pensamiento Débil no debe ser. Hemos dado cuenta anteriormente de cómo el basamento de la Modernidad descansa sobre la idea de que la historia tiene un progreso lineal y hasta celestialmente previsto. El ocaso de Occidente comporta el declinar del progreso linealmente entendido, de la historicidad y de la teleología, hechos históricos que Vattimo resalta en su determinación política y social antes que filosófica:

---

inadecuada a las exigencias económicas y organizativas de la sociedad capitalista, la cual no puede permitirse ya el lujo de sostener actividades no inmediatamente ligadas a la producción.” ((PERINOLA, M. (2007), Pág. 168) De este modo, según Perinola, continuar con la Ilustración supondría continuar con el esquema metafísico: “Por lo tanto el desenmascaramiento ilustrado debe ser a su vez desenmascarado: pues no es sino la continuación de la *ratio* metafísica bajo otras vestimentas, la variante economicista de un pensamiento violento que quiere exorcizar el miedo a la muerte mediante la institución de certezas, que quiere obviar el estado de inseguridad a través de la subordinación de cada momento de la vida a un objeto futuro inalcanzable.” *Ibíd.*, Pág. 169.

<sup>594</sup> PD, Pág. 14.

<sup>595</sup> El sujeto ilustrado conforma una entidad de eminente afán intelectual que sitúa el epicentro de la emancipación y la justificación del progreso en el saber humano. Será preciso esperar a las corrientes románticas para dar cuenta de la parte “oscura”, pasional o irracional del hombre.

El ocaso de Occidente, esto es, la disolución de la idea de progreso y de historicidad unidireccional, es un hecho complejo, de carácter social y político antes que filosófico. En la filosofía se manifiesta en lo que Heidegger ha llamado «el final de la metafísica»  
—que hoy parece coincidir cada vez más con el final de la filosofía misma —.<sup>596</sup>

Pretendemos describir ahora qué características tendría la filosofía propia del contexto de declinar que Vattimo proporciona: esta filosofía ha evolucionado y ha dado lugar a formas de pensamiento que han plausibilizado una mejor conceptualización del panorama histórico vigente, abandonando las supratemporales instancias del pensamiento ahistórico, y fundiéndose con lo contextual y lo vital para darle soporte teórico. El pensamiento siempre expresa la visión subjetiva de la vida, incluso la Metafísica “cuando se presenta de forma sistemática (...) es expresión siempre de una visión subjetiva del mundo, una suerte de autobiografía de su autor”<sup>597</sup>, por lo que la filosofía muchas veces es una suerte de creación literaria, tal y como demuestra la producción intelectual de determinados autores como Derridá. Existe actualmente una suerte de confrontación entre dos líneas de producción filosófica: la literaria-poética o la que aun opta por potenciar sus posibilidades al considerarlas acordes a una ciencia rigurosa y exacta. Esta última posee pretensiones fuertes de superación del relativismo y de elaboración de sistemáticas respuestas a la pluralidad fáctica sustrayendo de ella las condiciones trascendentales de posibilidad.

La pregunta por las características inherentes a una filosofía inserta en el contexto de decadencia de Occidente nos hace pensar que la respuesta no puede pasar por una indeseable persistencia en actitudes metafísicas. Esto implica una crítica al neokantismo comunicativo de Habermas y Apel<sup>598</sup>, al neopragmatismo de Rorty y al deconstruccionismo derridiano en tanto no pueden superar la recuperación del espíritu de soberanía que el debolismo critica. Vattimo no apela a Heidegger por razones

---

<sup>596</sup> NE, Pág. 40.

<sup>597</sup> NE, Pág. 41.

<sup>598</sup> Vattimo acusa a Apel de mantener los *a priori* del lenguaje en la pretensión de universalidad ajena a la historia y a la finitud, contraponiendo a esto el nexo entre Ser y Lenguaje desde la perspectiva finita heideggeriana (Vid. EI, pág. 41). Por otra parte, Vattimo afirma que la salida a la violencia propia de paradigmas metafísicos no puede ser llevada a cabo “por la pura instauración de la igualdad y la reciprocidad, fundadas exclusivamente sobre una suerte de formalismo de la razón”. Incluye en este formalismo a Habermas y a Apel. (EI, Pág. 193) Pese a que Vattimo admite la influencia del kantismo en su concepción ética, la filtra de todo componente dogmático que es “visible todavía (...) en la teoría de la acción comunicativa de Habermas y en el pensamiento de Apel.” NE, Pág. 66.

arbitrarias, sino que es absolutamente necesario recurrir a él para solventar la cuestión de la imposible superación de la Metafísica aludiendo a la *Verwindung*, entendida como distorsión o aceptación irónica del pasado metafísico de Occidente y de sus delirios de universalidad. Todo lo que no sea una vinculación irónica y distorsionante acabará proponiendo salidas alternativas estimadas como el ineludible punto de salvación y superación del pasado metafísico, y por ende, acabará conformando un discurso evasivo y degradado, pero que mantiene la vindicación metafísica. Por una parte, la sutileza de la respuesta es extrema: no consiste en adherirse ciegamente a las pretensiones de universalidad tradicionales, pero tampoco la cuestión reside en afirmar meramente la pluralidad de visiones o paradigmas del mundo o la liberación en el mero deconstruccionismo.

Lo que subyace a esta cuestión es, según Vattimo, todo un trasfondo político resultado de la caída hegemónica de Occidente y de la entrada en juego de diferentes paradigmas culturales que no aceptan ser estimados como componentes inferiores dependientes de la totalidad que el patrimonio occidental representa. La pluralidad de cosmovisiones y la pérdida de confianza en una verdad unívoca han hecho de la ausencia de fundamentación fuerte un hecho inevitable. Se espera de la filosofía no una elocuencia pasiva ante la pluralidad de formas de vida, sino unas normas que eviten una guerra cultural, justificándolas no en el Ser como instancia atemporal, sino en la pura inevitabilidad del acuerdo democrático y humano, producto de la eventualidad del Ser. La crítica al neokantismo de Habermas y Apel y a las tendencias postmodernas meramente disolutorias queda expresamente reflejada cuando Vattimo afirma:

Los filósofos que se obstinan en hacer discursos fundadores –la línea que continúa la investigación trascendental de Kant– parece que vivan en un mundo que no es el nuestro, que ignora los aspectos teóricos y también práctico-políticos del ocaso de Occidente; los filósofos que celebran la disolución de las pretensiones universalistas de la razón, por otra parte, aparecen participando con demasiada tranquilidad de esta disolución, sospechosos, en el fondo, de reducir la filosofía y la racionalidad a un mejor juego esteticista.<sup>599</sup>

Verdaderamente no se trata de poetizar la filosofía ni de recuperarla en pretéritas formas con el vigor y el arrojo propios de la fundamentación metafísica sino de “contribuir a repensar problemas existenciales del mundo tardomoderno asumiendo

---

<sup>599</sup> NE, Págs. 47-48.

sobre sí la herencia de Occidente y de su ocaso, o, mejor, de Occidente en su ocaso.”<sup>600</sup>. Entre los filósofos que hacen literatura, Vattimo cita a Nietzsche, Hegel o Proust:

(...) Hegel y Nietzsche, como Proust, son autores de novelas, ya que las filosofías no son otra cosa que redescpciones del mundo desde el punto de vista de un sistema de imágenes y de metáforas que, como las creaciones literarias, son expresiones subjetivas. Proust, según Rorty, es por ello superior a Hegel y Nietzsche al menos en un punto: era consciente de escribir una novela, mientras los otros dos, Nietzsche también, querían enunciar verdades, promovían aún una pretensión metafísica.<sup>601</sup>

Podemos destacar también las consideraciones que Vattimo dedica a Derridá a propósito de poetizar la filosofía:

También otros filósofos (...) ejercitan la filosofía más como discurso poético que como argumentación racional. Este es, por ejemplo, el caso del trabajo de Jacques Derridá (...) El discurso de Derridá es poético (...) porque, contra lo que parece un requisito esencial de la filosofía, rechaza programáticamente empezar por una «introducción». Derridá no explica jamás el porqué de la elección de sus temas: propone bellísimas meditaciones sobre términos y conceptos cargados de historia filosófica, que reconstruye de manera sugerente, sin por ello teorizar nunca la necesidad «lógica» de ocuparse de esos argumentos.<sup>602</sup>

Se resalta la insuficiencia de reducir la filosofía a la poesía, porque choca con la intención de Vattimo de “aceptar tranquilamente esta «reducción», o como se la quiera llamar”<sup>603</sup>, ya que existe “la arraigada convicción de que la filosofía no es identificable con una creación poético-literaria.”<sup>604</sup>. Como crítica a Derridá, Vattimo nos ofrece unas sugerentes palabras de Dilthey:

«La última palabra del espíritu no es la relatividad de toda concepción del mundo, sino la soberanía del espíritu frente a cada una de ellas y, al mismo tiempo, la conciencia positiva de cómo en los diversos modos de actitud del espíritu se nos la la realidad única del mundo»<sup>605</sup>

Al respecto de estas, Vattimo afirma:

---

<sup>600</sup> NE, Pág. 48.

<sup>601</sup> NE, Pág. 41.

<sup>602</sup> NE, Pág. 42-43.

<sup>603</sup> NE, Pág. 42.

<sup>604</sup> Ídem.

<sup>605</sup> NE, Pág. 44.

Poco derridianas, en la frase de Dilthey, son, ciertamente, palabras como «soberanía» y como «espíritu». Sin embargo, al menos eso me parece, indican una actitud no del todo ajena a la de Derridá o Rorty: si esto es verdad, significa que las filosofías que actualmente se presentan como más radicalmente posmetafísicas, posmodernas, y, en definitiva, postoccidentales, permanecen todavía, en cierta medida, dentro del horizonte de la metafísica, y no corresponden verdaderamente al acontecimiento del ocaso de Occidente al que, en múltiples sentidos, remiten.<sup>606</sup>

En definitiva, Vattimo rechaza esta poetización de la filosofía<sup>607</sup> porque, muy en contra de las intenciones de Derridá, hay un trasfondo metafísico que aleja a estas posturas de la debilidad, haciéndolas semejantes a las posturas neo-trascendentales como la de Habermas. Este trasfondo metafísico se justifica porque anima a estas posturas a definirse como una especie de respuesta más verdadera que la Metafísica tradicional:

La persistencia de una actitud metafísica –y, por tanto, de soberanía– es evidente en las posturas que se formulan explícitamente como gnoseologías, epistemologías, lógicas, y se conciben como discursos de validez universal en el sentido más clásico de la tradición filosófica (incluiría aquí, obviamente, también al neokantismo comunicativo del pensadores como Habermas y Apel). Pero, por lo que parece, tampoco el neopragmatismo de Rorty y el deconstruccionismo derridiano pueden prescindir de una recuperación del espíritu de soberanía: bien porque, al menos implícitamente, se legitiman, como la

---

<sup>606</sup> NE, Pág. 45.

<sup>607</sup> Vemos justo argumentar que Derridá, muy a pesar de la interpretación vattimiana, no reduce su filosofía a una mera poesía filosófica, sino que proporciona una interpretación de Heidegger distinta de la que Vattimo ofrece. Tal interpretación responde a la crítica heideggeriana a la Metafísica de la presencia; la diferencia con Heidegger reside en que Derridá matiza que el tema de la escritura comprende un elemento anterior a la cuestión del Ser. Este hecho sirve a Derridá para incluir a Heidegger dentro de la crítica al fonocentrismo occidental. Se incide también en el concepto de Diferencia como algo innombrable, ya que si se le da nombre se le atribuye un status originario y por ende metafísico. Esto supone otra diferencia con Heidegger, quien, a pesar de ver la diferencia ontológica como irrepresentable, concibe en el *Ereignis* una posibilidad de sentido; se advierte que Derridá rechaza la cuestión del acontecer del sentido como pregunta por el sentido del Ser. (Cfr. SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 458) Esto no implica que no exista sentido, sino que no existe sentido “en la presencia” no existiendo “esencia de la diferencia”.

deconstrucción, en cuanto liberación del error de lo que Derridá llama el «logocentrismo metafísico».<sup>608</sup>

Hemos propuesto de este modo, una amplia visión de todo aquello con lo que el Pensamiento Débil, como emblema de la filosofía del contexto de decadencia occidental, no tendría que ser: ni poetización, ni nostálgica recuperación metafísica (renunciando de esta manera tanto al estructuralismo como a las formas pretendidamente neotranscendentales como la de Habermas). Veremos a continuación del desarrollo “positivo” del llamado Pensamiento Débil frente al reto que le es propuesto en relación a la racionalidad: “(...) debe debilitarse en su mismo núcleo, debe ceder terreno, sin temor a retroceder hacia la supuesta zona de sombras, sin quedarse paralizada por haber perdido el punto de referencia luminoso, único y estable, que un día le confiriera Descartes.”<sup>609</sup>.

---

<sup>608</sup> NE, Pág. 45.

<sup>609</sup> PD, Pág. 16.





## 2) DIAGNÓSTICO EPOCAL: CRITICA A LA ABSOLUTIZACIÓN E INSTRUMENTALIZACIÓN RACIONALES

La imposibilidad actual de sostener el Pensamiento Fuerte es traducida en la pérdida de centro o referencia, que afecta filosóficamente a todas las disciplinas ontológicas y normativas. El Pensamiento Fuerte queda definido como una unión sólida entre el pensamiento y la realidad; de esta manera la acción cognoscitiva del primero refleja especularmente a la segunda, siendo posible conformar (al menos esa es la pretensión del Pensamiento Fuerte) el pensamiento con la realidad fáctica. Nietzsche advierte sobre la posibilidad de perderse, de no poder acceder a un significado esencialista y real de la cosa en sí, estimado ahora como algo ilusorio y fabulado. Es algo fabulado e irreal también el querer reflejar de modo categorial lo pensado promoviendo esa suerte de sólida unión que lo une con el pensador. El nuevo sentido solo puede alcanzarse de modo dramático ante el contexto carente de centro, donde surge la necesidad de elaborar una lógica de la renuncia y aprender a convivir con la Nada.

Nietzsche señala a los hombres más “fuertes” (¡a los Superhombres!) identificándolos con los más moderados, quienes no precisan atisbar la causalidad, sino que pueden convivir con lo absurdo y con lo casual; son aquellos que “están a la altura de todas las desgracias”<sup>610</sup>. De igual modo, son los Superhombres aquellos que pueden mirar el mundo estéticamente, sin intenciones de dominación:

(...) el *Übermensch* del que él habla es alguien que tiene la capacidad de pasear como un turista en el jardín de la historia, esto es, que puede dirigir a las culturas una mirada más estética que «objetiva» y desinteresada.<sup>611</sup>

Nuevamente se resalta la dimensión estética como sustituto de la carencia ética. De este modo, estamos encaminados de este modo al nihilismo que transita por el abandono individual de las cadenas del pasado, comprendiendo el acto vigoroso que comporta cierto riesgo autodestructivo y que ha de ser asimilado con madurez, en cuya presencia está tanto la posibilidad de realización de la propia potencialidad como cierta “capacidad autodestructiva (...)”<sup>612</sup>. Se puede esbozar una analogía de este camino

---

<sup>610</sup> PD, Pág. 45.

<sup>611</sup> NE, Pág. 75.

<sup>612</sup> PD, Pág. 46.

bifurcado que Nietzsche observa con el Pensamiento Débil, que también consta de una fuerza adquirida que es tanto autoafirmación como autonegación: autoafirmación en tanto quiere hacer el pensar debilitado una instancia que recupere la relativa presencia de monumentos del pasado, que son las únicas guías que, previa rememoración y distorsión, pueden aportar algún soporte existencial, y autonegación en tanto el status de estos monumentos es negado de su pasado absoluto, relativizado, ironizado y descubierto de las pretensiones metafísicas. Solamente la actitud estética, que antes mencionábamos a propósito del Superhombre, es la que nos puede “salvar”:

Me parece, más bien, que se trata de tomar conciencia de esta inclinación «estética» para entender los caminos que la cultura actual debe tomar para conciliar la paz social con la libertad. (...) el comportamiento que puede salvarnos es el de un «turista» en el jardín de la historia. El único enemigo de la libertad es el que cree que debe y puede predicar la verdad última y definitiva.”<sup>613</sup>

Para Vattimo, en clara sintonía con la Postmodernidad, la razón no es algo universal, sino singular, local, relativo. Pier Aldo Rovatti afirma en *El Pensamiento Débil*: “(...) la razón, aquel calcular (esos modos de calcular)...no representan algo universal; más aún, constituyen tan solo un caso individual. La razón es una realidad singular entre las otras; todas las razones representan hechos locales, son brújulas parciales, relativas.”<sup>614</sup>. La caracterización más clara de razón por parte del autor la define como una razón histórica, narrativa e interpretativa, que afirma su validez sin necesidad de apelar a fundamentos fuertes, sostenibles en la univocidad del Ser, sino recurriendo a su origen cultural y a la finitud de su presencia, articulándose hermenéuticamente sin hacer uso de la linealidad del historicismo y a la rigidez del determinismo. Se trata de un concepto de racionalidad fragmentada, inserta en la multiplicidad interpretativa y la pluralidad cultural.

Pier Aldo Rovatti afirma, en sintonía con Serres: “No se puede renunciar a lo «global» (...)”. Hay una intención de tratar de matizar qué es exactamente lo global, definiéndolo como lo “lo local históricamente sedimentado; una falsa globalidad.”<sup>615</sup>. ¿Por qué lo global ha sido asimilado, al menos en la tradición histórica filosófica, como un antónimo de lo local? La respuesta reside en la Voluntad de Poder propia de la Modernidad, donde globalidad, universalidad y totalidad parecen términos hasta cierto punto sinónimos; históricamente se ha aspirado a un pensar totalizador frente a las particularidades de la multiplicidad cultural, por eso lo universal y lo local han sido

---

<sup>613</sup> NE, Pág. 76.

<sup>614</sup> PD, Pág. 56.

<sup>615</sup> PD, Págs. 56-57.

elementos contrapuestos. Pier Aldo Rovatti, en consonancia con Vattimo, atribuye a la vida la composición fragmentaria de diferentes localidades regidas por la contingencia y embutidas en la dirección hacia el desorden: “(...) la contingencia y el desorden no constituyen sus residuos irracionales, sino las claves que permiten acceder a ella.”<sup>616</sup>. Seguimos en un contexto carente de centro referencial, y derivado hacia la diversidad local y contingente que queda imposibilitada para la globalidad, entendida en términos tradicionales.

Contra la trascendencia del concepto de lo global se apuesta por una ubicación inmanente del mismo en la vida, que implica la reivindicación de la pregunta por la misma. La vida es, como veíamos, resultado constitutivo de la contingencia y el desorden, tradicionalmente entendidos como “residuos irracionales” y por tanto rechazados del tratamiento reflexivo oportuno. La revalorización contemporánea de la contingencia como alternativa a la necesidad propia de ontologías pasadas es una rabiosa constante en numerosas tendencias del pensamiento actual, incapaz de establecer con la intensidad o certeza de sistemas anteriores la referencia de un centro ordenado, necesario y eterno.

Se resalta la evidente insuficiencia del saber de lo global, hasta el punto en que existe la pregunta acerca de la necesidad del mismo, y dando lugar a una apuesta por un saber de lo contingente. Aun así, Vattimo tampoco parece ejemplarmente contento con el mero comunitarismo reduccionista en la época de la aldea global, hecho que quedará patente cuando explicita los términos referentes a la ética de la procedencia, donde el carácter de lo local y comunitario será pertinentemente expresado por el autor. De cualquier manera, estamos hablando en términos de desconfianza de los saberes “universales”:

(...) es el descrédito en el que ha caído el razonamiento «por principios», que se legitima al remitir a fundamentos de validez universal. No es difícil ver que la universalidad y la ultimidad de los principios son la misma cosa: un fundamento último es aquel del que no se pueden señalar las condiciones que lo fundan; si no tiene condiciones, es incondicionado, sólo puede presentarse como una verdad absoluta que nadie debería poder rechazar (si no es con un rechazo infundado, con un puro acto irracional) (...) Este descrédito, que no es, repitámoslo, un desmentido demostrativo de algún principio, sino un global cambio de rumbo, contingente y, por tanto, lleno de excepciones, se puede describir sólo de forma aproximada, pero no puede ser definitivamente argumentado.<sup>617</sup>

---

<sup>616</sup> PD, Pág. 57.

<sup>617</sup> NE, Pág. 58.

Verdad única y objetiva será en Vattimo constante sinónimo de violencia. Si el razonamiento por principios nos trae sistemas políticos rígidos encabezados por una autoridad única, el cambio hacia las democracias actuales es más una cuestión de preferencia social que una crítica filosófica. Este descrédito de los primeros principios se traduce, en términos individuales, en que el sujeto en este contexto ya no se encuentra localizado en su centro histórico, sino que queda desplazado poniendo en cuestión el antropocentrismo de las corrientes humanistas y explicitando una nueva dimensión de la ubicuidad humana en el Universo. El hombre no es el centro de la creación, destinado a su sometimiento mediante el entendimiento racional y la aplicación técnica de las disciplinas que permitan extraer provechosamente aquello que humanamente se precise, sino que es un elemento constitutivo más del complejo sistema que conforma a la vida. Dado que el sujeto no tiene centro ni ubicación, la labor de la filosofía consistirá en un trabajo constructivo para que, desde la ausencia de lo ontológicamente certero, podamos elaborar lo consensualmente convenido. Contamos con la ausencia de eternidad y con la imposibilidad de permanecer solamente en el “siempre” o en el “jamás”, aun cuando la existencia de ambos términos muestre una reciprocidad para la existencia del uno y del otro<sup>618</sup>.

Más que apelar a una tendencia o a una escuela de características compactas, el término del Pensamiento Débil alude a una actitud cognoscitiva no violenta donde, ante la pérdida de fe en el fin, en la unidad y en el Ser, hay una modificación que apunta al objeto de conocimiento. Para Vattimo, no estamos legitimados filosóficamente para seguir buscando la esencia o substancia de la cosa en sí (que es un mecanismo de violencia y sometimiento) después de la crítica de Nietzsche y Heidegger: la labor filosófica abandona plenamente la pretensión de abarcarlo todo y adopta una postura debilitada, acorde con la modestia y la finitud de la posibilidad de su obrar. Esta pretensión es expresada con singular claridad y con implicaciones políticas en la obra *El Socialismo, o sea, Europa*, perteneciente a la fase más actual del pensamiento debolista:

Ni siquiera el pensamiento débil (...) cree que es la verdad. Creo que es la respuesta más razonable a las condiciones determinadas en que nos encontramos: la amenaza contra la libertad representada por el nuevo imperialismo estadounidense que proclama sus verdades «absolutas» (...) <sup>619</sup>

---

<sup>618</sup> Cfr. PD, Págs. 60-61.

<sup>619</sup> SOE, Pág. 48.

De igual modo, el Pensamiento Débil desde sus inicios supuso un intento de distanciamiento con la violencia adscrita al movimiento del ochenta y seis<sup>620</sup>, por lo que no es extraño el alejamiento crítico de la política estadounidense, que es considerada por Vattimo como una institución que exporta tanto verdades “a la fuerza” como cualquier otra forma de violencia. El Pensamiento Débil es una apuesta por una actitud que busca el pacifismo en lugar de la omnisapiencia y a costa de la objetividad; tal y como subraya Wolfgang Sützl, la motivación del debolismo es de carácter ético<sup>621</sup>. No obstante, pese a esta configuración inicial resulta curioso como el Pensamiento Débil que “no cree que es la verdad”, acabe proponiendo su interpretación como la mejor y la única que encaja en la presente sociedad. Esto recuerda al Nietzsche tardío para que el todo es perspectiva, pero al final esta queda reducida al principio de la Voluntad de Poder que establece el valor, pero que ella misma está por encima del valor.<sup>622</sup>

El problema de esta disposición reside en la imposibilidad de fundar la filosofía en algo externo a uno mismo, en tanto todo se reduce todo a la propia interpretación y, por tanto, a la voluntad. Al no poder fundar la filosofía en algo externo, la validez de la interpretación reside en la imposición al no existir criterios intersubjetivos para valorar. El Pensamiento Débil corre frecuentemente el mismo riesgo que el planteamiento del Nietzsche tardío al proponer su itinerario como el único, sin más argumentación que la “correcta adecuación” de este a la sociedad actual desde, paradójicamente, un contexto donde ya no debería haber ninguna adecuación objetiva. Para librarse de este problema, es aconsejable empezar a hablar de convicciones y objetividad como aquello que puede ser razonable y razonado, rechazando la eterna fobia a la verdad compartida e intersubjetiva<sup>623</sup>.

---

<sup>620</sup> Cfr. EC, Pág. 55.

<sup>621</sup> Vid. SÜTZL, W. (2007), Pág. 162.

<sup>622</sup> Cfr. CEREZO, P. (2007), Pág. 230.

<sup>623</sup> No hablamos de una verdad como adecuación, sino del intento de razonar la objetividad “intersubjetivamente”, reconociendo el carácter hermenéutico de la verdad, pero trascendiendo la localidad y la procedencia en pro de una aspiración a la máxima universalidad posible, sin necesidad de tomar esto como un mandato absoluto sino como una idea regulativa. Los hechos no han de ser algo inválido al ser todo interpretación; precisamente porque hay hechos y sentido es porque podemos interpretar, y gracias a la interpretación existe el dialogo que facilita la relación intersubjetiva. Sin hechos ni sentido no existiría materia de interpretación. Los hechos forman parte radical de la realidad, y desde ellos podemos tener un basamento coherente ante el que empezar a trascender las meras opiniones subjetivas desarrollando convicciones razonadas

Frente a la univocidad de una escuela compacta, existe una doble vertiente del Pensamiento Débil en tanto experiencia global del “realizarse” y en tanto actitud: “Este «pensamiento», si todavía podemos llamarlo así, no es un conocer. Este «conocer» es una experiencia global. Esta experiencia es de tal forma que no admite ser tratada como un objeto. Es una unión con la realidad, o mejor, un realizarse.”<sup>624</sup>. Esta actitud expresa una puesta en cuestión tanto del sujeto cognoscente como de lo que conoce (el objeto), dado que el concepto tradicional de verdad como adecuación ha presupuesto la concordancia de lo mentalmente representado como la realidad, estimada como una instancia ajena a interpretaciones, superior a proyecciones, y totalmente objetiva. Pero el término de realidad cambia hasta el punto en que se lo estima como una construcción que se predispone a ser acompañada de un soporte provisional paradigmático o interpretativo. En otras palabras, precisamos una legitimación y justificación que proporcionen una sensación tranquilizante de validez a nuestra propia construcción de la realidad, de tal manera que, una vez ensambladas, legitimación y construcción comprendan un todo unitario fácilmente confundible con la totalidad de lo real, a la que supuestamente hemos accedido neutral y desinteresadamente y cuya comprensión es malentendida como un fruto de un mero ejercicio racional. No obstante, lo cierto es que “Seguimos creyendo que la realidad goza de un fondo homogéneo; que le pertenece un ser, ciertamente difícil de descubrir y engañoso. Un ser que no se presenta ante nuestra vista, o incluso que está constituido de tal modo que nunca podrá aparecer ante ella”<sup>625</sup>.

La recurrencia al Ser (como objetividad) parece una tentación epistémica difícilmente eludible. Esto afecta igualmente al individuo: “Del mismo modo, confiamos todavía en una identidad trascendental del sujeto”<sup>626</sup>. Sobre la universalidad, pudiera parecer que el conocimiento es una especie de transitar gradual y lineal de tal manera que cognoscitivamente solo progresamos hasta llegar a lo universal, como la cima de la montaña epistemológica. Sin embargo, queda reflejado con tono crítico en la obra de Vattimo que todo lo referente al proceder universal es una operación de abstracción que trabaja con los términos o la información que constantemente aumentan, pero cuyo tratamiento abstractivo responde siempre a unos mecanismos idénticos, en los que se prescinde de la complejidad de la experiencia reduciéndola para someterla a la unidad. El papel de la abstracción y de la categorización queda expresamente criticado ante la ausencia de Pensamiento Fuerte: “Ya no existe categoría

---

que son compatibles con las preguntas sin respuesta y la ausencia de significados absolutos y totales.

<sup>624</sup> PD, Pág. 75.

<sup>625</sup> PD, Pág. 62.

<sup>626</sup> Ídem.

alguna que pueda ejercer el oficio de medida, precisamente porque la medida ha perdido todo su sentido analítico y la unidad ya no es una imagen, una arraigada costumbre del pensamiento (...)”<sup>627</sup>. Obviamente, la pérdida de referencialidad de la Unidad no solo hace poco usual el hablar de Categorías, sino que extirpa la motivación de tal recurrencia el hecho de que ahora las cosas son fenómenos<sup>628</sup>, cuya agrupación y enjuiciamiento solo puede pensarse en términos organizativos o prácticos, nunca en sentido ontológico estricto.

Pier Aldo Rovatti afirma en referencia al horizonte histórico actual: “Los actuales no son ya tiempos de principios superiores, de fines últimos, de verdades definitivas. Enfrentarse a un “Pensamiento Fuerte” que recurra a esos modos de fundamentación parecería hoy un anacronismo”<sup>629</sup>. De este modo, se describe la imposibilidad de retorno a paradigmas pasados, tratada también por Adorno y Horkheimer con la crítica a los grandes sistemas que pretenden totalizar y absolutizar su presencia como vehículos únicos para la comprensión del Universo y que siguen inexcusablemente una lógica interna dogmática. Religión y Positivismo han sido muy similares en cuanto al intento de totalización explicativa y de dogmatización de su “palabra”. La defensa actual de un Pensamiento Fuerte solo puede ser acogida con ironía y con cierta nostalgia ante el enclaustramiento actual en la falta de certeza y de verdad, y la crítica al mismo no puede de ninguna manera ser llevada a cabo por otra suerte de Pensamiento Fuerte; si sucediera así, seguiríamos dentro de los mismos parámetros de la tradición que se pretende criticar.

Esta imposibilidad de esbozar siquiera un Pensamiento Fuerte nos remite al enfrentamiento de lo cotidiano contra lo universal y necesario de los fundamentos últimos, que ya no son principio de autoridad. En la normalidad y cotidianeidad utilizamos con frecuencia los procesos reductores de la abstracción que mencionábamos anteriormente, lo que implica que simplificamos la realidad abstrayéndola de sus múltiples localidades, empequeñeciendo la complejidad, embutiéndola en una unidad que antaño ha sido considerada fundamental y que ahora es estimada como provisional y mutable:

(...) ese proceso de drástica simplificación que nos acerca a unas reglas ya conocidas, lo utilizamos constantemente con nuestra propia persona. Sólo en muy raros momentos desea alguno de nosotros transportarse hasta aquel extremo de sí mismo en el que sabe

---

<sup>627</sup> PD, Pág. 70.

<sup>628</sup> Vid. Ídem.

<sup>629</sup> PD, Pág. 65.



bien que la propia identidad comienza a tambalearse, porque la correcta organización del yo no funciona ya como tal. Antes de llegar a ese punto, la pereza y el temor nos detienen, e impiden, incluso, que miremos en esa dirección<sup>630</sup>

Tal y como advierten estas palabras, la ausencia de unidad es algo que provoca miedo, pero por otra parte, tampoco es suficiente la presencia de una identidad ficticia y provisional, de una unidad comprometida por lo irreal de su aglutinamiento. Esto es resultado de la maduración nihilista, donde lo pasado es irrecuperable, y lo resolutivo o alternativo aun no convence, y Vattimo está impregnado de tal característica. El empleo de los mecanismos abstractos en la normalidad no eleva a lo cotidiano a un emplazamiento trascendente, sino que sigue permaneciendo en su status de cotidianidad e inmanencia, sin buscar en el Yo la fundamentación originaria de su existencia, lo cual nos sitúa históricamente en un terreno teórico nuevo donde sujeto y objeto han de redefinir tanto sus propios papeles como su relación. De tal novedad no pueden derivarse categorías referentes a esta situación, sino que la complejidad desborda las empuñadas y tradicionales nociones de sujeto, objeto, y de la relación entre ambos, esto es, del conocimiento.

Esto entronca con la definición de Pensamiento Débil como actitud o experiencia, donde no hay un conocimiento en sentido clásico, sino un “realizarse” no-reduccionista en la realidad, vinculándose y sumergiéndose en ella, denotando una clara influencia del Ser en Heidegger, que es “acontecer” y no es identidad del conocimiento. El Pensamiento Débil se perfila por tanto como algo transitorio que, de acuerdo a Rovatti, actúa del siguiente modo: “Provisionalmente, encuentra un lugar entre la razón fuerte del que dice la verdad y la impotencia refleja del que contempla la propia nada. Desde esta zona intermedia puede hacer las funciones de un indicador”<sup>631</sup>. Probablemente se podría decir que la dificultad al establecer una crítica al Pensamiento Débil consista en que, a pesar de tener una dimensión reflexiva y aun desarrollando nociones o planteamientos alternativos a aquello que ataca, la renuncia a un panorama fuerte de acción, la descategorización como escuela o como tendencia y la desvinculación sistemática con el status de respuesta filosófica definitiva lo alejarían tal vez de la pretensión de responder contundentemente a las cuestiones eminentemente humanas o normativas, comprendiendo la mayoría de las veces en una mera invitación, exhortación o evocación reflexiva de lo que es o lo que debería ser. No obstante Vattimo niega contundentemente esto en *Adiós a la Verdad* con las siguientes palabras:

---

<sup>630</sup> PD, Pág. 66.

<sup>631</sup> PD, Pág. 75.

La verdad que nos hace libres es verdadera porque nos hace libres. Si no nos hace libres, debe ser descartada. Por eso me niego a admitir que el pensamiento débil, con todo lo que éste significa, sea sólo una especie de prédica sobre la tolerancia. Es la idea de un proyecto de futuro como progresiva eliminación de los muros: muro de Berlín, muro de las leyes naturales que son predicadas contra la libertad de los individuos, muro de la ley del mercado...<sup>632</sup>

Esta concreción, como veremos más adelante, resulta polémica y contradictoria con la caracterización nihilista inicial del Pensamiento Débil; desde esta posición inicial no podemos recurrir a un sistema unitario, incluso hasta el punto de no poder practicar tampoco la recurrencia a la definición misma. Sin embargo, Vattimo afirma que esto conforma un proyecto con miras a la liberación humana. Los materiales dispuestos para sistematizar la realidad son “demasiado densos” como para unificar la complejidad que los caracteriza<sup>633</sup>. La verdad como evidencia, expuesta después del filtro nietzscheano, se resuelve como el mecanismo propio de un concepto de hombre que se vincula a una noción característica de conciencia:

La evidencia (en términos cartesianos: la idea clara y distinta) como contraseña y criterio distintivo de la verdad es fenómeno cultural constitutivo de una civilización en la cual el hombre es pensado y definido en términos de conciencia, de hegemonía del conocimiento sobre todas las otras instancias de su personalidad.<sup>634</sup>

Esta noción se presenta pretendidamente capacitada para la total autotransparencia del sujeto, tesis que el autor ya negó en *La sociedad transparente*. Esta verdad como evidencia esta inexorablemente unida a la conceptualización de un hombre cuya conciencia libre y objetiva son en realidad dependientes tanto de un tiempo como de unos intereses: “(...) mi conciencia habla de verdadero y falso, se cree desinteresada y objetiva (la verdad científica), pero en realidad no hace más que cultivar y favorecer la afirmación de los intereses propios y del grupo al cual pertenece (época, clase social, etc.)”<sup>635</sup>. Este hecho también es expresado por Vattimo con singular claridad del siguiente modo:

(...) la personalidad individual, lejos de resumirse y concentrarse en la conciencia (...) es un conjunto (quizás ni siquiera un sistema) de estratos diversos, se podría incluso decir de

---

<sup>632</sup> AV, Págs. 93-94.

<sup>633</sup> Cfr. PD, Pág. 68.

<sup>634</sup> AD, Pág. 71.

<sup>635</sup> Ídem.

pulsiones o, como dice Nietzsche, de pasiones, que están en lucha entre sí y dan lugar a equilibrios siempre provisionales.<sup>636</sup>

Frente a la conciencia clásica o tradicional, el sujeto postmoderno se encuentra con la conciencia nihilista que no es ya el rasgo superior de la personalidad: “A causa de este descubrimiento, la conciencia está en una especie de posición intermedia, que es definida por el término nihilismo: es consciente de que ya no es la suprema instancia de la personalidad.”<sup>637</sup> Tampoco es una herramienta para conseguir un conocimiento objetivo y unitario. La alternativa metodológica de la debilidad ante tales carencias consiste en el relato y la caridad. El relato o la historia narrativa no son algo unitario, sino múltiple: “(...) se multiplican, existen «muchas» historias (...)”<sup>638</sup>. La impracticable categorización hace necesario que se plantee, en contra de la tradición filosófica afincada en los presupuestos clásicos, el paso de lo uno a lo múltiple. Esta clase de apertura hacia la multiplicidad clausura la vigencia de pensamiento organizador y reductivo en pro de las diversas razones y modos de concebir la vida, aun cuando comporta el riesgo de facilitar la plena identificación del Pensamiento Débil con la renuncia absoluta asociándolo con una tendencia escéptica e infructuosa que evita el problema de la unidad, aun presente<sup>639</sup>. La caridad sustituye a la verdad en el Pensamiento Débil, donde su sentido depende de la pertenencia a la comunidad y a lo colectivo, predisponiéndola de forma aperturista tanto a la receptividad como a la sociabilidad<sup>640</sup>.

En síntesis, los rasgos fundamentales expuestos refieren a la imposibilidad de rehabilitar formas de Pensamiento Fuerte dada la limitación y localidad de la razón. La racionalidad no es algo global y unitario para Vattimo, sino que se reduce a la pertenencia y a lo local como formas de buscar una universalidad débil, consensual y racionalmente constituida, pero sin apelar a ninguna categoría trascendental. No existe una conciencia de sujeto, quien se encuentra zambullido plenamente en el nihilismo propio de la época actual. El único criterio articulador al que podemos apelar, al que en todo caso es posible atribuirle una cierta dosis de universalidad y del que podemos decir que es un principio<sup>641</sup>, es la caridad, que nuevamente nos remite a la pertenencia comunitaria pero conjugando a esta con la apertura hacia la humanidad y la pluralidad

---

<sup>636</sup> AD, Pág. 72.

<sup>637</sup> AD, Pág. 73.

<sup>638</sup> PD, Pág. 69.

<sup>639</sup> Vid. Ídem.

<sup>640</sup> Cfr. OÑATE, T., ROYO, S. (coords.) (2006), Págs. 29-30.

<sup>641</sup> Vid. DPB, Pág. 57.

de formas culturales. Concluimos afirmando que nos movemos en un contexto de rasgos comunitaristas que se ubica entre el dogmatismo y el puro irracionalismo, sirviendo de crítica a uno y otro, y tratando de ofrecer una alternativa hermenéutica que tan solo reivindique la finitud de la interpretación como contrapartida al inmovilismo del dogma.

## 2.1) La ambigüedad del Pensamiento Débil

La noción de Ser y su recepción como envío, con connotaciones eminentemente heideggerianas, no quiere suponer una vuelta a los moldes y cánones clásicos de la Metafísica tradicional, sino una comprensión de tal concepto a través del filtro de la debilidad, aludiendo al recuerdo o memorización, pero nunca entendiéndolos como el fundamento total, absoluto y último de la realidad comprensible en su entera dimensionalidad. Ser no es objeto sino acontecimiento:

(...) solo se podrá hablar del ser en el nivel de los acontecimientos en el que se instituyen los modos –diferentes cada vez– según los cuales se estructura la experiencia del mundo de las distintas humanidades históricas. El ser no es objeto; es, por el contrario, la apertura dentro de la cual solamente hombre y mundo, sujeto y objeto, pueden entrar en relación. Puesto que la apertura no se le puede atribuir la estabilidad del objeto (...) el ser deberá ser pensado como «acontecimiento»: el ser no «es», propiamente, sino que más bien «se da», acontece.<sup>642</sup>

Vattimo pone especial atención a la hora de lavar de impurezas la imagen del Pensamiento Débil, que no debe ser interpretado en tanto apología de lo existente o en tanto abdicación o renuncia del pensamiento responsable ante la problemática actual. Las pretensiones del Pensamiento Débil aluden más bien a un intento de prevención a la hora de recaer en los propósitos metafísicos del Pensamiento Fuerte, que se convierte en autoridad (y por tanto, en ejercicio de la violencia) en tanto su competencia consiste en el acceso privilegiado al Ser como fundamento último. Aun así, la complejidad de tratar una definición positiva de la debilidad del pensamiento favorece la dificultad misma de

---

<sup>642</sup> NE, Pág. 22.

su demarcación. Vattimo observa que el Pensamiento Débil se desarrolla de acuerdo a las siguientes indicaciones:

Con todo esto, lo reconocemos, el pensamiento débil no queda en absoluto caracterizado de una forma «positiva». Y es que la misma expresión solo tiene valor (...) cuando se la entiende «débilmente» como un slogan polivalente que (...) no pretende definir sus confines, sino tan solo ofrecer un conjunto de indicaciones útiles: entre otras, y sobre todo, la que afirma que la racionalidad debe debilitarse en su mismo núcleo, debe ceder terreno, sin temor a retroceder hacia la supuesta zona de sombras, sin quedarse paralizada por haber perdido el punto de referencia luminoso, único y estable, que un día le confiriera Descartes.<sup>643</sup>

Esta caracterización inicial llama la atención si la comparamos con una de las últimas aportaciones a la noción de Pensamiento Débil proporcionada por Vattimo en la obra *Adiós a la verdad*:

Por eso me niego a admitir que el pensamiento débil, con todo lo que este significa, sea solo una especie de prédica sobre la tolerancia. Es la idea de un proyecto de futuro como progresiva eliminación de los muros: muro de Berlín, muro de las leyes naturales que son predicadas contra la libertad de los individuos, muro de la ley del mercado...<sup>644</sup>

Es inevitable sentir confusión cuando algo que no tiene confines, algo que no es definido positivamente y que es un slogan polivalente, ha de actuar como idea de un proyecto de futuro que se esfuerza en rechazar la violencia. ¿Acaso el rechazo de la violencia y la apuesta por el pacifismo no es ya un confín, una forma de demarcar? Vattimo parece querer desligarse en *Adiós a la verdad* del carácter ligero que se le atribuye al Pensamiento Débil al principio, otorgándole una robustez y consistencia mayores que las ideadas inicialmente. Aun así, en la obra *El Pensamiento Débil* se nos ofrece la siguiente consideración:

Por tanto, la expresión «pensamiento débil» constituye, sin ninguna duda, una metáfora y una cierta paradoja. Pero en ningún caso podrá transformarse en la sigla emblemática de una nueva filosofía. Se trata de una manera de hablar provisional, e incluso, tal vez, contradictoria, pero que señala un camino, una dirección posible: un sendero que se separa del que sigue la razón-dominio (...) sabiendo al mismo tiempo que un adiós definitivo a esa razón es absolutamente imposible.<sup>645</sup>

---

<sup>643</sup> PD, Pág. 16.

<sup>644</sup> AV, Págs. 93-94.

<sup>645</sup> PD, Pág. 16.

Aun así, lo cierto es que el Pensamiento Débil ha acabado siendo la “sigla emblemática” de una nueva filosofía. Tal vez si hacemos uso del carácter contradictorio que se predica del Pensamiento Débil, cualquier definición sea posible. De hecho, Modesto Berciano llega a cuestionarse si acaso es la contradicción una de las características de esta ontología de la debilidad:

Dice Vattimo que el pensamiento débil es provisiona y tal vez contradictorio. Desde luego, querer salvar un discurso ontológico, construir un sentido o fundar opciones éticas sin los supuestos indicados, parece una contradicción. A lo mejor es ésta una característica de la postmodernidad o del pensamiento débil.<sup>646</sup>

Es factible aceptar la contradictoriedad como un rasgo postmoderno. Pero entonces ¿no estaríamos rebasando el ámbito mismo de la filosofía? Si traicionamos la razón mediante el uso de la contradicción ¿no deberíamos hablar mejor de mística o fantasía literaria? Yendo más lejos ¿es útil una filosofía contradictoria y anti-lógica? Sostenemos que toda filosofía que no guarde una mínima coherencia lógica no va a aportar congruentemente ninguna utilidad en términos prácticos.

Por una parte, Pensamiento Débil es algo ligero, sutil, poco englobante, provisional, imposible de ser ensalzado ni siquiera como la definición de una escuela filosófica alternativa. Por otra parte, Pensamiento Débil es una idea de proyecto de futuro. Ambos casos vulneran de forma grosera el principio de identidad y, necesariamente, son contradictorios, y esto supondría un claro error si nos sometemos a una noción estricta de rigor lógico referente a los asuntos filosóficos, pero si tenemos en cuenta que se define al Pensamiento Débil como una manera de hablar contradictoria, entonces posiblemente no podamos objetar deficiencias externas a su propia definición, aunque sí a su proceder “contradictorio”. Si el Pensamiento Débil renuncia a la razón y al sostén en la lógica ¿cómo podrá proporcionar argumentos en base a su preferencia por la persuasión frente a la objetividad? Renunciar a la lógica es renunciar a la posibilidad de argumentar. Recordemos que Vattimo mismo señala la necesidad de los argumentos: “Si el conflicto de las interpretaciones no debe ser lucha física e imposición del más fuerte (...) es necesario que toda interpretación ofrezca argumentos.”<sup>647</sup>. La respuesta más acertada no es resaltar la contradicción de un movimiento sin confines, sino en ubicar la racionalidad inherente al mismo en la apertura histórica y en la persuasividad de su constitución, de acuerdo la configuración de las sociedades actuales:

---

<sup>646</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 45.

<sup>647</sup> NE, Pág. 119.

(...) su validez teórica, sólo se puede argumentar remitiendo a estas circunstancias históricas y mostrando que una filosofía que prescinde de los primeros principios, es más, que nace precisamente como toma de conciencia teórica del rango no-fundador del pensamiento, es la respuesta más apropiada –más verosímil, más sintonizada – a la época del pluralismo de la modernidad tardía.<sup>648</sup>

Con esto subraya Vattimo la necesidad de argumentar, pero que a su vez los argumentos no sean definitivos sino finitos, temporales y subordinados a la utilidad. ¿Estaría Vattimo escribiendo el final del Pensamiento Débil a la misma vez que describimos su constitución? Porque si apostamos por la utilidad y debilidad de la verdad, es muy posible que esta acabe siendo fagocitada por pretensiones de verdad fuertes, superada por la misma utilidad o sencillamente eliminada por tendencias débiles que acaban “fortaleciéndose” por su “devenir histórico” y terminan por preferir nuevamente los principios últimos. La utilidad es un patrón cambiante, por lo que confiar una empresa de notables proporciones, como el rechazo a la violencia fruto del dogmatismo, a la mera utilidad, es arriesgarse a adoptar como “garantías” las preferencias o deseos espontáneos, con el riesgo que ello conlleva. Por esta razón, Vattimo trata de complementar implícitamente a la utilidad con la *caritas*, a la que define como “principio trascendente”<sup>649</sup>, hecho que sigue generando contradicción en un pensamiento que renuncia a los principios.

La dificultad de la “duración provisional” y la contradictoriedad del Pensamiento Débil siempre comprenderán un reto argumentativo que solventar, porque desde la mera persuasión que nos expone al debilismo como retrato del mundo actual que prefiere la paz a la violencia, no existen razones o argumentos más allá de la pura utilidad para seguir queriéndolo mantener en el futuro. Solamente la inclusión de la *caritas*, contradictoria en el contexto nihilista en tanto principio, puede complementar a la mera utilidad. En la actualidad, el Pensamiento Débil conforma una voz, no “la voz”, y por tanto, sirve para dar cuenta de la debilidad que afecta a las sociedades occidentales que carecen de razones para zambullirse de lleno en teologías u ontologías del pasado. Pero desde su papel nihilista actual, no puede conformar imperativos, sino que solamente exhorta o invita hacia determinado tipo de actitud:

(...) ciertamente no se puede hacer valer un imperativo absoluto; sólo se puede proponer una ampliación de horizontes. Es como decir: si se acuerda que la referencia para la ética

---

<sup>648</sup> NE, Págs. 58-59.

<sup>649</sup> Cfr. DPB, Pág. 57.

es la procedencia, te invito a no cerrar los ojos ante los múltiples componentes de esta procedencia.<sup>650</sup>

La definición de Pensamiento Débil como proyecto de futuro contrasta también, no solo con su papel de exhortación o invitación ética, sino con las consideraciones iniciales que aporta Franco Crespi al respecto:

El reconocimiento de la carencia de fundamento y de su carácter irrevocable lleva consigo la renuncia a cualquier tentación de formular un proyecto total de transformación de la realidad social (...) Por tanto, esa experiencia se encuentra más caracterizada por una actitud de atención que por un intento de acción y de intervención; es decir, por un estado de ánimo que tiende más a mostrar que a demostrar o «construir».<sup>651</sup>

Es posible pensar que, desde la renuncia a un programa de acción o de transformación social, es imposible llegar a la proyección de futuro de la que hablaba Vattimo en *Adiós a la verdad*. Tal vez se carezca de capacitación para conformar una alternativa verosímil contundente al planteamiento expuesto por la Modernidad, o tal vez, en tanto renuncia a un programa fuerte de fundamentación, la creación de una alternativa consistente sea paradójica dentro de este contexto. Sea como sea, el hecho es que entendemos al Pensamiento Débil como una “filosofía del momento”, esto es, como el diagnóstico histórico y la explicitación de lo que en la época actual sucede tanto a nivel social, político, cultural o filosófico (cuando menos, en las sociedades Occidentales, aunque posiblemente no sea descabellado percibir síntomas similares en algunas partes de Oriente afectadas por los fenómenos de la globalización y la nihilización axiológica). En definitiva, el Pensamiento Débil se perfila como el reflejo filosófico de la actualidad, lo que implica dar cuenta las contradicciones presentes, así como el carácter cambiante que lucen las dinámicas sociedades modernas. Pero dar cuenta de la contradictoriedad presente no elimina toda la problemática filosófica que ello comporta para quien precise juzgar la validez de una forma filosófica desde su limpieza y congruencia racionales. Todo esto no deja de ser producto de la herencia nietzscheana aplicada al debolismo como forma de filosofía actual:

Si se quiere, el mundo en el que la verdad como estabilidad se ha convertido en fábula es el nuevo mundo de la técnica, donde cada vez es más claro que las cosas no son tal como son, sino como nosotros las hacemos. El sentido del término y del concepto de ser, en un mundo en el que el hombre no encuentra ya lo que es, sino lo que ha sido producido, también deben renovarse. El ser, piensa Nietzsche, no puede aparecérsenos ya como la

---

<sup>650</sup> NE, Pág. 61.

<sup>651</sup> PD, Pág. 343.



estabilidad del dato, sino como la dinamicidad del origen permanentemente vivo y originario. Y tampoco el hombre, en este mundo, es ya el mismo. De cómo deba llegar a ser sólo podemos formular una hipótesis aproximativa. Lo que sabemos es que, para ser hombre en este mundo, debe empezar por asumir plenamente sus propias responsabilidades.<sup>652</sup>

Aun así, siempre resulta confuso que, de un origen nihilista tan dinámico y poco concreto, donde todo es provisional e incluso contradictorio, luego se acaben predicando “interpretaciones verdaderas” que, si bien no son productos de ontologías fuertes, al menos sí que dan la imagen estilística de serlo y desde luego no se reducen a meras interpretaciones provisionales y nihilistas al ser articuladas desde el principio trascendente de la *caritas*. Esta situación nos permite presenciar sin tapujos la ambigüedad de la obra de Vattimo. El Pensamiento Débil tendrá como reto el responder de su propia validez cuando se lo quiera convertir en instrumento de la paz o soporte de la izquierda política, difícilmente conjugables en tanto opciones unívocas en el marco del nihilismo y de la pluralidad interpretativa que inicialmente se asocia al debolismo. Precisamente una de las críticas que se le adjudican a Vattimo apunta hacia la “falsa pluralidad” que se desprendería del debolismo, tal y como observa Quintana:

El primer tipo de reproches es el que arguye que, después de todo, propuestas como las de Vattimo (...) no favorecen a la postre un pluralismo auténtico, sino tan sólo una pintoresca variedad de formas que ocultan el hecho de coincidir todas ellas en un único contenido universal (...)<sup>653</sup>

Esta observación resulta aceptable porque es llamativo que el discurso de Vattimo, pretendidamente multicultural, sea en realidad un discurso eurocéntrico en tanto proviene de Europa y solo afirma conclusiones propensas para Europa (es impensable hablar de la “exportación” del Pensamiento Débil a tradiciones fuertes como la islámica), tal y como expone Dussel: “Ni Nietzsche ni Heidegger, y por lo tanto tampoco Vattimo, superan el eurocentrismo ontológico (...)<sup>654</sup>”. Quintana nos expone como este tipo de pluralidad es criticable por ser fruto de una tradición concreta, a saber, la occidental, que experimenta un contexto de decadencia con respeto a las verdades fuertes, pero que sería difícilmente trasportable a otros contextos donde aún existen sistemas robustos de pensamiento:

---

<sup>652</sup> DN, Pág. 82.

<sup>653</sup> QUINTANA, M.A. (2007c), Pág. 81.

<sup>654</sup> DUSSEL, E. (2007), Pág. 27.

(...) la crítica que ahora analizaremos le recrimina a nuestro pluralismo y tolerancia el haberse edificado a partir de un contexto muy preciso y limitado: el de nuestra tradición concreta de pensamiento donde nuestros argumentos pueden resultar más persuasivos; mientras que, para «corrientes de vida y pensamiento» alejadas de nuestro espacio, tiempo e historia, este llamamiento puede resultarles fútil y huero, pues no encaja en modo alguno ni en sus interpretaciones del mundo (...) ni en sus acciones (...)<sup>655</sup>

Ciertamente esta crítica llega a una de las partes más peliagudas del Pensamiento Débil, porque cuestiona la pluralidad elaborada desde una forma de vida y un modo de concebir valores e ideas local. ¿Cómo es posible aceptar una pluralidad si partimos del peso de una tradición y una localidad? ¿Es realmente Vattimo un pensador que habla desde el respeto a la pluralidad o propone apuestas muy determinadas cuyos contenidos son particularistas, excluyentes y unívocos? Según Quintana, la *Verwindung* vattimiana ayuda a que distorsionemos los contenidos propios de nuestra tradición, haciéndolos maleables y perecederos, y no absolutizándolos, lo que nos permite establecer lazos amistosos con otras tradiciones al no gozar ninguna el status definitivo que encontrarían en formas de pensamiento objetivista:

Por el contrario, aunque nuestra tradición funja de sostén primordial de nuestras propuestas, *precisamente* esas propuestas nos incitan a mantener con tal tradición una relación irónica, alejada de toda militancia tradicionalista: ya que hemos sido convencidos a través de ellas, según Vattimo, de que tal tradición es un constructo mucho más finito y «desfondado» (*sfondato*) que el que cualquier tradicionalismo fundamentalista pudiera desear.<sup>656</sup>

De todos modos, es innegable que el debolismo surge de un contexto occidental determinado y trata de dialogar con otras tradiciones no necesariamente débiles. A pesar de la distorsión de nuestro contexto originario, de nuestras ideas y valores “débiles”, se torna complicado este tipo de interacción porque no todas las culturas o tradiciones se ven sometidas a procesos de debilitamiento análogos. En otras palabras, podremos distorsionar o ironizar mucho sobre nuestro pasado y tradiciones, pero sí nuestros interlocutores adoptan verdades fuertes ¿acaso no intentarán imponerlas? ¿Deberíamos imponer el debolismo para conseguir que ellos ironicen sobre sus tradiciones? ¿Cómo es posible desarrollar un diálogo intercultural cuando un interlocutor renuncia a la absolutización de sus tradiciones y otro no lo hace? Vemos complicado trasladar la pretensión de debilidad de la misma manera que es complicado imponer la democracia y los valores occidentales “por la fuerza”. También es complicado desligar al debolismo

---

<sup>655</sup> QUINTANA, M.A. (2007c), Pág. 81.

<sup>656</sup> *Ibíd.*, Págs. 82-83.

de todo el peso no solo cristiano, sino filosófico y político que Occidente le impregna. Posiblemente el Pensamiento Débil solo sea el diagnóstico de las modernas sociedades occidentales, y solo sirva para analizar a estas mismas.

Por otra parte, Franco Crespi nos advierte del peligro “fundamentador” que puede tener el pensamiento “des-fundamentador”: “A pesar de todo, también la experiencia de la ausencia del fundamento acaba por descubrirse como una forma de iluminismo.”<sup>657</sup> El Pensamiento Débil, desde la concepción del Ser que maneja, no aspira a conformar un emblema o eslogan superficial, sino que pretende separar y debilitar la relación violenta de “racionalidad-dominio”. Esta debilitación no debería comportar una renuncia explícita a la racionalidad misma, que por otra parte es el elemento constitutivo que posibilita la descripción sintomática de la debilidad del fundamento: sin razón no existe posibilidad de “debilitar a la razón”.

La única renuncia apelable refiere a la actitud dogmática y violenta propia de una filosofía fuerte que debe ser sustituida por la vertebración de una ética débil, por la asunción del devenir en el pensamiento que impida la determinación en un punto fijo y, por consecuencia, el inmovilismo metafísico y la re-interpretación del pasado a través de la mediación de la *Pietas*. Estas son las consecuencias filosóficamente derivables de la noción debilitada de Ser como evento. Probablemente la intencionalidad de transcurrir por la senda de la debilitación exageradamente nihilista sea el mayor error, ya que la intención no siempre se corresponde con la realidad efectiva, por lo que daremos cuenta en la última parte de esta investigación de la inadecuación existente entre la pluralidad propia de la debilidad y la apuesta por una univocidad política y religiosa más propias de sistemas de Pensamiento Fuerte. Por ahora concluimos en la necesidad de una limpieza de ambigüedades del debolismo, así como la pertinencia de una clarificación de sus contenidos.

Si Vattimo renuncia a un programa de acción, como se afirma en la obra *El Pensamiento Débil*, lo normal es que no se propongan programas de acción. Esto supone decir adiós al Comunismo Hermenéutico o al elogio al chavismo. Si se renuncia al fundamento y a los principios últimos, no se debería establecer a la *caritas* como “principio trascendente”. Si, por el contrario, se quieren proponer programas de acción, será preciso cuestionar, desde los mismos argumentos vattimianos, cual es la estrategia más “fructífera” para que estos programas sean aceptados. Estamos convencidos de que dejar esta responsabilidad a factores mutables y hartamente criticados por la Escuela de Frankfurt como la utilidad funcional no puede ser aceptable, porque la utilidad es cambiante, y tan pronto puede preferir la debilidad como la fortaleza de la violencia. La

---

<sup>657</sup> PD, Pág. 361.

utilidad no es un bien en sí mismo, sino que tiene que ser articulada con valores e ideas que den una noción de aquello que es humana y socialmente aceptable. No todas las formas de utilidad son bienvenidas; eliminar a ancianos y deficientes de la sociedad puede ser útil para ahorrar dinero estatal, pero nadie dudaría en calificar eso de barbarie. Hasta las formas más despreciables de violencia pueden ser “útiles” si reducimos todos los criterios a la mera utilidad. Tampoco el mero consenso de la mayoría parece una respuesta admisible, porque desde la interpretación masiva se pueden minusvalorar y degradar los derechos de las minorías.

Sería preciso apelar a una noción de “sentido” relacional que articule la intersubjetividad y proponga un escenario común desde el que posibilite el diálogo para que el planteamiento debilista no se reduzca a un mero relativismo o utilitarismo. No obstante, para eso, no parece muy eficaz el sumergirse en la ambigüedad en pro del rechazo “absoluto” a la objetividad, porque como advertía Crespi, la experiencia de la ausencia de fundamento por comprender ella misma un fundamento. No parece factible rehabilitar verdades metafísicas y dogmáticas, pero ello no significa que la paz nos venga del Cielo a raíz de la confianza en el rechazo de la objetividad. Sin un sentido articulador, el Pensamiento Débil queda relegado a contradictoriedad y ambigüedad. Para salir de este carácter ambiguo, el reconocimiento de la *caritas* como principio debería forzar a reconsiderar el problema de la objetividad en el seno del debilismo, erradicando el carácter radical que niega toda pretensión de objetividad.

## **2.2) Modelos de Pensamiento Fuerte**

El Pensamiento Débil es entendido como la respuesta útil y precisa a la desmesura de la tradición filosófica que ha dispuesto de manera pretendidamente objetiva una noción fuerte de verdad que legitima sistemas políticos autoritarios. Expondremos tanto la noción humanista/moderna de la racionalidad objetivista como las formas de Pensamiento Fuerte que se dan en la actualidad para clarificar conceptualmente el objeto de crítica contra el que Vattimo dirige su obra.

## La génesis humanista de la racionalidad moderna

Para delimitar el paradigma de Pensamiento Fuerte como definición contrapuesta a aquello que hemos caracterizado como Pensamiento Débil, bastaría recurrir a cualquier ejemplo filosófico de la Modernidad. Concretamente, son las nociones de Ser, verdad y sujeto, anteriormente descritas desde la óptica debolista, las que mayores diferencias presentan con las implicaciones de cualquier tipo de Pensamiento Fuerte; por definición este tipo de pensamiento apela siempre a la inmutabilidad y eternidad de un Ser que garantiza, desde su aprehensión intelectual por parte de un sujeto autotransparente, la objetividad de una verdad. Esta verdad objetiva justifica en términos prácticos la presencia de una autoridad y la jerarquización de la sociedad, con tintes platónicos.

Históricamente, podemos situar la génesis de la racionalidad moderna en el humanismo renacentista. Tras los cambios experimentados en el siglo XIV<sup>658</sup>, la corriente humanista surge como vertebración cultural de la época renacentista, aportando una nueva cosmovisión disidente del modelo medieval: el paso del teocentrismo al antropocentrismo como factor ideológico tendrá su repercusión práctica y social en la pérdida de influencia de la Iglesia y en la autonomía del laicado, que abandona la problemática religiosa para promocionar otras temáticas de índole humana en un intento de revitalización de la tradición grecolatina. Por otra parte, las ciencias empíricas comienzan a perfilar su determinación y metodología experimental a raíz de la labor de Kepler o Galileo. La teología se desprende de la especulación para sustituirla por la praxis, y ciencia y fe comienzan a tornarse caminos cada vez más contrapuestos. El hombre, en el contexto humanista, recupera al menos aparentemente la pretendida autonomía perdida, desplazando a Dios del centro del Universo para situar a lo antropológico en tal ubicación. El sujeto humanista constituye el centro de la Creación, hecho que influirá de manera importante en la determinación del sujeto moderno. La humanidad abandona su axiología medieval y busca nuevos referentes en el mundo antiguo y clásico, tal y como nos describe Husserl:

---

<sup>658</sup> Destacamos como algunos de estos cambios en la época tardo-medieval la quiebra de la sociedad feudal, la promoción de la burguesía como clase social en alza, el paso de la teología especulativa a la teología práctica, la introducción de la *Devotio Moderna* y la influencia nominalista. Cfr. MARTINEZ, F. (1984), Págs. 437-450.

Es bien sabido que en el Renacimiento la humanidad europea consumió en sí misma un viraje revolucionario. Se volvió contra su modo precedente de existencia, contra el modo medieval de existencia, lo desvalorizó y quiso dotarse libremente de uno nuevo. Encontró su modelo admirado en la humanidad antigua. Este fue el modo de existencia en imitación del que quiso configurar el suyo.<sup>659</sup>

Este nuevo modelo de humanidad laica que tiende hacia la emancipación está fundado en las reglas exclusivas de la razón tomadas de la filosofía, en el rechazo al tradicionalismo y al autoritarismo eclesiástico y en la apertura universalista hacia el conocimiento del mundo sometido siempre a crítica y a comprobación. Son estas disposiciones las que hacen del hombre renacentista un proyecto de renovación no solo antropológico, sino cultural y social, como Husserl confirma:

En el ideal rector del Renacimiento el hombre antiguo es el que se forma inteligentemente a sí mismo en la razón libre. (...) no se trata tan sólo de remodelarse a sí mismo éticamente a partir de las visiones teóricas de una filosofía universal, sino de remodelar también el entorno humano global, la existencia política, social, de la humanidad.<sup>660</sup>

Por estas razones, la religión católica es sometida en Occidente a importantes cambios que revierten en la pérdida de influencia de la misma sobre la sociedad laica: la pérdida de influencia del papado tiene como origen no solo la promoción social de la burguesía, sino la liberación del laicado que se traduce en violentas sacudidas<sup>661</sup> en contra de la tradicional unidad religiosa que se había articulado, al menos aparentemente, hasta el momento.

La nueva cosmovisión humanista que deja atrás el modelo medieval ya no considera a la vida material o sensible como la imitación del mundo ideal, y por tanto, el pobre sucedáneo de aquello que es superior. Por el contrario, el Humanismo estima a la vida como algo que puede dominarse y puede ser útil para los propósitos del hombre, entendido como el elemento central al que se subordina el resto de lo existente. La tendencia utilitarista surge como la motivación metódica que instiga a hacer uso de la

---

<sup>659</sup> HUSSERL, E. (1991), Pág. 7.

<sup>660</sup> *Ibíd.*, Pág. 8.

<sup>661</sup> En el panorama humanista, podemos ver reformas religiosas tales como el luteranismo, el calvinismo o el anglicanismo, que impulsan a la Iglesia a llevar a cabo la Contrarreforma a través del Concilio de Trento. Estas comprenden movimientos de considerable envergadura en el transcurrir de la historia clerical moderna, influidos por la *Devotio Moderna*. Cfr. SEGURA, A. (dir) (2009), Págs. 34-48.

naturaleza que la Creación dispone para los propósitos humanos. La ciencia, vista desde esta precoz óptica utilitarista que verá su particular concreción en el positivismo del siglo XIX, se convierte en el sistema preciso para proporcionar reglas y procedimientos que solventen las necesidades humanas. Husserl expresa esta situación de promoción del utilitarismo y el dominio de lo mundano asociándola a la perfección y crecimiento del conocimiento:

Con el creciente y cada vez más perfecto poder cognitivo sobre el Todo el hombre consigue también un dominio cada vez más perfecto sobre su entorno mundanal práctico, un dominio que se acrecienta en un progreso infinito. Viene incluido aquí asimismo el dominio sobre la humanidad que es parte integrante del mundo real circundante y, en consecuencia, una «felicidad» cada vez más completa (...) para los humanos-.<sup>662</sup>

Es en este clima de optimismo racional, que se prolonga del Renacimiento a la Modernidad, donde surgen las Utopías<sup>663</sup> como modelos perfectos de sociedad; los ideales más profundos del hombre encuentran, aunque de manera contrafáctica, una expresión de anhelo y pujanza.

---

<sup>662</sup> *Ibíd.*, Pág. 69.

<sup>663</sup> Hinkelamert resalta el progreso infinito como elemento clave en la génesis de las Utopías en los siglos XVI y XVII dado que establece un vínculo entre el mundo empírico y el mundo ideal entendido como modelo del primero. De este modo, conocimiento infinito pasa a ser uno de los rasgos modernos del pensamiento utópico: Tales progresos infinitos se descubren en los siglos XVI y XVII, tanto en las ciencias naturales (Galileo Galilei) como en las ciencias sociales (Hobbes). Llegan a transformar íntegramente la percepción de la realidad al transformar todos los objetos en punto de partida de procesos infinitos. Esta universalización de los progresos infinitos es la raíz de las ciencias empíricas, las cuales construyen alrededor del mundo real un mundo ideal resultante de un número indefinido de progresos infinitos. En función de los cuales son interpretados los objetos reales, tanto los del mundo macrofísico como los del microfísico, los del mundo macrosocial como los del mundo intrasubjetivo. HINKELAMMERT, F.J., (2002), Pág. 67.

## El concepto moderno de ciencia

Enmarcados en la Modernidad, se perfila el nuevo concepto de ciencia, sustentada sobre la racionalidad que tiene como modelo al paradigma matemático. Una de las tareas pendientes de la nueva ciencia será el purgarse de todos los elementos platonizantes o aristotélicos, hecho que la encaminará gradualmente a apostar por la experimentación física. Por otra parte, la ciencia moderna surge como el intento omniabarcante de establecer una unidad interdisciplinaria que aúne todas las ciencias, construyendo de tal manera un sistema:

Las ciencias en plural, todas las que aún habían de fundarse y todas las establecidas, no eran sino ramas no independientes de la filosofía una. En una acentuación audaz y aún exagerada del sentido de la universalidad, que comienza ya en Descartes, esta filosofía vino a pretender nada menos que abarcar, de forma rigurosamente científica y en *la unidad de un sistema teórico*, absolutamente todas las cuestiones significativas mediante un método apodícticamente evidente y en un progreso infinito, pero racionalmente ordenado, de la investigación.<sup>664</sup>

Husserl aporta esta descripción de la ciencia moderna caracterizada como “omnisciencia” o ciencia de todo lo existente, situando su origen en la pretensión cartesiana de universalidad. Este afán de universalidad y totalidad será una de las características esenciales a la hora de abordar el tema de la ciencia moderna, así como para confrontar a esta con la filosofía de la debilidad inserta en el contexto de la fragmentariedad y lo local.

Destaca el concepto de Geometría Analítica, que sirve en el contexto cartesiano no solo para consolidar el uso precedente de la matemática (como forma de entender de manera sólida y viable la realidad) sino también para sistematizar metódica y únivocamente un modelo de conocimiento basado en las matemáticas. Entendemos el nacimiento de la Geometría Analítica, insertos plenamente en el contexto moderno, como una forma de satisfacer las necesidades en alza del avance matemático de la época, según Husserl: “Pero también la propia matemática pura de las formas necesitaba

---

<sup>664</sup> HUSSERL, E. (1991), Pág. 9.



una elaboración más rica en la cuantificación constructiva, lo que llevó más tarde a la geometría analítica.”<sup>665</sup>

Esta nueva forma de filosofía moderna, entendida como sistema que puede conocer la totalidad universal reduciendo lo existente a lenguaje matemático, implicará la reducción moderna a lo matemático y cuantificable como sinónimos de lo verdadero. Husserl observa este hecho del siguiente modo:

Poco tiempo después de la fundación originaria, por parte de Galileo, de la nueva ciencia de la naturaleza, concibió Descartes la nueva idea de la filosofía universal, dándole, a la vez una orientación sistemática de acuerdo con el sentido del racionalismo matemático o, mejor dicho, del racionalismo fisicalista: una filosofía como «matemática universal».<sup>666</sup>

Podemos definir coherentemente al conocimiento, inserto en el contexto cartesiano y en analogía con el conocimiento matemático, como una suma de certezas que, desde la evidencia y claridad de una verdad inicial que las sostiene (el *cogito*), construyen la totalidad del edificio epistemológico en pro de una coherencia y unidad que constituya la verberación de su ser:

El conocimiento filosófico es, para Descartes, un conocimiento absolutamente fundamentado; tiene que descansar sobre un fundamento de conocimiento inmediato y apodíctico que en su evidencia excluye de cualquier posible duda imaginable.<sup>667</sup>

Heidegger también describe al cartesianismo como una tendencia hacia lo indudable, guiado por la pretensión de encontrar lo subsistente y lo estable:

La metafísica de la Modernidad (...) busca lo incondicionadamente indudable, lo cierto (...), esto es, mantener algo firme y estable. Esto estable, en cuanto objeto, le resulta satisfactorio a esa esencia, que reina desde antiguo, de lo ente en cuanto eso que permanentemente se presenta, que subyace siempre en todas partes (*hipokéimenon*, subiectum). También Descartes, como Aristóteles, pregunta por el *hipokéimenon*. (...) Encuentra el *ego cogito* en cuanto eso permanentemente presente. Así es como el *ego sum* se convierte en subiectum.<sup>668</sup>

Este rigor que adopta el conocimiento, en sintonía con las matemáticas, hace del cartesianismo una puesta en cuestión de los datos de la experiencia. Descartes se opone al empirismo inglés en tanto predica un papel diferente y jerárquicamente distinto para

---

<sup>665</sup> *Ibíd.*, Pág. 40.

<sup>666</sup> *Ibíd.*, Pág. 77.

<sup>667</sup> *Ibíd.*, Pág. 79.

<sup>668</sup> HEIDEGGER, M. (1998), Pág. 178.

la experiencia: no es que los datos sensibles no sirvan, pero estos han de pasar en todo momento el crisol de la racionalidad (ubicada en el sujeto pensante y central, heredero de la noción de hombre renacentista) para demostrar su validez. Husserl define al cartesianismo, en sintonía con este escepticismo sensible inicial, como una de las primeras formas de crítica radical al conocimiento:

Podemos decir que por primera vez es puesto en cuestión, desde la perspectiva de la «crítica del conocimiento», el estrato más bajo de todo conocimiento objetivo, el suelo cognitivo de todas las ciencias existentes hasta el momento, de todas las ciencias «del» mundo. Por vez primera es puesta, en efecto, en cuestión la experiencia en sentido ordinario, la experiencia «sensible» y, correlativamente, el mundo mismo en cuanto que tiene *sentido y ser* para nosotros *en virtud de esa experiencia*, el mundo tal como se presenta continuamente como dado, sin más, (...). A partir de aquí son puestos, en cualquier caso, también en cuestión todos los rendimientos de sentido y de validez fundados en la experiencia. De hecho estamos aquí, como ya hemos insinuado, ante el comienzo histórico de una «crítica del conocimiento» y, ciertamente, como crítica radical del conocimiento objetivo.<sup>669</sup>

Como sabemos, la intención cartesiana no se reduce al mero escepticismo, sino que a raíz del *cogito* trata de edificar y sostener el conocimiento certero y seguro que pretende. Pero al margen de la equiparación del conocimiento con las matemáticas y de la apelación a una racionalidad alejada de la impotencia escéptica, cabe resaltar al cartesianismo y el racionalismo moderno como una forma sustancialmente distinta de entender al conocimiento mismo de las consideraciones empiristas.

De todos modos, la transformación racional moderna establecerá un procedimentalismo matematizante riguroso que estima al sujeto como la instancia adecuada y autotransparente que puede conocer desinteresadamente la realidad: Descartes y Leibniz son los primeros en proporcionar el andamiaje preciso para hablar de una “matemática universal”, esto es, un lenguaje racionalmente exportable a cualquier problema o cuestión humana que precise una cobertura teórica objetiva. El método concreto para abordar la aproximación, desde la certeza, a la realidad exterior e interior, pasa por la adopción de la universalidad desde el modelo matemático. Esta pretensión de universalidad, de saber válido para todo y para todos, ya estuvo presente en la filosofía antigua, carente a su vez de la infraestructura conceptual para sostener este proyecto. Según Husserl, solamente las matemáticas y ciencias de la modernidad permitieron elevar la metodología a la sistematicidad universal:

---

<sup>669</sup> HUSSERL, E. (1991), Pág. 80.

En su origen antiguo la filosofía quería ser «ciencia», conocimiento universal del universo de lo existente: no conocimiento cotidiano, vago y relativo (...). Solo que la filosofía antigua no llegó a alcanzar la verdadera idea de la racionalidad y, en conexión con ella, la verdadera idea de la ciencia universal: tal era la convicción de los fundadores de la modernidad. El nuevo ideal solo vino a resultar posible gracias al modelo de la matemática y de la ciencia natural renovadas.<sup>670</sup>

Es en este contexto donde procede hablar de la *Mathesis Universalis*: entendida como una “*lógica formal* desarrollada en todas las direcciones (esto es, que debe ser desarrollada, en su totalidad propia esencia, hasta el infinito)”<sup>671</sup>, podemos afirmar que ahora son las Matemáticas las que van a conformar el modelo para la elaboración de una nueva Metafísica. La motivación para esta empresa reside en la búsqueda del lenguaje más perfecto que ningún otro lenguaje, hecho que lleva a Leibniz a pretender reducir todo lenguaje a cálculo matemático. La *Mathesis Universalis* aspira a la unidad de todas las ciencias aunadas desde el propósito de llevar a cabo una metodología racional común. Esto supone la reformulación del modelo renacentista del conocimiento complementándolo con el modelo matemático, entendido como una esencial característica propia del racionalismo fisicalista moderno, al que Husserl caracteriza del siguiente modo:

En si el mundo es (...) una unidad sistemática racional en la que todas las particularidades tienen que ser determinadas racionalmente hasta lo último. Su forma sistemática (su estructura esencial universal), puede ser alcanzada, está a disposición nuestra y nos es conocida de antemano, en cualquier caso, en que es puramente matemática.<sup>672</sup>

Podemos hablar en este momento de un sistema de Pensamiento Fuerte en tanto quiere llegar a un conocimiento absoluto y verdadero de la totalidad el universo. La finalidad de este conocimiento no es una mera contemplación teórica, sino que entiende la realidad como algo dispuesto a dominación. Este sistema racionalista de Pensamiento Fuerte, que entiende a la realidad exterior como un ámbito dispuesto para la dominación, deviene históricamente en lo que determinados autores han llamado “racionalidad instrumental”. El pensamiento matematizante convive, como hemos señalado, con la génesis de las ciencias de la experiencia que tienen referentes como Galileo. Esta nueva ciencia, producto de la Modernidad, se encarga de dar cuenta de las regularidades en la naturaleza a través de la observación y la experimentación sistemáticamente organizada, lo que le permite disponer de la realidad exterior como

---

<sup>670</sup> Ibíd., Pág. 69.

<sup>671</sup> Ibíd., Pág. 46.

<sup>672</sup> Ibíd., Pág. 69.

objeto de dominio. Esta nueva ciencia no es una actividad contemplativa, sino que se destina al sometimiento de la naturaleza.

Como veremos, esta instrumentalización de la razón comprende en sí misma el ocaso no solo de los ideales humanistas del Renacimiento, sino la conclusión misma del concepto de racionalidad moderna que acaba reificando la realidad desde el papel de una racionalidad técnico-científica. Horkheimer, en el prólogo de 1967 de la obra *Crítica a la razón instrumental*, expone una buena definición de razón en el sentido instrumental: “Durante largo tiempo recibió el nombre de razón la capacidad de percibir y asumir como propias ideas eternas llamadas a servir al hombre como fines”<sup>673</sup>. La razón, tradicionalmente entendida como un ámbito de neutralidad, transparencia y desinterés, se torna en esta definición como una tapadera teórica, una cortina de humo que camufla lo verdaderamente subyacente: la dominación y utilidad humanas. De este modo, el sujeto se perfila como vinculado a una misión vital consistente en la búsqueda y consecución de los medios apropiados para llevar a cabo fines pragmáticos. La razón objetiva es sustituida por la ciencia, subordinada a intereses, y la razón subjetiva se instrumentaliza: el resultado es el abandono de la esperanza y la desvinculación moral del progreso científico-técnico y el progreso humanístico.

## Crisis del Humanismo y la Modernidad

La evaluación que Vattimo elabora a propósito de la ciencia moderna lo lleva a negar las pretensiones absolutistas de la misma. Precisamente hablamos desde un panorama postmoderno porque “la modernidad ha concluido”<sup>674</sup>, con todo lo que ella conlleva. En tanto se niega un curso unitario en la historia de la humanidad también se niega la idea de progreso como discurrir teleológico<sup>675</sup>, lo que imposibilita movernos dentro del contexto propio de la modernidad; esto supone una consecuente crisis tanto del Humanismo como de la Modernidad. Vattimo, inspirado por Heidegger, vincula esta crisis del Humanismo a la muerte de Dios, en tanto entiende al Humanismo como un sinónimo de Metafísica:

---

<sup>673</sup> HORKHEIMER, M. (2002b), Pág. 39.

<sup>674</sup> ST, Pág. 73.

<sup>675</sup> Vid. ST, Pág. 76.

(...) precisamente el escrito que inaugura la conciencia contemporánea de la crisis del humanismo, esto es, la carta de Heidegger *Über den Humanismus* (1946), describe al humanismo en términos bien diferentes (...) humanismo es sinónimo de metafísica, por cuanto sólo en la perspectiva de una metafísica como teoría general del ser del ente, que piensa ese ser en términos “objetivos” (...), el hombre puede encontrar una definición sobre cuya base se puede “construir”, educar y darse una *Bildung* aun en el sentido de las *humanae litterae* que definen al humanismo como momento de la cultura europea.<sup>676</sup>

En este sentido, el sujeto adquiere la posición central en la realidad solo porque sus intereses le fuerzan a construir un armazón teórico que justifica esta disposición, y es a esto a lo que se llama “objetividad”:

(...) el hombre conserva su posición de “centro” de la realidad, a que alude la concepción corriente de humanismo, sólo en virtud de una referencia a un *Grund* que lo afirma en este puesto. (...) El sujeto afirma su propia posición central en la historia del pensamiento sólo enmascarándose en las apariencias “imaginarias” del fundamento (...)<sup>677</sup>

Es así como Vattimo desenmascara la centralidad del sujeto, sostenida sobre un supuesto fundamento y una pretendida objetividad que no es posible seguir justificando después del paso por Nietzsche y Heidegger. Si bien con Nietzsche aprendemos la insostenibilidad de las nociones de subjetividad y de objetividad<sup>678</sup>, con Heidegger y el concepto de *Ge-Stell*, sujeto y objeto pierden ese carácter antagónico y metafísico que los contraponen. Gracias a eso último pasamos a entender a la Metafísica y al Humanismo como aspectos de nuestra historia de los que aun estamos convalecientes y a los que tenemos que distorsionar. El Pensamiento Débil frente a la racionalidad moderna supone, en teoría, un abandono tanto de la objetividad de la verdad como de la subjetividad humanista (aunque la subjetividad persiste en el debolismo como interpretación hermenéutica).

Es preciso mencionar que la técnica no se considera en Heidegger como algo externo a la Metafísica, sino que comprende su final en tanto hace explícitos los rasgos

---

<sup>676</sup> FM, Pág. 34.

<sup>677</sup> Ídem.

<sup>678</sup> Vattimo expone que objetividad y subjetividad en Nietzsche se comprenden como fenómenos connaturales, en tanto es el sujeto el que edifica intencionadamente a la objetividad. Vattimo mismo afirma lo siguiente: “La metafísica, que empezó con la idea de que la verdad es objetiva, se concluye con el descubrimiento de que la objetividad es algo que el sujeto pone, y de que ese sujeto, a su vez, se convierte en un objeto manipulable.” VATTIMO, G (2003a), Pág. 24. (Artículo)

ocultos de la misma<sup>679</sup>. Si recordamos al *Ge-Stell* como el primer centelleo del evento o *Ereignis* del Ser, podremos dar cuenta de que el hombre y el Ser se ven desprovistos de su constitución metafísica recíprocamente. El sujeto humanístico es, según Vattimo, el reflejo del ser metafísico: “(...) el sujeto concebido humanísticamente como autoconciencia es sencillamente lo correlativo del ser metafísico caracterizado en términos de objetividad (...)”<sup>680</sup>. Este sujeto propio del nexo entre humanismo, metafísica y técnica ha de ser “debilitado”, insertado en un contexto de finitud que suponga una relajación de las exaltadas propuestas de la racionalidad moderna, para así poder establecer un vínculo distorsionante con el pasado:

Pero para quitar a la técnica, a sus producciones, a sus leyes, al mundo que ella crea, el carácter imponente del *ontos on* metafísico, es indispensable un sujeto que ya no se conciba a su vez como sujeto fuerte. La crisis del humanismo en el sentido radical que asume en pensadores como Nietzsche y Heidegger (...) se resuelve probablemente en una “cura de adelgazamiento del sujeto” para hacerlo capaz de escuchar la exhortación de un ser que ya no se da en el tono perentorio del *Grund* o del pensamiento de pensamiento o del espíritu absoluto (...) <sup>681</sup>

Solo de esta manera, según Vattimo, puede dar cuenta el hombre de la finitud que como sujeto le constituye, despidiéndose así de su robusta constitución de la subjetividad y abandonando su posición central como artífice de un conocimiento objetivo y absoluto a través de una racionalidad violenta y dominadora. Es la caducidad propia de la finitud y eventualidad del Ser la que mejor caracterizará la provisional respuesta del Pensamiento Débil frente a la Modernidad, como señala Berciano:

El ser de la ontología débil no es, sino que acaece. El trascendental que hace posible toda experiencia del mundo es la caducidad. El pensamiento de la verdad no es el que pone fundamentos, como ha pensado la metafísica (...), sino el que produce un hundimiento, mostrándose como caducidad y como mortalidad. <sup>682</sup>

Resulta señero de igual modo el concepto de filosofía que Vattimo maneja, como resultado de la crítica tanto a la ciencia moderna como al sujeto tradicional, donde el saber filosófico no queda alzado a la categoría de ciencia. Para empezar, Vattimo desvincula la subordinación de la filosofía con respecto a la ciencia, distanciándose de

---

<sup>679</sup> La técnica, de hecho, puede comprenderse en tal sentido como un modo de desocultamiento según Heidegger. Cfr. HEIDEGGER, M. (1994b), Págs. 23-25.

<sup>680</sup> FM, Pág. 42.

<sup>681</sup> FM, Págs. 45-46.

<sup>682</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 13.

los parámetros modernos, en los que por influencia del cartesianismo todo saber debe tener la exactitud y precisión de la evidencia matemática y lógica:

El primer punto que me parece importante aclarar es que no creo en la función subsidiaria de la filosofía respecto de la ciencia, y tampoco en ningún vínculo privilegiado entre la filosofía y las ciencias (naturales, exactas o del espíritu).<sup>683</sup>

Para Vattimo, la filosofía no puede ser ciencia porque, tras la crítica a la universalidad de la verdad, no es posible exportar un método universal que garantice un saber de carácter acumulativo:

Si por ciencia se entiende una cierta forma de saber, es obvio que la filosofía se hace sabiendo cosas, pero si por ciencia entendemos un saber dotado de métodos prefijados, con resultados acumulables y experimentos repetibles, con un manual sobre todo, y una determinada institucionalidad, dudo mucho en poder acercar la filosofía a esta noción de ciencia.<sup>684</sup>

Esto se justifica, como decíamos, por la ausencia de un concepto de razón universal:

En definitiva, lo que ya no funciona, después de Kant (...), es la idea de que exista una razón universal y estable (...) Todo esto no hace sino confirmar que la filosofía ya no puede ni siquiera ser una ciencia de tipo «crítico».<sup>685</sup>

Al no existir una razón universal, tampoco estamos legitimados para promover conocimiento objetivo, porque la experiencia “fáctica”, “empírica”, está mediada por la subjetividad:

Por tanto, si algo hay experimental en la filosofía no es del tipo que se supone que produce conocimiento «objetivo». Estoy convencido de que la filosofía puede remitir a la experiencia, estoy convencido de que en la filosofía hay verdades de experiencia, pero la experiencia ya está tan subjetiva y culturalmente mediada que es imposible hablar de ella en términos de «conquista» objetiva.<sup>686</sup>

También se justifica la imposibilidad de que la filosofía se conciba como un saber acumulativo porque la relación con el pasado es eminentemente hermenéutica:

---

<sup>683</sup> VRF, Pág. 55.

<sup>684</sup> Ídem.

<sup>685</sup> VRF, Pág. 58.

<sup>686</sup> VRF, Pág. 73.

(...) la filosofía no se relaciona con su pasado como con una base definitivamente comprobada, sino como con un conjunto de posibilidades que se ofrecen siempre de nuevo a ser interpretadas.<sup>687</sup>

La filosofía comprende un intento de responder a la finitud y contingencia mediante un saber sometido a constante interpretación. En tal sentido, Vattimo aleja al falibilismo del status de descripción objetiva, y lo sitúa por debajo del nihilismo relativista que el promueve, dado que desde él, incluso la mera afirmación del relativismo sigue siendo “relativa”:

El falibilismo, por ejemplo, el hecho de decir «todo puede ser falsable», no es una descripción de estados objetivos, sino que simplemente denuncia la impresión de que lo que estaba diciendo puede ser erróneo, que alguien puede llegar mañana y desmentir lo que digo. En este sentido, es mejor el nihilismo completo, el «todo es interpretación», que podemos pensar como equivalente de la versión de relativismo que dice: «todo es relativo, y también la misma frase de “todo es relativo” es relativa». Es mejor porque me inquieta más, hay una respuesta menos y una pregunta más por responder.<sup>688</sup>

En síntesis, es la renuncia a la universalidad de la gozaba la ciencia moderna lo que nos sitúa en relación con una filosofía hermenéutica, nihilista, distorsionadora con el pasado y relativista, donde no existe ninguna tesis fuerte sino que todo es interpretación. Lo incongruente de esta posición es que, pese a que Vattimo critica el eurocentrismo, se sigue aspirando a una universalidad debilitada y “europea” al estimar la propuesta debolista como la más acertada, tal y como corroboran la siguiente afirmación:

No me considero más evolucionado que los primitivos, pero pienso que la sola posibilidad de entrar en comunicación, de pensar en un una comunicación posible con culturas diversas me coloca ya en una posición de privilegio y en el fondo me confiere un cierto primado.<sup>689</sup>

Por otra parte, tras haber demostrado que Vattimo renuncia a una razón universal, se sigue reclamando la universalidad como ideal regulativo “ligándola” a un proyecto político y adjudicándole “dimensiones objetivas”:

Creo que la idea de la universalidad que se construye, lo universal como tarea o proyecto o idea regulativa, idea en la que se funda en definitiva toda la cultura filosófica después

---

<sup>687</sup> VRF, Pág. 77.

<sup>688</sup> VRF, Pág. 82.

<sup>689</sup> VRF, Pág. 119.



de Kant, debe estar rigurosamente ligada a un proyecto político e incluso debe ser reconocida como construcción política a todos los efectos. Esta idea no es eurocéntrica, aunque es un producto de Europa: tiene dimensiones objetivas.<sup>690</sup>

Este tipo de contradicciones suponen un claro desmedro en la congruencia del Pensamiento Débil; sin cuestionar la originalidad y contundencia de su crítica a la Modernidad, no llega a arrancar como una alternativa plausible ante los retos de la Postmodernidad. Vattimo se mueve entre un comunitarismo y un universalismo débil, a los que se adhiere de manera intermitente e imprevisible. La crítica al sujeto desde la filosofía heideggeriana y el ataque a una razón absoluta no son complementados desde la proposición de una propuesta con coherencia interna y con una congruencia convincente. Si resaltamos la interpretación y hermenéutica como elementos dignos de valor en el contexto filosófico actual, Vattimo debería esforzarse por “razonar” y “clarificar” su propia posición, para mostrarla como una interpretación razonada y con un buen nivel de persuasión. Probablemente la excesiva acentuación de la debilidad, que aboca a Vattimo al comunitarismo y al nihilismo, imposibilita el desarrollo de una parte más racional y lógica del debilismo que, en consecuencias prácticas, sería más prolífica al no renunciar a una universalidad débil pero articulante.

## El Pensamiento Fuerte hoy

El Pensamiento Fuerte actualmente interesa no solo como un elemento filosófico propenso al dogmatismo teórico, sino como un elemento legitimador de la autoridad y la dictadura frente a los gobiernos democráticos<sup>691</sup>. Como es evidente, el modelo político del autoritarismo jerárquico no puede ser una democracia consensual, sino una dictadura o una “democracia encubierta”: si la verdad es una y es administrada por aquellos que acceden de forma privilegiada a ella, solamente resta confiar el progreso social a la sabia administración de estas personas. Vattimo emplea la influencia heideggeriana y nietzscheana para proporcionarnos razones filosóficas en contra de la

---

<sup>690</sup> Ídem.

<sup>691</sup> Es preciso matizar que incluso la democracia puede convertirse en un elemento distintivo y propio del Pensamiento Fuerte, tal y como ocurre con la “democracia por la fuerza” exportada mediante la guerra a Irak. Cfr. AV, Págs. 21-33.

objetividad de la verdad y de la ahistoricidad del Ser. Sin embargo, las razones que más le preocupan son las práxico-políticas: en su opinión, la renuncia al Pensamiento Fuerte es la renuncia a determinado tipo de política. Propondremos un repaso conceptual por modelos actuales de Pensamiento Fuerte y trataremos a continuación la cuestión de la ubicación de la debilidad: ¿es débil, por definición, un pensamiento democrático? ¿Es la debilidad sinónimo de izquierda política, como aparentemente da a entender Vattimo? ¿Existen modelos de Pensamiento Fuerte en la izquierda?

Umberto Eco describe dos ideales, desde el punto de vista lingüístico, del Pensamiento Fuerte. Estos ideales se resumen, en primer lugar, en la elaboración un pensamiento orgánico que pueda explicar la complejidad del mundo de la experiencia. En este ideal, las reglas se estiman como dadas y se encuentran en el proceso de constitución del pensamiento, y tales reglas o leyes son “las mismas que las del mundo «natural» en el que piensa”<sup>692</sup>, del que se pretende dar cuenta. En segundo lugar, Umberto señala que el objetivo ideal consiste en construir un mundo-modelo reducido hasta el punto en que un lenguaje pueda dar cuenta de su estructura donde las reglas del lenguaje y las reglas del Mundo-modelo sean coincidentes. Estas reglas son constituidas por el sujeto, de tal modo que no son dadas, sino conocidas con anterioridad y “formuladas de alguna manera metalingüística.”<sup>693</sup>. Este Mundo-modelo debe poder expresar sus transformaciones a través del lenguaje y debe mostrarse homólogo al mundo natural de la experiencia. Es este segundo modelo al que recurren las ciencias experimentales y todas las ciencias axiomatizadas que tengan la posibilidad de hacer previsiones acerca del mundo natural.

La función semántica del Pensamiento Fuerte consiste en el intento de construcción de un diccionario que permita la comprensión y el modo de funcionar de una lengua-modelo que sea determinada como homóloga a una lengua natural, y cuyas características sean la posibilidad de representar el significado de un número indefinido de unidades léxicas recurriendo a un número finito de elementos, no siendo estos descomponibles en elementos menores conformando así “elementos *primitivos*.”<sup>694</sup>.

La tesis de Eco apunta a la imposibilidad de la idea teórica de un diccionario, impracticable ante la forzosa recurrencia a elementos de enciclopedia que no solo contradicen el segundo requisito que antes hemos tratado, restando pureza a la autonomía del diccionario:

---

<sup>692</sup> PD, Pág. 76.

<sup>693</sup> Ídem.

<sup>694</sup> PD, Pág. 82.

(...) todo diccionario se disuelve necesariamente por su propia dinámica interior, en una galaxia potencialmente desordenada e ilimitada, de elementos de conocimiento del mundo. Por consiguiente, se transforma en una enciclopedia; y lo hace porque, de hecho, era ya una enciclopedia que ignoraba su condición, o bien un artificio ideado para enmascarar el carácter inevitable de la enciclopedia.<sup>695</sup>

La necesidad de la enciclopedia se justifica por la siguiente razón:

(...) se convierte en el único medio con el que podemos dar razón no solo del funcionamiento de una lengua determinada o de cualquier sistema semiótico, sino también de la vida de una cultura, en cuanto sistema constituido por la interconexión de distintos sistemas semióticos.<sup>696</sup>

Frente a la globalidad del intento de Pensamiento Fuerte, Eco argumenta la preferencia por la debilidad sostenida en la mera razonabilidad que permita la intersubjetividad y la ausencia de solipsismo:

Al hablar de crisis de la razón se piensa en la razón globalizadora, que quería ofrecer una imagen «fuertemente» definitiva del universo al que se aplicaba, fuera este dado o establecido. El pensamiento del laberinto, y el de la enciclopedia, es débil en cuanto se compone de conjeturas y atiende al contexto; pero es razonable, pues consiente un control intersubjetivo, y no desemboca ni en la renuncia ni en el solipsismo. Es razonable porque no aspira a la globalidad; es débil como débil es el luchador oriental que hace suyo el ímpetu del adversario y parece ceder a él, para después encontrar, en la situación que el otro ha creado, los modos (siempre solo probables, de responder victoriosamente).<sup>697</sup>

Franca D'Agostini, en la introducción a la obra *Vocación y responsabilidad del filósofo*, sintetiza la postura de Eco describiéndola como un intermedio desde el plano semántico entre la debilidad y razonabilidad anti-solipsista del pensamiento:

Muy otro es el punto de vista de Eco, que plantea más bien la cuestión en un plano semántico y epistemológico, y afirma una idea de «débil» como pluralista, científicamente perspectivista. Eco identifica como núcleo constitutivo de una epistemología «débil» un modelo semántico basado en la figura del laberinto en sus diversas formulaciones, pero de un modo especial en la variante «enciclopédica». El pensamiento del laberinto, y el de la enciclopedia, es débil en cuanto se compone de

---

<sup>695</sup> PD, Pág. 105.

<sup>696</sup> Ídem.

<sup>697</sup> PD, Pág. 113.

conjeturas y atiende al contexto; pero es razonable pues consiente un control intersubjetivo, y no desemboca ni en la renuncia ni en el solipsismo.<sup>698</sup>

Existen otras consideraciones fuera del ámbito lingüístico al respecto del Pensamiento Fuerte. Filosóficamente, no es difícil atribuirle características que de manera casi intuitiva resuenan en la memoria, como el asentamiento de una verdad única, accesible y traducible para todos, la inquietud por la ultimidad en cuestiones de fundamentación y trascendencia de los valores humanos, que se presentan como permanentes y no como históricamente cambiantes, o la apelación a la ley natural. Otras lecturas de tinte más político definen al Pensamiento Débil como una acomodación infructuosa que no posibilita la lucha contra el Pensamiento Fuerte impuesto por el Capitalismo, ante el cual hay que combatir con otro pensamiento más fuerte aun. A propósito de la crítica capitalista, el dramaturgo Alfonso Sastre argumenta:

No sólo aceptamos sino que proponemos, tanto epistemológica como políticamente hablando, la posibilidad de un Pensamiento Fuerte en búsqueda positiva de la verdad y de un Pensamiento especialmente activo contra la mentira. Pueden considerarse a este respecto los puntos de vista contenidos en nuestro Manifiesto contra el Pensamiento Débil, expuestos con el propósito de liberarnos de nuestros temores a nuevas caídas de la izquierda en el sectarismo y en el dogmatismo. Las reservas sobre la posibilidad de un pensamiento “fuerte” se asientan sobre todo en el recuerdo del estalinismo, pero ese recuerdo no puede paralizarnos –y menos aún a quienes nunca fuimos estalinistas–, (...) yo me siento íntimamente emparentado con la idea de una filosofía popular (no académica), implicada políticamente y participante en las luchas sociales y en las grandes batallas históricas.<sup>699</sup>

Hemos querido incluir esta extensa cita a modo de exhortación política que ha escrito Alfonso Sastre para reflejar que las pretensiones de Pensamiento Fuerte no son exclusivo patrimonio del sector políticamente conservador de la sociedad, sino que también la izquierda política quiere superar el fracaso del último Pensamiento Fuerte, a saber, el estalinismo, y preparar nuevos proyectos con renovado vigor. Hay que recordar que Alfonso Sastre ha simpatizado históricamente con la polémica formación *Herri Batasuna*. Ni el Pensamiento Fuerte es necesariamente conservador, ni el Pensamiento Débil es producto exclusivo de la izquierda.

---

<sup>698</sup> VRF, Pág. 33.

<sup>699</sup> SOTO, H. (2009): "*Pensamiento débil-Pensamiento fuerte ¿Seguiremos en Parálisis?*" [en línea] *Aporrea.org*. 11 de Febrero 2009. <<http://www.aporrea.org/actualidad/a72229.html>>

Otros autores desechan la idea misma de Pensamiento Débil, al considerar que precisa de cierta fortaleza para poder emprender su propia acción. Tal es el caso de Eduardo Grüner, que expresa estas consideraciones con las siguientes palabras:

A decir verdad, nunca supimos bien que era esto del pensamiento débil, por más tediosos recorridos vattimianos (u otros) que hiciéramos. El pensamiento, o es "fuerte", o no es nada. La idea misma de un "pensamiento débil", si pudiera ser desarrollada con una consistencia que mereciera su prosecución, requeriría una fortaleza que, como en la paradoja del Mentiroso, empezaría por sabotear desde su mismo interior sus propias premisas lógicas.<sup>700</sup>

Como vemos, ni tan siquiera la catalogación o definición política del Pensamiento Débil o el Pensamiento Fuerte parecen comprender un fenómeno claro y consensuadamente definido en la actualidad. En el panorama debolista es preciso determinar al Pensamiento Fuerte en contraposición a aquello que Vattimo propone, y por lo tanto, es obligatorio centralizar un rasgo en concreto para definirlo, a saber, la pretensión de búsqueda de un fundamento humana y racionalmente accesible. Para determinar el éxito del Pensamiento Débil, habrá que debatir sobre si la noción de Ser, inicialmente heideggeriana pero interpretada y manipulada “razonablemente” por Vattimo, comprende o no un fundamento. Si fuera así, el Pensamiento Débil no tendría legitimidad para llamarse así, a no ser que argumente que es un “fundamento débil”<sup>701</sup>. Si no es un fundamento de ningún tipo y nos movemos en la pura “anti-fundamentación”, habrá que dar cuenta de la utilidad filosófica y la productividad de un mero nihilismo ajeno a proyectos. Pero ¿acaso es esto el Pensamiento Débil? Para ello, hemos visto preciso atender con precisión a la herencia heideggeriana y someterla a crítica con el fin de esclarecer hasta qué punto Vattimo interpreta a un verdadero Heidegger y hasta qué punto lo personaliza y radicaliza, como hemos expuesto en partes anteriores. Es posible concluir que, pese a la legitimidad de la caracterización de Heidegger dentro del llamado “nihilismo propio”, la renuncia a un proyecto o la nihilización impropia del pensamiento no son factores apropiados a los que asociar al pensador alemán. En otras palabras, no es congruente utilizar a Heidegger de emblema para luego actuar como un nihilista que renuncia a la posibilidad de actuar. Una vez definido el Pensamiento Fuerte, estamos seguros que la propuesta debolista no puede incidir en los rasgos metafísicos/objetivistas descritos, pero tampoco debe limitarse a

---

<sup>700</sup> GRÜNER, E. (2002), Pág. 7.

<sup>701</sup> En esa línea de debilidad se sitúa el concepto de remanencia del Ser elaborado por Santiago Zabala, quien radicaliza las tesis debolistas de Vattimo proporcionando una noción de filosofía fragmentada en la interpretación ante la nada que deja el Ser. Cfr. ZABALA, S; CATALAN, J. (2011), Pág. 26.

una nihilización absoluta, ni tan siquiera la renuncia severa al actuar. El Pensamiento Débil es definido como “una actitud”<sup>702</sup> por Pier Aldo Rovatti, y como tal, nunca puede ser una actuación de la pasividad, un acto de la “Nada”. Si se actúa, se actúa en pro a un proyecto<sup>703</sup>, a un sentido inserto en una determinación histórico-cultural y en consonancia con una configuración social determinada. Estos hechos ya aportan suficiente valor y significatividad como para que, aun sin absolutizarlos, supongan un fundamento concreto que guíe nuestra axiología. Incluso Vattimo, en oposición a las radicales tesis que enemistan a la verdad con la democracia en sus últimas obras<sup>704</sup>, reconoce finalmente la necesidad de seguir hablando de la verdad en ciertas ocasiones. Para justificar esto, aportamos una cita extraída de una reciente entrevista al autor:

Efectivamente, en algunos casos tiene sentido seguir hablando de verdad, entendida como lo que es verificable a partir de criterios establecidos. Hay que saber, sin embargo, que estos criterios son convenciones, los cuales a su vez no se pueden ni verificar ni falsar. Cuando hablo de despedirnos de la verdad, quiero decir que tenemos que decir adiós a una verdad que sea verificable de una vez por todas y con independencia de los paradigmas que se adopten. Como filósofo hermenéutico sostengo que se puede hablar de verdad en sentido riguroso solo cuando se aplican criterios para verificar o falsar. Unos criterios que, por su parte, no son verificables o falsables, como si existiera una especie de metalenguaje universal que nos permitiera situarnos en un plano superior a ellos. Nos hallamos siempre ya en juegos lingüísticos dados, como diría Wittgenstein, y no hay un

---

<sup>702</sup> Vid. PD, Pág. 74.

<sup>703</sup> Es un hecho que Vattimo confirma al Pensamiento Débil como un proyecto de futuro en la obra *Adiós a la Verdad*, lo que imposibilitaría la reducción del debilismo a un nihilismo improductivo y meramente formal. (Cfr. AV. Págs.93-94). Lamentablemente, esta línea no está lo suficientemente desarrollada por el autor como para poder hablar de una evolución consistente, razonada y desenvuelta con respecto a las ideas iniciales sobre la definición del Pensamiento Débil. Hablamos más bien de la expresión intuitiva de lo que “debería” ser el debilismo. Lo único constatable es la ambigüedad omnipresente en las deficiones del Pensamiento Débil, que no solo son contradictorias, sino que ensalzan a la contradictoriedad como una característica propia.

<sup>704</sup> Recordamos la famosa y desmesurada afirmación de Vattimo expresa en la obra *El socialismo, o sea, Europa*: “(...) una auténtica convivencia no se basa en la verdad objetiva (...)”. SOE, Pág. 45.

metalenguaje que nos permita elevarnos por encima de todos los lenguajes. Esto es lo que rechazo cuando digo “adiós a la verdad.”<sup>705</sup>

A pesar de que la verdad se entienda como lo útil desde la práctica, ya estamos contando con un factor que puede combatir cualquier clase de nihilismo absoluto, sin necesidad de recaer en fanatismos absolutizadores. Posiblemente, la noción misma de debilidad, exceptuando la utilidad metodológica y pedagógica que aporta, acabe recayendo en una absurda negación de los hechos en pro de las interpretaciones, como afirmaría el antropólogo René Girard<sup>706</sup>. Pensamos que el utilizar una metodología debolista puede añadir una razonable prudencia en contra del dogmatismo racional, del monopolio positivista o de la desazón nihilista. Aun así, el Pensamiento Débil debe revestirse de cierta “fortaleza” (que no debe confundirse con univocidad ni con dogmatismo) si no quiere acabar siendo una mera exhortación que, en pro de la irreductibilidad de paradigmas culturales, acabe en el aislamiento social y en la imposibilidad de intersubjetividad. Modesto Berciano se cuestiona este mismo interrogante, poniendo en tela de juicio tanto la capacidad crítica que puede tener el Pensamiento Débil como mero nihilismo, así como la solución de Vattimo a este inconveniente:

¿No conduce esto a una total pasividad? Al pensamiento débil se le plantea, sin duda, el problema de la praxis social y política. (...) ¿No implica esto una incapacidad de crítica teórica o práctica, o una fuerza proyectante disminuida? Vattimo reconoce que el problema existe. Pero su respuesta a él es indeterminada. Afirma que de un pensamiento “ultrametafísico” puede nacer una nueva relación entre filosofía y sociedad, de la cual por ahora sabemos bien poco.”<sup>707</sup>

Este es uno de los grandes retos con los que el pensador italiano se enfrenta, dado que sería incoherente sugerir una solución bajo una forma unívoca de pensamiento; esto supondría recaer en una “excesiva fortaleza” impropia en el contexto debolista. Más adelante discutiremos si existe de hecho tal “fortaleza unívoca” y si es congruente con el Pensamiento Débil y para ello analizaremos el empleo que Vattimo hace del pensar debilitado cuando habla de política o religión.

---

<sup>705</sup>GAMPER,D.(2011): *"Entrevista con Gianni Vattimo"* [en línea]. giannivattimo.blogspot.com. 2 de Octubre 2011. <<http://giannivattimo.blogspot.com/2011/10/entrevista-con-gianni-vattimo-la.html>>

<sup>706</sup> Cfr. VOF, Pág. 155.

<sup>707</sup> BERCIANO, M. (2008), Págs. 15-16.

### **2.3) Crítica a la racionalidad instrumental: Pensamiento Débil y sociedad**

La irreversibilidad que alcanza la conciencia de la ausencia de fundamentos impide la reforma o transformación de la realidad social, ahuyentando el optimismo utópico y anulando cualquier posibilidad anticipadora, lo que implica optar por una ubicuidad limitada y parcial determinada desde la procedencia. La renuncia a un programa de acción como resultado de justificaciones o legitimaciones fuertes es un punto visible dentro del cuerpo teórico del Vattimo, porque para producir respuestas o alternativas paradigmáticas y unívocas es preciso respaldar todo ello argumentativa y conceptualmente, desde una lógica global, volviendo al sistema violento metafísico. Este sistema pretende acaparar, reducir y disminuir a la realidad enclaustrándola dentro de la experiencia teórica. La recurrencia a paradigmas filosóficos pasados no constituye una solución viable. Tales paradigmas han pasado por vías objetivistas donde la univocidad era un elemento clave: solamente existe un modo de definición. La lógica de la identidad ha vertebrado estos sistemas cuyo funcionamiento es criticado por reducir la pretensión epistemológica en un sentimiento de necesidad de seguridades.

La experiencia del límite y la carencia de fundamento insertan al proceder filosófico débil dentro de la renuncia a las pretensiones totalizadoras y a los éxitos propios de concepciones eminentemente lógicas o historicistas. No obstante, no hay aparentemente desasosiego ante la falta de fundamento y la ausencia de un proyecto humanista fuerte: “la «desesperación» propia de esta actitud nada tiene de dramático, por cuanto ha dado el adiós definitivo a la necesidad de esas certezas reconfortantes que solo las formas ideológicas absolutizadas pueden ofrecer”<sup>708</sup>.

La sociedad propia de una concepción débil del pensamiento posee características sociopolíticas muy marcadas, explícitas por Vattimo para justificar la actitud de pasividad o de omisión con respecto a la búsqueda de fundamentos robustos: el enriquecimiento de la vida y la mejora de las condiciones materiales revierten en un

---

<sup>708</sup> PD, Pág. 346.



aumento de la seguridad, en la satisfacción de las necesidades primarias y la solvencia de los deseos, causando que la gente, desde la comodidad y la vida fácil, no tenga la necesidad de justificar o sostener su visión personal de la existencia en ningún fundamento más allá de los pequeños lujos cotidianos del acontecer. Seguramente sería prudente preguntarse qué ocurre con el resto de las sociedades del mundo que no gozan de la posesión de un nivel de vida que resuelva sus necesidades con la magnificencia con que las sociedades occidentales lo hacen. ¿Acaso es el Pensamiento Débil un producto exclusivo de los países desarrollados? ¿Vivimos, en el seno de las sociedades occidentales, la carencia de la necesidad de fundamento ontológico, circundados por otras sociedades que aun precisan de él? ¿Hasta qué punto podemos vivir sin “fundamentos” tales como leyes o normas de convivencia? Mientras Occidente se “debilita” filosóficamente, otros países simplemente se debilitan físicamente ante pesadillas como el hambre.

El aumento del nivel de vida y la consecuente debilidad del pensamiento implican una serie de características, a saber, la relativización de las formas culturales y la separación entre naturaleza y cultura, haciendo posible el intercambio intercultural y el dialogo entre diferentes modelos de comprensión social: “La debilitación del reino de la necesidad afloja los vínculos territoriales y hace posible una más amplia comunicación entre los distintos tipos de sociedad, tornando así más fácil la relativización de los modelos culturales.”<sup>709</sup>. Este contexto hace recordar a la crítica al eurocentrismo llevada a cabo por Dussel, quien denuncia el modelo de cultura en el que el punto de partida reside en la colonización del pensamiento desde los patrones de Europa. Ante esto se propone romper con la ontología logocéntrica revitalizando el esquema “sujeto-sujeto” que sustituye al esquema “sujeto-objeto”; Dussel trata de proponer una filosofía donde el punto de partida sea el Otro y, en consecuencia, lo primero es la ética y no la ontología. La propuesta de Dussel es una filosofía de la alteridad que reivindica, frente al idealismo, al sujeto empírico. Una de las propuestas más fructíferas al respecto, y que sirve de complemento al debolismo, es el hecho de compaginar ética y economía, porque “Sin ética es difícil entender la necesidad de desarrollar una economía para una “ontología hermenéutica”.<sup>710</sup>. Dussel sostiene: “Una hermenéutica o pragmática sin “economía” es materialmente vacía (...) sin olvidar que una “economía” sin hermenéutica o pragmática es formalmente ciega.”<sup>711</sup>, por lo que se pretende vincular la materialidad de la vida humana con una “eticidad concreta”. Dussel critica a Vattimo el hecho de tener los mismos límites que la hermenéutica gadameriana,

---

<sup>709</sup> PD, Pág. 348.

<sup>710</sup> DUSSEL, E. (2007), Pág. 29.

<sup>711</sup> *Ibíd.*, Págs. 29-30.

esto es, el promover “una criticidad sólo referida a una tradición concreta de la *Lebenswelt*”<sup>712</sup>. Dussel reclama la analogía y plural y metafórica de la hermenéutica como “proceso de mutuo aprendizaje del mundo del Otro.”<sup>713</sup>. En este sentido Dussel tiene razón, y aunque sería enriquecedor matizar que él critica el eurocentrismo usando armas y conceptos eminentemente occidentales, su reflexión sirve de pertinente matiz al planteamiento vattimiano. Conviene aclarar que Vattimo habla de debilidad solamente referida a la Europa postmoderna, y este diagnóstico es difícil (si no imposible) atribuirlo a otras partes del mundo que no han experimentado los procesos históricos occidentales. La filosofía de Vattimo tal vez no pueda calificarse de “eurocéntrica” (en el sentido de que no pretende intencionalmente absolutizar ni siquiera lo propiamente occidental pese a partir de sus herramientas conceptuales) pero puede ser legítimamente llamada “eurotemática”, porque parte de Europa, analiza a Europa y no menciona nada más allá de la misma.

Vattimo señala cómo la presencia de niveles altos de vida en conjunción con el privilegio social propio de las posibilidades del primer mundo modifica sustancialmente las prioridades cognoscitivas de los sujetos, ahora relajados y atenuados ante la satisfacción de sus necesidades primarias:

Al no encontrarse ya prevalentemente ligado a las necesidades de producir normas dadoras de sentido, sino a funciones de transformación y manipulación de índole técnico-científica, el pensamiento advierte su propia parcialidad, justamente en el momento en que descubre en sí potencialidades insospechadas; de modo que el método científico, aplicado a las modalidades mismas del conocimiento, manifiesta la sustancial restricción de este último.<sup>714</sup>

Vattimo observa la parcialidad y restricción del conocimiento propio de una razón subjetiva, inserta en la época de dominio científico-técnico, de modo similar a las críticas elaboradas por la primera etapa de la escuela de Frankfurt al respecto. El peligro observado al respecto por pensadores como Adorno reside en la absolutización del pragmatismo y la eficacia<sup>715</sup>; estos pasan a ser patrones que, ante la impotencia de

---

<sup>712</sup> *Ibíd.*, Pág. 28.

<sup>713</sup> *Ibíd.*, Pág. 29.

<sup>714</sup> *PD*, Pág. 348.

<sup>715</sup> Hinkelammert expresa en términos semejantes el riesgo que corren las sociedades capitalistas que estiman a la eficacia como el principio supremo del que se derivan los valores éticos, argumentando de manera casi irrefutable el protagonismo del sistema de producción capitalista ante el que no cabe alternativa ninguna: “De esta forma se pueden derivar los valores éticos: únicamente lo que es eficiente tiene valor, o lo tiene en potencia. Lo que no es eficiente,

establecer fines en sí y metas últimas, se convierten en el crisol utilitarista que acaba por administrar a la sociedad convirtiéndola en la metáfora maximizada de una industria en funcionamiento. En este planteamiento de administración total solo cabe la asunción de la utilidad como criterio de la razón formalizada. Solo se actúa cuando la acción sirve a otro objetivo, nunca por mor a ella misma o en pro de su propio valor intrínseco. El único método para obtener sentido es servir a una finalidad no necesariamente pertinente ni racionalmente preferible. El fin, sea cual fuere, justifica todos los medios. La consecuencia de la formalización y subjetivización de la razón es la cosificación de la realidad. Nos introducimos, por tanto, en un panorama pragmático que reemplaza la lógica de la verdad por la de la probabilidad, lo universal por lo particular y concreto, lo “*en sí*” por el “*para mí*”. Adorno y Horkheimer explican que esto ocurre “porque cuando se hacen depender el significado y la relevancia de sus consecuencias, todo enunciado pasa a exponer solo una expectativa con un mayor o menor grado de probabilidad”<sup>716</sup>. Nunca antes tuvieron tanta relevancia los estudios y encuestas de estadística, donde el criterio de probabilidad se confunde con obtusas consecuencias con la noción de verdad. Algo es verdadero ahora porque es probable.

Sin embargo no son la economía ni el estudio de probabilidad los encargados de responder o tratar las grandes cuestiones de sentido y los interrogantes propios del ser humano. Simplemente son saberes que, mediante su efectividad, facilitan la labor práctica, pero no satisfacen la necesidad trascendente humana (trascendente al menos en cuanto a interrogación fáctica de la mera *Physis*, que la cuestiona trascendiéndola, yendo desde ella, “más allá” de la misma en busca de sentido). Tal pregunta no alude simplemente a la utilidad funcional, sino que va más allá de ella, sin limitarse a un puro pragmatismo. La sociedad capitalista de producción en serie que Adorno describe ha llegado a un nivel de conceptualización exclusivamente pragmático, donde todo se mide de acuerdo a su racionalidad, esto es, de acuerdo a su utilidad funcional. Si algo carece de funcionalidad, simplemente es desechado del sistema, donde no tiene cabida. El

---

no es admisible en cuanto valor ético. Entonces, toda la ética se reduce a la enseñanza de la eficiencia formal que llega a ser el criterio ético supremo. Si se sigue un criterio de este tipo, es evidente que esta ética es la instancia suprema de legitimación de las relaciones sociales de producción. En nombre de las relaciones capitalistas de producción (...) los valores que ellas determinan son los correctos, los más acertados y humanos; de este modo su eficiencia formal se transforma en la ética dominante de hecho (*public choice*). Por ser la tasa de crecimiento de un mercado orientado por la maximización de ganancias mayor que todas las otras, la economía de mercado capitalista tiene razón y, por consiguiente, no hay alternativa para ella.” HINKELAMMERT, F.J., (2002), Pág. 260.

<sup>716</sup> HORKHEIMER, M. (2002b), Pág. 76.

sistema es un Todo perfectamente articulado desde los presupuestos pragmáticos, donde incluso la cultura es una herramienta al servicio de los procesos de producción.

El criterio de verdad, noción cuyo contenido es añejo y desvencijado, es actualizado siendo identificado con la satisfacción del sujeto/consumidor. ¿Qué es lo verdadero en este contexto? Lo que simplemente satisface hedonistamente al sujeto. No existe posibilidad de crítica o de jerarquización, ya que todo es relativo al gusto del consumidor. La labor del sistema es la de procurar satisfacciones en el menor tiempo, con la mayor garantía de efectividad y puntualidad, y perpetuando el proceso productivo mediante el cual se articula la gran cadena de oferta y demanda. El método del experimento es totalizado e hipostasiado hasta niveles exagerados, de tal manera que si anteriormente era tan solo un aspecto del proceso de cognición, ahora es la parte sobresaliente y total del mismo. Conocemos lo que es experimentable, esto es, visible, medible, cuantificable y susceptible de vincularse a probabilidades, incidiendo en la reducción de la razón a mero instrumento, que obtiene como resultado el menoscabo o desarticulación de la razón misma.

La relación del Pensamiento Débil para con la realidad social no opta por el sometimiento a nivel conceptual ni fáctico, no se pretende un dominio de la naturaleza externa ni interna, sino un vínculo dialógico con ambas, tratando con cautela la problematicidad y enigma de su existencia, y evitando la absorción paradigmática de los objetos en férreos e inmodificables esquemas estructurales. Ante todo, se estima a la época de la Metafísica y el pensamiento fundacional como un tiempo de apología de la violencia, donde la intencionalidad subyacente optaba por la supresión del objeto reduciéndolo y embutiéndolo en lo conceptual; de lo que se trata ahora es de “captar la interacción de dimensiones complejas, no reducibles a los esquemas unívocos de la racionalidad de la eficiencia.”<sup>717</sup>.

Es paradójico, no obstante, encontrar planteamientos diametralmente distintos en un autor como Franco Crespi, colaborador en la obra *El Pensamiento Débil*, quien acaba reivindicando una forma de “absolutización” en términos sociales, con la finalidad de establecer unas normas “fuertes” e incuestionables que garanticen el orden social; paradójico pero necesario, dado que la absolutización de la normatividad es justificada por Franco apelando a la instauración de estas determinadas reglas de juego que posibilitan la convivencia y sin las cuales solo podríamos optar a un caos anárquico:

Efectivamente, la determinación es en sí misma una absolutización, basada en la selección de algunos factores y en la exclusión de otros. Ahora bien, si la cultura es el

---

<sup>717</sup> PD, Pág. 349.

resultado de la reflexividad de la conciencia, su misión se muestra directamente vinculada al problema de asegurar determinados órdenes de certeza en relación con el sentido de la vida y con las reglas del obrar, en una situación en la que la conciencia, en cuanto fractura de la inmediatez, está marcada por la inseguridad ontológica. Respecto a esta falta de garantía y a las exigencias de sentido y de normatividad que lleva consigo, no puede existir ningún orden cultural débil, pues esa endeblez comprometería de manera inmediata la misma posibilidad de construir aquellos factores de identidad y de pertenencia en los que –precisamente– se basa cualquier ordenamiento social.<sup>718</sup>

Crespi afirma que “sigue en pie el hecho de que sin un determinado grado de absolutización, no podría darse sociedad alguna.”<sup>719</sup>. La cuestión parece ser que se ubica en el grado, y tal vez la misión del Pensamiento Débil sea la de contemplar con ironía como hay ciertos aspectos que no pueden ser tomados a la ligera, y ante los cuales no es deseable atribuir debilidad alguna. Crespi alude a esto con las siguientes palabras: “La regla cuya misión consistiera en relativizar todas las reglas, no podría formar parte del propio sistema de esas normas, pues la conciencia de que falta un fundamento absoluto para estos preceptos solo puede existir fuera del juego.”<sup>720</sup>.

Hay una contradicción explícita entre los límites del pensamiento, que no es capaz ya de dar una fundamentación absoluta pero que a su vez proporciona reglas absolutas sin las cuales el edificio social se desprendería. Aun así, “si el orden social quiere subsistir, debe evitar que sus formas de mediación se absoluticen en exceso, que acaben por esclerotizarse, comprometiendo su capacidad de adaptación”<sup>721</sup>. Crespi habla de la necesidad de absolutizar en su justa medida, o de estimar como absolutas, aun cuando natural u ontológicamente no haya fundamento para decir tal cosa, las normas o reglas de juego, precisamente para evitar angustia existencial, mientras que se conserva adecuadamente el orden social. Probablemente Vattimo diría que se trata de un absolutizar distorsionado e ironizado, pero pensamos que hay aquí un intento de esbozar una suerte de filosofía objetivista *sui generis*. La debilidad del pensamiento y el final de la ontología son, de acuerdo con Crespi, fenómenos susceptibles de ser vividos individualmente, pero que no pueden ser trasladados a la sociedad en su totalidad:

(...) y esto, por la sencilla razón de que, aun cuando se supusiera una sociedad en la que todos los adultos fueran «maduros», se mantendría siempre el problema de los niños y de

---

<sup>718</sup> PD, Pág. 357.

<sup>719</sup> PD, Pág. 358.

<sup>720</sup> Ídem.

<sup>721</sup> PD, Pág. 359.

los jóvenes, para quienes la ausencia de todo punto seguro de referencia resultaría plenamente destructiva.<sup>722</sup>

Como vemos, la debilidad del pensamiento en términos sociales no es una estrategia absoluta o definitiva, ni tan siquiera deseable en todos los casos, pero en tanto la fundamentación fuerte del pensamiento se asocia a la univocidad cultural, a la linealidad del progreso y a la violencia impositiva de la verdad única, solo queda debilitar los parámetros epistemológicos para no legitimar violencia alguna, aun cuando tal debilitamiento sea necesariamente compatibilizado con la categoría de reglas absolutas para aquellos que no son capaces de tolerar un mundo repleto de debilidades y que precisan la imagen tranquilizante de seguridades.

Otra opción considerable consiste en no asociar necesariamente verdad y violencia, eliminando la acuciante necesidad de renunciar a la verdad y creando así un contexto en el que la absolutización pragmática de reglas no resulte paradójica ni incoherente, al no rechazar la verdad como objetividad en ningún momento. No hablamos de una verdad como objetividad dogmática tiránica, sino una objetividad “débil” (ni relativista ni dogmática), “democrática”, pero atenta con la realidad histórica, con la relacionalidad intersubjetiva, con el sentido y con los hechos.

Crespi expone contundentemente su tesis al afirmar lo siguiente:

(...) no nos queda sino reconocer que es imposible esbozar un orden social en el que no se distingan el que sabe del que no sabe, la conciencia del que dirige y la inconsciencia de los dirigidos, aquellos hombres capaces de relativizar y quienes necesitan de normas y referencias absolutas.<sup>723</sup>

Todos estos tópicos guardan importante influencia con la sociedad moderna en tanto la ausencia de fundamento como límite del pensar genera miedo, angustia social y necesidad desesperada de fundamento. La solución no pivota en torno a la instrumentalización de las masas, sino en el reconocimiento de la realidad democrática como “la posibilidad de un modelo de sociedad en el que la absolutización se encuentre reservada exclusivamente a algunas reglas fundamentales de convivencia, que hacen posible una pluralidad de juegos distintos (...)”<sup>724</sup>. Todo esto acaba resultando en que “la experiencia de la falta de fundamentos nos invita, pues, a aceptar, como condición

---

<sup>722</sup> PD, Pág. 361.

<sup>723</sup> PD, Pág. 362.

<sup>724</sup> Ídem.

normal de la existencia, su carácter insostenible.”<sup>725</sup>. La determinación no absoluta del Pensamiento Débil, en tanto crítica, concede incluso la insostenibilidad para con él mismo, puesto que desde la carencia total de fundamentación no es posible siquiera el legitimar la propia posición en pro de la posesión de una verdad superior. No obstante, será preciso analizar la coherencia y validez de un pensar que renuncia al planteamiento de proyectos sociales pero que, finalmente, se muestra incapaz de cumplir tal promesa.

## 2.4) Planteamiento de Habermas

Dedicar espacio a Habermas se torna imprescindible dado que es, sin duda, uno de los filósofos criticados con más frecuencia por Vattimo. Pese a la cercanía que puedan tener ambos autores en la noción de una verdad consensuada, fruto de la interpretación y argumentos más razonables, la distancia surge a la hora de estimar el status de las condiciones de posibilidad de la experiencia comunicativa. Si bien en Vattimo la intersubjetividad se articula desde la procedencia<sup>726</sup> y desde un ambiguo rechazo a la objetividad, Habermas trata de superar los localismos aludiendo a la universalidad de la razón que posee intereses universales y semi-trascendentales. Hay una clara confrontación entre la tendencia al consenso y al diálogo que supera las diferencias sustentando en el acuerdo racional y la práctica comunicativa de Habermas, y la apelación a la procedencia, la validez de las diferencias sustantivas y el disenso abierto al diálogo y a la evolución en Vattimo. Por otra parte, Habermas se muestra susceptible a hablar de “naturaleza humana”, cuestión que Vattimo, desde la crítica feroz al naturalismo, trata de evitar sistemáticamente. Por tales motivos queremos exponer sintéticamente los rasgos generales de la Teoría de la Acción Comunicativa y dar cuenta de su pertinencia o, por el contrario, su ineficiencia como alternativa al debolismo.

---

<sup>725</sup> Ídem.

<sup>726</sup> Vattimo corrobora la importancia del papel local e histórico de la razón al afirmar que “la verdad no es reflejo sino pertenencia (...)”. (EI, Pág. 222) De tal manera, la verdad no responde a la objetividad y autotransparencia modernas, sino que no puede concebirse de acuerdo a su vinculación histórica, y por tanto, contextual.

Habermas perfila una teoría de la comunicación que aspira al ideal de comunicación intersubjetiva mediante la metodología de la justificación argumentativa para superar la crisis en torno al concepto de razón. Esta teoría se vincula al proceder propio de una ética falible, no absoluta, procedimental y aplicable (al menos desde la intención de su autor) a la pluralidad de contextos culturales, exclusivamente racional y desligada de componentes teológicos. Esta ética aspira a una aplicabilidad universal sometiendo a la tradición a un cuestionamiento crítico pasando por el crisol de la racionalidad comunicativa. Esto choca con la ética de la procedencia vattimiana, que propone el respeto de tradiciones en tanto no existe una objetividad ni una visión autotransparente ajena a la visión no-neutral de la tradición, en una línea muy semejante a la de Gadamer. Todo este contexto teórico habermasiano exhibe una notable influencia de los esquemas conceptuales cartesianos y kantianos así como una desconfianza o minusvaloración de lo ajeno y exterior a la razón. Habermas se mueve inserto en un paradigma mentalista que pretende escapar de la amenaza del solipsismo mediante el giro intersubjetivo basado en la comunicación<sup>727</sup>.

Habermas acentúa la subjetividad intencional constitutiva y pretende tratar y analizar, más que la recurrencia al objeto o la referencia objetiva, la forma de conocer desde la subjetividad. Estamos condicionados por el mundo, pero frente a la tradición y lo dado, tenemos en Habermas al criticismo ilustrado como método para distanciarnos de lo asumido y aceptado tradicionalmente. El mundo debe interpretarse de forma crítica, alejándose del contexto y lo ordinario para ponerlo en tela de juicio (en esta cuestión, Habermas dispone un distanciamiento con Gadamer y Vattimo); nacemos en una tradición de la que podemos distanciarnos y a la que podemos criticar. Habermas, como veremos, no valora demasiado el peso no-racional y la carga emotiva que la

---

<sup>727</sup> Así es como define Luis Sáez esta teoría de la comunicación, que pretende establecer el uso del lenguaje como la herramienta precisa para escapar del solipsismo moderno/idealista y posibilitar la intersubjetividad articulada lingüísticamente: “Pues bien, tomar la comunicación lingüística como médium de la racionalidad implica una transformación anti-solipsista en la concepción del sujeto racional, una sustitución del «yo» por el nosotros de la praxis comunicativa. El cauce de la reelustración filosófica debe ser, por tanto, el de una teoría de la acción comunicativa, fundada en la convicción de que lo racional pertenece de un modo inmediato a las estructuras lingüístico-comunicativas del mundo de la vida.” (SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 385). De esta manera, la recurrencia al lenguaje puede calificarse de elemento novedoso con respecto a las teorías anteriores de la Escuela de Frankfurt, y posibilita estar de acuerdo con Vattimo cuando habla de la época actual como una *koiné* hermenéutica, donde lenguaje e interpretación son los elementos protagonistas.



sustantividad de una tradición puede aportar al sujeto, tanto axiológica como éticamente.

## Razón y Teoría de la Acción Comunicativa en Habermas

Habermas trata de quitar el monopolio absolutista a la racionalidad científico-técnica mediante el recurso a un concepto amplio de razón, de clara influencia ilustrada, que presenta, junto con las ciencias naturales, un interés práctico intersubjetivo destinado al entendimiento humano mediado lingüísticamente. La acción comunicativa se concibe como la predisposición a la interacción por parte de sujetos que comparten la pretensión de entendimiento mutuo, empresa para la que pueden utilizar la interpretación:

(...) el concepto de acción *comunicativa* se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con los medios verbales o con los medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa, como veremos, un puesto prominente.<sup>728</sup>

El concepto de razón comunicativa está unido a la teoría consensual de la verdad, donde esta es el resultado de justificaciones intersubjetivas racionales que son plasmadas en un acuerdo como fruto de la comunicación y del acto de habla<sup>729</sup>. La

---

<sup>728</sup> HABERMAS, J. (2003a), Pág. 124.

<sup>729</sup> Luis Sáez observa como la verdad es derivable, tal y como explicitará Habermas, propia de la situación ideal de habla como derivación de lo ideal a lo real, razón que explica cómo esta teoría de la verdad no puede ser compatible con la noción de verdad como adecuación: «Verdadero», pues, en un sentido estricto, es un predicado que solo puede ser aplicado al acuerdo que resultaría de la «situación ideal de habla», En otro sentido, puede decirse que la verdad consiste en un continuo proyecto de aproximación de las condiciones reales a las ideales.” (SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 392) Verdad y consenso se identifican siempre insertos en el contexto de un diálogo ideal: (...) se trata de una teoría discursiva de la verdad y de la corrección moral, que identifica «verdadero» y «correcto» con «consensuable en un

conformación de la verdad no depende de la normatividad extraída por recurrencias a cosmovisiones o paradigmas ajenos y externos al consenso intersubjetivo, que es el que puede producir acuerdos de universalidad en potencia. Se concibe al entendimiento propio de esta teoría como poseedor de carácter normativo:

La teoría consensual de la verdad (...) parte del hecho de que entendimiento (*Verständigung*) es un concepto normativo. De modo que sólo en un sentido autoexplicativo podemos decir que la comunicación *sirve* al entendimiento. Todo entendimiento se acredita en la racionalidad de un consenso; pues de otro modo, como podemos decir, no se trata de un entendimiento «real».<sup>730</sup>

El consenso entre sujetos es lo que conforma la verdad, resaltando la importancia del mejor argumento, identificado con el argumento más racional que no es afectado por coacciones:

La teoría consensual de la verdad pretende explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento por las propiedades formales del discurso y no por algo que, como la consistencia lógica de las oraciones, subyace al contexto de argumentación o que, como la evidencia de las experiencias, penetra, por así decirlo, en la argumentación desde fuera. El resultado de un discurso no puede decidirse ni por coacción lógica ni por coacción empírica, sino por la «fuerza del mejor argumento».<sup>731</sup>

Consecuentemente, hay un rechazo a la teoría de la verdad como correspondencia por no incidir en los condicionamientos socio-culturales, lo cual supone la negativa a una fundamentación última de la verdad y una preferencia por un concepto cambiante de verdad frente a dogmas o verdades absolutas. Hay una pérdida de referente absoluto y objetivo, que va parejo a una pérdida de confianza tanto en la tradición como en la religión. De igual manera ocurre con las pretensiones de validez, que no son elementos superiores al diálogo, sino que son “pactadas” o “acordadas” intersubjetivamente mediante el entendimiento y el dialogo:

Que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción sólo puede significar que los participantes de la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros. Un hablante hace valer una pretensión de validez susceptible de crítica entablando con su

---

dialogo ideal» y que implica el principio ético fundamental del reconocimiento de la dignidad de los demás como miembros virtuales de un diálogo entre iguales. *Ibíd.*, Pág. 391.

<sup>730</sup> HABERMAS, J. (1989), Pág. 101.

<sup>731</sup> *Ibíd.*, Pág. 140.

manifestación una relación por lo menos con un «mundo» y haciendo uso de la circunstancia de que esa relación entre actor y mundo es en principio accesible a un enjuiciamiento objetivo para invitar a su oponente a una toma de postura racionalmente motivada. El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión.<sup>732</sup>

Las pretensiones de validez están presentes y no se opera desde la renuncia a las mismas, como ocurriría en patrones escépticos. Todo esto se rige por el ideal social utópico como comunidad de comunicación emancipada, donde la relación “sujeto-objeto” se complementa comunicativamente con la relación “sujeto-sujeto”. La intersubjetividad surge como un nuevo paradigma, aunque subsiste, tal vez inconscientemente, la problemática de la idea de una racionalidad pura con intereses trascendentales aislados de la realidad social, apoyada en una concepción hasta cierto punto inmovilista de la ciencia que es sostenida desde su imposibilidad a ser distinta. La explotación de la naturaleza externa se justifica, no solo dada su necesidad, sino su constitución imprescindible, cuyas características no son concebidas desde Habermas como susceptibles al cambio<sup>733</sup>.

La búsqueda de la fundamentación normativa, propia de una sociedad de la comunicación, se realiza a través del lenguaje histórico contingente que aspira a unas pretensiones de validez. Esto tiene la ventaja de no suponer una renuncia a la verdad, a la rectitud y a la veracidad, sino una reubicación de estas tres nociones con respecto al pasado filosófico. Según Habermas, se siguen pretendiendo estas tres nociones:

El hablante pretende, pues, verdad para los enunciados o para las presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de estas, y veracidad para la manifestación de sus vivencias subjetivas.<sup>734</sup>

¿Cuál es el mejor argumento? Para Habermas, como hemos visto, la respuesta apunta sin duda hacia el más racional, elaborado desde y para un ámbito consensual y formal, nunca extraído en bruto de la tradición. Esto describe una situación un tanto irreal para Vattimo ya que, si bien no sufrimos constantemente presiones, sí que permanecemos frecuentemente influidos por tendencias, modas, situaciones críticas, momentos delicados, opiniones ajenas o grupos de poder. Es imposible discurrir desde

---

<sup>732</sup> HABERMAS, J. (2003a), Pág. 143.

<sup>733</sup> Cfr. ESTRADA, J.A. (2004), Pág. 60.

<sup>734</sup> HABERMAS, J. (2003a), Pág. 144.

la pura racionalidad desligándose gratuitamente de cualquier arbitrariedad o eventualidad condicionante. Habermas trata de resolver esto mediante el recurso a la “situación ideal de habla”<sup>735</sup> como esbozo de un contexto ajeno a presiones y coacciones desde el cual podríamos llegar a pactar un consenso racional:

Mi explicación es que los participantes en la argumentación *suponen* en común algo así como una situación ideal de habla. La situación ideal de habla vendría determinada porque todo consenso que pueda alcanzarse bajo sus condiciones, puede considerarse per se un consenso racional: mi tesis es pues: la *anticipación de una situación ideal de habla* es lo que garantiza que podamos asociar a un consenso alcanzado fácticamente la pretensión de ser un consenso racional.<sup>736</sup>

Habermas afirma que el recurso a esta situación ideal de habla se torna necesario “si queremos evitar la consecuencia de hacer depender de un consenso alcanzado contingentemente el desempeño discursivo de una pretensión de validez (...)”<sup>737</sup>. Esta situación ideal de habla, pese a ser un requisito formal para la articulación de la Teoría de la Acción Comunicativa, destaca por no ser un elemento empírico, dado que en la realidad fáctica la ausencia de coacciones no es algo que ocurra. Cabría cuestionar qué suerte de status goza esta situación ideal de habla; Habermas la define como algo “ideal”, concretamente la define como “suposición”, pero no debe reducirse a lo contrafáctico, en tanto operaría “de facto” en los diálogos cotidianos:

(...) la situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. Esta suposición puede ser contrafáctica, pero no tiene por qué serlo; más, aun

---

<sup>735</sup> Luis Sáez distingue esta situación ideal de habla como el garante de la imparcialidad a la hora de dialogar y consensuar: “(...) al argumentar presuponemos que nuestras afirmaciones serían aceptadas en las condiciones de un diálogo que fuese imparcial y que acogiese todas las perspectivas interpretativas; en la defensa de pretensiones de validez se anticipa una comunidad de iguales e ilimitada que rebasa todos los condicionamientos y limitaciones distorsionantes que acarrea la historia fáctica. Tales condiciones, en definitiva, son propiedades formales que asegurarían una igualdad en las posibilidades de utilizar actos de habla. (SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 390) No obstante, parece obvio que ningún diálogo, por racional que pueda ser, llega a concebirse como totalmente imparcial. Es cuestionable el impacto que lo contrafáctico pueda tener en lo fáctico cuando lo primero no expresa una mejora de lo segundo, sino una idealización ajena a la realidad misma.

<sup>736</sup> HABERMAS, J. (1989), Pág. 105.

<sup>737</sup> Ídem.

cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación.<sup>738</sup>

Es por esta razón por la que Habermas habla de situación ideal de habla como una anticipación operante: “El fundamento normativo del entendimiento lingüístico es, por tanto, ambas cosas: un fundamento anticipado, pero, en tanto que fundamento anticipado, también operante.”<sup>739</sup>

En resumen, hacemos depender la posibilidad del diálogo y del acuerdo potencial, en Habermas, en la recreación ideal de una situación en la que los actores podrían razonar libremente y carentes de coacciones. Es posible que esta situación nunca ocurra *de facto*, pero se espera de ella que, desde su contrafacticidad, alimente las aspiraciones al acuerdo. La ética depende igualmente de la racionalidad, esbozada desde el consenso y el discurso crítico racional, y tiene la necesidad de elevarse hasta una posición de universalidad, sustituyendo al componente religioso por el elemento moral/racional<sup>740</sup>.

## La confrontación entre Vattimo y Habermas

El planteamiento habermasiano goza del meritorio hecho de responder positivamente a la constitución de una alternativa plausible al círculo vicioso del que Adorno y Horkheimer no pudieron salir. Estimamos que, si bien la Teoría de la Acción Comunicativa no nos parece la solución definitiva, sí constituye una propuesta racionalmente consecuente en su lógica interna, cosa que la aleja de la “contradictoriedad”<sup>741</sup> del debolismo. La sistemacidad habermasiana no es la inspiración pasional y paradójica de Vattimo. Aun así, es preciso matizar que tal

---

<sup>738</sup> *Ibíd.*, Pág. 155.

<sup>739</sup> *Ibíd.*, Pág. 156.

<sup>740</sup> Estrada expresa acertadamente que cabe preguntarse si la ética consensuada no es en realidad una forma de razón subjetiva incapaz de señalar por sí misma metas y valores Cfr. ESTRADA, J.A. (2004), Pág. 90.

<sup>741</sup> Para corroborar el carácter contradictorio del Pensamiento Débil expresado por Pier Aldo Rovatti y Vattimo Cfr. PD, Pág. 16. Wolfgang Sützl también da cuentas de la contradicción del Pensamiento Débil y la tensión existente entre la renuncia a esbozar un proyecto social y la incapacidad para no acabar proponiendo uno finalmente. Cfr. SÜTZL, W. (2007), Pág. 182.

congruencia lógica no convierte a la Teoría de la Acción Comunicativa en una propuesta “empíricamente” coherente, al existir deficiencias tanto en su concepción antropológica como en su planteamiento de la situación ideal de habla, tal y como expondremos.

Por una parte, existe en Habermas una evidente omisión del mundo de la corporeidad, así como de la dimensión afectiva del sujeto, dando la sensación de que el sujeto habermasiano comprende una suerte de abstracción que nada tiene que ver con el sujeto real, fáctico y empírico. Vattimo denuncia que la finitud asociada al sujeto por parte de Habermas no es una finitud propia de la existencia histórica:

El yo intersubjetivo de Habermas realiza por entero el yo de la ciencia-metafísica moderna: es además del objeto de las ciencias humanas, el sujeto ahistórico del laboratorio. Tales riesgos de ahistoricidad impiden que la ética de la comunicación pueda ser considerada como salida apropiada para la vocación moral de la hermenéutica.<sup>742</sup>

Vattimo desconfía de la ética de la comunicación que asocia a Habermas por la ruptura entre historia y sujeto, y afirma que sólo puede haber una coherente vocación ética en la hermenéutica si esta se sumerge en la historicidad y renuncia al status de teoría objetivista y descriptiva<sup>743</sup>. La reducción ética de la violencia “no puede verse satisfecha por la pura instauración de la igualdad y la reciprocidad, fundadas exclusivamente sobre una suerte de formalismo de la razón”<sup>744</sup>. Hay una confrontación clara entre el consenso como sinónimo de paz (Habermas) y el disenso plural atento con la procedencia (Vattimo). No solo existe en Habermas una devaluación de la historicidad<sup>745</sup> y de la procedencia, sino que también hay una omisión de la prioridad ontológica que la sociedad tiene sobre el sujeto, estimado casi como independiente y autónomo en sí y por sí. La filosofía de Habermas se liga a un tinte “trascendente”, razón por la que Vattimo habla de una “reasunción del kantismo”<sup>746</sup> y una vinculación entre ética de la comunicación y metafísica de la subjetividad<sup>747</sup>. Para el pensador

---

<sup>742</sup> EI, Pág. 215.

<sup>743</sup> Cfr. EI, Págs. 215-217.

<sup>744</sup> EI, Pág. 193.

<sup>745</sup> Se denuncia que hay un tratamiento de las ciencias humanas ajeno a la historicidad. Cfr. EI, Pág.213.

<sup>746</sup> EI, Pág. 66.

<sup>747</sup> Cfr. EI, Págs. 212-213.

italiano no existe “ningún fundamento trascendente que imponga someterse a un orden objetivamente «dado»”.<sup>748</sup>

Estas características nos sirven para cuestionar seriamente el nexo entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real, entre las que no existe una continuidad ni una vinculación, sino más bien una contundente relación de contraposición. Vattimo enfatiza esta crítica achaca a Habermas la ingenuidad de hablar de una comunicación carente de coacciones o contrariedades, aun cuando esta sea solo una meta contrafáctica:

Considérese (...) la idea de Habermas y de Apel de una comunicación social no obstaculizada. Y la consiguiente, persistente sospecha respecto de la manipulación a la que las clases dominantes, a través de los medios de comunicación, someterían a los electores, por la cual los resultados de las votaciones estarían siempre viciados en mayor o menor medida, en tanto que no serían en verdad libres.<sup>749</sup>

Cierto es que Habermas cae en unos presupuestos ilustrados a la hora de hablar de la situación ideal de habla, y aunque Vattimo acierta en su crítica, lamentablemente también recae en un optimismo injustificable a la hora de enunciar tesis radicales, como la referente a los medios de comunicación como agentes emancipadores a través del caos informativo que generan (y por tanto la pluralidad de verdades que aportan)<sup>750</sup> o cuando afirma que la verdad “es un peligro más que un valor”<sup>751</sup>. Es verdad que Vattimo reconoce en ciertas ocasiones la manipulación de los medios de comunicación, pero esta faceta siempre es eclipsada por el efecto liberador y emancipador que estos tienen y que solapa los efectos negativos. Ni Habermas parece hablar del sujeto real, mundano, cotidiano, aquel que tiene coacciones porque no conforma un ente puro ajeno al devenir social, ni Vattimo parece sensato a la hora de afirmar que, sin verdad, la paz, la democracia y el aperturismo ocurren de manera espontánea y sencilla<sup>752</sup>. Esto revierte en una concepción antropológica deficiente en tal punto, ya que en el caso de Habermas descuida lo emotivo e irracional en el hombre, elementos tan presentes como lo racional y lo lógico, y en el caso de Vattimo hace confiar demasiado en el factor afectivo, de tal manera que la paz y la convivencia en un clima relativista y anti-objetivista pueden encontrar un adecuado caldo de cultivo.

---

<sup>748</sup> EI, Pág. 191.

<sup>749</sup> AV, Pág. 58.

<sup>750</sup> Vid. ST, Pág. 82.

<sup>751</sup> AV, Pág. 29.

<sup>752</sup> Conviene tener en cuenta que Vattimo expresa claramente la enemistad existente entre verdad (entendida como objetividad) y sociedades abiertas y democráticas. Cfr. EC, Pág. 124.

En Habermas, factores como la inteligencia emocional, la influencia cultural, la imaginación o la tendencia al deseo no forman parte del análisis sobre el sujeto. Vattimo denuncia que Habermas, en honor a estas características que hemos descrito, sigue moviéndose (tal vez a su pesar) dentro de un paradigma racionalista y trascendental, más propio de la modernidad que de la postmodernidad al apelar a la autotransparencia del sujeto:

(...) parece claro que en la base de la propuesta de Habermas y Apel están dos conceptos que difícilmente se concilian con los presupuestos de la hermenéutica como han sido elaborados sobre todo por Heidegger. Estos dos conceptos pueden ser indicados respectivamente como la idea de continuidad originaria y la idea de sujeto autotransparente. En ellas se resumen los dogmas fundamentales del racionalismo moderno, tanto en su versión cartesiana (la autotransparencia) como en su versión hegeliana (la continuidad)<sup>753</sup>

No en vano, el mismo Habermas reconoce estar inserto en el modelo propio de la filosofía trascendental<sup>754</sup> como forma de garantizar los procesos de entendimiento intersubjetivo, aun cuando define su trascendentalismo como una versión debilitada:

Cuando se quieren hacer accesibles los procesos de entendimiento intersubjetivo (el «habla»), al igual que los procesos de conocimiento, a un análisis que reconstructivamente se orienta a presuposiciones universales y necesarias, quizá lo más obvio, esto no voy a negarlo, sea recurrir al modelo de la filosofía trascendental (...) Pero este recurso sólo es comprensible cuando se tiene a la vista una de esas versiones débiles de la filosofía trascendental que acabo de mencionar.<sup>755</sup>

Es preciso matizar que este trascendentalismo ha de ser diferenciado y matizado: por una parte podemos distinguir la pragmática trascendental de Apel, y por otro la pragmática universal de Habermas. Este último afirma:

Abandonar el concepto de sujeto trascendental (...) no significa que tengamos que renunciar a un análisis en términos de pragmática universal de la aplicación de nuestros conceptos de objetos de la experiencia posible, es decir, a una investigación de la constitución de la experiencia. Del abandono de la empresa de una deducción trascendental tampoco se sigue la necesidad de transferir los problemas de validez a otros ámbitos de investigación, por ejemplo, a la teoría de la ciencia o a la teoría de la verdad. Ciertamente que la relación entre objetividad de la experiencia y verdad de las

---

<sup>753</sup> MAS, Pág. 95.

<sup>754</sup> HABERMAS, J. (1989), Pág. 322.

<sup>755</sup> Ídem.



proposiciones se presentará entonces de otra forma que como se presentaba bajo premisas kantianas. En lugar de una prueba a priori tendremos una investigación trascendental de las condiciones de desempeño argumentativo de aquellas pretensiones de validez que se enderezan a un desempeño o resolución discursivos.<sup>756</sup>

Si bien para Apel las condiciones de posibilidad de la comunicación, es decir, de la relación entre actos de habla, son universales y necesarias, para Habermas son solo universales pero no necesarias, porque es imposible, según él, una fundamentación última de su necesidad. Habermas entiende estas condiciones de posibilidad como generadas históricamente; poseen su génesis no en la razón pura sino en el decurso de la historia, lo cual no las hace contingentes como ocurriría en Foucault, sino necesarias, de acuerdo a una lógica evolutiva. En sentido kantiano no puede decirse que sean a priori en la razón, sino que son necesarias en la evolución racional. No podemos hablar, por tanto, de un trascendentalismo fuerte, sino débil, tal y como corrobora Luis Sáez:

La «pragmática universal» habermasiana, como empresa dirigida al análisis de las condiciones del «acuerdo» o del «entendimiento» comunicativo, trata de reconstruir las reglas que constituyen la «lógica» del habla. (...) Para Habermas se trata de un análisis trascendental «débil», pues no considera posible una reconstrucción infalible de las reglas dialógicas.<sup>757</sup>

Aun así, tanto en Apel como Habermas “la filosofía prosigue la senda trascendental. La Teoría de la Acción Comunicativa, en general, es una autocrítica de la razón, una reconstrucción de y por la razón.”<sup>758</sup>. Vattimo rechaza este camino del trascendentalismo débil:

No existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesibles mediante cualquier tipo de reducción o «epojé» que suspensa nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales. Las condiciones de posibilidad de la experiencia se encuentran siempre cualificadas o, como dice Heidegger, el Ser-ahí es un proyecto arrojado, arrojado una y otra vez. En otras palabras, el fundamento, el principio, el proyecto inicial de nuestras reflexiones no puede ser sino la fundamentación hermenéutica.<sup>759</sup>

De esta manera, podemos observar que Vattimo también aspira un acuerdo intersubjetivo que garantice la paz social, pero no desde la trascendentalidad de las

---

<sup>756</sup> Ídem.

<sup>757</sup> SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 385.

<sup>758</sup> HABERMAS, J. (1989), Pág. 387.

<sup>759</sup> AV, Pág. 19.

condiciones comunicativas, sino desde la localidad, la procedencia y contingencia de las mismas<sup>760</sup>, sustituyendo a la ética de la comunicación habermasiana por una ética de la interpretación histórica y propiamente hermenéutica. Es aquí donde se sitúa propiamente el conflicto entre consenso habermasiano y disenso vattimiano. El acuerdo surge en Vattimo a raíz del reconocimiento, no solo de la propia procedencia, sino también de la procedencia del Otro. Esto implica la aceptación de una pluralidad no unificable, en contraposición a las pretensiones universalistas de la ética habermasiana. Según Vattimo, su reconocimiento de la procedencia supone una señal de respeto y una apertura a la no absolutización y a la renuncia al dogmatismo:

A todas estas desviaciones del nihilismo, la hermenéutica opone ante todo el principio mismo de la pluralidad de las interpretaciones y del respeto a la libertad de elección de cada uno. Ciertamente, no va mucho más allá que la racionalidad argumentativa de Habermas, pero despojada aquí de los residuos de racionalismo metafísico que todavía ponen en cuestión esta teoría, la cual –con su idealización de un saber liberado de opacidades y modelado, en el fondo, sobre el método científico– corre siempre el riesgo de legitimar un mundo futuro dominado por «expertos» de distinto tipo<sup>761</sup>

En este sentido, Vattimo podría tener razón y presentar una alternativa más convincente que Habermas, siempre y cuando no resaltara tan excesivamente al nihilismo como forma de alternativa al dogmatismo sin explorar nociones de sentido intermedias; esto imposibilita lógicamente el proponer un proyecto social preferible por encima de otros proyectos. La “univocidad” que Vattimo acaba ofreciendo choca frontalmente con el aparente clima de pluralidad que trata de promover. Entre la gravedad de una verdad unívoca y absoluta, y el reconocimiento relativista de la pluralidad y la multi-interpretación, hay puntos intermedios que pueden ser explotados sin recaer ni en trascendentalismo ni en nihilismo incongruente.

Reconocer que estamos llamados a la comunicación dadas las características biológicas, sociales y culturales inherentes al ser humano, que esta transcurre dentro de las eventualidades y coacciones propias de nuestra autonomía, dependiente siempre de la heteronomía, y que necesitamos de verdades objetivas que, consensual y lógicamente, desde la argumentación, pueden ser más razonables que otras, son sensatos y coherentes presupuestos para empezar a adaptar a la filosofía a la realidad empírica y cotidiana. El sobredimensionamiento de la procedencia en Vattimo, lejos de limitarse al respeto propio de las modernas sociedades democráticas, acaba en un clima que coquetea

---

<sup>760</sup> Vid. EI, Pág. 221.

<sup>761</sup> NE, Pág. 12.

peligrosamente con el relativismo, dificultando el marco teórico para establecer unas normas de convivencia mínimas pero universales.

No hay que deformar el papel del sujeto empírico, privándolo de su dimensión afectiva, pero tampoco hay que engrandecer el papel de la procedencia, del localismo y la interpretación, renunciando a las posibles verdades compartidas y globales que puedan existir, por contingentes, consensuadas y temporales que estas puedan ser. Sin duda, no podemos privar al sujeto real de su dimensión irracional, afectiva y mítica, y en tal sentido Habermas se muestra como una opción deficiente. Estrada comenta con claridad los evidentes peligros de la desmitificación que supone la supresión de la motivación ajena a la razón, que la razón misma no puede emular ni proporcionar:

La desmitificación lleva a la racionalización progresiva, con lo que muere el mito, al que estamos abocados por las limitaciones constitutivas de la razón, que no puede fundamentar ni legitimar lo que ofrecían los contenidos religiosos. Consecuentemente, el mundo desmitificado se vuelve un lugar inhóspito, haciendo implausibles las éticas religiosas, sin que la ciencia y la democracia puedan suplir ese déficit, con lo que aumenta la inseguridad personal, la desazón colectiva y la falta global de sentido de la sociedad.<sup>762</sup>

Pese a que Habermas pretende encauzar a la racionalidad dentro de los condicionamientos históricos y sociales, finalmente acaba cayendo en el concepto de razón pura, estableciendo una contundente separación entre lo universal y lo contextual e imposibilitando cualquier crítica deconstructiva con el concepto de racionalidad. Habermas mismo afirma que el consenso se establece exclusivamente desde una base racional:

Cuando se logra un entendimiento, conduce entre los participantes a un acuerdo. Un acuerdo comunicativamente alcanzado (...) cumple no solo las condiciones de un acuerdo fácticamente existente. Antes bien, el acuerdo sólo se produce bajo condiciones que remiten a una base racional. (...) Tanto ego, que plantea o entabla con su emisión una pretensión de validez, como alter, que la reconoce o rechaza, apoyan sus decisiones en razones potenciales.<sup>763</sup>

Si los acuerdos solo se establecen desde basamentos racionales, es comprensible que se hable de trascendentalismo asociado a Habermas, al no incidir este en las condiciones no-trascendentales, fácticas, cotidianas y no-rationales propias del sujeto "real". Los acuerdos o consensos no solo no son fruto exclusivo de la racionalidad, sino

---

<sup>762</sup> ESTRADA, J.A. (2004), Pág. 109.

<sup>763</sup> HABERMAS, J. (1989), Pág. 385.

que además están plagados de elementos ajenos a la racionalidad, que son minusvalorados y suprimidos desde la Teoría de la Acción Comunicativa por considerarlos “coactivos” para con el proceder intersubjetivo racional. Reducir acuerdo a racionalidad redundante en la deficiente concepción antropológica de la que hablábamos. No solo hay que tomar cuenta de la racionalidad “impura” propia del ser humano, sino que además es conveniente dar cuenta que desde ella misma podemos llegar a acuerdos reales, no basados solo en la razón, pero no por ello menos útiles y productivos que aquellos consensos que, de manera irreal, se conciben como resultados exclusivos de la racionalidad.

No existe en Habermas un diálogo con la postmodernidad en la medida en que el rechazo de la irracionalidad es una constante en su planteamiento. Tanto él como Apel son acusados por Vattimo en tanto “re-proponen (...) una restauración de la metafísica (...) porque el ideal normativo de la comunicación ilimitada apoya su categoricidad sobre la base de asumir una estructura esencial, que siendo rectora para toda experiencia histórica, se sustrae ella misma (...) al devenir”<sup>764</sup>. La razón comunicativa opera siempre desde una ilusoria sensación de libertad y neutralidad, sin tener en cuenta la influencia que los grupos de poder llevan a cabo en la red social. Por otra parte, pensamos que la moral fundamentada solo en elementos racionales es insuficiente, en tanto omite otra suerte de motivaciones no racionales; la cultura por ejemplo, o la religión, son grandes impulsores y motivadores a la hora de actuar o proceder, y con frecuencia su motivación excede la magnitud de la motivación exclusivamente racional. Vattimo contrapone la ética hermenéutica, es decir, histórica, frente a la ética de la comunicación, que no puede diferenciarse de la ciencia o de la metafísica en tanto operan con un “sujeto ahistórico”.

La pretensión de universalidad como elemento omnipresente en la multiplicidad de culturas conforma una constante cuya vigencia no debe desembocar en una anulación o renuncia a la cultura particular que aspira a condiciones universales. Habermas parece recaer en una cierta sobrevaloración del modelo social occidental, y da la sensación de querer utilizar dicho modelo como forma exportable y administrable a las demás culturas hablando en términos mundiales. Habermas no da cuenta del problema de llegar a la neutralidad y la universalidad partiendo desde tradiciones sustantivas que conllevan formas de sensibilidad diferentes, hecho que le hace recaer en un evidente eurocentrismo. Hay también una desmesurada identificación entre conocimiento y emancipación que puede acabar en una suerte de intelectualismo moral.

---

<sup>764</sup> EI, Pág. 211.

Otros factores dignos de comentar son la dicotomía entre razón y deseo, resultado de la concepción intelectualista y forma del sujeto<sup>765</sup>. La razón queda relegada al ámbito público y el deseo para el ámbito privado, estableciéndose un indeseable y esquizofrénico divorcio y división del individuo, que lleva a cabo la imparcialidad de la moral sustentada a costa de la parcialidad del deseo. Así mismo, las estructuras simbólicas son subordinadas a la racionalidad. Existe el peligro de una razón nuevamente instrumentalizada que puede acabar con la racionalidad comunicativa imposibilitando la comunicación y devaluando al sujeto, cosificándolo. La intersubjetividad discursiva es una pieza fácilmente adaptable a la comunidad ideal de comunicación, pero compleja, acaso imposible, en las sociedades reales, ya que como denuncia Estrada, “los disensos no son siempre susceptibles de acuerdos razonados, ya que intervienen elementos que no pertenecen al discurso”<sup>766</sup>.

Ante esto, consideramos indispensable revitalizar el mundo de la vida, potenciando la intersubjetividad relacional desde un panorama realista, sin permitir la cosificación del sujeto, pero teniendo una noción coherente del mismo, tomando en cuenta su dimensionalidad corpórea, sus implicaciones empíricas y su vinculación motivacional elaborada a partir de elementos no solamente racionales, sino también emotivos, sensibles e irracionales, como pueden serlo la religión o la cultura. El Superhombre vattimiano no sirve de referente al respecto, porque su excesiva despotenciación implica resignación, inconcreción y apología de lo existente. El Superhombre es sinónimo de “interpretación” como contraposición a “objetividad”, pero existen instancias objetivas que no son interpretables, como el peso de la violencia o el sufrimiento, y ante las cuales el Superhombre solo puede “exhortar”.

En conclusión, tanto Habermas como Vattimo recaen en planteamientos “ingenuos” en ciertas partes de su producción filosófica. Habermas se aleja del sujeto real y sobrevalora la posibilidad de emancipación como resultado de acuerdos racionales neutros y puros, y Vattimo excede el optimismo emancipador derivado de la ausencia de verdad objetiva y asentamiento de la pluralidad interpretativa. Si existe una diferencia entre ambos, esta es la congruencia lógica; en el caso de Habermas, todo el planteamiento se reviste de una limpieza y claridad lógicas ejemplares, mientras que Vattimo acentúa demasiado un planteamiento nihilista y plural para acabar proponiendo la univocidad de sus propuestas. Aun así, el planteamiento de Habermas es lógico, pero irreal, al no corresponder con una adecuada noción antropológica y al renunciar a los elementos irracionales omnipresentes en todo discurso, consenso y acto comunicativo.

---

<sup>765</sup> Cfr. ESTRADA, J.A. (2004), Pág. 106.

<sup>766</sup> *Ibíd.*, Pág. 132.

Si bien Vattimo muestra una constante tendencia crítica con Habermas a lo largo de su obra a raíz de su “trascendentalismo” y “racionalismo”, recientemente expresa su amigable simpatía en el tema de la verdad como consenso en un artículo en *Antrophos*:

(...) en realidad, mi familiaridad con Habermas es mucho más reciente. Si bien tenía cierto respeto filosófico por el pensamiento de Gadamer, que lo había llamado a Heidelberg, Habermas era a mis ojos pura y simplemente un neokantiano. Una de las primeras cosas que me recomendó Gadamer cuando llegué a Heidelberg (...) fue que estudiase *Conocimiento e interés*, cosa que naturalmente hice. Mi aprecio por su pensamiento ha ido aumentando en los últimos años (...). Ciertamente es que sus últimos ensayos sobre el futuro de la naturaleza humana no me entusiasman demasiado. Tenemos en común cierta atención al lenguaje, que bien de Apel y antes de Heidegger; pero nos divide su permanente modernidad y su normatividad. De vez en cuando me sirvo de sus tesis para argumentar que en el siglo XX se pasó de la verdad a la caridad: porque tampoco para él la verdad es reflejo, sino una proposición que requiere consenso, que es presentable a otros, en suma, una cuestión intersubjetiva.<sup>767</sup>

Vattimo intenta establecer un amigable vínculo entre la *caritas* y la Teoría de la Acción Comunicativa, argumentando que la verdad no es algo neutral, sino que responde al interés compartido de llegar a un mejor consenso y entendimiento intersubjetivos:

Conocer cómo están las cosas en última instancia se justifica solo como el saber estratégico de Habermas, esto es: debo conocer las cosas como son con miras a un proyecto, si no ¿para qué me sirve saber cómo están las cosas? No es casual que Habermas esté sustancialmente a favor del saber comunicativo, y la acción comunicativa no es en definitiva muy distinta de la caridad vivida, aunque Habermas no aceptaría nunca esta conclusión. La verdad objetiva me sirve para entender cómo puedo estar mejor con los otros. Ya no consigo ver la verdad si no es en estos términos, y no creo que ello implique un punto de vista excesivamente hostil frente a la verdad científica.<sup>768</sup>

Es cierto que este punto comprende un nexo entre Vattimo y Habermas, ya que ambos hablan de verdad (interpretación para Vattimo) como consenso, matizado que el primero lo hace desde la atención a la procedencia y el segundo desde condiciones trascendentales que articulan la comunicación. El error, a nuestro juicio, consiste en que el consenso debolista no se elabora en torno a la valoración de una verdad objetiva compartida intersubjetiva e interculturalmente, sino como renuncia precisamente a la

---

<sup>767</sup> VATTIMO, G. (2007a), Pág. 35.

<sup>768</sup> VRF, Pág. 101.

objetividad, que lleva a pensar que en la acentuación de la pluralidad de verdades encontraremos el fundamento de la paz y emancipación sociales. Tal y como Vattimo afirma, verdad y autoridad son nexos indiscutibles para él: “Es cada vez más evidente (...) que la verdad, eso es, la proposición que refleja fielmente el estado de las cosas y por eso tiene que poner a todos de acuerdo, es un asunto de poder y de autoridad, nada más.”<sup>769</sup>. Precisamente este comprende una de las tesis más radicales y peliagudas de Vattimo: la identificación entre verdad (como objetividad) y poder, violencia y autoritarismo. Vattimo parece no tener en cuenta que también la objetividad en ciertos ámbitos (como las normas de convivencia) tiene un componente liberador, y que la filosofía puede acabar siendo una herramienta infructuosa si le arrebatamos la posibilidad de ser una crítica social contundente y objetiva, también con el orden y el poder establecidos. Podíamos decir, de manera cómica, que sin verdad los filósofos se quedarían sin trabajo. No queremos apoyar la desmesura del dogmatismo autoritario, pero tampoco pensamos que sea prudente renunciar a un horizonte objetivo, acorde con los hechos (aun cuando la objetivación “verdadera” de los hechos sea solo una forma de objetividad temporal y consensuada). Sin objetividad no hay proyectos ni cohesión, ni tan siquiera el respeto a la procedencia puede ser tenido en serio fuera de un planteamiento “objetivista”, y Vattimo mismo, pese a su renuncia tanto de lo objetivo como a la propuesta de proyectos sociales, acaba (tal vez inconscientemente) exponiendo una senda “objetiva” a seguir, preferible a otras. Vattimo establece que la metodología de la verdad debilista no es la demostración, sino la persuasión:

(...) estoy convencido de que la verdad no es un problema de ciencia política, y no es tampoco una cuestión de demostración científica, sino de persuasión. (...) En otras palabras, los argumentos filosóficos son argumentos *ad homines*, no *ad hominem*; la verdad de la que se trata es persuasión, pero con relación a y junto con una colectividad, no la persuasión de la que uno se sirve, por ejemplo, para hacerse prestar dinero. Está claro entonces que se trata esencialmente de propuestas a interpretar nuestra situación común de acuerdo a una cierta línea a partir de presupuestos compartidos.<sup>770</sup>

Lo conflictivo de tal configuración es que, si todo puede ser susceptible de persuasión, incluso los crímenes más grotescos podrían pasar por aceptables acompañados de una justificación adecuada. Persuasión no puede ser significado de retórica ni demagogia, sino que hay que buscar una persuasión de aquello que sea humana y moralmente digno de ser persuadido: la liberación, la promoción del acuerdo y del entendimiento en la medida de lo posible y la renuncia justa y equitativa del sufrimiento. A la persuasión hay que acompañarla de una mirada hacia la experiencia,

---

<sup>769</sup> SÜTZL, W. (2007), Pág. 18.

<sup>770</sup> VRF, Pág. 75.

por finita y contingente que sea esta mirada, que nos permita dar cuenta de si aquello de lo que se nos quiere persuadir es finalmente algo bueno o malo. Vattimo asegura que su convencimiento de que la filosofía puede acceder a la experiencia misma, entendida como mera subjetividad:

Por tanto, si algo hay experimental en la filosofía no es del tipo que se supone que produce conocimiento «objetivo». Estoy convencido de que la filosofía puede remitir a la experiencia, estoy convencido de que en la filosofía hay verdades de experiencia, pero la experiencia ya está tan subjetiva y culturalmente mediada que es imposible hablar de ella en términos de «conquista» objetiva.<sup>771</sup>

El problema, como vemos, reside en que la experiencia de la que habla Vattimo es una experiencia mediada por la subjetividad, y por tanto, sometida al riesgo de no tener elementos articuladores de un diálogo intersubjetivo. Distinguir la violencia de la paz no será algo sencillo desde el rechazo a la objetividad y la excesiva acentuación de una subjetividad postmoderna que implica las más de las veces el individualismo y el ostracismo.

---

<sup>771</sup> VRF, Pág. 73.





### 3) LA COMUNIDAD HERMENÉUTICA

El contexto actual presenta líneas de debate ineludibles para la reflexión filosófica, entre las que se torna necesario nombrar la conocida confrontación entre universalismo y comunitarismo. Desarrollar sintéticamente este contexto de debate servirá para poder ubicar pertinentemente a Vattimo entre estas líneas de pensamiento filosófico. Es preciso entender que este debate se origina como un cuestionamiento no solo de la Modernidad, de carácter eurocéntrico y universalista, sino también de aquellas líneas filosóficas que persiguen una finalidad trascendental como la llevada a cabo por Habermas y Apel.

Luis Sáez, en su exposición sobre feminismo y comunitarismo<sup>772</sup>, distingue dos formas que atacan eminentemente al universalismo: Por una parte tenemos al pensamiento del Otro, de la alteridad, contrario al reduccionismo propio de la Lógica de la identidad. Desde esta postura, se critican al universalismo porque olvida la “diferencia de sentido”<sup>773</sup>. Se reivindica atención al Otro no solo desde el ámbito moral, sino desde el ámbito de la praxis social y del derecho. Por otra parte, encontramos la postura que critica al universalismo como “una perspectiva particular”<sup>774</sup> que acaba marginando otras formas de vida en pro de una universalización de los valores. En este punto encuadramos a Taylor y su concepción del Yo, contraria al concepto racionalista/cartesiano de carácter autorreflexivo y constructivo con respecto al objeto. Frente a esto, se propone un Yo hermenéutico, sensible y autorrealizable desde la ejecución de la responsabilidad ética que le es inherente. Luis Sáez describe así el carácter irreductible de la pluralidad y la diferencia: “La «diferencia», en este caso, arraiga en la diversidad –no subsumible bajo una regla universal– de las identidades irrepetibles y hermenéuticamente comprensibles (una identidad «narrativa» en el caso de Taylor)”<sup>775</sup>. Luis Sáez distingue que la primera crítica entra dentro de los parámetros de la reivindicación feminista, mientras que la segunda atañe más bien al problema del multiculturalismo. Si bien la primera postura crítica con el universalismo se vincula más a la reivindicación feminista, es menester acentuar esta última posición como relevante adversario crítico al universalismo desarrollando propiamente la posición comunitarista, en la que podemos encuadrar a filósofos como Taylor.

---

<sup>772</sup> Cfr. SAEZ RUEDA, L. (2009), Págs. 473-475.

<sup>773</sup> Vid. *Ibíd.*, Pág. 473.

<sup>774</sup> Vid. *Ibíd.*, Págs. 473-474.

<sup>775</sup> *Ibíd.*, Pág. 474.

Entendemos al comunitarismo como un claro rechazo a la normatividad social elevada a la categoría de universal. Este rechazo implica renunciar al reduccionismo propio de culturas compactas, homogéneas limitadas a un solo estilo de vida estándar. Se reclama la existencia antes que la esencia, volviendo la mirada a lo fáctico y poniendo en escena a la corporeidad, harto devaluada en paradigmas filosóficos anteriores. Hay una conciencia del condicionamiento económico y un concepto de libertad contextualizada dentro de la heteronomía, lo cual dispone una autonomía con límites. Desde el comunitarismo, se opta por la asimetría y diferencia, cultural y económica, factor que explica la denuncia referente a la exclusión de los pobres en el diálogo (aquí podríamos recordar la tesis de Dussel que reivindica una economía para la hermenéutica).

La postura universalista responde al posicionamiento comunitarista acusándolo de relativista<sup>776</sup>. Las pretensiones universalistas no apuntan a la acentuación de lo local, sino que lo traspasan en pro de la globalización y los valores universales. Los Universalistas, entre los que podemos destacar a Habermas y Apel, se mueven con un concepto de razón dialógica, reivindican la simetría y la identidad frente a la asimetría y diferencia comunitarista, y basan la racionalidad en el giro intersubjetivo. El concepto de razón es, empero, de trasfondo ilustrado al aspirar a la validez universal de una racionalidad que encuentra su herramienta más característica en el lenguaje. Hay una especial relevancia en el diálogo argumentativo como salida a la crisis procedimental de la ausencia de referentes metafísicos u ontológicos. No obstante, pese a tales pretensiones, no es factible pensar en el comunitarismo como una renuncia al diálogo, y por tanto, a la fundamentación normativa; Luis Sáez advierte que el comunitarismo no recae en la ausencia de criterios:

Pero no parece que el comunitarismo, al menos en sus formas más sutiles, esté orientado hacia un pluralismo a-normativo y a-criteriológico. La posición de Taylor – a veces calificada como una posición intermedia entre comunitarismo y liberalismo (...) ha levantado fuerte polémica al respecto. Al incluir, como condición de posibilidad de la integridad y el logro de una autorrealización auténtica, al factor del reconocimiento intersubjetivo, ha sugerido que una perspectiva comunitarista puede justificar sus

---

<sup>776</sup> En torno a Gadamer, Lourdes Otero renuncia a hablar de relativismo, sino de “tolerancia” que permite el reconocimiento recíproco de las respectivas pretensiones de validez, una tolerancia que nos permite a la vez el autorreconocimiento y la construcción del Tú, y de la propia identidad como ciudadanos que se reconocen entre sí iguales derechos”. (OTERO, L. (2008), Pág. 2) Lo relevante en esta descripción es que se siguen adjudicando pretensiones de validez de manera recíproca, lo cual ahuyenta la imagen de relativismo a la par que posibilita el reconocimiento mutuo intercultural.

exigencias en un nuevo tipo de universalismo. Estas exigencias (...) vendrían justificadas por el principio de «reconocimiento universalizado de la diferencia».<sup>777</sup>

En un posicionamiento semejante podemos situar a Vattimo, que se mueve en los difusos márgenes de un comunitarismo débil. Desde la ética de la procedencia se justifica la recurrencia a lo local, pero no se quiere absolutizar la tradición, sino que se mantiene un vínculo rememorante con el pasado entendido en términos de “posibilidad”<sup>778</sup>. Vattimo perfila la lengua como “médium” donde el Ser se da<sup>779</sup> en tanto transmisión, lo cual proporciona las bases para asentar una ética de bienes frente a la ética de los imperativos<sup>780</sup>, dado que la transmisión del Ser no ocurre objetiva e idénticamente en todos los tiempos. Se rechaza la idea apriorística de la comunidad ilimitada o de la acción comunicativa<sup>781</sup>, favoreciendo la historicidad y pertenencia del sujeto hermenéutico.

En el caso de Vattimo, el rechazo a las posturas trascendentales de Habermas y Apel es claro, pero tampoco parece claudicar ante toda postura comunitarista en tanto denuncia que existe un comunitarismo “naturalista” de trasfondo metafísico<sup>782</sup>. Ante esto, Vattimo propone “repensar la izquierda a la luz de una filosofía de la historia de impronta nihilista (...)”<sup>783</sup>, entendiendo a la historia misma no como un curso lineal de progreso, sino como la eventualidad misma del Ser que se manifiesta en cada caso de manera distinta para cada cultura y cada generación. Es por eso por lo que la hermenéutica adquiere en Vattimo el carácter de ontología de la actualidad, desde la que guiar la pertenencia y lo local aspirando<sup>784</sup> a la no absolutización de estos elementos. Ni lo local tiene la última palabra, ni la procedencia es entendida como lo contrario a la Universalidad, sino como “disolución de los principios” desde una perspectiva nihilista<sup>785</sup>. En consecuencia, si reclamamos una pertenencia comunitaria en Vattimo, esto se hace como apoyo a los “más débiles”, como forma de llevar a la praxis la *caritas* entendida como criterio límite o como principio en el contexto actual; nunca se reivindica la pertenencia como algo natural u ontológicamente constituyente de una inexistente esencia humana.

---

<sup>777</sup> SAEZ RUEDA, L. (2009): Ob. Cit., Pág. 475.

<sup>778</sup> Cfr. EI, Pág. 173.

<sup>779</sup> Cfr. EI, Pág. 177.

<sup>780</sup> Cfr. EI, Pág. 207.

<sup>781</sup> Cfr. EI, Pág. 211.

<sup>782</sup> Cfr. NE, Pág. 123.

<sup>783</sup> NE, Pág. 124.

<sup>784</sup> Cfr. NE, Pág. 61.

<sup>785</sup> Cfr. Ídem.

Es preciso entender el relevante alcance de la hermenéutica ubicada como disciplina filosófica central en los tiempos actuales, ya que es una pieza central en el debolismo<sup>786</sup>. Vattimo justifica su particular noción de verdad como interpretación así como su renuncia a la objetividad en la características propias de la ontología de la libertad. Ya no es posible legitimar nada recurriendo a principios últimos, sino que la plausibilidad de cualquier interpretación dependerá de su utilidad y de su fecundidad en la praxis social.

Si existiera una definición de hermenéutica agraciada por la brevedad y claridad de su contenido, sin duda nos encontraríamos ante la preferencia de citar las siguientes palabras de Vattimo, quien a su vez se apoya en su maestro Pareyson:

Hermenéutica es, como se sabe, la filosofía que pone su centro el fenómeno de la interpretación, es decir, una conciencia de lo real que no se piensa como espejo objetivo de las cosas de «ahí afuera», sino como una captación que lleva en sí la impronta de aquel que «conoce».<sup>787</sup>

Luigi Pareyson la define así: “«conocimiento de formas por parte de personas», (...)»<sup>788</sup>. Esto refiere precisamente al conocer de la forma, donde nos ubicamos como sujetos capaces de poner de manifiesto la ausencia de neutralidad en el conocimiento, “contaminándolo” con nuestra herencia histórico-cultural<sup>789</sup>. Incluso Vattimo llega a

---

<sup>786</sup> De hecho, Santiago Zabala sitúa a la Hermenéutica como la mejor y más congruente forma filosófica en un contexto en el que del Ser solo quedan los remanentes o resquicios del concepto fuerte y metafísico: “En consecuencia, como el ser acontece y acaece, la hermenéutica es la manera más adaptativa de rememorar los remanentes del ser (...)” ZABALA, S. (2010), Pág. 32.

<sup>787</sup> VATTIMO, G. et al (1999a), Pág. 11.

<sup>788</sup> *Ibíd.*, Pág. 12.

<sup>789</sup> Esta caracterización bien podría recordar al Ser-en-el-Mundo gadameriano, pero no es posible efectuar esta comparación sin reconocer la distancia existente entre Gadamer y Vattimo, que se acentúa si tenemos en cuenta que se llega a comparar al primero con la ética de carácter trascendental de Habermas y Apel que corre el riesgo de caer en conservadurismo acrítico: “Lo que estoy intentando decir es que la ética de inspiración hermenéutica en su formulación gadameriana tiene (...) dos únicas vías posibles: o hacerse rígida y determinar de un modo muy preciso la fisionomía del logos como conjunto de valores compartidos por una comunidad histórica efectiva (...) y entonces, devenir fatalmente una ética conservadora, que ha de asumir como criterio los valores aceptados y el orden existente; o, por el contrario, como tiende sustancialmente a hacer, tornarse consciente del carácter de idea-límite que pertenece al logos-lengua precisamente en las condiciones actuales, y, terminar, entonces, por presentarse

definir a la hermenéutica como una suerte de “remoto kantismo” (por su apelación al mundo como fenómeno) filtrado por la finitud que destila la filosofía heideggeriana, que hace posible la parte activa del sujeto en la asimilación del mundo.

Para entender la concepción hermenéutica de Vattimo es preciso dar cuenta, tal y como en numerosas ocasiones repite el autor, de las razones que articulan la crítica a la Metafísica. Tales razones no se reducen al ámbito epistémico, sino que tratamos de razones prácticas, éticas<sup>790</sup> y políticas<sup>791</sup> como mejor argumento para la preferencia de un pensar interpretativo, histórico y no-absoluto. Debolismo y utilidad se vinculan en el marco de la caridad. Sin duda, la influencia filosófica del autor hace que la posible definición de la hermenéutica, propia del Pensamiento Débil, la ubique como un proyecto de vocación nihilista, producto de “la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer”<sup>792</sup> con sus respectivos matices diferenciando entre ambos

---

como una pura exigencia formal de universalización a través de la comunicación, no disímil de la que vuelve a encontrarse, a la luz de un explícito retorno al trascendentalismo kantiano, en posiciones tales como las de Apel y Habermas.” (EI, Págs. 210-211). Vattimo achaca a Gadamer el no haber tenido en cuenta a la Hermenéutica como destino heideggeriano, negando así las implicaciones éticas que aporta este concepto entre las que se resalta el concebir a la pertenencia como una instancia no metafísica, y por tanto, ajena a absolutización y rigidez. (Cfr. EI, Págs. 217-218) Por tanto, no es consecuente establecer sin más una identificación entre la propuesta hermenéutica de Vattimo y la de Gadamer. VATTIMO, G. et al (1999a), Pág. 12.

<sup>790</sup> El pensador italiano alude directamente a las motivaciones éticas de la hermenéutica del siguiente modo: “La hermenéutica, que nace de la polémica antimetafísica de Heidegger, permanece aun hoy como un pensamiento motivado fundamentalmente por razones éticas.” Estas razones éticas se articulan con la crítica antimetafísica heideggeriana como “(...) la salida filosófica más característica del rechazo en el presente siglo de la metafísica como pensamiento de la violencia.” MAI, Págs. 71-72.

<sup>791</sup> Teresa Oñate reitera la motivación práctico-política del Pensamiento Débil y la Hermenéutica en pro de una racionalidad antimetafísica, práctica y no violenta. (Cfr. OÑATE, T., ROYO, S. (coords.) (2006), Págs. 27-28) Wolfgang Sützl también reafirma esto al aseverar lo siguiente: “El pensamiento débil es una discreta invitación a filosofar precisamente porque la metafísica ya no es ninguna opción, es una invitación que no quiere seducir y que tampoco puede tener ya la pretensión de convencimiento que tenía el pensamiento fuerte.” (SÜTZL, W. (2007), Pág. 162). Precisamente porque la Metafísica no es una opción a considerar, ya no tenemos verdades sobrehumanas, sino que todo es consenso democrático y humanamente articulado. Por tal razón el Pensamiento Débil descubre a lo largo de su historia la marcada vocación política que, necesaria e irreversiblemente, le imprime su carácter de crítica antimetafísica.

<sup>792</sup> MAI, Pág. 39.

autores<sup>793</sup>. La verdad sufre una transformación pasando de ser una mera adecuación al reflejo de la experiencia del mundo que se traduce en una determinada interpretación del mismo<sup>794</sup>. Vattimo expresa tal convicción filosófica con eminente claridad: “(...) no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo.”<sup>795</sup>. Esta afirmación implica dos consecuencias importantes. La primera consecuencia implica un distanciamiento entre Gadamer y Vattimo como consecuencia del distinto tratamiento en ambos de la herencia heideggeriana, y la segunda comprende un matiz para con la verdad como adecuación desde un punto de vista hermenéutico. A continuación expondremos los rasgos más significativos referentes a ambas consecuencias, que repercuten de manera directa en la manera de entender a la hermenéutica en el seno del debolismo.

### 3.1) La distancia entre Vattimo y Gadamer

La primera consecuencia que hemos expuesto anteriormente, referente a la distancia crítica que Vattimo establece con Gadamer, encuentra su motivación en la sugerencia gadameriana de dejar orientar a la filosofía por la noción de espíritu objetivo hegeliano:

En un ensayo suyo que es muy importante para captar el significado que Gadamer atribuye a su propio pensamiento dentro de la situación filosófica actual (...) afirma que

---

<sup>793</sup> Si bien la vertiente hermenéutica heideggeriana se ejecuta, según Vattimo, desde el punto de vista del Ser, la de Gadamer se desarrolla desde el punto de vista del lenguaje. Vattimo trata de aunar ambas vertientes para concluir en la afirmación de la interpretatividad de la verdad y de la historicidad de las aperturas a la precomprensión del Ser. (Cfr., MAI, Págs. 39 y 46). Por otra parte, Vattimo reprocha a Gadamer el no haber dado cuenta correctamente de la crítica Heideggeriana a la Metafísica, imposibilitando desarrollar en la hermenéutica gadameriana una verdadera “historia del Ser:” “Pero el punto decisivo es que Gadamer en realidad no recoge realmente el sentido del discurso heideggeriano sobre la metafísica; para él los improprios de Heidegger contra la metafísica valen eminentemente para el cientificismo o bien para el objetivismo científicista. No hay en Gadamer una verdadera historia del Ser.” VRF, Pág. 60.

<sup>794</sup> Vid. MAI, Pág. 41.

<sup>795</sup> Ídem.

la filosofía debe hoy dejarse orientar por la noción hegeliana de espíritu objetivo. La mediación total que Hegel entendía como cumplimiento y *telos* supremo del pensamiento no acaece así en la autoconciencia del espíritu absoluto (sino en el espíritu objetivo, es decir, en la cultura, las instituciones o las «formas simbólicas» que constituyen la sustancialidad de nuestra humanidad vivida.<sup>796</sup>

Por tanto, desde esta disposición, ocurre lo siguiente: “La verdad se experimenta sólo dirigiéndose allí donde está la sustancialidad del espíritu objetivo, y no disolviendo esta sustancialidad en una autoconciencia absolutamente desplegada.”<sup>797</sup>. Esto, según Vattimo hace orientar toda aproximación a la realidad “al *logos* viviente en la tradición de la lengua”<sup>798</sup>. Gadamer, de acuerdo a Vattimo, se mueve dentro de una concepción “clasicista” de la verdad (frente a la concepción “tradicionalista” donde la verdad es lo que se transmite desde el patrimonio cultural social), que le hace pensar en la posibilidad de una “experiencia de «integración», de pertenencia no conflictual.”<sup>799</sup>. Este tipo de integración no conflictual el riesgo de acabar abocando a un sujeto ahistórico<sup>800</sup>, por lo que Vattimo apuesta por una configuración más radical de la hermenéutica:

(...) la hermenéutica no puede pararse aquí. No se trata sólo ni de reivindicar un modelo «clasicista» de verdad contra el objetivismo del método científico erigido en un único criterio de lo verdadero, ni de reconocer que se da una verdad «extrametódica» junto con la verdad científica. O sea, que no se trata, en definitiva, de sustituir por una «descripción» hermenéutica de la experiencia la otra descripción «realista» u «objetivista». Tal vez sea verdad que una filosofía no puede llegar a convertirse en *koiné* si no es explicitándose también como programa de emancipación.<sup>801</sup>

Estas afirmaciones bien pueden parecer confusas, sobre todo si tenemos en cuenta las precauciones presentes en el seno del debilismo contra la “filosofía de la emancipación”<sup>802</sup>. No obstante, Vattimo aclara que la compatibilidad entre hermenéutica y proyecto de emancipación es un hecho “si se toma en consideración que, en cualquier caso, y para ser coherente con nuestras premisas, una filosofía hermenéutica no puede nunca confundirse con una enésima «descripción» de la

---

<sup>796</sup> EI, Págs. 63-64.

<sup>797</sup> EI, Pág. 64.

<sup>798</sup> Ídem.

<sup>799</sup> EI, Pág. 65.

<sup>800</sup> Cfr. Ídem.

<sup>801</sup> EI, Pág. 66.

<sup>802</sup> Cfr. PD, Pág. 14.



estructura de la experiencia.”<sup>803</sup>. En definitiva, la hermenéutica puede ser emancipatoria desde la renuncia a un sistema objetivo y unívoco de emancipación; podría decirse que la emancipación consiste en la renuncia a un proyecto fuerte de emancipación, en analogía a la tesis de Sützl que afirma que la paz no puede ser pacífica<sup>804</sup>. La emancipación, desde el nihilismo, no puede ser nada más allá de la “exhortación”. Más que teoría o normas para el dialogo, la hermenéutica tiene vocación de diálogo<sup>805</sup>. Vattimo critica a Gadamer el haber hecho de la herencia heideggeriana no una crítica radical a la metafísica griega, sino una crítica a “la reducción de la verdad al ámbito del método científico-positivo (...)”<sup>806</sup>. Por tanto, volvemos a Heidegger para que “el pensamiento hermenéutico logre formular un programa emancipatorio más radical y consecuente con una más explícita asunción de su propia ubicación histórica.”<sup>807</sup>. La forma de desarrollar el proyecto emancipatorio, dentro de los parámetros de la hermenéutica nihilista heideggeriana encontraran su particular concreción en nociones

---

<sup>803</sup> EI, Pág. 66.

<sup>804</sup> La tesis principal del planteamiento de Wolfgang Sützl reside en que la paz, para poder ser efectiva, no puede ser pacífica, esto es, no puede comprender un fundamento positivo y afirmativo. Solo cuando la paz entra en la eventualidad y acaecer del Ser, es cuando se sustrae de la violencia de las categorías metafísicas, tal y como se reitera en un artículo en *Antrophos*: “La paz no puede «ser» pacífica en el mismo sentido que la violencia es violenta, porque no puede proporcionar un nuevo «fundamento». Una vez que entendemos que la paz sólo puede acontecer, pasar, quizás las políticas de seguridad y sus guerras ya no tendrán por qué pasar, porque las podremos dejar ser. No es algo seguro, pero precisamente por ello quizás es algo no violento.” (SÜTZL, W (2007), Pág. 151) Cualquier definición positiva de la paz, según Sützl, la colocaría inmediatamente en el ámbito de la Metafísica: “(...) la metafísica siempre ha sido una metafísica de la violencia (...) Significa también que no podré ofrecer una nueva definición de la paz, porque cualquier definición la vuelve a colocar dentro del ámbito de la seguridad y de la metafísica.” (Ibíd., Págs. 26-27) Conviene destacar que Vattimo mismo corrobora esta idea en el prólogo a la tesis de Sützl cuando afirma que la paz no puede ser sinónimo de verdad objetiva so pena de recaer en violencia: “Incluso aplicando una concepción popperiana de la verdad como falsificación de hipótesis, parece innegable que la concepción metafísica de la paz basada en la aceptación común de valores absolutos que por sí solos podrían proporcionar una base a la unidad de individuos, de personas y de naciones, es cada vez menos probable y sufre en nuestro mundo refutaciones tan constantes que pueden ser considerada «definitivamente» falsificada. (...) la debilidad y la *Verwindung* no representan ninguna «verdad» sustitutiva de la verdad metafísica.”. Ibíd., Pág. 17.

<sup>805</sup> Vid, EI, Pág. 67.

<sup>806</sup> EI, Pág. 68.

<sup>807</sup> EI, Pág. 69.

tales como el Comunismo de ideal contrafáctico o el Comunismo hermenéutico, que expondremos en apartados posteriores. No obstante, baste decir que Vattimo reconoce lo paradójico de volver a esbozar un proyecto y una “filosofía de la historia” en el contexto de disolución de las filosofías de la historia:

Para responder a las exigencias que su nueva posición de *koiné* le plantea, la hermenéutica parece tener que reencontrar una, aunque sea paradójica, filosofía de la historia, paradójica porque el sentido de esta filosofía de la historia no es otro que el (largo) fin de la filosofía de la historia.<sup>808</sup>

Vattimo afirma, desde su particular lectura de Heidegger, que la acentuación nihilista hace que todo lo “objetivo” suene sospechoso de ser metafísico y autoritario. Quintana expresa, utilizando un tono conciliador, en una comunicación recogida en las actas del *Congreso Internacional sobre hermenéutica filosófica: el legado de Gadamer*, que, pese a que Gadamer reclama una “rehabilitación” de la autoridad, tal autoridad no es “autoritaria”, sino condición de posibilidad de racionalidad y hermenéutica. Quintana expone que Gadamer es partidario de esta rehabilitación:

En efecto, Gadamer anuncia sin ambages que aquello que el pensamiento pretende a este respecto es una “rehabilitación de la autoridad” (...). También la “tradición” parece ser otro elemento caro a la filosofía de Gadamer, y ¿no es esa tradición así revalorizada sino otro nombre de la autoridad que ahora, empero, dizque denostamos? ¿No parecía poderse fundar a partir de la filosofía hermenéutica un juicio positivo acerca del rol de la autoridad en el uso humano de las normas, juicio que ahora (de la mano de Vattimo), parece mutarse en un vilipendio de todo autoritarismo por cobijar en su interior la violencia de la metafísica y su “acallamiento”?<sup>809</sup>

Tras esta proposición inicial, Quintana trata de limpiar el concepto gadameriano de autoridad de las connotaciones “autoritarias” que Vattimo asocia a toda forma de proposición positiva y/o afirmativa acerca de la realidad. Para empezar, se elimina la disociación entre autoridad y razón, afirmando que existen autoridades razonables y racionales:

La autoridad no siempre es lo contrario a la razón, nos viene a decir el filósofo hermenéutico, porque para conseguir la autoridad ha de lograrse un reconocimiento por arte de los que la otorgan: y ese reconocimiento consiste precisamente, en una gran porción de los asuntos normativos, en que se ha considerado razonable el mostrarse conforme con que a un agente se le repute como autorizado en los asuntos de que se trate

---

<sup>808</sup> EI, Pág. 70.

<sup>809</sup> QUINTANA, M.A. (2003a), Pág. 238.

(¿acaso no soy razonable cuando obedezco las recetas de un médico para sanar mi dolencia específica?)<sup>810</sup>

Eliminada la contraposición autoridad/razón, Quintana distingue entre autoridad y autoridad metafísica, reconociendo el error de admitir sin más estas últimas:

Lo que se podría fustigar en tal caso no sería, pues, el hecho de haber reconocido autoridades (lo cual equivale, a fin de cuentas, a haber reconocido instancias normativas: algo inevitable en todo proceder con reglas); sino que el error residiría en haber reconocido autoridades metafísicas, autoridades que se sustraen al deber de toda autoridad de lograr el reconocimiento (no sumiso, sino razonable y activo) de los agentes implicados.<sup>811</sup>

Reconocer autoridad no es un proceso acrítico, salvo el caso de las autoridades metafísicas y/o dogmáticas donde la racionalidad se ve sustituida por la imposición, la violencia o la sumisión a lo indemostrable:

La autoridad no consiste siempre en someterse obediente a una instancia incuestionable que no se puede esquivar; sino que en muchas ocasiones procede de haber cuestionado críticamente las posibilidades vigentes, y haber optado por la autoridad normativa que más razonablemente merecía el reconocimiento<sup>812</sup>.

Autoritarismo y autoridad solo tienen, en la opinión de Quintana, una unión léxica, por lo que no duda en reivindicar el hecho de “reconocer autoridades” como forma de ejercer la facultad racional e incluso de articular la intersubjetividad:

Nos hallamos, entonces, con que el autoritarismo sólo se deriva de la autoridad en sentido léxico (...). “Reconocer autoridades” suele ser un ejercicio saludable de la razón y la libertad, que apela a nuestra fructífera capacidad, como animales culturales, de remitirnos unos a los asertos y las acciones de otros; el autoritarismo (...) sí que supone un atentado contra tal libertad y razón. “Reconocer autoridades” no es sino lo que se hace cuando uno se integra en una tradición, es decir: cuando uno participa en la coordinación que en el foro intersubjetivo de la vida y pensamiento los agentes van creando para regular sus prácticas comunes, sin tener que someterse no tragarse ninguna imposición arbitraria desde instancias que se les escapan.<sup>813</sup>

---

<sup>810</sup> *Ibíd.*, Pág. 241.

<sup>811</sup> *Ídem.*

<sup>812</sup> *Ibíd.*, Págs. 241-242.

<sup>813</sup> *Ibíd.*, Pág. 242.

Estimamos esta propuesta como una señal de admirable coherencia en tanto recoge y corrige una de las principales deficiencias de Vattimo: la identificación incuestionable entre verdad y violencia y entre autoridad y autoritarismo. Ni toda verdad se impone violentamente, ni toda autoridad es autoritaria. Pese a que admitiéramos la crítica de Vattimo a Gadamer como válida, la reivindicación e influencia del espíritu objetivo no tiene por qué suponer la rehabilitación de un sujeto autotransparente y, por ende, metafísico; Quintana demuestra que, desde Gadamer, es posible hablar del “reconocimiento racional de la autoridad no-autoritaria”, compatibilizando esto con el contexto hermenéutico. Quintana propone el cuestionamiento de la autoridad como remedio contra la degradación autoritaria de la misma, teniendo en cuenta siempre el clima plural de autoridades entendidas no como dogmas, sino como objetivaciones razonables y razonadas entre las que poder elegir:

(...) ya sabemos que el mejor medio de evitar que una autoridad entre nosotros se nos transmute en autoritario principio, y empiece por ello a ejercer su violencia característica, es el de favorecer en los discursos sociales el cuestionamiento crítico de esa autoridad; pero también sabemos que el cuestionamiento crítico no puede ambicionar él mismo el haber quedado exento de toda autoridad, y hacerse “desde ninguna parte” (...) Como conclusión (...) la crítica hacia es autoridad que podría devenir autoritaria ella misma (...) habrá de complementarse con un reconocimiento activo de una pluralidad de autoridades desde las cuales ejercer críticas en nuestra red social de interpretaciones.<sup>814</sup>

En síntesis, podemos hablar de planteamientos alternativos referentes a la interpretación de la hermenéutica gadameriana, que, sin entrar de lleno en la radicalización nihilista del patrimonio heideggeriano, permiten hablar de autoridad sin recaer en Metafísica. La exposición de Quintana, que recuerda en ciertos aspectos a la imposibilidad de no absolutizar normas sociales por parte de Franco Crespi<sup>815</sup>, comprende un ejemplo de sentido común que, sin dar rienda suelta al dogmatismo, es capaz de mantener el equilibrio entre objetividad y pluralidad sin desembocar en finales violentos o autoritarios. Si la hermenéutica ha tomado el relevo como comunidad filosófica resulta fructífero aprovechar el pluralismo interpretativo que ella ofrece, sin reducirlo a la inconexión solipsista de un relativismo anti-autoritario que renuncia finalmente al diálogo por no poder ofrecer un lenguaje común (basado en autoridades y verdades razonablemente compartidas) que sirva de articulación intersubjetiva. La hermenéutica nihilista y débil de Vattimo se enfrenta a este problema, y la solución reside en desechar la unívoca identificación entre autoridad y autoritarismo.

---

<sup>814</sup> *Ibíd.*, Pág. 243.

<sup>815</sup> *Cfr. PD*, Págs. 358-362.

### 3.2) Hermenéutica como verdad temporal

Sobre la segunda consecuencia expuesta, es preciso afirmar que la afirmación de la verdad como apertura de sentido, unida al contexto hermenéutico, no implica según Vattimo, un rechazo de la verdad como adecuación: decimos que algo es verdadero o falso adecuándolo a una realidad determinada, pero tal realidad depende de actos interpretativos que, a su vez, se articulan con la precomprensión que configura nuestra forma de ver el mundo y en la cual nos vemos inevitablemente situados: Vattimo afirma esta última idea exponiendo que se puede “en efecto, pensar –todavía con Heidegger– que toda experiencia de verdad es una articulación interpretativa de una precomprensión en la que nos encontramos por el hecho mismo de existir como seres-en-el-mundo”<sup>816</sup>. Es por esto por lo que la determinación de la verdad o falsedad como producto de la adecuación depende de la precomprensión histórica y contextual que nos antecede y por esto resulta necesario aclarar que la hermenéutica no comprende una suerte de saber verdadero o acceso privilegiado sobre la realidad. Afirmar esto sería recaer nuevamente en metafísica:

Lo que reduce la hermenéutica a genérica filosofía de la cultura es la (a menudo implícita, no reconocida) pretensión, totalmente metafísica, de presentarse como una descripción finalmente verdadera de la (permanente) «estructura interpretativa» de la existencia humana.<sup>817</sup>

La hermenéutica comprende un saber histórico, no atemporal y definido como *Ge-Schick*<sup>818</sup>, envió hacia un sujeto que se encuentra ante la responsabilidad de recibir la herencia de un lenguaje de carácter finito e histórico y que por tanto condiciona al mundo del mismo: “(...) el sujeto no es el portador del a priori kantiano, sino el

---

<sup>816</sup> MAI, Pág. 42.

<sup>817</sup> MAI, Pág. 43.

<sup>818</sup> Precisamente esta configuración del Ser como *Ge-Schick* es lo que, en opinión de Vattimo, impide hablar de descripciones ajustadas objetivamente a realidades, lo que justifica que la Hermenéutica se entienda desde la herencia heideggeriana como una disciplina que “ella misma es esencialmente histórica.” MAI., Pág. 43.

heredero de un lenguaje histórico-finito que hace posible y condiciona el acceso a sí mismo y al mundo.”<sup>819</sup>.

Probablemente Vattimo trate de introducir una dosis de congruencia en torno a las posibilidades de acceso a la verdad: la validez se ubica en reconocer que estamos dando una interpretación, y, en tanto interpretación, es legítima solo en tanto en cuanto su persuasividad la hace preferible. Esta característica lo sitúa, como veíamos en la parte primera, en la línea de Nietzsche y la verdad como aquello que beneficia a la vida<sup>820</sup>. Como interpretación, la verdad es susceptible de ser sustituida porque no comprende una instancia inmutable:

(...) lo que el pensador hermenéutico ofrece como «prueba» de la propia teoría es una historia, ya sea en el sentido de *res gestae* o en el de *historia rerum gestarum*, y quizás también, además, en el sentido de una «fabula» o de un mito, ya que se presenta como una interpretación (que pretende validez hasta la presentación de una interpretación competente que la desmienta) y no como una descripción objetiva de hechos.<sup>821</sup>

La fabulación de la realidad se torna un instrumento filosóficamente pertinente siempre y cuando seamos conscientes de que estamos fabulando: “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.”<sup>822</sup>. Precisamente, haciendo honor de la persuasividad hermenéutica, Vattimo niega querer apelar a una descripción objetiva o absoluta de la realidad: “No estoy pretendiendo, de modo contradictorio, que la hermenéutica (...) sea la descripción más adecuada de la cultura tardomoderna. Sostengo, en vez de eso, que es su interpretación más razonable.”<sup>823</sup>. Cabía cuestionar aquí si acaso “razonable” no es claramente un sinónimo de “adecuado”. Si existe alguna definición esclarecedora de la verdad hermenéutica, Vattimo la aporta al expresarla del siguiente modo:

Para la hermenéutica (...) la verdad no es ante todo la conformidad del enunciado con la cosa, sino la apertura dentro de la cual toda conformidad o disconformidad se puede verificar; la apertura no es una estructura trascendental estable de la razón, sino que es

---

<sup>819</sup> MAI, Pág.46.

<sup>820</sup> Para demostrar esta inserción de Vattimo en la línea de Nietzsche sobre la verdad, resultan particularmente ilustrativas sus palabras en la obra *Adiós a la verdad* cuando afirma que “pensamos según lo que biológica o históricamente ya somos ¡y punto!” AV, Pág. 19.

<sup>821</sup> MAI, Pág. 46.

<sup>822</sup> MAI, Pág. 48.

<sup>823</sup> VATTIMO, G. et al (1999a), Pág. 13.

herencia, yección histórico-finita, Schickung, destino, proveniencia: de las condiciones de posibilidad de la experiencia que Heidegger ve encarnadas en las lenguas naturales históricamente cualificadas.<sup>824</sup>

Esto reitera que la verdad, pese a poder desarrollarse como adecuación, acaece siempre dentro de una apertura dependiente de la herencia del lenguaje como horizonte histórico, finito y carente de definitividad, lo que la priva de su status “objetivante”. Por tanto, es coherente en el contexto debolista decir que el Ser acontece como evento<sup>825</sup> y en tal sentido, no es impropio seguir hablando del Ser. Vattimo criticará con fuerza a la pretensión de no hablar más del Ser, ya que es algo que recae reaccionariamente en Metafísica:

No hablar más del ser, o se justifica como una posición que se corresponde mejor con una «realidad» que lo excluye, en la que no hay ser; o bien se justifica como constatación de la consumación del ser en la historia de nuestra cultura; pero entonces esta historia ha de ser narrada de nuevo, es precisamente la historia del nihilismo como proveniencia de la hermenéutica y como su íntimo hilo conductor para la «solución» de los problemas tradicionales de la filosofía; a falta de este relato, el presupuesto metafísico inconsciente continuará actuando.<sup>826</sup>

Ante la imposibilidad de una superación como *Aufhebung* de la Metafísica, Vattimo opta por la lectura izquierdista de Heidegger, donde está presente el acordarse del olvido, limpio de las pretensiones de restauración de cualquier pasado metafísico en tanto el Ser queda debilitado, con el deseo de permanecer fieles de esta manera a la diferencia ontológica y al trayecto de debilidad que el Ser sigue<sup>827</sup>.

Otro aspecto característico que configura notablemente la forma débil de la hermenéutica es la relación de la verdad como conformidad con la verdad como apertura: esta cuestión remite a la relación entre las Ciencias de la Naturaleza, que vendrían a representar un cierto modelo de objetividad, con las Ciencias del Espíritu, de índole eminentemente hermenéutica. Vattimo expresa que en Gadamer, como pertinente herencia de Heidegger, encontramos una cierta superioridad a las Ciencias del Espíritu, al menos en el terreno de la moral:

---

<sup>824</sup> MAI, Pág. 54.

<sup>825</sup> Es conveniente aclarar que Vattimo admite que Heidegger no caracteriza directamente al Ser como tal sino que solamente se trata de una deducción más o menos razonable del sentido de la filosofía heideggeriana. Cfr. MAI, Pág. 124

<sup>826</sup> MAI., Pág. 49.

<sup>827</sup> Vid. MAI, Págs. 50-51.

Las ciencias de la naturaleza, con su inevitable ligazón a la tecnología y su tendencia a la especialización (...) han de ser «legitimadas» por un pensamiento que las remita al logos, a la consciencia común que se expresa en la lengua histórico-natural de una sociedad y en su cultura compartida, cuya continuidad (...) se asegura precisamente por las ciencias del espíritu y específicamente por la filosofía.<sup>828</sup>

La relación entre los dos tipos de verdad no comprende una suerte de incompatibilidad, sino que ambos son perfectamente congruentes si los sometemos a una jerarquización, donde la verdad como conformidad queda relegada a un momento secundario:

(...) solo en el interior de una apertura histórico-cultural, o de un paradigma, se puede hablar de verdad en el sentido de conformidad a reglas, que se dan con la apertura misma; la apertura como tal no puede decirse «verdadera» con criterios de conformidad, pero es (al menos para Gadamer, explícitamente) verdad originaria porque instituye los horizontes en los que toda verificación o falsificación es posible.<sup>829</sup>

Esta explicación no solo resalta el carácter temporal de la verdad como apertura que depende siempre del contexto histórico y cultural que determina y configura las reglas de la verificación, sino que comprende la antítesis a la verdad absoluta y atemporal, en tanto niega cualquier influencia histórica de la misma. Es aquí cuando Vattimo, en una clara apuesta por Gadamer<sup>830</sup> como vertebración congruente del

---

<sup>828</sup> MAI, Pág. 128.

<sup>829</sup> MAI, Pág. 129.

<sup>830</sup> Esta apuesta implica no una lectura acrítica de Gadamer, sino una visión bastante cuidadosa en la que Vattimo reprocha la eliminación de las connotaciones nihilistas de la herencia filosófica heideggeriana. Si bien Vattimo no estima a Gadamer como alguien sospechoso de neokantismo (cosa bien distinta al caso de Apel) parece ser que la lectura gadameriana de Heidegger no encuentra toda la radicalidad que el pensador italiano precisa para nihilizar a Heidegger: “El de Apel y el de Jausse parecen ejemplos notables de “interpretaciones constructivas” de la hermenéutica que desarrollan bastante coherentemente premisas ya contenidas en la obra de Gadamer. En estas elaboraciones constructivas, la hermenéutica parece cada vez más alejada de sus orígenes heideggerianos. El distanciamiento extremo puede verse en Apel, quien torna a pesar de la problemática hermenéutica de un horizonte neokantiano y con una terminología neokantiana, siendo así que precisamente el neokantismo representó el constante punto de referencia polémico de Heidegger. Aun cuando Gadamer dista mucho de reconocerse en estos resultados neokantianos, las premisas de dichos resultados, a mi juicio, ya están en su libro de 1960, que comenzando con una “crítica de la conciencia estética” elimina todas las significaciones “nihilistas” de la ontología de Heidegger y prepara así para la



contexto hermenéutico, establece la diferencia entre el “mostrar la verdad” y el “habitar la verdad”, relacionado con la irreductibilidad de los universos culturales. El habitar la verdad implica “una pertenencia interpretativa, que comporta ya sea el consenso o la posibilidad de articulación crítica”<sup>831</sup> y está unido tanto a la experiencia estética<sup>832</sup>. Si bien el mostrar la verdad, que se entiende sinónimo de la verdad como adecuación, alude al “conocimiento de lo verdadero como la posesión cierta de un «objeto» mediante una representación adecuada”<sup>833</sup>, Vattimo afirma que “la verdad como apertura no es un objeto cuya posesión cognoscitiva sea constatada por la sensación de evidencia, completud e integración que en un determinado momento sentimos”<sup>834</sup>. Si la verdad como apertura se escapa de una objetivación que posibilita el dominio, parece ser que se despoja a este tipo de verdad de todas las connotaciones de dominación y organización criticadas por Adorno y Horkheimer y posibilita el desarrollo de un nuevo horizonte emancipatorio.

Vattimo se esforzará por liberar a la hermenéutica de sus connotaciones relativistas e irracionalistas apelando a las implicaciones nihilistas argumentando que la verdad como apertura nos sitúa siempre en un contexto histórico y cambiante de manera casi “obligada”, lo cual no debe implicar una mera arbitrariedad a la hora de desarrollar cualquier forma de conocimiento, sino que conforma un basamento de responsabilidad común desde el cual hablamos de la realidad y de la verificación de la misma: “(...) el ser arrojado en una apertura histórica es siempre también, inseparablemente, un participar activamente en su constitución, interpretación creativa, transformación.”<sup>835</sup>. En referencia a esto, también se incita a no olvidar la cuestión de la verdad como apertura, puesto que olvidarlo supondría volver al lenguaje de la objetividad, del *Grund*, del racionalismo y de pretéritas formas de realismo<sup>836</sup>. La verdad como apertura queda ajena tanto al tradicionalismo como al relativismo exagerado<sup>837</sup> y al realismo<sup>838</sup> así como al comunitarismo de inspiración metafísica<sup>839</sup>:

---

hermenéutica (...) el riesgo de que pueda convertirse en una filosofía de la historia de tipo sustancialmente humanista y, en definitiva, neokantiano.”. FM, Págs. 102-103.

<sup>831</sup> MAI, Pág. 131.

<sup>832</sup> Vid. MAI, Pág. 136.

<sup>833</sup> MAI, Pág. 131.

<sup>834</sup> MAI, Pág. 133.

<sup>835</sup> MAI, Pág. 132.

<sup>836</sup> Cfr. MAI, Pág. 134.

<sup>837</sup> Cfr. MAI, Págs. 142-143.

<sup>838</sup> VATTIMO, G. et al (1999a), Pág. 19.

<sup>839</sup> Cfr. NE, Pág. 123.

Una vez más, es necesario repetir que la concepción hermenéutica de la verdad no es de ninguna manera una reivindicación de «lo local» frente a «lo global», una reducción «parroquial» de la experiencia de lo verdadero, para la cual los enunciados estarían siempre solamente dentro de un horizonte delimitado, y no podrían nunca pretender una validez más amplia.<sup>840</sup>

Vattimo apuesta por una universalidad distorsionada y una “criticidad *verwunden*”<sup>841</sup>, libre de las connotaciones de dominación propias de la verdad absoluta, y dispuesta a la extensión que pueda abarcar la persuasividad y la interpretación. No se pretende reducir aquí a la hermenéutica a una mera exposición literaria o poética porque es posible seguir razonando y argumentando, luchando contra el irracionalismo aun sin recurrir para ello al mecanismo fundamentador de la Metafísica<sup>842</sup>. Vattimo determina la caracterización hermenéutica de manera ejemplar con las siguientes palabras: “La hermenéutica, como teoría filosófica, prueba la propia validez solo refiriéndose a un proceso histórico, del que propone una reconstrucción que muestra cómo la «elección» por la hermenéutica (...) es preferible por estar más justificada.”<sup>843</sup>. Por tal razón, la hermenéutica no puede ser una disciplina positiva o realista, pero tampoco se reduce a una simple arbitrariedad estética, y para ello existe la prueba de la posibilidad de argumentar no con basamentos absolutos, pero sí con la persuasividad e interpretatividad propias del discurrir argumentativo histórico-cultural.

Recordemos que, según Vattimo en consonancia con la herencia heideggeriana, no interpretamos la realidad tal cual, sino que esta misma (a la que Nietzsche mismo califica como fábula) no deja de ser la herencia de otras interpretaciones que, como la nuestra, han sido producto de otros contextos históricos-culturales<sup>844</sup>. Esto no tendría que significar una anulación de la verdad como conformidad en pro de la mera contextualidad de la apertura, sino una jerarquización de ambos tipos de verdad donde la conformidad queda relegada como momento secundario<sup>845</sup>, resultado de la distorsión o *Verwindung* que posibilita la *Erörterung* como «modelo de verdad» alternativo al modelo metafísico de la conformidad”<sup>846</sup> donde lo verdadero queda sustentado por la multiplicidad irreductible como respuesta a la *Uber-lieferung*<sup>847</sup>. No obstante, Vattimo

---

<sup>840</sup> MAI, Pág. 145.

<sup>841</sup> MAI, Pág. 146.

<sup>842</sup> Cfr. MAI, Pág. 147.

<sup>843</sup> MAI, Pág. 157.

<sup>844</sup> Vid. VATTIMO, G. et al (1999a), Pág. 19.

<sup>845</sup> Cfr. MAI, Págs. 137 y 144.

<sup>846</sup> MAI, Pág. 139.

<sup>847</sup> Cfr. MAI, Pág. 141.

apela constantemente al peligro de la objetividad como enemiga de la democracia, justificando su “despedida” de la verdad.

La hermenéutica no es *Aufhebung* de la Modernidad, sino la consecuencia distorsionada e irónica de la misma; tal y como Vattimo afirma, es “una «consecuencia» de la modernidad más que su confutación.”<sup>848</sup>. A esta caracterización de la hermenéutica de la debilidad podemos contraponer el concepto de hermenéutica analógica que Mario Beuchot proporciona. Si bien la primera supone una renuncia al dogma y a la objetividad en pro de la interpretación, la segunda sigue aceptando estructuras ontológicas objetivas pero sometidas a un filtro de debilidad. Beuchot critica a las tendencias hermenéuticas equivocistas por recaer finalmente en relativismo y propugna una univocidad casi “contrafáctica” que, desde su status de puro ideal, sirva de elemento regulativo:

La significación equívoca es la totalmente disparatada, irreductible y oscura, relativista y subjetiva; por ello, una hermenéutica equivocista es la de muchos posmodernos, que ya no aspiran a ninguna objetividad ni verdad. A diferencia de ellas, la significación analógica es en parte unívoca y en parte equívoca, predominando la equivocidad; sin embargo, alcanza la suficiente reducción de la diferencia como para dar conocimiento y comprensión, aunque nunca llegará a la univocidad, que es tan sólo un ideal regulativo para ella, en la lejanía, al límite; por eso una hermenéutica analógica, sin pretender al rigor objetivista, no renuncia a toda objetividad; tiende a la objetividad, la procura, pero siempre con la advertencia y la conciencia de que es inalcanzable, de que nos predomina la subjetividad. Pero se alcanza la suficiente objetividad, a pesar de todo.<sup>849</sup>

Nos parece interesante que, mientras la hermenéutica vattimiana relativiza o, en el peor de los casos, rechaza la objetividad al considerarla siempre inserta en una apertura histórico-cultural la hermenéutica analógica estima a la objetividad como instancia débil pero suficientemente consistente como para no recaer en un puro nihilismo:

Mientras que la hermenéutica débil no acepta estructuras ontológicas, como esencias, naturalezas, causas, la hermenéutica analógica sí las acepta, pero en realidad son débiles, no rígidas, porque la analogía las hace no fuertes (unívocas), aunque sin caer en el relativismo y el nihilismo (equívocos). Dichas estructuras ontológicas son analógicas y, en ese sentido, son débiles; pero alcanzan a tener bastante consistencia como para sostener el edificio de nuestro conocimiento de la realidad, de manera humilde pero

---

<sup>848</sup> MAI, Pág. 160.

<sup>849</sup> BEUCHOT, M. (2007), Pág. 101.

suficiente, cual compete a todo lo analógico, según es la condición del concepto mismo de analógica (cierta semejanza en medio de la diferencia).<sup>850</sup>

Para Vattimo sería muy complicado, después de la exposición presente, llegar a aceptar una noción de objetividad en su contexto hermenéutico, porque precisamente la originalidad de este es el articularse con su herencia heideggeriano-nietzscheana renunciando a lo objetivo como forma de combatir el autoritarismo metafísico/moderno. Reconocer objetividad en la hermenéutica sería recaer en los defectos que Vattimo critica a Habermas, tal y como Wolfgang Sützl expone:

Según Vattimo, Habermas emprende un intento en esta dirección, si bien con la consecuencia de que en él los criterios asumen una posición superior desde la cual lo dicho se debe «interpretar» o «desenmascarar». De tal modo se vuelve a introducir, en contra de las intenciones originales de la hermenéutica, una instancia cuasi objetiva. Para Vattimo, la hermenéutica debe reconocer su origen en Nietzsche, y consecuentemente no debe pretender una liberación de la interpretación (a favor de una verdad «objetiva»), sino debe procurar una «liberación de la interpretación», es decir, aquello que debe liberarse es la interpretación misma.<sup>851</sup>

No obstante, la renuncia a lo objetivo como ideal (tal y como Beuchot presenta) puede aportar el riesgo de reducirnos a lo meramente finito y existente, haciendo una apología del orden actual sin posibilidad de crítica al mismo. Adecuar la hermenéutica, resultado de la crítica metafísica, a unas pretensiones mínimamente objetivas puede resultar beneficioso si no queremos que la crítica social acabe siendo diluida en la indeterminación de la pluralidad interpretativa no articulable desde ningún lenguaje común. Precisamente, uno de los méritos que Vattimo achaca a la hermenéutica consiste en ser una comunidad desde la que el filosofar actual se sustenta; despedazar la integridad de ese suelo o basamento común en la fragmentariedad de la interpretación es más contraproducente que saludable, porque tiene el constante peligro de absolutizar posiciones propias al no existir un diálogo vertebrado desde la persecución de una verdad común, por finita y perecedera que sea su objetividad. No existe consenso posible si cada uno habla desde su interpretación y carece de motivaciones reales sostenidas en la pretensión de acuerdo. Si la hermenéutica tiene que tener una función, esta es sin duda la de muñidora y artífice del entendimiento intersubjetivo en el contexto actual.

---

<sup>850</sup> *Ibíd.*, Págs. 102-103.

<sup>851</sup> SÜTZL, W. (2007), Pág. 214.

### 3.3) Características de la hermenéutica en la época de la debilidad: la apelación a la rememoración.

La extensión de la hermenéutica, en tanto disciplina filosófica preponderante en la actualidad, es comparable al Estructuralismo o al Marxismo en épocas anteriores, que ha adquirido un significado más complejo de lo que inicialmente se esbozaba en sus orígenes, llegando a elevarse hasta la envergadura de idioma común filosófico, lo cual no solo la distingue de la concepción hermenéutica anterior a la publicación de *Verdad y Método*<sup>852</sup>, sino que además le plantea una serie de objetivos diferentes<sup>853</sup>. Para tratar el tema de las características de la hermenéutica, tenemos necesariamente que remitirnos a alguna definición en el contexto filosófico de Vattimo. Una posible determinación del concepto de hermenéutica sería la siguiente: “(...) es la forma en que nuevamente se hace valer una exigencia historicista, tras la hegemonía estructuralista.”<sup>854</sup>.

El contexto del Estructuralismo ha sido definido por Vattimo como la “teoría de la descolonización”<sup>855</sup>, donde se ha pretendido ampliar el patrimonio del dialogo reconociendo la pluralidad cultural sustentando esta pretensión en la falacia de un observador neutral y a costa de la restitución de los viejos valores positivistas. La hermenéutica se presenta como el relevo adecuado a la corriente estructuralista en cuanto a exigencias historicistas se refiere<sup>856</sup>. La hermenéutica medra constituyendo más bien una ontología que se sustenta básicamente en la universalidad del fenómeno de la interpretación y que permite entablar una actitud correcta y distinguible de la mera tendencia descriptiva de las actitudes científicista y positivista, dada su eventualidad dialógica y su eminente origen heideggeriano, según la óptica de Vattimo.

---

<sup>852</sup> GADAMER, H. (1993)

<sup>853</sup> Vattimo expresa la necesidad de redefinición de la hermenéutica con respecto al “plan gadameriano de 1960” debido a la extensión y ampliación de su propia dimensionalidad, pasando a ser un lenguaje común. Para Vattimo, la primera de estas tareas es tomar el relevo a las exigencias historicistas tras el estructuralismo. Vid. EI, Pág. 57-58.

<sup>854</sup> EI, Págs. 57-58.

<sup>855</sup> Vid. EI, Pág. 59.

<sup>856</sup> Vid. EI, Pág. 58.

De igual modo, la hermenéutica aparece como herencia crítica existencialista al racionalismo de carácter hegeliano y al cientificismo positivista, cuyo objeto de reflexión, de acuerdo con Vattimo, debe estar encaminado hacia su originariedad, esto es, hacia las reflexiones de carácter heideggeriano sobre la Metafísica, manejando un concepto de interpretación que no toma como punto de partida a un observador neutral, sino que comienza a raíz de la relación dialógica entre dos interlocutores interrelacionados a su vez en un horizonte<sup>857</sup> que, desde su propia influencia, los dispone interpretativamente, renunciando siempre a pretensiones ilusorias de autotransparencia: “(...) el pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertenencia de observante y observado a un horizonte común, y en la verdad como evento que, en el diálogo entre dos interlocutores, «pone en obra» y modifica, a la vez, tal horizonte.”<sup>858</sup>. Probablemente Ricoeur no estaría de acuerdo con Vattimo, dados los esfuerzos del primero en tratar de compatibilizar hermenéutica y Estructuralismo permitiendo entrar al sujeto en el discurso filosófico-reflexivo.

La tesis de la superación del Estructuralismo por parte de la hermenéutica sería cuando menos incompleta o matizable para el pensamiento del filósofo francés expuesto en su obra *Hermenéutica y Estructuralismo*<sup>859</sup>. Consciente de las limitaciones estructuralistas que se centran en el sistema y que, de forma incongruente, excluyen al sujeto histórico de la posibilidad reflexiva e interpretativa subjetiva, Paul Ricoeur propone reconvertir al Estructuralismo en un recurso metodológico que, a través del concepto de Identidad Narrativa, permite una mejor proximidad a la hermenéutica superando las deficiencias propias de unos recursos centrados en exceso en la introspección. No obstante, la razón por la que Vattimo rechaza al estructuralismo es que, a pesar de ejercer una influencia positiva en la “descolonización”, esto “se llevó a cabo, como ahora sabemos, al precio de una restauración «positivista» de la pretendida posición neutral del observador.”<sup>860</sup>.

Recordemos que Vattimo apela constantemente a Gadamer a la hora de hablar del Ser, cuya comprensión acaece dentro de los parámetros del lenguaje. La

---

<sup>857</sup> Vattimo reconoce la influencia de Gadamer en esta caracterización de la interpretación. (Cfr. EI, Pág. 62) En tal sentido, Vattimo encaja plenamente con el concepto de interpretación gadameriano, porque renuncia al ideal de autotransparencia como ya se pudo comprobar en sus tesis sobre el caos informativo de los medios de comunicación como ideal de emancipación. Cfr. ST, Pág. 81-82.

<sup>858</sup> EI, Pág. 62.

<sup>859</sup> Vid. RICOEUR, P. (1975)

<sup>860</sup> EI, Pág. 59.

equivalencia entre Ser y lenguaje<sup>861</sup> es determinante para distinguir el panorama hermenéutico del contexto de la filosofía moderna: si bien en la Modernidad la verdad se equipara al método (donde el Ser es accesible y presentificable intelectualmente), ahora la cuestión reside en descubrir la verdad fuera de “estos contextos metódicos.”<sup>862</sup> en tanto manejamos una noción de “ser arrojado por y en el lenguaje.”<sup>863</sup>. La tesis fundamental subyacente a todas estas consideraciones repercute en la afirmación de un concepto de razón de raíces históricas, biológicas y sociales que no conforma una entidad neutral, absoluta ni independiente. No es neutral, porque tiene intereses, sentimientos, pulsiones, influencias de lo pasional, elementos que conforman lo que tradicionalmente no se ha considerado razón, sino productos de la sensibilidad, afecciones del alma. No es absoluta, porque la contingencia y finitud de su presencia y existencia confirman que la razón es una instancia mucho más vulnerable, pequeña y cambiante de lo que pensábamos en los albores de Occidente. No es independiente, porque su autonomía se plausibiliza irreversiblemente desde la heteronomía que, desde la constitución del llamado *Homo Sapiens*, está vigente. Somos seres que, dada nuestra inicial carencia de dotación biológica para la defensa y la supervivencia, estamos determinados y condicionados a la sociabilidad, a la convivencia en grupo, a la formación en el lenguaje, en la interacción y en el sostén recíproco. La razón humana no es intelecto puro.

Desde esta posición no resulta extraña la crítica vattimiana a la filosofía de Habermas y Apel, próximos al pensamiento metafísico al apelar constantemente a la fundamentación<sup>864</sup>. Esta tendencia fundamentadora encuentra serias contradicciones con las características hermenéuticas de influencia heideggeriana que tienen en cuenta la noción de un sujeto finito, contrapuesto absolutamente al sujeto autotransparente propio del contexto de la comunidad ideal de comunicación. Vattimo expresa la complicada conciliación de Habermas y Apel con los basamentos hermenéuticos de influjo heideggeriano recurriendo a dos conceptos utilizados por ambos autores:

(...) parece claro que en la base de la propuesta de Habermas y Apel están dos conceptos que difícilmente se concilian con los presupuestos de la hermenéutica como han sido elaborados sobre todo por Heidegger. Estos dos conceptos pueden ser indicados respectivamente como la idea de continuidad originaria y la idea de sujeto autotransparente. En ellas se resumen los dogmas fundamentales del racionalismo

---

<sup>861</sup> Cfr. MAS, Pág. 86.

<sup>862</sup> MAS, Pág. 89.

<sup>863</sup> MAS, Pág. 91.

<sup>864</sup> Cfr. Ídem.

moderno, tanto en su versión cartesiana (la autotransparencia) como en su versión hegeliana (la continuidad)<sup>865</sup>

De esta manera, la autotransparencia choca frontalmente con el sujeto finito heideggeriano, epicentro de la hermenéutica, que es afectado por las pasiones como emblema de su propia finitud. Igual ocurre con la continuidad al presuponer el estado de comunicación no interrumpida como el propio y natural de la existencia humana<sup>866</sup>, ajena a conflictos, pasiones y demás rasgos propios de la finitud. Frente al pensar fundamentador, Vattimo opondrá la “radical *historicidad*”<sup>867</sup> el pensar rememorante y el salto a la desfundamentación:

(...) el pensamiento que quiera de verdad corresponder a esta constitución *ab-gründlich* (...) de la existencia finita no puede limitarse a la fundamentación como constitución de totalidad; él «se funda» verdaderamente (...) sólo si se abre a la llamada del *Ab-grund*, de la ausencia de fundamento.<sup>868</sup>

¿Por qué entonces la historia Occidental ha tratado de sostener una forma de racionalidad fundamentadora independiente, pura y absoluta? Vattimo apunta en numerosas ocasiones que la apología de tal concepto y sus consecuencias históricas nos remiten a la compatibilidad de este concepto de razón absoluta con la división social del trabajo, con la ausencia de libertad y con el totalitarismo<sup>869</sup>. Dividir intelecto puro y funciones materiales se asemeja a dividir entre funciones directivas y producción material (el “trabajo de los esclavos”). Así, la psicología platónica por recurso a la constitución natural del hombre, justifica la división laboral y política en un estado “rígidamente jerarquizado”<sup>870</sup>. La armonía se encuentra cuando las correspondientes clases sociales se dedican con resignación a la finalidad constitutiva de su ser, sea trabajar, sea proteger, o sea gobernar.

---

<sup>865</sup> MAS, Pág. 95.

<sup>866</sup> Cfr. MAS, Pág. 96.

<sup>867</sup> MAS, Pág. 103.

<sup>868</sup> MAS, Pág. 101.

<sup>869</sup> Para profundizar en los pretendidos riesgos de la verdad objetiva y examinar los distintos paradigmas que esta ha originado en la historia del pensamiento Cfr. AV, Págs. 21-32.

<sup>870</sup> Vattimo reitera el antagonismo entre verdad y libertad en *Adiós a la verdad* afirmando que “si el verdadero ser fuera sólo lo que es objetivo, calculable, dado de una vez por todas, como las ideas platónicas (...) nuestra existencia de sujetos libres no tendría sentido ninguno y (...) estaríamos expuestos al riesgo del totalitarismo.”. *Ibíd.*, Pág. 25.



Se percibe en el contexto del Pensamiento Débil una unión intrínseca entre la hermenéutica y la tendencia a la verdad en tanto Monumento, apelando a Heidegger para incidir en esta noción monumental de la verdad. La existencia es, en el contexto filosófico propio de la época de la ausencia de fundamentación fuerte, básicamente interpretación, por tanto hay una oposición natural entre la verdad tradicional como *Adequatio* y la nueva forma de concebir la verdad como proyecto. Tal proyecto implica una interpretación ligada inexorablemente al pasado, donde el conocimiento es la articulación de la precomprensión en la que no es posible acceder de forma objetiva y unívoca a una realidad estimada como intelectualmente accesible. Heidegger contempla, por el contrario, la posibilidad de acceder a un conocimiento más originario ajeno a la precognición asociada a las opiniones comunes, asociándose al emerger de las cosas mismas en consonancia con las pretensiones fenomenológicas. El conocimiento es la precomprensión en tanto interpretación, junto con la *Verstehen* originaria y la orientación hacia el proyecto. El proyecto ha de ser autenticado, acorde a una determinada precomprensión ajena al mundo de las habladurías.

Sobre la autenticidad, tal y como Vattimo afirma “es una posibilidad ligada a la decisión anticipadora de la muerte.”<sup>871</sup>. La alusión a la muerte se justifica en tanto ella determina la existencia en la historia como posibilidades distintas a ella. Sobre el pasado y la Autenticidad, esta última pivota en torno al modo de relacionarse con el primero. El “Ser-ahí” en tanto proyecto arrojado es definido como histórico, concreto y donde el pasado puede ser asumido de formas diversas. Por una parte tenemos el concepto de *Tradition* como asunción inauténtica de la cotidianeidad como algo obvio, y por otra parte tenemos el concepto de *Geworfenheit*, donde el pasado ya no se entiende como algo obvio sino “siendo-nos-sido”. La relación entre la decisión anticipadora de la muerte y la asunción no tradicionalista del pasado, plasmada en tanto la conciencia de la finitud no absolutiza la herencia histórica, sino que la ubica en el horizonte de la posibilidad, es la apertura ante la cual aun es posible tomar decisiones, desterrando la opacidad que se toma usualmente como inalterable en relación al pasado.

Esta relación que mencionamos con el pasado se ve mediada por el concepto de Rememoración, frecuentemente usado por Vattimo, que determina la estrategia del pensamiento en la época postmetafísica para salir del olvido del Ser. Precisamos la necesidad de la decisión anticipadora de la muerte para garantizar la cientificidad de la interpretación y la autenticidad de la experiencia, que se ejerce mediante la Rememoración. La verdad en tanto ligada al proyecto remite necesariamente al pasado,

---

<sup>871</sup> EI, Pág. 169.

por encima del futuro o del presente. Es en la huella, en la Rememoración, donde se puede dar una experiencia de la verdad.

El Ser se nos da como algo que ejecuta fácticamente en el dialogo con los otros, es un Ser de carácter eventual, que no es presencia, sino acontecimiento cuyo sentido viene mediado por la lengua. Tratamos evidentemente de un Ser como transmisión de textos que nos vincula a la presente concepción hermenéutica en la que nos movemos. El concepto de Rememoración se sitúa frente al olvido del Ser de la Metafísica, debido a que no hay una ruptura como superación con la Metafísica, sino un repensar de esta tradición<sup>872</sup>. La experiencia hermenéutica de la verdad como repetición nos hace ver que el acontecimiento hermenéutico se perfila como una novedad aun cuando repita o repiense lo pasado sin recaer en la enfatización metafísica tradicional del valor de lo nuevo en tanto superación de lo pasado. La referencia a lo nuevo no comporta esperanzas de salvación o de adopción de una postura más verdadera que el resto, sino que nos alejamos del futurismo o la salvación en pro de la continuidad.

Las características de la hermenéutica en el contexto de Vattimo hacen que esta no se sitúe en una concepción metafísica y fundamentadora de la historia de acuerdo a la ausencia de teleología y de racionalidad esencialista. El acto hermenéutico es un acto interpretativo como monumentalización de la verdad dando rienda suelta a la libertad interpretativa y la posibilidad de la elección, sustentado todo esto en una pretensión de formación de horizontes comunes resultado del acto dialógico entre los intérpretes. Vattimo hablará de la noción de Monumento como aquello que necesariamente nos habla de una alteridad no reductible, incidiendo en la referencia a mensajes históricos, finitos, temporales y no absolutos.

---

<sup>872</sup> Sützl define a esta estrategia de la Rememoración como un proceder “tolerante” con el pasado metafísico, que ahora pasa a ser estimado como un monumento que conforma nuestra herencia cultural y al que sometemos a distorsión privándolo de su carácter absoluto: “El pensamiento débil tiene, entonces, la característica de ser un pensamiento conmemorativo del ser en el sentido de Heidegger. En él, las categorías de lo metafísico no son eliminadas, sino que siguen existiendo como monumentos y símbolos, ya que el pensamiento débil no dispone de ningún acceso al ser más allá de estas categorías y, por tanto, sólo puede aceptarlas y distorsionarlas como ocurren en la *Verwindung* sin conformarse, sin embargo, con su pretensión de representar al ser. De tal modo la metafísica forma parte de la herencia cultural que tiene el significado de monumento para el pensamiento débil, pero que ya no aplica sus usos originales.” SÜTZL, W. (2007), Pág. 177.

## La cuestión hermenéutica de los modelos de comunidad

La tesis fundamental en este tema reside en la importancia que la comunidad ha tenido desde sus orígenes en la constitución de la hermenéutica, hecho que permite hablar de una “fundación ética de la hermenéutica”<sup>873</sup>, pero se hace necesario sustituir el modelo schleiermacheriano-diltheyano en la hermenéutica contemporánea, dado que la comunidad “no puede servir de modelo a la noción de comprensión”<sup>874</sup>.

Vattimo apela inicialmente a la distinción que hace Schleiermacher entre Sociedad y Comunidad<sup>875</sup>, dividiendo a esta última en la comunidad del trabajo organizado que pretende el dominio material del mundo externo para la supervivencia humana, y la comunidad ideal y posible donde el hombre vive de acuerdo al Espíritu. Incluso llega a comparar a Schleiermacher con Sartre a este propósito<sup>876</sup>.

Si bien la Teoría de la Interpretación de Schleiermacher permanece, según Vattimo, unida a la motivación ética y a la idea de comunidad desde sus inicios, actualmente, según Vattimo, aun tenemos conceptos bien marcados por estas influencias como lo son la comunidad de la comunicación ilimitada de Apel o la actitud de Habermas contra Gadamer<sup>877</sup>. No obstante, la tesis de Vattimo al respecto consiste en que sería preciso retomar la unión entre el concepto de comunidad y su trasfondo metafísico para poder mantenerlo en el panorama hermenéutico actual y, dada la insostenibilidad de esa “rehabilitación”, es un hecho que la hermenéutica ha de buscar un modelo alternativo.

---

<sup>873</sup> EÍ, Pág. 149.

<sup>874</sup> EI, Pág. 162.

<sup>875</sup> Vid. EI, Pág. 144.

<sup>876</sup> Vattimo cita a Sartre para explicitar la analogía existente con Schleiermacher, patente en la distinción entre lo colectivo dominado por la serialidad y lo práctico-inerte, donde el individuo carece de la posibilidad de dominar auténticamente su praxis, y la integración verdadera de lo colectivo encarnada en el grupo revolucionario de fusión, semejante a la Comunidad Ideal Schleiermacher. Vid. EI, Pág. 145.

<sup>877</sup> Vid. EI, Pág. 148.

La hermenéutica de Schleiermacher persigue fundamentalmente el amor<sup>878</sup>, y no la verdad, es decir, la perfecta concordancia entre los miembros de la Comunidad Ideal que necesitan del lenguaje transparente para poder hacer patente la fundamentación ética de la misma. También queda explícita la necesidad de evitar el malentendido y buscar la comprensión conscientemente. El origen del malentendido en tal sentido se atribuye a la ausencia de una comunidad ideal entre el autor y el lector. La necesidad de construir, desde la hermenéutica, una comunidad ideal efectiva para la labor de identificación plena y restitución del texto es patente en Schleiermacher.

Existe también una contraposición entre la «certeza adivinatoria» propia del método hermenéutico y que permite la identificación con el otro haciendo que comprendamos el texto mejor incluso que el autor mismo, y la «certeza demostrativa» propia de las Ciencias Naturales. Vattimo califica a la hermenéutica schleiermacheriana como poseedora de un trasfondo onto-teológico o metafísico: acaba aludiendo a la conocida doctrina romántica del genio al hablar de un momento de iluminación que permite contactar con la infinitud constituyéndose de manera tal que es imprescindible transitar por aquí para que la comprensión pueda reconstruir pertinentemente el texto. La comprensión en tal momento de iluminación capta, no solo la individualidad, sino la infinitud del otro, la capacidad y la fuerza creativas. La comprensión, por tanto, es la iluminación donde la individualidad capta el infinito. Vattimo dice al respecto:

(...) la hermenéutica de Schleiermacher culmina, asimismo, en una tesis profundamente teológica: la de la certeza adivinatoria, que resulta posible sólo si se concibe la individualidad en términos de genio y la comunidad ideal como identificación íntima con el otro en el infinito, en el ser, etc.<sup>879</sup>

---

<sup>878</sup> En este punto, la hermenéutica schleiermacheriana coincidiría plenamente con Vattimo cuando habla de la *caritas* como principio rector del comportamiento. La *caritas* es un principio hermenéutico porque no funciona motivada de acuerdo a una lógica metafísica que la demuestre o a una ley dogmática que la imponga, sino a una praxis interpretativa que la justifica y nos la presenta como lo más beneficioso y útil para la convivencia: “Quiero decir que para la caridad no valen motivaciones lógico-veritativas, sino solo motivaciones pragmático-existenciales. Lo que veo en nuestra historia es que la relación con el prójimo, algo constitutivo de la existencia del discurso, se ha visto siempre alterada por la verdad.” (DPB, Pág. 56). No obstante, esa motivación “pragmático-existencial” la eleva como principio rector constituyendo una especie de “preludio” a toda disciplina posible en el contexto de la debilidad. Por tal razón es legítimo denominarla como un principio, puesto que todo el saber debilista se remite a ella en última instancia para orientar su praxis.

<sup>879</sup> EI, Pág. 152.

Vattimo elabora una obligatoria crítica al concepto de hermenéutica basado en una identificación comprensiva que alude al contacto con la infinitud, mediante la alusión a Heidegger. La crítica de Heidegger a Schleiermacher en torno al carácter metafísico y onto-teológico del ideal de la comprensión y del concepto de comunidad en tanto la identificación con el otro reposa sobre una noción de individualidad ahistórica, autotransparente y por tanto, metafísica:

Toda hermenéutica del desvelamiento total, de la plena identificación con el «objeto» a interpretar, se justifica solo, en último análisis, a partir de una concepción ontoteológica del yo, que considera como única verdad la dimensión del presente y entiende la historicidad como opacidad u obstáculo a eliminar. El análisis heideggeriano del *Dasein*, en *Ser y Tiempo*, se propone principalmente rechazar esta reducción del sujeto concreto a sujeto trascendental.<sup>880</sup>

Nuevamente encontramos una apelación a la historicidad del individuo y la comprensión fundada sobre un concepto de Ser como evento. El *Dasein* se presenta novedosamente como poseedor de opacidad, frente al requisito tradicional de autotransparencia o de autoconciencia. Tratamos una noción de comprensión distinta al pasado en tanto se delimita por una ubicación histórico-temporal sin pretensiones de trascendencia ahistórica, donde nos encontramos con los otros no en tanto presencias separadas, sino en tanto constitución de sujetos insertos en la historia. El “Ser-ahí” queda eminentemente orientado hacia la proyectualidad, carente de una pretensión fundamentadora o de un interés de comprensión identificante en tanto no se apoya en una ontología de la presencia y de la transposición identificante, sino en una ontología donde el ser es, fundamentalmente, tiempo, temporalidad e historia.

La conclusión referente a los modelos de comunidad nos remite a la crítica de Vattimo con respecto a las posturas trascendentales o neokantianas, como Apel, por utilizar el modelo de comunidad para apoyar en él la noción de comprensión. La alternativa aun no parece clara, tal y como el autor italiano apunta:

No resulta sencillo indicar cuál sea el modelo con que la nueva ontología hermenéutica pueda sustituir al schleiermacheriano-diltheyano. Pero la fase actual del pensamiento hermenéutico se podría legítimamente definir justo como aquella en la que nos esforzamos (...) por construir un modelo de comprensión que asuma explícitamente, como base, la productividad de la distancia.<sup>881</sup>

---

<sup>880</sup> EI, Pág. 158.

<sup>881</sup> EI, Págs. 162-163.

Evidentemente, se puede percibir una clara apuesta por Gadamer y el ideal hermenéutico de la continuidad, donde se define al objetivo de la hermenéutica como la reconstrucción del lenguaje común constitutivo de la sociedad frente a los lenguajes especializados y los factores de discontinuidad, con el fin de posibilitar la apertura de lo hermenéutico a la historia. Esto supone la consumación y el final del ideal de la comprensión como transposición identificadora.

La vinculación conceptual entre nihilismo, hermenéutica y emancipación nos remite a la equivalencia que establece Vattimo entre nihilismo y hermenéutica en tanto fenómenos de recíproca constitución. El nihilismo es entendido como la disolución de todo fundamento último y la relativización de la capacidad absoluta de la razón, expresada en el famoso “Dios ha muerto”, por lo que el mundo tradicionalmente considerado verdadero, el mundo ideal frente al sensible, es puesto en cuestión. Ahora nos toca interrogar y sopesar los excesos de la razón y del concepto de progreso en Occidente, plausibilizando una toma de conciencia de lo que hay bajo las pretensiones de universalidad, que solo puede ser considerada desde la pertinente articulación de lo local, de lo histórico y culturalmente determinado. Por esta razón el nihilismo pasa a ser hermenéutica, en tanto tiene la necesidad de recurrir a la interpretación desde la que se posibilita el acceso al acuerdo, que es lo que constituirá la verdad objetiva. La mejor definición de la disciplina hermenéutica la define como “el pensamiento del nihilismo realizado, el pensamiento que busca una reconstrucción de la racionalidad después de la muerte de Dios”<sup>882</sup>.

Existe, en el seno de las consideraciones ontológicas de Vattimo, una lectura política de la disolución de los fundamentos: Siempre ha existido una autoridad en términos políticos que ha tratado de encarnar lo absoluto de las estructuras últimas en cuyo nombre han actuado coercitiva y represivamente. Ahora, lo absoluto encarnado ha quedado no solo criticado, sino cuestionado y probablemente deslegitimado del panorama público, lo que nos lleva necesariamente a un cuestionamiento sobre el futuro, en tanto sigue existiendo la necesidad de construir imperativos, leyes y normatividad, pero carentes, por el contexto filosófico presente, de fundamentación última. La tarea de la secularización es la de desenmascarar la sacralidad subyacente, el empuje metafísico de muchas acciones y posicionamientos filosóficos actuales: tenemos una necesidad de lucha no solo contra el dogmatismo o el fundamentalismo, sino también contra los antifundamentalismos e imperativos de ateísmo único e irrevocable como la salida emancipadora unívocamente esbozada para la felicidad de la humanidad.

---

<sup>882</sup> NE, Págs. 10-11.

Hasta las posturas antirreligiosas pueden delirar de fervor fanático y místico cuando se esgrimen como las sendas verdaderas para la liberación y salvación humanas.

Da la sensación de que el posicionamiento de Vattimo no difiere tanto del de Habermas pero reparando en liberarlo del residuo metafísico que el primero crítica achacándole al segundo. Vattimo es consciente de la imposibilidad de alcanzar un saber libre de opacidades y autotransparente. También existe una matización a Apel por las siguientes razones:

(...) el ideal hermenéutico (y «nihilista») de fundamentar toda ley y comportamiento social en el respeto a la libertad de cada uno y no sobre normas pretendidamente objetivas o «naturales» implica consecuencias positivas mucho más amplias de las que, sin dar de ellas un desarrollo explícitamente programático, indicaba Apel en los años sesenta.<sup>883</sup>

El rechazo al esencialismo es consecuencia necesaria del Pensamiento Débil en tanto pretende construir condiciones de igualdad que no se fundamenten en un sustrato eminentemente natural o esencial<sup>884</sup>. La conveniencia de aplicar el nihilismo filosófico a la ética y a la política es precisa, según el autor, para evitar importunos dogmatismos anacrónicos: “Si ya en el plano de la teoría no tiene sentido la pretensión de encontrar una verdad última que no dependa del diálogo y de la praxis común, figurémonos cuando se trata de política, de justicia, de ética.”<sup>885</sup>.

---

<sup>883</sup> NE, Pág. 13.

<sup>884</sup> Cfr. NE, Pág. 14.

<sup>885</sup> Ídem.

## 4) Evaluación global del Pensamiento y la Hermenéutica débiles

El nacimiento del Pensamiento Débil como pensar hermenéutico comprende un fenómeno connatural a la sociedad de los *mass media*. Al respecto, Vattimo afirma una “visión postmoderna” de la tecnología y una “caracterización tecnológica” de la Postmodernidad que, vinculadas con la tendencia debilitadora para con el Ser, conforman los rasgos descriptivos de la ontología de la actualidad como pensar hermenéutico. Manejamos una noción de Ser como historia, apertura y finitud, por lo que filosofía y sociología tienen que ir unidas; no es posible comprender al Ser fuera del lenguaje, la historia, la cultura y la sociedad. La filosofía, en consecuencia, debe perfilarse como teoría de la modernidad estableciendo a la hermenéutica como nueva *koiné* cultural.

### 4.1) Postmodernidad y metarrelatos

Vattimo carece de un análisis crítico contundente sobre el papel de los medios de comunicación en las democracias europeas o, yendo más lejos, en las dictaduras, donde el sometimiento de estos a la censura es un hecho universalmente reconocido. La perspectiva de Vattimo sobre los medios de comunicación es optimista e ingenua, porque asocia la emancipación a la pluralidad de interpretaciones sin establecer criterios fuertes de articulación y diálogo hermenéutico. La mera presencia de opiniones diferentes no es garantía suficiente de la convivencia pacífica y el respeto entre ellas. El optimismo de Vattimo con las *mass media* conforma una de las constantes más reseñables en su obra filosófica; es matizado, pero nunca refutado, estableciendo a la pluralidad de interpretaciones como garantía de libertad, pacifismo y prevención anti-metafísica, comulgando con la despedida a la verdad objetiva como condición indispensable de la democracia (idea expresa en *Adiós a la verdad*).



Estas tesis, expresas en la obra *La sociedad transparente*, dan lugar al final de los metarrelatos como grandes explicaciones omniabarcantes que prescinden de la contextualización histórica del conocimiento, presentándose como descripciones neutrales y totales de la realidad. Ningún metarrelato puede ser verdadero, pero tampoco la negación absoluta de estos es ya una verdad total, ya que, en el climax anti-objetivo de la crítica nietzscheana, ni siquiera el mundo de las apariencias puede ya considerarse como respuesta más verdadera. La actitud con respecto al metarrelato moderno es necesariamente la convalecencia: sufrimos los efectos de su pasada presencia, pero aun no nos hemos recuperado lo suficiente como para aportar algo novedoso y alternativo.

Vattimo argumenta que su postura es preferible a la de Habermas o Lyotard porque se “adecua” mejor a la época actual de disolución y debilitamiento de los fundamentos, pero parece caer en contradicción performativa negando la adecuación y afirmando, al mismo tiempo, que su propuesta es la “más adecuada” en un contexto donde nada se adecua objetivamente a la realidad. Se afirma que apelar a los hechos conforma un rasgo de objetividad metafísica, y que la experiencia es siempre subjetiva, pero sin embargo se exporta la validez del Pensamiento Débil y la hermenéutica como las mejores respuestas para la realidad contemporánea, resaltando nuevamente el carácter contradictorio y ambiguo del debilismo. Por otra parte, estima la validez de su propuesta no en razones teóricas o filosóficas, sino en pro de una motivación ética, política y práctica; solo porque el debilismo, desde la pluralidad interpretativa, justifica las democracias modernas al ser análogo a ellas (la interpretación plural hermenéutica se traduce en el voto plural democrático), se lo puede entender como una propuesta preferible a otras.

En este caso, el criterio de preferencia pasa a ser establecido en la utilidad, que desbanca a la objetividad. Cabe cuestionar críticamente que, si el Pensamiento Débil es útil porque justifica a la democracia, con seguridad es porque existe una verdad previa a tal utilidad, consistente en la aceptación de la benevolencia de la democracia. Solo si la democracia se estima como un bien preferible a otros, podemos decir *a posteriori* que es útil aquella ontología debilitada que nos permita un mejor acceso justificado a los gobiernos democráticos. Vattimo olvida que el horizonte de sentido en el que nos movemos es previo a toda forma de utilidad, y, precisamente desde la promoción del sentido que nos aporta, no podemos reducirlo a una forma de nihilismo anti-fundacional. El sentido y el horizonte histórico-cultural desde el que nos movemos de antemano ya configuran un caldo de cultivo del que se nutren nuestras convicciones, ideas y pareceres.

Eso que aporta el sentido epocal es lo que podemos llamar “objetividad”, que no comprende una noción eterna sino histórica, pero que, desde su historicidad, permite el

“nacimiento” de la verdad objetiva y relacional en la que de forma cotidiana transitamos. La utilidad es un criterio subsidiario de la objetividad y el sentido temporales, y no al revés. El final de los metarrelatos no puede implicar el final del sentido, porque él ya es en sí mismo una forma de sentido. Vattimo corre el riesgo de seguir proponiendo relatos omniabarcantes al establecer una relación de necesidad entre la eventualidad del Ser y la *Verwindung*, que acaba siendo un trascendental que condiciona y obliga al Ser, de forma atemporal y constante, a distorsionar y ofrecer una mirada irónica. Si el Ser es apertura y tal apertura es, en cada caso, una eventualidad diferente, no se puede establecer que el Ser como evento sea un Ser necesariamente distorsionador en todas las épocas y en todos los horizontes históricos de sentido.

## 4.2) Ambigüedad y contradictoriedad

Sobre el contexto de nacimiento del Pensamiento Débil, Vattimo aporta dos posibilidades filosóficas en la década de los años setenta, época en la que nace la expresión de “Pensamiento Débil”: por una parte tenemos a un humanismo en expansión, desarrollado a raíz del “Marx filosófico”, al que es preciso debilitar en sus categorías, y por otra parte existen las tendencias antihumanistas de influencia estructuralista. Ante la insuficiencia de propuestas del contexto, se propugna al Pensamiento Débil hermenéutico como alternativa que renuncia a la homogeneidad de una escuela compacta (aunque finalmente acaba siendo un pensamiento homogéneo y bien delimitado), de influencia nietzscheana y marxista, y que pretende extender, desde la levedad de su reflexionar, “indicaciones útiles”. La disposición inicial del Pensamiento Débil como reflexión derivada del nihilismo heideggeriano/nietzscheano que no pretende proponer programas de acción, resulta contradictoria con el uso “fuerte” del Pensamiento Débil como programa de acción. Vattimo y autores de singular relevancia como Wolfgang Sützl corroboran este carácter contradictorio del debolismo. En honor a esta contradictoriedad, el Pensamiento Débil se perfila como discurso ambiguo y con serias deficiencias en su argumentación de base.

Esta ambigüedad debilista se traduce, en la práctica, en consecuencias tales como el carácter eurocéntrico del Pensamiento Débil en un contexto localista de

renuncia a cualquier pretensión de exportación cultural universal, así como en el cuestionamiento de la pretendida pluralidad a la que se aspira, que se justifica desde la univocidad final a la que Vattimo acaba apelando. En torno a la primera crítica, Dussel resalta la insuficiencia de las influencias heideggerianas y nietzscheanas para salir del eurocentrismo; para bien o para mal, el Pensamiento Débil es tan solo el diagnóstico de las sociedades capitalistas europeas, donde ya no existe la necesidad de apelación a la seguridad de una verdad. Sobre la segunda crítica, Miguel Ángel Quintana expone que, desde la distorsión heideggeriana, la relación con nuestra tradición es irónica, lo que impediría absolutizarla y hablar desde la cerrazón del tradicionalismo. Aun así, el debolismo sigue afincado en su carácter eurocéntrico, y es ineficaz como respuesta de diálogo global. No todas las partes del planeta se encuentran en un contexto de debilitación de la verdad, tan solo Occidente se permite el lujo de relajar y menguar sus estructuras ontológicas mientras que otras partes del mundo solamente menguan sus estructuras físicas, económicas y culturales ante el azote de la pobreza. El debolismo acaba siendo la respuesta sibarita de un continente en el que la única preocupación es la perpetuación del estado del bienestar apelando al pacifismo, bien como medida filantrópica, bien como garante de la continuidad del sistema hedonista en el que vivimos.

Vattimo no plantea medidas fuertes de diálogo intercultural ni aporta un basamento contundente desde el que esbozar una transformación mundial, no solo occidental. ¿Cómo es posible el pacifismo en sociedades donde no existe la debilidad de la verdad y donde aun se manejan estructuras religiosas y filosóficas fuertes? ¿Cómo dialoga Occidente con otras naciones donde la religión aun forma parte del gobierno político? ¿La debilidad occidental de la verdad no será fácilmente fagocitada en un posible diálogo donde el interlocutor no debilita su verdad? Estas preguntas no obtienen una respuesta concreta en Vattimo, donde la recurrencia a la distorsión y a la ironía parece ser el tópico constante y recurrente ante cualquier interrogante espontáneo. Para bien o para mal, Vattimo elude el tema de la legislación internacional, de los contactos entre naciones y de la alianza entre civilizaciones desde unos presupuestos mínimos de acuerdo universal.

Se torna necesaria la recurrencia a la razón desde la renuncia al nihilismo exagerado. La racionalidad puede estar ubicada en la Nada como punto de partida, pero no como destino final, y de este modo, puede ampliar la dimensión y potencialidad de la razón como artífice del dialogo intercultural que, desde una serie de contenidos mínimos, puede favorecer el acuerdo intersubjetivo. Si ostentamos una noción individualista y solipsista de interpretación, todo el mundo acaba por no tener nada más que su opinión, renunciando al diálogo. Por el contrario, si adoptamos una noción de

sentido relacional, histórico y finito, la comunicación intersubjetiva nace con pretensiones mucho más amplias y prolíficas que las que la mera debilidad nos aporta.

Lamentablemente, la debilitación del Ser no nos trae contenidos muy precisos y concretos sobre la ética, por lo que las sociedades actuales no solo renuncian a los contenidos metafísicos y religiosos, sino que además se ven desprovistas de referentes axiológicos y de sentido, engrosando el déficit normativo para la razón práctica. Dussel, como citábamos anteriormente, critica al Pensamiento Débil su proyección eurocéntrica, destinada solo a las sociedades europeas. También denuncia Dussel la falta de complementariedad entre hermenéutica y economía. El pensamiento renuncia a su facultad de proporcionar normas dadoras de sentido y corre el razonable riesgo de limitarse a ser una apología de lo existente sin proporcionar una dimensión crítica. Por otra parte, el nihilismo debilista se encuentra, de acuerdo a Franco Crespi, con la limitación de las normas sociales, que no pueden ser debilitadas ni relativizadas, so pena de hacer inconsistente el orden social. Pese a admitir el debilismo, hay ciertas parcelas que no pueden ser sometidas a interpretación. No todo es “debilitable”. Un asesinato, un maltrato o un robo o una guerra nuclear no son algo susceptible de interpretarse; son males evidentes y objetivos, desde cuyo rechazo es posible promover unos mínimos “débiles” (es decir, no metafísicos) que sirvan de regulación humana alcanzando un consenso intersubjetivo e intercultural. Tal y como Franco recalca, no es posible ninguna sociedad si no se da en ella un mínimo grado de absolutización de sus normas.

#### **4.4) Habermas y Vattimo**

Hay que tener en cuenta que Habermas, como referente mundial en la filosofía contemporánea, es interpelado constantemente por la crítica vattimiana a propósito del acceso trascendental a la experiencia. El planteamiento de Habermas, en efecto, se afina sobre nociones trascendentales, y Vattimo no lo admite porque lo entiende como una forma de neo-esencialismo que acaba por justificar posiciones conservadoras. La acción comunicativa se desempeña desde el ideal utópico de una comunidad de comunicación emancipada, donde es posible concebir una comunicación sin coacciones. La intersubjetividad es la piedra angular en Habermas, aunque como hemos señalado y como Vattimo mismo recrimina, esta se sustenta en una noción trascendental de

racionalidad pura, incoherente con la realidad empírica y con una noción antropológicamente sensata de sujeto.

Habermas pone especial empeño en utilizar el giro lingüístico como justificación del rechazo a la apelación a cosmovisiones metafísicas o principios últimos. La recurrencia a la suposición de la situación ideal de habla se torna necesaria para poder concebir de manera contrafáctica la posibilidad de una comunicación ajena a la contingencia de las coacciones, capaz de distinguir el argumento más racional sin prejuicios. Habermas y Vattimo coinciden en la relevancia del consenso como forma de establecer aquello que es verdadero, pero se distancian en aspectos significativos. Vattimo achaca a Habermas el no sumergirse de lleno en la historicidad, reduciendo su sujeto a abstracción y trascendencia que más tienen que ver con el “sujeto científico” que con el sujeto cotidiano y real. Vattimo apela también al consenso intersubjetivo, pero no desde la trascendentalidad de las condiciones comunicativas, sino desde la finitud, contingencia y localidad de las mismas. Habermas elude la prioridad ontológica de la sociedad sobre el sujeto, aspirando a una comunicación irreal e idealista, ajena a coacciones y elementos no racionales, evitando cualquier tipo de manipulación. En tanto apela a una comunicación dependiente de este tipo de suposiciones, recae en un planteamiento ingenuo al no considerar el fenómeno comunicativo “real” como algo vinculado *de facto* a toda suerte de elementos irracionales y coactivos.

Habermas permanece en una noción pura de racionalidad que legitima el hablar de un panorama trascendente en la época post-metafísica, cuestión que no deja de sorprender por su incongruencia al acabar obviando la influencia histórica y cultural. El sujeto habermasiano no parece correr mejor suerte porque conforma una entidad abstracta y ajena al peso emocional, propio del sujeto empírico cotidiano. Por su parte, Vattimo también recae en ingenuidad al establecer planteamientos tales como el pacifismo derivado de la ausencia de verdad (lo cual parece un planteamiento de idealismo anarquista) o el papel liberador de los *mass media* que, en lugar de manipular, liberan.

Pese a afirmar que el debolismo es un pensamiento histórico, Vattimo se sustrae de la realidad empírica y real al no concebir elementos antropológicamente indispensables como la noción de una mínima objetividad o sentido articulante. En muchas ocasiones, da la sensación de que Vattimo no tiene en cuenta la posibilidad de sentido del horizonte histórico. Si Habermas establece el acuerdo en la aspiración a una comunicación sin coacciones, Vattimo piensa que es posible el acuerdo aspirando al rechazo de la objetividad y a la afirmación de la contingencia de la interpretación. La ausencia de coacciones y dificultades para el acuerdo, según Vattimo, surge como algo espontáneo al no existir la verdad y al entender que todas las interpretaciones son

finitas. No obstante, no se proporcionan motivaciones coherentes ni procedimientos para articular la pluralidad de interpretaciones, corriendo riesgo de solipsismo. Ambos pensadores sobrevaloran el modelo europeo, recayendo en eurocentrismo, y son incapaces de proporcionar modelos alternativos o “radicalmente” globales e interculturales de racionalidad.

La única parte preferible en Habermas con respecto a Vattimo la comprende la limpieza y claridad de su discursus expositivo, que mantiene una congruencia interna (aunque no es coherente con la realidad empírica) así como el cuestionamiento crítico de Nietzsche y Heidegger, a quien Vattimo no solo no cuestiona, sino que radicaliza. Habermas es una herramienta útil y necesaria para distanciarnos de conceptos “presupuestos” tanto en Nietzsche como en Heidegger, para cuestionar al debolismo como mero localismo, así como para recordar de la necesidad de un diálogo global intercultural, pero desde las deficiencias de su concepción antropológica, su planteamiento presenta tantas limitaciones e ingenuidades como el de Vattimo. Habermas exagera el papel de la trascendencia obviando el contexto, y Vattimo exagera el papel del contexto, de la contingencia y del nihilismo, imposibilitando un diálogo global.

#### **4.5) Hermenéutica**

La concepción hermenéutica de Vattimo surge en el seno del intenso debate entre universalismo y comunitarismo, que remite a planteamientos como el que recientemente hemos expuesto acerca de Habermas. Se rechazan, desde el debolismo, tanto las posturas trascendentales de Habermas y Apel como el comunitarismo de trasfondo metafísico. La hermenéutica vattimiana se perfila como ontología contingente y finita, que no aspira a la universalidad, pero que tampoco quiere absolutizar lo local. La hermenéutica también surge como nueva comunidad filosófica que abarca, desde su influencia, la totalidad de las disciplinas filosóficas; desde ella se articula el necesario rechazo a la objetividad y la afirmación de la interpretación como sustituta de la verdad tradicional. La motivación de esta preferencia por la hermenéutica no es solo filosófica, sino ética, política y práctica; en definitiva, valoramos al debolismo en pro de su

utilidad porque, gracias a él, se pueden justificar los gobiernos democráticos. En otras palabras, aun cuando la hermenéutica fuera teóricamente inconsistente, es preferible adoptarla porque no justifica las dictaduras.

Hemos querido incidir en la distancia crítica entre Gadamer y Vattimo para aportar claridad en el punto de partida del que se origina la hermenéutica de la debilidad. Para Vattimo, la mayor deficiencia de Gadamer reside en su concepción “clasicista” de la verdad en contra del objetivismo científico. Esta concepción posibilita la idea de una integración no conflictual del sujeto en la tradición, aportando rasgos de ahistoricidad para con este. Para Vattimo, esta caracterización de la hermenéutica es insuficiente porque se limita a aportar la verdad hermenéutica como “más verdadera” que la objetividad positivista. Vattimo aclara que Gadamer no representa un intérprete “radical” de la herencia heideggeriana como crítica a la Metafísica, sino que simplemente usa a Heidegger para criticar la reducción de verdad a positivismo. No en pocas ocasiones Vattimo se reafirma en la necesidad de ir más allá de Heidegger. Tal y como Grondin exponía en la primera parte, es un hecho que Vattimo acaba yendo más allá de Gadamer también.

La solución de Vattimo ante las insuficiencias gadamerianas consiste en entender a la hermenéutica como proyecto de emancipación de basamento anti-objetivista, radicalizando la herencia heideggeriana. También se predica de la hermenéutica la necesidad de ser “filosofía de la historia” en la época del final de la filosofía de la historia. Estas radicalizaciones que Vattimo ostenta contra Gadamer vuelven a incidir en la pretensión “nihilizadora” que caracterizan el pensador italiano a lo largo de su obra.

Nos ha parecido justo incluir la crítica de Miguel Ángel Quintana a propósito de la autoridad y el autoritarismo, porque resuelve de manera sensata el exceso en el que Vattimo cae. Quintana sostiene que no toda autoridad es autoritaria, y que reconocer la autoridad es un saludable síntoma de salud racional. Esto no tiene nada en contra de la debilidad y tampoco supone una claudicación al dogmatismo. La crítica de la debilidad debiera centrarse en el autoritarismo y no en la autoridad que, como ya especificaba Franco Crespi, es precisa para la supervivencia y orden de una sociedad. Esto señala uno de los errores más importantes de Vattimo, a saber, la identificación necesaria entre verdad objetiva y violencia. No toda verdad es dogmatismo, ni toda objetividad implica necesariamente ser impuesta violentamente. De tal modo, es posible reclamar autoridad como reconocimiento de un logro o acierto intelectual, sin necesidad de divinizarlo y exportarlo a la fuerza. También es posible movernos en un climax de objetividad, sin que esa objetividad suponga una constante eterna que tenemos que imponer violentamente a los demás. Es posible convivir en paz siendo partícipe de verdades

objetivas. La crítica de Quintana es útil también para cuestionar la interpretación que Vattimo hace de la hermenéutica gadameriana, en la que la recurrencia al “espíritu objetivo hegeliano”, entendida en su justa medida (Gadamer nunca hablaría de ese concepto en términos de necesario progreso dialéctico), no tiene porque acabar volviendo a rehabilitar ningún esquema metafísico. Vattimo exagera al interpretar a Gadamer, del mismo modo que exagera cuando vincula verdad y violencia. Entre la verdad dogmática de la Metafísica y la desazón nihilista del sinsentido, existen puntos intermedios de sentido histórico y débil en los que el pensador italiano no repara.

Vattimo cree que aplicando el filtro de la *Verwindung* se puede escapar de toda tentación fundamentadora (aun cuando la *Verwindung*, radicalizada como “categoría del Ser”, puede devenir en fundamento). Hemos comparado la hermenéutica débil de Vattimo con la hermenéutica analógica de Beuchot para demostrar que, en analogía con la crítica a la equivalencia entre autoridad y autoritarismo de Quintana, no toda hermenéutica tiene que ser necesariamente anti-objetivista. La analogía se muestra como un concepto interesante al esquivar tanto la univocidad dogmática como la equivocidad relativista, comprendiendo un punto intermedio que evita al mero nihilismo promoviendo sentido pero no recae tampoco en Metafísica. Vattimo corre el peligro de reducir su hermenéutica a un saber estéril que, desde la mera interpretación, no es capaz de proporcionar un basamento para la intersubjetividad y el diálogo.

En definitiva, Vattimo apuesta por una hermenéutica tan sumamente filtrada por la debilidad y la finitud, que casi no puede llegar siquiera a dar cuenta de una solución viable para el conflicto epistemológico postmoderno con relación a la decadencia de la racionalidad moderna. La principal deficiencia de la hermenéutica vattimiana reside en la necesaria adecuación entre verdad y violencia, que no solo acaba con la verdad dogmática sino que mengua considerablemente la posibilidad de sentido hermenéutico. Sería conveniente tener en cuenta la noción de analogía de Beuchot para poder hablar, al menos, desde una postura que no renuncia enteramente al sentido, y que sigue haciendo de la hermenéutica una herramienta válida para el diálogo filosófico intercultural. La monumentalización de la verdad e incluso la ironía distorsionante pueden ser procedimientos útiles como medios desde una posición de prudencia filosófica, para deslegitimar tanto al relativismo como al dogmatismo, pero si nos reducimos a la mera distorsión entendiéndola como un fin, acabaremos por minar al propio sentido haciendo de la hermenéutica una disciplina, paradójica al no tener ya ningún sentido que interpretar.





## PARTE TERCERA: LAS CONSECUENCIAS DEL DEBOLISMO: ÉTICA, POLÍTICA Y RELIGIÓN

### 1) IMPLICACIONES ÉTICAS DEBOLISTAS

El contexto postmoderno configura, desde la confrontación de distintos paradigmas éticos, un escenario fructífero donde se trata de responder de formas diversas al fracaso de la modernidad y a los retos de la presente época. Existen distintas posturas que pueden ser brevemente reseñadas como ejemplos ilustrativos del panorama ético actual y que ayudan a encuadrar a Vattimo como planteamiento original frente a estas. Por una parte, tenemos el testimonio de Dussel que comienza, no desde una filosofía tradicional del sujeto, sino desde una filosofía de la alteridad a partir de la que se reclama la exhortación del Otro. Dussel propone el paso de una ética de la comunicación (impracticable, *de facto*, porque no hay comunidad igual en libertad formal) a una ética práctica, una ética de la liberación que reivindique nuevamente el papel del sujeto empírico y también el de los oprimidos, comenzando por definir al hombre mismo como un fin. En este punto, es donde Dussel difiere de Vattimo al radicalizar y potenciar la figura del Otro como el punto de partida de la ética:

Nuestro “ir más allá” de Vattimo o estar en posición “crítica” surge, como puede verse, de un punto de partida dis-tinto: una Ética de la Liberación parte del Otro como pobre, como mujer dominada eróticamente, como raza discriminada, como juventud o pueblo cultural y pedagógicamente violentado, como sistema sacralizados [*sic*] fetichistamente, como instituciones políticas gestoras de la gobernabilidad hegemónica...<sup>886</sup>

Si bien en Dussel el punto de partida es el Otro como oprimido, en Vattimo el punto inicial es la debilidad como herramienta para la reducción de la violencia, que será lo que permita revalorizar la procedencia. Se critica en Dussel a la ética formal por carecer de contenido particular, ante la que se propone una ética de la vida que tiene la pretensión de cambiar cosas concretas: el concepto de lo bueno, sin ir más lejos, es aquello que promueve, facilita y posibilita la vida del sujeto en términos comunitarios desde un reclamo de la validez intersubjetiva (a través de la argumentación en simetría comunitaria) y de la conciencia personal.

---

<sup>886</sup> DUSSEL, E. (2007), Pág. 16.

Levinas, que se sitúa en una posición de reclamo para con la tradición hebrea, reubica a la filosofía como “sabiduría del amor” y propone un humanismo donde el hombre es responsable infinitamente del Otro. La filosofía, en honor a tal disposición, no comienza en el Yo (como ocurre en el cartesianismo), sino que comienza en el Otro, en cuyo encuentro sucede una experiencia del infinito. La identidad queda interrumpida por la diferencia, que expulsa al Yo del encierro en sí mismo en pro del Otro, configurándose la ética como la filosofía primera. Lo primero en Levinas no es el conocimiento, sino el reconocimiento mediado a través de la responsabilidad:

Responsabilidad por Otro, por quien llega primero a través de la desnudez de su rostro. Responsabilidad más allá de lo que puedo haber cometido o no respecto al Otro y de todo lo que hubiese o no hubiese podido ser mi acto, como si yo estuviese consagrado al otro hombre antes de estar consagrado a mí mismo.<sup>887</sup>

Por otra parte, desde el Pensamiento de la Diferencia, tenemos el planteamiento ético de Derridá, que entiende a la deconstrucción como proyecto ético que centra su atención en el concepto universal de justicia. Responsabilidad ética y deconstrucción pueden entenderse, desde Derridá, como fenómenos recíprocos. Derridá refiere a la deconstrucción de la universalidad que se asocia a la justicia, comprendida desde la lógica logocéntrica de la identidad; la justicia se entiende tradicionalmente como un imperativo universal. Se observa que existe una aporía interna entre el derecho y la justicia: lo primero consiste en un código calculable y definido (general y universal), mientras que la justicia como aplicación a casos concretos es “indecible”. Existe una imposibilidad a la hora de decir que una decisión es, en presencia, justa. Luis Sáez afirma que la justicia, en Derridá, consiste en “un acicate que ha de mover constantemente a desplazar las oposiciones establecidas, las decisiones tomadas, a sabiendas de que la aporía descrita es irremediable”.<sup>888</sup>. Por lo tanto, tenemos un concepto de justicia como algo no presentable; es más bien algo que cala en la experiencia y desde cuya vivencia de lo que excede nos incita a actuar. Nunca estamos ante la justicia plena, sino solo ante la “huella de la justicia”.

En el contexto postmoderno surgen también las éticas de bienes, entendidas como la interiorización de la realidad natural de manera subjetiva, de tal modo que no existen imperativos objetivos. Tratamos una pluralidad de visiones éticas al no existir una sola manera de interiorizar la realidad natural, sino múltiples. Al respecto, cabe destacar la valorada aportación de Taylor con respecto a la ética de la autenticidad, con la que pretende otorgar relevancia a la naturaleza interior: “Existe cierta forma de ser

---

<sup>887</sup> LEVINAS, E. (2006), Pág. 18.

<sup>888</sup> SAEZ RUEDA, L. (2009), Pág. 470.

humano que constituye mi propia forma. Estoy destinado a vivir mi vida de esta forma y no a imitación de la de ningún otro”<sup>889</sup>. Taylor propugna la fidelidad a uno mismo (a la “naturaleza interior”) como forma de llevar a cabo el proyecto personal basado en una visión propia de la vida como conjunto de posibilidades éticas. La autenticidad, sin embargo, no pretende ser un promotor del relativismo sino todo lo contrario: nace en Taylor con la pretensión de crear y donar sentido. Existe una confrontación entre autenticidad y subjetivismo, careciendo este último de marco de referencia que lo priva de utilidad ética. La identidad es un concepto de tendencia englobante en Taylor porque busca “bienes compartidos”, frente al mero subjetivismo que se mueve en la individualidad y el solipsismo y no permite una concepción articulante ética. No existen identidades ajenas a marcos autoreferenciales, por eso el propósito ético se entiende como un propósito compartido. Vattimo coincide con Taylor en la irrepitibilidad y originalidad de la procedencia, que es un término análogo a la identidad, pero las consecuencias anti-relativistas de la autenticidad distancian a ambos autores.

Gadamer, en una línea semejante, trata la indisoluble unión entre conocimiento y cultura. Vattimo encontrará buena inspiración en la figura de este filósofo. La cultura no solamente condiciona al conocimiento, sino que el conocimiento se convierte en condicionante al haber sido previamente “condicionado”. Estamos insertos en una tradición que configura prejuicios que nos determinan. Gadamer incide en la importancia del “prejuicio” visto no como algo unívocamente negativo, antes bien, es aquello que comprende y construye nuestro propio conocimiento. Los prejuicios conforman los “a prioris” que moldean y dirigen nuestro conocer. Hay, no obstante, una llamada a la apertura a la alteridad desde el conocimiento de nuestra inserción en una cultura de la que no podemos salir neutralmente. Todo esto acentúa la importancia de la escucha y de la comunicación, porque es en el diálogo podemos ubicarnos en el lugar del otro.

En este contexto, ubicamos a la posición vattimiana como una ética de carácter hermenéutico, débil, que goza de la forma de un procedimentalismo débil<sup>890</sup>, más

---

<sup>889</sup> TAYLOR, CH. (1994) Pág. 64.

<sup>890</sup> No obstante, si nos atenemos a las palabras que Vattimo utiliza, debemos nombrar a la ética hermenéutica como “ética de bienes”, reconociendo el déficit de la misma a la hora de proponer contenidos positivos más allá del “imperativo” (llamarlo así es casi irónico porque, desde la debilidad, nada puede ser mandato, todo es interpretable) de la interpretación: “(...) la hermenéutica ha venido a configurarse (...) como una filosofía guiada por la vocación ética (...)”

preocupada en orientar el proceder fundamentador que en proponer contenidos éticos concretos. Vattimo es consciente de que existe un procedimentalismo de trasfondo metafísico<sup>891</sup> en el contexto filosófico actual, pero reclama el procedimentalismo “distorsionado” desde la *Verwindung* como elemento indispensable para la salud de la democracia:

Una conciencia procedimentalista más explícita, no sólo entre los políticos, sino también entre los juristas, creo que es decisiva para la suerte de la democracia, que es procedimental tanto en sí misma (no es sino la regla para decidir por mayoría, y respetando las minorías, las cuestiones relativas al bien común), como en sus aplicaciones a problemas individuales. Creo que la *Verwindung* y la rememoración heideggerianas pueden ofrecer indicaciones valiosas para pensar el procedimentalismo, en la medida en que estos conceptos indican al pensamiento un tipo de trayecto debilitador y secularizante.<sup>892</sup>

Vattimo se distancia de Dussel en el punto de partida del planteamiento ético, tal y como hemos señalado. También experimenta distancias con Levinas al no hablar del Otro como infinito (de hecho, cuesta ubicar tal expresión en un pensamiento finito y contingente) y al no situar a la ética como filosofía primera (en todo caso lo sería la ontología débil y hermenéutica, de la cual razonablemente podemos deducir la ética). De Derridá hay un alejamiento al considerarlo aún dentro de un contexto metafísico<sup>893</sup>.

---

que ha contribuido poderosamente a lo que se suele llamar la «rehabilitación de la filosofía práctica»; sin embargo, los contenidos de esta misma rehabilitación no parecen satisfacer luego las exigencias más propiamente morales que también la ética implica, y en concreto las que se refieren a la expectativa o la necesidad de imperativos y normas. La ética que la hermenéutica hace posible parece ser principalmente una ética de los bienes (...) y no una ética de los imperativos. O mejor, si algún imperativo se delinea en ella es el que prescribe reconducir, entendiendo la interpretación como acto de traducción (...) los varios *logoi* –discursos de los lenguajes especializados, así como las diversas esferas de intereses y ámbitos de racionalidad autónomos – al *logos*– conciencia común, al sustrato rector de los valores compartidos por una comunidad histórica viviente que se expresa en su lengua.” (EI, Pág. 207). Vattimo aporta esas consideraciones en constantes alusiones a Gadamer, por lo que se hace irremediable que existan similitudes autores que son matizadas desde la distancia crítica existente entre ambos. Cfr. EI, Pág. 210-211.

<sup>891</sup> En este caso, nuevamente se cita a Habermas como ejemplo significativo en el que el procedimentalismo se nutre de imperativos de fundación trascendental que acaban alejándolo de la Hermenéutica. Cfr. NE, Pág. 179.

<sup>892</sup> NE, Pág. 185.

<sup>893</sup> Cfr. NE, Pág. 45.

Con relación a Taylor, las conclusiones relativistas de la ética vattimiana impiden establecer mayores semejanzas. Con Gadamer sería posible establecer amistosos puentes si no fuera porque Vattimo considera la lectura heideggeriana de Gadamer carente de la radicalidad que posee su propia versión nihilista y debolista.

Vattimo tratará de responder a la cuestión del Otro (o, más congruentemente, “los Otros”, entendidos como esa multiplicidad interpretativa irreductible a una sola perspectiva) desde la temática de la procedencia y de la crítica a los absolutos; si no existe verdad, todas las procedencias son válidas y pueden entrar en diálogo al no existir razones para que ninguna se imponga sobre las demás. Solo el criterio de reducción de la violencia media como árbitro. La actuación se entiende no como un gesto neutral, sino como una respuesta a la tradición a la que se apela desde una postura estética, como corrobora Sützl: “El actuar debe entenderse entonces, para seguir con Heidegger y Vattimo, como respuesta a la *Überlieferung* (la transmisión, la tradición), la cual es, en la modernidad tardía inseparable de la estetización.”<sup>894</sup> Esto entronca con el concepto de Ser heideggeriano como transmisión<sup>895</sup>. Como persona con una trayectoria política, Vattimo no se moverá en la línea anti-identitaria que caracteriza a Derridá, sino que propondrá vías concretas de actuación (vinculadas siempre a una izquierda política justificada desde la eticidad débil).

Si quisiéramos proporcionar una definición casi cómica de aquello que es la ética para Vattimo, citaríamos las siguientes palabras: “Siempre digo que la ética es, simplemente, la caridad más las reglas de tráfico, porque no quiero matar a mi prójimo y porque debo amarle.”<sup>896</sup>. Esta definición, que Vattimo copia literalmente con posterioridad para describir aquello que es una Ley<sup>897</sup>, resume claramente las características tanto de la ética de la debilidad como de la ética de la procedencia: primero solo existe la caridad para con el prójimo, luego todo lo demás. No se trata de equiparar en absoluto a la ley con la ética como sinónimos (lo legal no tiene por qué ser lo moral), sino de dotar de sentido caritativo aquello que viene impuesto contextualmente. Nadie decide directamente cómo van a ser las leyes de tráfico, pero si las respetamos y además somos caritativos, el mundo funcionaría mejor. No sabemos cómo será nuestro discurrir diario, ni tan siquiera que eventualidades se presentarán en nuestra vida, tan sólo sabemos que debemos actuar ante ellas con caridad superando el mero legalismo. Ética, para Vattimo, es aplicar caridad y cumplir con el amor al prójimo.

---

<sup>894</sup>SÜTZL, W. (2007), Pág. 240.

<sup>895</sup>Cfr. EI, Pág. 178.

<sup>896</sup>VOF, Pág. 51.

<sup>897</sup>Vid. VOF, Pág. 78.

Se renuncia aparentemente a los imperativos y a los procedimientos éticos basados en razonamientos estrictos, lógicas irrefutables o demostraciones universalmente válidas, ya que, según las palabras de Vattimo, “Incluso un metafísico como Aristóteles reconocía que no es lo mismo la validez de las demostraciones matemáticas que la persuasión de los discursos éticos.”<sup>898</sup>. Desde Vattimo, se pretende esclarecer más el “cómo hacer” que el “qué hacer”, razón por la cual la ética ostenta la forma de procedimentalismo, aunque con frecuencia acaba adoptando una consistencia de inconcreción. Como veremos, es la caridad<sup>899</sup> aquello que mejor va a definir el planteamiento ético de Vattimo a la hora de guiar todos los procedimientos, pero también aportará contradictoriedad lógica a un pensamiento que pretende ser ajeno a cualquier fundamento y que, finalmente, eleva a la caridad a la categoría de “principio trascendente”.

---

<sup>898</sup> NE, Pág. 67.

<sup>899</sup> Recordemos que Vattimo define a la *caritas* como aquello que disuelve no solo a Dios mismo, sino a las estructuras fuertes del pensamiento haciendo del Pensamiento Débil un pensamiento anti-fundador: “La posibilidad histórica que hoy vehicula la tradición que anuncia la disolución de Dios es la *caritas* que deriva del debilitamiento de las estructuras fuertes del ser: la historia que nos alcanza anuncia la imposibilidad de mantener las pretensiones del pensamiento metafísico que, dando por supuesto un acceso privilegiado a la realidad, cree ser capaz de captar los principios ciertos y fundantes del ser.” (DPB, Pág. 20) Se debería deducir de esto que la *caritas*, como elemento ético, debe formar parte de una “ontología nihilista”, siendo esta la condición indispensable para una “ética hermenéutica”: “Si una ética «hermenéutica» es posible (...) le hace falta una ontología nihilista (...)” (EI, Págs. 11-12) Estas consideraciones que acercan esta noción al planteamiento nihilista no son compatibles con la caracterización de la *caritas* como “principio trascendente” que hemos expuesto anteriormente, con lo que es posible predicar una nueva contradicción en Vattimo. No obstante, si somos fieles al uso de la *caritas* en el planteamiento ético, político y religioso del debolismo y somos capaces de ir “más allá” de las contradicciones vattimianas, es imposible atribuir nihilismo a este concepto, que, en efecto, actúa en calidad de principio regulador.

## **1.1) Ética de la debilidad y de la procedencia: el paso de la verdad a la caridad**

La cuestión de la ética en el panorama del Pensamiento Débil resulta de vital importancia si tenemos en cuenta la pretensión de no recaer en irracionalismos bárbaros ni de negar la creatividad filosófica, insertando estas características en la ausencia de fundamentación en primeros principios o en cimientos dogmáticos fuertes. El reto es encontrar una cierta normatividad que comprometa, aun cuando las normas solo sean el resultado de un consenso humanamente establecido, y no natural ni celestialmente justificado. El deber ha ido unido tradicionalmente a algún principio o fundamento del cual se deriva, no obstante, Vattimo afirma con contundencia que el razonamiento a partir de principios, esto es, de fundamentos últimos que son natural y ontológicamente establecidos e instituidos, de los que pretendemos desarrollar sus implicaciones lógicas y prácticas, ya no tiene lugar.

Nos situamos en un ambiente de crisis ética originada a partir de la puesta en cuestión del razonamiento a partir de principios con pretensiones de validez universal: el fundamento último comprende una instancia carente de condiciones fundantes, lo cual lo convierte en incondicionado y, por tanto, en una verdad absoluta indubitable. Vattimo resalta el cambio en el pensamiento que experimentan los primeros principios a raíz del siglo XIX y XX; estos comienzan a ser condicionados por factores tales como la voluntad de dominio o la represión, lo que implica que el pensamiento no es un ente puro y que la justificación y la racionalidad dependen de intereses. La razón política que subyace al cambio filosófico se vincula a la pérdida de las posesiones coloniales por parte de Occidente, episodio que convierte al sometido en liberado y lo ubica en un mismo nivel que el dominador, plausibilizando la entrada al juego de nuevas formas de vida y paradigmas culturales que paulatinamente se convierten en modelos alternativos que restan univocidad y legitimidad a la absoluta verdad del patrimonio cultural occidental.

La salida a la crisis ética esbozada por Vattimo nos remite ineludiblemente a la instauración de una filosofía no fundamentadora:

(...) una filosofía que prescinde de los primeros principios, es más, que nace precisamente como toma de conciencia teórica del rango no-fundamentador del



pensamiento, es la respuesta más apropiada –más verosímil, más sintonizada– a la época del pluralismo de la modernidad tardía.<sup>900</sup>

Es importante incidir en las palabras “apropiada”, “verosímil” o “sintonizada” para darnos cuenta de que el criterio de elección no es, en opinión de Vattimo, la adecuación, la verdad como *Adaequatio*, sino la utilidad y/o funcionalidad. Aun así, cabe cuestionar ¿no hay ya, en la misma apelación a la utilidad, una suerte de adecuación de lo útil con las exigencias de la realidad? Si no existe algo así como los “hechos” ¿cómo se puede saber qué es útil? Parece plausible hablar de la utilidad como una adecuación “débil” que resultaría insuficiente por sí misma, porque los conceptos de lo útil son cambiantes y no son necesariamente sinónimo de “utilidad ética”, caritativa y humana. Lo útil, sin mas referentes, puede llegar a justificar atrocidades horribles.

El horizonte ético vattimiano habla de compromiso en tanto forma parte de la responsabilidad contemporánea el corresponder adecuadamente a la época<sup>901</sup>. Procedemos de un horizonte histórico tradicional con respecto al cual tenemos una deuda que nos apremia a tenerlo en cuenta imposibilitando deshacernos de él totalmente; aún tenemos necesidad de articular principios y derivar acciones de ellos, siguiendo el modelo metafísico, pero distorsionándolo y sometiéndolo al cambio irónico que posibilita manipularlo desde una mentalidad ajena a la dogmática, evitando, por tanto, la presencia de imperativos unívocos. La asunción del punto de partida, esto es, de la condición de no-fundamentalidad, es de vital importancia para no recaer en la Metafísica. El rasgo fundamental de la ética de la procedencia es la asimilación de la presencia de una pluralidad no reductible ni unificable.

¿Se puede realizar una ética a partir de la disolución de los fundamentos? ¿Qué podemos obtener de la misma? Vattimo responde afirmativamente al tiempo que trata de eludir al relativismo (al menos intencionalmente) sin recaer en la univocidad de los primeros principios, resaltando la base de la procedencia de la ética que permite una ampliación del horizonte ético, de tal suerte que acabamos en una ética multicultural donde ninguna forma específica de axiología puede imponerse sobre las demás:

Es muy cierto que, si no existen primeros principios, supremos y universales, parecería que solo cuentan los imperativos dictados por las situaciones específicas; pero es aquí donde se impone la diferencia entre una ética postmetafísica y el puro y simple relativismo (...): la constatación de que se ha disuelto la credibilidad de los primeros

---

<sup>900</sup> NE, Pág. 59.

<sup>901</sup> Vid. AV, Pág. 105.

principios no se deja traducir en la asunción de nuestra condición histórica, y de nuestra pertenencia a una comunidad, como único absoluto. Si el mundo verdadero (...) ha devenido en fábula (...) también se ha destruido la fábula (por lo tanto, esta a su vez tampoco puede absolutizarse)<sup>902</sup>

Tenemos una ética débil afín a la época del final de la Metafísica, en la que en tanto se ha disuelto el concepto de lo Absoluto y del fundamento último, ni tan siquiera la pertenencia comunitaria a un punto de referencia ético puede absolutizarse, del mismo modo que tampoco puede fundarse sobre principios o máximas: “No hay nunca, salvo en formas de utilitarismo demasiado dogmáticas y abstractas como para ser verdaderamente aplicables, una fundamentación última de los imperativos y de las máximas.”<sup>903</sup>. De esta manera, no se legitima un discurso dogmático referente a imperativos agarrados a la univocidad de los primeros principios, pero tampoco se hace posible legitimar un discurso relativista extremo que absolutice su presencia y la legitime apelando a la no-recurrencia a los fundamentos fuertes. ¿Qué respuesta concreta proporciona Vattimo entonces? Si no incurrimos en el dogmatismo normativo ni en el relativismo pluralista, ¿en qué terreno nos movemos? Vattimo opta por la afirmación de la procedencia, no como especificidad unívoca o absoluta, sino como el punto de partida ante el cual tenemos la posibilidad de incrementar y ampliar nuestro horizonte ético:

(...) asumir por el contrario, como referencia última las pertenencias más específicas (...) significa limitar desde el principio la propia perspectiva. Contra esta limitación, que consiste además en repetir el juego metafísico de los primeros principios asumiendo como «mundo verdadero» una específica y particular fábula, con una absolutización ideológica, ciertamente no se puede hacer valer un imperativo absoluto; solo se puede proponer una ampliación de horizontes. Es como decir: si se acuerda que la referencia para la ética es la procedencia, te invito a no cerrar los ojos ante los múltiples componentes de esta procedencia.<sup>904</sup>

En resumen, se trata de una ética fundada en su punto de partida desde tintes comunitaristas que no pretende enclaustrarse en lo meramente local, sino que aspira a la universalidad débil (caritativa) de forma modesta, sustentando tal esfuerzo en la pura voluntad de ampliar horizontes. Tal voluntad solamente es recomendable en un contexto histórico concreto, a saber, el del final de la época de la Metafísica (por tanto,

---

<sup>902</sup> AV, Pág. 107.

<sup>903</sup> AV, Pág. 76.

<sup>904</sup> NE, Pág. 61.

un contexto occidental), con lo cual ni siquiera puede ser considerado como una norma moral universal y ahistóricamente válida.

El concepto de Universalidad que maneja Vattimo refiere al “llamamiento a no asumir como principios últimos contenidos específicos que se presentan como inderogables en condiciones particulares.”<sup>905</sup>. En el contexto del Pensamiento Débil y de la ética de la procedencia, la justificación para no acabar en un panorama exclusivamente relativista se ubica en que, para tomar a la multiplicidad como instancia relativista, tendríamos que ubicarnos en algún posicionamiento universal, sólido y fuerte, lo cual seguiría siendo implícitamente metafísico y consistiría en una falsa alternativa al planteamiento que se pretende superar. La solución es una apelación temporal, histórica y contextual a la apertura del horizonte ético, a rebasar lo finito y lo local de la procedencia, basando tal actitud en ningún principio y en ninguna justificación fuerte para constituir una ética postmetafísica que no recaiga en la fundamentación propia de la tradición filosófica moderna y racionalista con el fin de evitar el choque intercultural:

Si se podía creer en una verdad y en una moral únicas en sociedades tradicionales cerradas, fundadas en una única autoridad y en una sola tradición, hoy esta creencia ha llegado a ser demasiado peligrosa, solo puede dar lugar a un agravamiento de los conflictos culturales del tipo de los que teme Huntington. Objetar que si no hay un criterio (¡y una autoridad!) objetivo e indiscutido, se corre verdaderamente el riesgo del conflicto de todos contra todos es demasiado fácil, pero también es profundamente erróneo: el conflicto se desencadena en realidad sólo cuando falta esa dosis de ironía hacia uno mismo y las propias pretensiones de verdad que Nietzsche describía como el alma de los más moderados, (...) <sup>906</sup>

La ética de la finitud y de la debilidad, de acuerdo a las palabras de Vattimo, comprendería un recurso adecuado aplicado a sociedades pacíficas occidentales y mansas, susceptibles de convertirse en oyentes receptivos ante una invitación a la relativización de sus costumbres, pero probablemente sería impracticable para tratar de dialogar con individuos violentos que tratan de imponer no solo su procedencia, sino su misma voluntad utilizando los medios que sean. Sin duda, hablamos de una ética “europea”, occidental, porque solo sirve para el contexto europeo de crisis y de identidad débil. Todo eso es consecuencia de la renuncia a la pretensión de universalidad en pro de la rehabilitación de la pluralidad cultural como garantía de

---

<sup>905</sup> NE, Pág. 62.

<sup>906</sup> NE, Pág. 79.

igualdad y pacifismo. Pero si renunciamos a la pretensión de universalidad y a la recurrencia a imperativos universalmente válidos para todos, solo podremos “exhortar” o “invitar” pacíficamente a que un individuo no legitime de manera absoluta sus creencias, sino que ubique el horizonte ético de su procedencia en la “justa medida”, tomando en consideración a la alteridad que no proviene de su mismo origen histórico-cultural. Esa exhortación no garantiza ningún resultado pacífico. No hay referentes fuertes, sino solamente invitaciones desde la renuncia a la violencia que, en teoría, no debería constituir ni siquiera un referente universal. La ética de la debilidad, particularista y auto-disolutoria en la teoría, difícilmente habría podido servir de referente a la hora de redactar los Derechos Humanos. No obstante, expondremos más adelante como la caridad, como emblema del rechazo a la violencia, acaba funcionando como principio trascendental.

Existen dos posibilidades prácticas importantes con respecto a la ética de la procedencia: la primera refiere a la obtención de máximas críticas frente a los absolutos metafísicos<sup>907</sup>, contribuyendo a la labor del nihilismo, y la segunda, nos insta a prestar atención renovada a los contenidos de la procedencia y el origen dando vigencia a la alteridad y posibilitando una selección de lo originalmente constitutivo, desechando una tradición muda y asimilada de forma acrítica que apunta al trascendentalismo. Para Vattimo, dejar de crear absolutos, incluso cuando algunos filósofos definan al Otro como el absoluto ético que se convierta en el referente de nuestros actos, es esencial para purificar a la ética de su pasado metafísico:

(...) la ética que deje de querer referirse al Otro con mayúscula, esto es, a un ser trascendente (...) será una ética de la negociación y del consenso en lugar de una ética de los principios inmutables o de los imperativos categóricos que hablan de la razón de cada uno.<sup>908</sup>

Igualmente, hay una explícita crítica al naturalismo, al autoritarismo, al etnocentrismo y al esencialismo ético, como en el resto de su producción filosófica: se trata de devaluar valores cuestionables, poco prácticos si los sometemos al análisis histórico de su vigencia en el desarrollo de las sociedades occidentales, y recuperar herencias perdidas, siempre y cuando se las considere como herencia “monumental”, y no como esencia natural del hombre o de la raza. Es una criba de los contenidos específicos de cada comunidad cultural sustrayéndole el componente violento

---

<sup>907</sup> Vattimo pone el ejemplo de las leyes de mercado como una instancia dogmática incuestionable desde tintes esencialistas. Vid. FR, Pág.74.

<sup>908</sup> NE, Pág. 88.

característico de la fundamentación fuerte. El criterio de selección adoptado por Vattimo es el siguiente:

(...) la elección entre lo que vale y lo que no vale de la herencia cultural de la que procedemos se hará a partir del criterio de la reducción de la violencia y en nombre de una racionalidad entendida como discurso-dialogo entre posiciones finitas que se reconocen como tales y que, por ello, no tienen la tentación de imponerse legítimamente (en cuanto convalidadas por un primer principio) sobre las de otro.<sup>909</sup>

No obstante, ¿acaso no es esto la recurrencia débil a un principio? Costaría mucho reconocer que el recurso a la no-violencia y la opción por el diálogo sean estimadas por Vattimo como una salida exclusivamente temporal, local y afín a las características de una determinada época histórica. La no-fundamentación “fuerte” (empleando tal adjetivo con suma precaución terminológica) utilizada para evitar la violencia dialógica o física constituye uno de los principales rasgos de un pensamiento debilitado que, finalmente, acaba siendo elevado a la categoría de principio necesario para desarticular la legitimidad de las tendencias éticas esencialistas que recurren a lo impositivo violento. Incluso es demostrable que Vattimo llega a hablar de la *caritas* como un trascendente<sup>910</sup> que no se puede deconstruir<sup>911</sup>.

Este principio de la caridad es lo que entronca con aquello que Oñate define como el “criterio preferencial del debolismo”<sup>912</sup>. No es extraño que se hable de la caridad, dado que la visión cristiana de Vattimo, enlazada con los procesos de nihilismo y secularización, empapan con fuerte personalidad toda su producción filosófica.

---

<sup>909</sup> NE, Pág. 66.

<sup>910</sup> Oñate matiza esto afirmando que los “principios-límite” de Vattimo son la caridad y el amor a favor de los más débiles: “Así pues, dicho de manera muy esquemática, el amor o la caridad son para Vattimo los únicos principios-límites de la interpretación. Los que generan lazo social no sacrificial a favor de las comunidades participativas preferencialmente orientadas hacia la disminución de la violencia.” OÑATE, T. (2012), Pág. 27 (Artículo Online sin numeración de página. Se estima la primera página del artículo como la página nº 1)

Proyectohermenéutica.org <[http://www.proyectohermeneutica.org/actas\\_Ijornadas.html](http://www.proyectohermeneutica.org/actas_Ijornadas.html)>

<sup>911</sup> Cfr. DPB, Pág. 57.

<sup>912</sup> Según Teresa Oñate, este criterio hace inclinar al debolismo hacia la caridad como criterio-límite hermenéutico y reivindicativo para con los más débiles. Cfr. OÑATE, T. (2012), Págs. 47-48. (Artículo Online sin numeración de página. Se estima la primera página del artículo como la página nº 1)

Proyectohermenéutica.org <[http://www.proyectohermeneutica.org/actas\\_Ijornadas.html](http://www.proyectohermeneutica.org/actas_Ijornadas.html)>

Vattimo argumenta que la disolución de los principios no es algo demostrado, sino “asumido interpretativamente”<sup>913</sup>, constituyendo, por tanto, una exhortación, ya que, de acuerdo a estas palabras, es el único papel que puede tener el discurso ético. Pero eso resulta contradictorio a la hora de compatibilizarlo con el principio “trascendente” de la caridad, que no es una verdad metafísicamente suprema pero sí un límite desde el que se razona y que no se transgrede en el pensamiento vattimiano.

La caridad como principio trascendente (e incluso intercultural) no encaja con la pretensión de disolución de todos los principios. La conjugación de estas estrategias antagónicas lógicamente solo puede encontrar explicación en el aire contradictorio que envuelve al Pensamiento Débil en toda su extensión, y que parece contar con el beneplácito de sus creadores<sup>914</sup>: por una parte hay renuncia a lo objetivo, pero por otra parte se piensa desde la renuncia más absoluta e incuestionable a la violencia, hecho que ya conforma un “principio”. Hablar de la caridad como principio trascendente no implica volver a la Metafísica, porque no tratamos de una verdad superior y ontológicamente intocable, pero sí es cierto que se puede hablar de un criterio ético-religioso transcultural y universal, no nihilista, justificado desde su utilidad y pertinencia racional. Hablar de caridad como principio trascendente imposibilita reducir al Pensamiento Débil a nihilismo anti-objetivo, a pesar de Vattimo.

Las consideraciones éticas de Vattimo se desarrollan aparentemente desde la pretendida ausencia de una dimensión última del tiempo, que hace imposible el ubicar la verdad absoluta estimándola como el estadio final de la historia lineal, pero que tampoco tienen por qué suponer una claudicación al nihilismo, en contra de las intenciones iniciales del debilismo. En la Modernidad se consideraba como status supremo el asumir todos los presupuestos racionales apuntando hacia el saber absoluto y autotransparente, pero pensadores como Nietzsche ayudan a ver la ausencia de racionalidad y lógica históricas, elementos que solamente se presentan en la construcción de sistemas racionales para garantizar la ubicuidad de los vencedores. Según Vattimo la perspectiva de la verdad tan solo goza del carácter perentorio de la interpretación:

(...) nuestra interpretación de la historia es precisamente una interpretación y nada más (...), una reconstrucción «interesada», inspirada por un proyecto, como cualquier otro

---

<sup>913</sup> Cfr. NE, Pág. 67.

<sup>914</sup> Cfr. PD, Pág. 16.

conocimiento del mundo, incluso el que se considera más objetivo: el de las ciencias experimentales.<sup>915</sup>

Actualmente somos herederos de la muerte nietzscheana de Dios, que es equiparable a la muerte misma del concepto de verdad, donde se desprovee totalmente de sentido al devenir y donde no es posible encontrar la neutral objetividad de una certeza incuestionable. Sin embargo, para sobrevivir en el ámbito de la pluralidad es necesaria alguna verdad provisional común, alguna norma axiológica, alguna noción objetividad compartida y relacional unida a una irrenunciable moderación que dificulte absolutizar nuestras interpretaciones. Somos libres para interpretar, dado que no tenemos una verdad jerárquicamente superior y temporalmente eterna, pero seremos esclavos de la finitud si no somos capaces de trascender a esta aun cuando solo sea someramente, a base de establecer verdades objetivas que den sentido y proporcionen un horizonte explicativo a nuestra existencia.

Nos enfrentamos en Vattimo a la problemática de la inevitable inmanencia del discurso ético por la incapacidad de llevarlo a cabo desde términos suprahistóricos: “(...) solo es posible hablar de ética si se mira como están las cosas, de hecho, en nuestra situación.”<sup>916</sup>. Uno de los rasgos constitutivos de la ética actual es su creciente atención por los aspectos sociales de las normas morales y el interés creciente por el Otro, por la alteridad. La pluralidad de criterios posibilita una mejor noción de la racionalidad, más abierta y acorde con la realidad social. No obstante, resulta paradójico como, en un panorama que reivindica la procedencia como elemento constitutivo de la especificidad ética, se critique precisamente el recurso a la pertenencia cultural como una forma defensiva ante hechos como la inmigración. A propósito de la pluralidad de culturas como resultado del fenómeno migratorio, Vattimo expone:

Las otras culturas que han tomado la palabra en las sociedades occidentales han traído consigo también sus teologías y sus creencias religiosas. Tal vez como reacción –imitativa o defensiva– a este pluralismo, en las sociedades occidentales se han desarrollado formas de retorno a la tradición local; probablemente también, y sobre todo, porque la caída de todo lenguaje «propio» y de toda jerarquía entre las visiones del mundo ha provocado reacciones de rechazo, suscitando la necesidad de retroceder a algunas formas de pertenencia, simultáneamente aseguradoras y temibles, como toda paternidad.<sup>917</sup>

---

<sup>915</sup> NE, Pág. 71.

<sup>916</sup> NE, Pág. 81.

<sup>917</sup> DC, Pág. 29.

Tan pronto se reivindica la procedencia como se la critica. No sería difícil imaginar que Vattimo solamente quiere advertirnos de lo problemático que hay en la rehabilitación de una tradición, absolutizándola, como mecanismo de defensa ante la inseguridad generada por el contacto con el “otro”. Aun así, sea o no un mecanismo de defensa, es comprensible que la procedencia no forme una identidad inmutable en la vida de un individuo, sino que más bien sea una parcela sometida a evolución, a la cual recurrimos ocasionalmente y de manera siempre nueva movidos por tendencias y modas. Se trata de faceta “en devenir”, sometida a los influjos, cambios y progresos que experimenta la misma personalidad. Vattimo mismo podría ilustrar esta serie de cambios si hablara biográficamente de las distintas etapas que ha atravesado su relación para con el cristianismo a lo largo de su existencia. Es por esto por lo que pensamos que no se debería criticar con excesiva ligereza la recurrencia a la pertenencia dentro del clímax de una “ética de la procedencia”, sino que habría que matizar que no siempre la procedencia comprende un referente constante e inmodificable. Más bien diríamos que no existe la procedencia, como elemento dado enteramente, sino “procedencias” en constante conformación de aquello que somos.

Afirmamos esto básicamente porque es humanamente comprensible habilitar, rehabilitar o incluso inventar e improvisar creencias o modos de vida, porque el comportamiento mimético es algo antropológicamente verificable (René Girard podría aportar interesantes reflexiones al respecto), y porque ante, una situación de inseguridad (sea o no provocada por el contacto con el Otro que emigra a nuestras sociedades), siempre es humano recurrir a las creencias más profundas que tenemos o hemos tenido, o agarrarse a unas nuevas (en caso de no haber tenido ninguna en el pasado). Esto no tiene por qué suponer un mal acceso al fenómeno religioso, una degradación de la dimensión de la procedencia, o una declaración de guerra con el diferente. Ante la inseguridad, la procedencia comprende un recurso que da sentido, identidad y certeza.

Vattimo recurre al ya mencionado tema de la crítica al naturalismo y a la crisis de la noción tradicional de verdad, que relaja lo imperativo y deontológico del proceder ético y lo reduce a una toma de conciencia de la procedencia. No obstante, cabe cuestionar ¿es posible y congruente una ética no-metafísica que no recaiga en la absolutización de las situaciones específicas, locales, concretas, como únicos parámetros que sustituyan el lugar de los principios últimos? La respuesta sería afirmativa si nos esforzamos en presentar la referencia a la procedencia no como un absoluto procedimental, sino como suave referencia o guía a modo de exhortación, complementada siempre con la *caritas* como principio “trascendente”. Solo admitiendo que la caridad es un trascendente que rebasa culturas y conforma un concepto universal



que repercute en toda la humanidad, pero que no es a su vez una verdad metafísica, podemos salvar a la ética de la procedencia y la debilidad de convertirse en un mero localismo.

## 1.2) La labor ética de la filosofía

Una vez determinadas las principales características de la ética debilista, veremos cómo determinan la labor de la filosofía. Vattimo enfatiza el status de exhortación de la ética débil con el fin de asociar a la procedencia unas “implicaciones pluralistas” que definan la posterior labor del proceder filosófico:

Una ética de la finitud es la que intenta permanecer fiel al descubrimiento de la situación siempre insuperablemente finita de la procedencia sin olvidar las implicaciones pluralistas de este descubrimiento.<sup>918</sup>

De acuerdo al contexto de fracaso cultural de la tradición metafísica, de la desconfianza en el progreso y el escepticismo ante la emancipación, así como la toma de distancia de los mitos, se genera históricamente un espacio vacío carente de propósitos o proyectos así como una toma de participación de las demás formas culturales subordinadas, que abandonan su status de colonia y se convierten en agentes activos en el panorama internacional:

(...) la crisis de la metafísica (...) se había desarrollado en conexión con la caída de las condiciones políticas de un pensamiento universalista: el final del colonialismo, la toma de la palabra por parte de otras culturas y, paralelamente a ellas, la constitución de la antropología cultural el descrédito (...) del mito del progreso unidireccional de la humanidad guiada por el más civilizado Occidente.<sup>919</sup>

La filosofía ha perdido su horizonte emancipador: “Entre las consecuencias de la crisis del comunismo mundial y del olvido en el que ha caído Marx, también puede

---

<sup>918</sup> NE, Pág. 64.

<sup>919</sup> NE, Pág. 103.

mencionarse la pérdida de confianza en el poder emancipador de la filosofía, o sea, en su capacidad de producir efectos prácticos en la vida individual y colectiva de la humanidad.”<sup>920</sup>. Esto hace que acabe reduciéndose a “pura función «descriptiva» de la condición humana”<sup>921</sup> y/o auxiliar de las ciencias experimentales si no sigue la senda del debolismo.

También la idea misma de diálogo ha perdido su funcionalidad, aun cuando vivimos en una época de grandes facilidades tecnológicas y sociales para el mismo: “En una cultura que habla sin cesar sobre diálogo, nadie cree de veras que el diálogo pueda ser una vía de solución a nuestros problemas de relaciones entre individuos, grupos y culturas diferentes.”<sup>922</sup>.

Es clara la idea de que en el contexto tradicional, influido notablemente por la pervivencia socrática, la presencia de una verdad absoluta equivale a la vigencia de una sola forma de política que traduce sus efectos en el dominio sobre las colonias subordinadas. En el contexto actual, la multiplicidad de verdades y el necesario conflicto entre ellas (Vattimo afirma contundentemente al respecto: “Es necesario un conflicto para establecer las condiciones del diálogo.”<sup>923</sup>) se traduce en la multiplicidad de visiones políticas y éticas y por tanto en una división en naciones independientes, que no son unificadas bajo el absolutismo autoritario de una figura regente:

(...) la reafirmación del pluralismo cultural que, también como consecuencia de relaciones políticas modificadas entre Occidente y otros mundos culturales pasados del estado de colonias al estado de naciones independientes, ha hecho resurgir la parcialidad de lo que por muchos siglos se consideró la esencia de la *humanitas* (...) <sup>924</sup>.

Pero cabe cuestionar: ¿acaso el progresivo avance de la pluralidad de modos de entender el mundo no acabaría, en un contexto futuro, en la absoluta individualidad que, en pro de su intocable independencia, es incapaz ya de ejercitar cualquier tipo de relación basada en la intersubjetividad? ¿No impodríamos de tal modo, en este contexto, una filosofía solipsista? No es esta la consecuencia, desde el deseo inicial, de la ética que propugna el Pensamiento Débil, al menos intencionalmente, dado que en consonancia con las demás “escuelas de la sospecha” quiere construir la forma adecuada de racionalidad no-fundacional en la época de la razón debilitada:

---

<sup>920</sup> AV, Pág. 114.

<sup>921</sup> AV, Pág. 115.

<sup>922</sup> AV, Pág. 126.

<sup>923</sup> AV, Pág. 130.

<sup>924</sup> AV, Pág. 104.

Todas estas «escuelas de la sospecha» a su vez no nacieron de puras elaboraciones teóricas, pero han acompañado, si no simplemente reflejado, profundas transformaciones sociales. Su racionalidad, su validez teórica, no puede argumentarse de otro modo que haciendo referencia a circunstancias (...) <sup>925</sup>

Así se puede garantizar, de manera tal vez simple, la intersubjetividad mediante la caridad y el reconocimiento del otro: “Si con la asunción del destino nihilista de nuestro tiempo tomamos en consideración que no se puede disponer de ningún fundamento último, se suprime toda legitimación a la prevaricación violenta sobre el otro.” <sup>926</sup>. La idea de corresponder a la época es “una forma de compromiso ético responsable” <sup>927</sup>, y dentro de esta correspondencia no puede darse cuenta ya de legitimaciones naturalistas de las leyes morales: la ética comprende ahora una forma de interpretación basada en hechos no como algo objetivo, sino como herencias culturales heredadas <sup>928</sup> y siempre sometidas a revisión/distorsión. Es esta última característica la que dará pie a hablar de una ética de la procedencia.

¿Cuál es, por tanto, la tarea de la filosofía desde el horizonte ético de la debilidad? Según Vattimo, “no es hoy otra que la de un diálogo –sin pretensiones fuertes” de sistematicidad, integridad y penetración– con la esencia del nihilismo; es decir, con la culminación misma de la filosofía.” <sup>929</sup>. También es permisible el lujo de exportar determinadas partes buenas del criticado Occidente, siempre que se adecuen al rango de la debilidad:

En general, una filosofía que reconozca la vocación de Occidente en el ocaso y en el debilitamiento de las identidades fuertes puede ayudar a concebir la inevitable occidentalización del mundo en términos que podríamos aventurarnos a definir como ligeros, suaves, soft. Esto, muy concretamente, significaría, por ejemplo, la aceptación de límites comunes de desarrollo, en lugar de la exaltación de la lógica de la competencia como único modo de promoverlo. <sup>930</sup>

La tarea del filósofo pasa por ser un “destructor práctico” de la Metafísica y sus reminiscencias en la actualidad <sup>931</sup>. El obvio final de la filosofía como saber

---

<sup>925</sup> AV, Pág. 105.

<sup>926</sup> AV, Pág. 113.

<sup>927</sup> AV, Pág. 105.

<sup>928</sup> Vid. AV, Págs.105-106.

<sup>929</sup> PD, Pág. 163.

<sup>930</sup> NE, Pág. 53.

<sup>931</sup> Cfr. AV, Pág. 141.

unificador y sistemático que pretende dar una imagen total y omnicomprendiva del Universo propicia el comienzo de la filosofía como prédica de la debilidad, traducida en mediación o dialogo con el nihilismo. Si no tenemos una filosofía capaz de unificar explicativa y paradigmáticamente a la realidad, solo queda la renuncia del pensamiento al control teórico absoluto frente al proceso nihilista, plasmado en la época de la racionalización científico-técnica. Si la filosofía renuncia a un papel esclarecedor en el compendio de disciplinas humanas, su papel y función se reservarían a meros “indicadores de esa alusión poetico-filosófica”<sup>932</sup> sobre la realidad que permita asumir la debilidad, la necesidad y el sufrimiento pleno del proceso nihilista.

Todo esto es un ejemplar indicador de “la frágil constitución del actual pensamiento filosófico, su oscilación entre el reconocimiento-aceptación del proceso de plena realización de la metafísica como historia del Ser –la normalidad del nihilismo– y la superación, accidentada, necesariamente ambigua, intermitente, de esa misma condición.”<sup>933</sup>. La filosofía queda provisionalmente instalada en la debilidad, asumiendo el criterio de subsumir a la verdad en la caridad: “En todos estos fenómenos de nuestra cultura, se encuentra lo que propongo que se defina como la consumación de la verdad en la caridad o, (...) en la solidaridad.”<sup>934</sup>.

Este hecho renuncia a los paradigmas ontológicos del pasado con el mismo arrojito con el que muestra su descontento con la racionalidad científico-técnica, ante la que se muestra especialmente disconforme ante sus excesos. Tales ideas se reiteran en una de las últimas obras de Vattimo, *Adiós a la Verdad*, donde explícitamente se propugna una renuncia al dialogo basado en la esperanza de encontrar una verdad última: “(...) lo que cuenta ya no es la esperanza de encontrar una verdad al final de la discusión sino más bien el propio hecho de que la discusión sea posible y que «continúe» (...)”<sup>935</sup>. La realización dialógica se ubica más bien no en el fin o meta de la conversación, sino en la conversación misma eludiendo cualquier tipo de violencia, ya que “donde existe diálogo como búsqueda de una verdad única, el diálogo se resuelve siempre en conflicto, en lucha por la dominación.”<sup>936</sup>.

Vattimo ejecuta una potente crítica a la ética que es resultado de un proyecto humanístico en el que el hombre vuelve a ser un lugar central, y por tanto, perpetúa los

---

<sup>932</sup> PD, Pág. 165.

<sup>933</sup> Ídem.

<sup>934</sup> AV, Pág. 145.

<sup>935</sup> AV, Pág. 129.

<sup>936</sup> AV, Pág. 130.

ideales de dominio incluso en la normatividad comportamental: “(...) la ética se presenta como una variante, una ramificación del proceso de imposición”<sup>937</sup>. Si el nihilismo, como característica asociada a la configuración social actual, va unido a la ausencia de violencia, no caben ya éticas esencialistas violentas<sup>938</sup>, donde incluso Vattimo situaría al mismo Habermas. Por el contrario, se resalta la necesidad de una ética asociada a la debilidad que aluda al estado patológico del debilitamiento existencial, desde cuyo reconocimiento podemos comenzar a dialogar y actuar: “La limitación, la debilidad en cuanto ética, puede ser la forma que reviste hoy la responsabilidad”<sup>939</sup>. En ausencia de una ubicación que nos permita el acceso a principios últimos, solo nos resta apelar a lo que honradamente permita el panorama filosófico presente: la finitud, la debilidad y la ausencia de fundamento, ante los que la sobrehumanidad de la moderación nietzscheana debe enfrentarse en tanto retos. Si queremos una ética acorde a los cánones reales de la Postmodernidad, solo podemos aspirar a una ética débil, que ajusta al Ser Humano a un status no-dominador, y que lo hace renunciar a la violencia conceptual e impositiva, determinando en gran medida la función consensual y democrática de su proyecto axiológico.

En síntesis, tratamos de una ética dialogal y procedimentalista que no reduce todo a la procedencia, salvándose así de un comunitarismo “metafísico”<sup>940</sup>, y que configura a la filosofía como promotora del diálogo plural y multicultural. La tendencia hacia la universalidad se da como algo moderado, no existiendo los “imperativos unívocos”<sup>941</sup> y asumiendo la “condición de no-fundamentalidad en la que hoy se encuentra arrojada.”<sup>942</sup>. Vattimo asegura que si asumimos como “condición última” la pertenencia, no existen razones para absolutizar nuestra propia cultura o tradiciones, porque al no existir fundamentación última, nuestra perspectiva queda ubicada como una más entre otras<sup>943</sup>. Estos matices permiten distinguir entre lo que podríamos llamar una ética vattimiana “del disenso”, articulada desde el dialogo, y una ética del consenso habermasiana. Ciertamente es que, en términos éticos, existen puntos de convergencia entre

---

<sup>937</sup> PD, Pág. 167.

<sup>938</sup> Cfr. AV, Pág. 113.

<sup>939</sup> PD, Pág. 168.

<sup>940</sup> Hemos visto que Vattimo previene del comunitarismo de trasfondo metafísico, entendiendo por esto aquellas formas de comunitarismo que absolutizan la procedencia y la localidad entendiéndolas como una verdad incuestionable. Cfr. NE, Pág. 123.

<sup>941</sup> Cfr. NE, Pág. 59.

<sup>942</sup> NE, Pág. 60.

<sup>943</sup> Cfr. NE, Pág. 61.

ambos autores, como puede ser la apuesta por el procedimentalismo de la que Vattimo también participa, tal y como reconoce:

(...) si ha acabado la metafísica en el sentido amplio que he esbozado, ética, derecho y política solo pueden formularse como procedimentales; y reconociendo que procedimental es el modo mismo de argumentar, fundando en estas consideraciones de hecho la validez, o la verdad, del procedimentalismo.<sup>944</sup>

Esto significa que, en efecto, la ética vattimiana reposa sobre cierto trasfondo procedimentalista, pero Vattimo toma especialmente en depurar este procedimentalismo de lo que él llama “nostalgias metafísicas”, criticando con dureza las posturas de Apel y, eminentemente, la de Habermas:

En todo acto discusivo se da, según él, una normatividad ineludible, válida como imperativo perentorio que hay que seguir para evitar lo que, para Apel, es una «contradicción performativa». En definitiva, si hablo DEBO respetar ciertas reglas y, ante todo, la regla suprema que impone reconocer a mi interlocutor los mismos derechos y la misma dignidad que me atribuyo a mí mismo.<sup>945</sup>

El problema recae en la universalidad del imperativo<sup>946</sup>, que acaba siendo el fundamento del procedimentalismo habermasiano, ligándolo excesivamente a Kant y

---

<sup>944</sup> NE, Pág. 178.

<sup>945</sup> NE, Pág. 179.

<sup>946</sup> En efecto, resulta congruente hablar de universalidad, porque la clave de la intersubjetividad en Habermas reside en el reconocimiento recíproco e intersubjetivo de las pretensiones de validez entre los hablantes, utilizando como medio el lenguaje. Habermas mismo confirma esto: “Que el entendimiento funcione como mecanismo coordinador de la acción sólo puede significar que los participantes de la interacción se ponen de acuerdo acerca de la *validez* que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, que reconocen intersubjetivamente las *pretensiones de validez* con que se presentan unos frente a otros. Un hablante hace valer una pretensión de validez susceptible de crítica entablando con su manifestación una relación por lo menos con un «mundo» y haciendo uso de la circunstancia de que esa relación entre actor y mundo es en principio accesible a un enjuiciamiento objetivo para invitar a su oponente a una toma de postura racionalmente motivada. El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión.”. HABERMAS, J. (2003a), Pág. 143.

anulando la posible vinculación entre procedimentalismo y hermenéutica, que es el interés especial de Vattimo:

El procedimentalismo resulta así fundado en una especie de imperativo categórico de tipo kantiano, que habla en mi hablar y le asegura sentido y capacidad comunicativa a condición solamente de ser observado. Está claro, de momento, que esta postura de Habermas excluye esa proximidad, analogía, etc., entre procedimentalismo y hermenéutica que he presentado antes como hipótesis.<sup>947</sup>

Vattimo denuncia así que el procedimentalismo habermasiano no apunta hacia la finitud deseable en un contexto postmetafísico, sino que acaba dirigiendo su mirada a una fundamentación trascendental del procedimentalismo y la moral, basado en la universalidad del imperativo propio de la acción comunicativa. Todo ello se explica por la preocupación de Habermas “(...) por fundamentar el procedimentalismo en esta especie de estructura trascendental de la comunicación humana (...)”<sup>948</sup>. Las consecuencias de la fundamentación trascendental de la moral no solo son de carácter filosófico, sino también político-social, en tanto justifican, según Vattimo, la división social entre los interlocutores carentes de las opacidades que la Teoría de la Acción Comunicativa critica y aquellos que aun las padecen:

(...) es filosóficamente inaceptable. Y bien mirado también sus consecuencias políticas en un horizonte más amplio, suscitan alguna preocupación. Si hay una norma «natural» – la transparencia y la ilimitación (nada de opacidad, nada de límites «subjetivos» en la comunicación ideal) – es difícil que no se restablezca la habitual distinción, en términos sociales y políticos, entre quien está libre de opacidades y quien debe ser liberado de ellas. Pero entonces hasta la democracia «formal» corre el riesgo de no ser tomada en serio, y de tenerse que confiar a una clase, casta, categoría de revolucionarios profesionales, legitimados por la transparencia que ha alcanzado su conciencia.<sup>949</sup>

Hay un claro intento de acentuar ciertos tintes comunitaristas frente a lo universal, pero ni siquiera podemos hablar de un comunitarismo “absoluto”, en tanto Vattimo rechaza cualquier tipo de absolutización, incluyendo a lo local y lo comunitario. Siendo así, Vattimo parece querer indicar que la postura de Habermas acaba en una especie de platonismo donde la virtud reside en saber acatar la función propia de la casta sin cuestionar el orden social existente. Pero surge la siguiente cuestión: ¿No se puede acaso transportar esta crítica hacia el Pensamiento Débil? La

---

<sup>947</sup> NE, Pág. 179.

<sup>948</sup> NE, Pág. 180.

<sup>949</sup> Ídem.

ética o política filtradas por la debilidad, y desprovistas de sus tentativas violentas, ¿no son acaso, en Vattimo, mejores y preferibles que las éticas o políticas violentas y de trasfondo metafísico? Si la respuesta es afirmativa, como parece congruente en Vattimo, ¿no serían los “debolistas” aquellos más legitimados para poder hablar de ética o política, e incluso dirigir la sociedad en la época actual?

Cuando Vattimo expresa su posición política, lo hace porque piensa que es mejor, preferible y más pacífica que otras. De tal modo, se diluye la distinción entre Vattimo y Habermas en este punto, porque si bien el último explicita una condición contraria a la opacidad en la comunicación como un requisito “universal” o “trascendental”, Vattimo recurre a una universalidad solapada cuando sitúa a la *caritas* como principio trascendental, cuando apela a la izquierda hermenéutica como la mejor opción de voto o cuando habla de la preferencia por un contexto filosófico hermenéutico anti-violento y nihilista. Aun así, Vattimo continúa discrepando de la “productividad” de la fundamentación trascendental de la moral desde el procedimentalismo habermasiano:

Me limito a señalar que la fundamentación trascendental de Habermas, que calca la kantiana, como todas las pretensiones de fundamentación metafísica de la moral, del derecho o de la política, tiene una fuerza legitimante que no es en absoluto superior a la de cualquier relativismo, psicologismo o procedimentalismo radical.<sup>950</sup>

Vattimo renuncia aparentemente a la universalidad y trascendencia de la fundamentación de la moral, más propia de la modernidad que de la postmodernidad, y recalca que “también el trascendentalismo habermasiano es una interpretación, aunque no sepa que lo es (o no quiera serlo).”<sup>951</sup>. Es procedente preguntar cuál ha de ser la relación entre el procedimentalismo y postmodernidad según Vattimo; su respuesta es contundente y apunta a que la moral ya no puede estar (en analogía con la hermenéutica) fundada en razones o estructuras objetivas, sino en interpretaciones:

La relación procedimentalismo-modernidad, interpretada en todo su sentido, quiere decir que, como la hermenéutica, el procedimentalismo se legitima no con relación a alguna estructura dada y normativa de la razón humana, sino en correspondencia con una condición, más posmoderna que moderna, en que la metafísica, esto es, el fundamentalismo, ha perdido credibilidad (no es que haya sido confutado metafísicamente aún). En esta situación, como he intentado mostrar remitiendo al ejemplo de Habermas, lo que un procedimentalismo que corresponda rigurosamente a su vocación

---

<sup>950</sup> NE, Pág. 181.

<sup>951</sup> Ídem.



moderna debe hacer es liberarse de los residuos metafísicos que todavía contiene, por motivos de coherencia teórica, pero también para escapar a ciertos riesgos en el plano de las consecuencias políticas.<sup>952</sup>

Vattimo se mueve en un evidente punto de rechazo hacia la modernidad, y en tal sentido es comprensible que no vea congruente asociar al debolismo ninguna concesión a lo universal, lo objetivo o lo trascendental. Su crítica a Habermas en términos de procedimentalismo es coherente con el nihilismo del que se nutre y con la prevención de las consecuencias que el dogmatismo y la objetividad aportan en términos sociales. Estas consecuencias son para Vattimo la justificación y sostén de la violencia, existiendo una equiparación exacta y permanente entre verdad objetiva e imposición violenta de la misma. Aun así, Vattimo tiene que ser más precavido a la hora de criticar a Habermas, porque realmente el procedimentalismo debolista se asienta sobre principios (la *caritas*) aunque no lo quiera reconocer, y aporta una dimensionalidad universal al rechazo a la violencia, que bien podría compararse con el requisito universal contra las opacidades en la comunicación que Habermas propugna. La propuesta de Vattimo siempre encuentra la “salvación” de la justificación filosófica irrefutable al afirmar que su posición está filtrada por la *Verwindung*<sup>953</sup> y, por tanto, no puede ser metafísica, violenta ni objetiva, pero lo cierto es que Vattimo promociona una interpretación sólida, “objetiva” y determinada que nos invita a seguir.

---

<sup>952</sup> NE, Págs. 184-185.

<sup>953</sup> Cfr. NE, Pág. 185.

## **2) POLÍTICA**

La intensa militancia política de Vattimo, así como su ingente labor filosófica para con el horizonte político, generan como resultado un amplio tratamiento reflexivo destinado a una crítica política de la situación mundial existente (incidiendo, como es comprensible, en el panorama italiano), así como un planteamiento o alternativa que se ve filtrado por la crítica al naturalismo y a la Metafísica y por la apuesta por el crisol de la debilidad. A continuación expondremos la relación entre el debolismo, la democracia y la Metafísica y cómo interactúan en el esquema social, y también daremos cuenta de novedosos conceptos tales como el Comunismo de ideal contrafáctico o el Comunismo Hermenéutico, que tan notablemente configuran la singular reflexión política de Vattimo.

### **2.1) Filosofía, democracia y Metafísica**

El Pensamiento Débil se encuentra en la tesitura del final de la Metafísica, en un contexto político donde englobamos la caída del socialismo (en su versión tradicional “metafísica”) y la desconfianza en las ideologías políticas de pretensiones universalistas y globales. La afirmación del liberalismo se produce justamente en relación entre la caída de la Metafísica y de las grandes ideologías, así como de sus consecuencias: el colonialismo o la pretensión de un progreso regido por tendencias historicistas y unidireccionales. El final de la Metafísica es estimado por Vattimo como condición de posibilidad del ascenso de la democracia:

La filosofía descubre por su cuenta (...) que la realidad no se deja someter a un sistema lógicamente compacto, cuyas conclusiones son aplicables también a las elecciones políticas; y la política, por su parte, experimenta su propia imposibilidad de adecuarse a la

«verdad», ya que debe, por el contrario, dejarse guiar por el juego de minorías y mayorías, por el consenso democrático.<sup>954</sup>

Por tanto, si la filosofía no tiene capacidad de adecuar objetivamente la realidad, se convierte, en su diálogo con la política, en mera interpretación: “La diferencia está en la palabra interpretación: la filosofía no es expresión de la época, es una interpretación que con certeza se esfuerza por ser persuasiva pero que reconoce su propia contingencia, libertad y riesgos.”<sup>955</sup>

Vattimo critica en sus últimas obras la política que se apoya en una noción tradicional de verdad porque la entiende como una evidente disolución de la democracia. Ha de quedar expresamente claro que, para el autor, verdad como adecuación y democracia son absolutamente contrapuestas, y así lo expresa con las siguientes palabras: “(...) la verdad misma es enemiga de la sociedad abierta y, en particular, de toda política democrática.”<sup>956</sup>. Vattimo habla de “sociedad abierta” en términos muy semejantes a Popper, esto es, aludiendo a una sociedad democrática donde no hay imposiciones violentas. ¿Significa esto que la política que renuncia a la verdad, por ende, ha de basarse en la mentira? Vattimo no quiere expresar eso, sino simplemente dar cuenta de que, tras las críticas de índole nihilista (incluyendo al propio Heidegger) al concepto de Ser y a la Metafísica de la presencia, el concepto tradicional de verdad es improcedente en términos filosóficos y sirve de soporte, en términos políticos, a regímenes autoritarios. Autoritarismo y concepción esencialista del mundo son ámbitos intrínsecamente vinculados para el autor. Vattimo afirma: “Mientras se piense la realidad como *Adaequatio*, como correspondencia a un dato objetivo presente, el riesgo del platonismo político siempre subsiste.”<sup>957</sup>. Es por esto por lo que hay que repensar y modificar sustancialmente la relación entre política y verdad, y esto es así eminentemente por dos causas muy concretas, a saber, las guerras preventivas y la exportación de la democracia por la fuerza a otros lugares.

Dado que nos movemos en un contexto relativista-interpretativo, o relativista-historicista, tal y como afirmaría Vattimo<sup>958</sup>, la preferencia por la democracia solo subsiste en tanto ella misma es una interpretación dentro de otras, complementada por el hecho de que la verdad comprende una pluralidad de visiones sobre el mundo, cada cual

---

<sup>954</sup> NE, Pág. 105.

<sup>955</sup> AV, Pág. 61.

<sup>956</sup> AV, Pág. 22.

<sup>957</sup> AV, Pág. 23.

<sup>958</sup> VATTIMO, G. et al (2009b), Pág. 149.

con su validez y basamento subjetivo. Evidentemente, Vattimo expresa su rechazo en contra de las políticas norteamericanas de los últimos años denunciando la hipocresía de un sistema democrático respaldado en una pretendida visión esencialista y teleológica del mundo, unida a un concepto tradicional de verdad, que, paradójicamente, compagina todo eso con la emisión de “mentiras” como las referidas a la justificación de la guerra por la presencia de unas hipotéticas armas de destrucción masiva.

Las mencionadas críticas nietzscheanas y heideggerianas aluden a lo existente como un choque de fuerzas que desemboca en un conflicto interpretativo<sup>959</sup>, característica que Vattimo vinculará a la existencia de la democracia, ya que esta necesita de la confrontación de distintas visiones y modos de ver el mundo, en tanto la verdad como adecuación (la objetividad) es precedida por una verdad más originaria en términos de apertura:

El conflicto de las interpretaciones, del cual la democracia no puede prescindir si no quiere convertirse en dictadura autoritaria de los expertos, los filósofos, los sabios, los comités centrales, no se supera solo explicitando los intereses que mueven las diferentes interpretaciones, como si fuera posible hallar una verdad profunda (...) <sup>960</sup>

Estas serían las razones filosóficas de la preferencia de una relación distinta entre filosofía y política: no hay una verdad antecesora y originaria que determine como debe ser nuestro gobierno político, celestialmente planeado antes de todos los tiempos. Vattimo enriquece esta explicación aportando a la par razones ético-políticas para justificar esto del mismo modo:

(...) si el verdadero ser fuera sólo lo que es objetivo, calculable, dado de una vez por todas, como las ideas platónicas (...) nuestra existencia de sujetos libres no tendría sentido alguno, no podríamos decir de nosotros mismos que «somos» y, sobre todo, estaríamos expuestos al riesgo del totalitarismo. <sup>961</sup>

No es difícil imaginar que, si la historia consiste en un curso preestablecido, donde el rol del sujeto está predeterminado, la libertad se diluye en pro de lo necesaria y atemporalmente previsto. La implicación política del Pensamiento Débil con la izquierda comprende una constante, y no podía faltar esta peculiaridad en el análisis político desde una filosofía de carácter interpretativo con cierto colorido existencialista. La verdad tradicional acaba convirtiendo en objeto aquello que trata de conocer y esto,

---

<sup>959</sup> Cfr. AV, Pág. 24.

<sup>960</sup> AV, Pág. 30.

<sup>961</sup> AV, Pág. 25.

en sentido político, justifica la dominación de los fuertes sobre los débiles (el objeto de dominación). La única salida posible es la apuesta por una verdad como apertura, donde lo verdadero comprende un hecho interpretativo. Esta opción sirve como forma de rechazo y desenmascaramiento del autoritarismo en pro de una pluralidad cultural e interpretativa no unificable

(...) una vez tomado en cuenta que no existen verdades absolutas sino solo interpretaciones, muchos autoritarismos son desenmascarados por lo que son, es decir, pretensiones de imponernos comportamientos que no compartimos, en nombre de alguna ley de la naturaleza, esencia del hombre, tradición intocable, revelación divina.<sup>962</sup>

El fundamento de la verdad como reflejo unívoco de la realidad es el sostenimiento de formas políticas autoritarias que, según Vattimo, hallan su legalidad en la apelación a esencias o leyes naturales. Por tanto, la democracia no puede descansar sobre una noción de verdad, sino sobre una pluralidad de verdades que comprendan el extenso abanico de la posibilidad, y donde la legitimidad de cada verdad se encuentre única y exclusivamente en el consenso:

Puesto que la verdad es siempre un hecho interpretativo, el criterio supremo en el cual es posible inspirarse no es la correspondencia puntual del enunciado respecto de las «cosas», sino el consenso sobre los presupuestos de los que se parte para valorar dicha correspondencia.<sup>963</sup>

¿Debemos identificar consenso con el criterio de la mayoría, con los riesgos filosóficos que ello conlleva? Las mayorías no son infalibles, sino que se equivocan. Vattimo niega la mera identificación entre consenso y mayoría<sup>964</sup> y reclama la verdad como lo elegido “democráticamente”, esto es, como aquello que no es impuesto de forma autoritaria. Mayorías o minorías se equivocarían si imponen sus criterios violentamente. Mayorías y minorías pueden equivocarse en su consenso elegido democráticamente pero, al estar abierto al diálogo, no tornaría peligrosas sus consecuencias al no conformar una verdad eterna, sino una interpretación falible y modificable si resulta errónea. No importaría que Vattimo afirmase que el consenso sea la opinión de la mayoría, porque en un clima no-absolutista, la mayoría puede rectificar. La identificación entre verdad objetiva y poder/autoridad queda claramente expresada por Vattimo en el preámbulo de la obra de Sützl *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*: “Es cada vez más evidente (...) que la verdad, esto es, la

---

<sup>962</sup> AV, Pág. 27.

<sup>963</sup> AV, Págs. 28-29.

<sup>964</sup> Cfr. NE, Pág. 129.

proposición que refleja fielmente el estado de las cosas y por eso tiene que poner a todos de acuerdo, es un asunto de poder y de autoridad, nada más.”<sup>965</sup>.

Pero cabe seguir cuestionando, ¿es acaso la época actual un tiempo de consenso? Las tendencias individualistas y el progresivo aislamiento que, paradójicamente, sufre la sociedad en la era de la comunicación, probablemente hagan que el entendimiento, no solo intercultural sino “intracultural”, sea una aporía con la que el análisis filosófico ha de contar. La creencia en una verdad común en política, al margen de las distintas ideologías, o el sentimiento de pertenencia y unidad crean una cohesión difícilmente imitable en el contexto de la pluralidad interpretativa, donde la excesiva promoción del derecho a la libre opinión puede complicar el entendimiento mutuo, que se diluye a su vez con las múltiples formas de nacionalismos fragmentarios. Vattimo mismo reconoce esto, pero a su vez resalta los riesgos de tiempos pasados: “Las épocas en las que se creyó que la política podía basarse en la verdad fueron épocas de gran cohesión social, de tradiciones compartidas, pero también, en muchos casos, de disciplina autoritaria impuesta desde arriba.”<sup>966</sup>. Tal vez ahora el contexto de múltiples derechos, de sociedad del bienestar, de abundancia adquisitiva y de pluralidad de visiones del mundo conlleve, inevitablemente, un grado tal de confusión y aislamiento ante el que no sea fácil desarrollar un concepto unificado y aglutinador de ciudadanía. Que existan muchas voces no implica que estas estén necesariamente unidas en lo esencial para el debolismo: la convivencia pacífica.

La ambivalencia de la política carente de verdad y fundamento lleva a que, por una parte, pueda relativizarse el carácter político de tinte autoritario y/o paternalista, dando lugar a la posibilidad de la democracia, aunque por otra parte, se pueda agudizar el despotismo anti-ilustrado. Vattimo también efectúa una crítica a posturas de procedimiento trascendental, como la de Habermas, al afirmar que aun siguen siendo metafísicas porque persisten persiguiendo el ideal fundamentador del cual la filosofía ya no puede hacer gala, y al sostener un ideal de comunicación libre irreal:

Considérese, como confirmación, la idea habermasiana y apeliana de una comunicación social no obstaculizada, y la consiguiente y persistente sospecha respecto a la manipulación a la que las clases dominantes, a través del uso de los medios de comunicación, someterían a los electores, por lo que el resultado de las urnas estaría siempre, más o menos profundamente viciado, porque no es verdaderamente libre.<sup>967</sup>

---

<sup>965</sup> SÜTZL, W. (2007), Pág. 18.

<sup>966</sup> AV, Pág. 29.

<sup>967</sup> NE, Pág. 107.

Habermas y Apel operan con un concepto de sujeto que recae en ingenuidad, en tanto se muestra ajeno a la carencia de neutralidad real, siendo imposible en los hechos una comunicación pura que sea resultado de un acto cognoscitivo enteramente racional. Contrario a esto, Vattimo opta por plantear que los intereses y la ausencia de neutralidad son inherentes al conflicto de interpretaciones (que, a su vez, es un elemento necesariamente democrático), porque aunque esta no sea la solución al problema, sí que es una forma de plantearlo:

El conflicto de las interpretaciones, del cual la democracia no puede prescindir si no quiere convertirse en dictadura autoritaria de los expertos (...) no se supera solo explicitando los intereses que mueven las distintas interpretaciones, como si fuera posible hallar una verdad profunda (...). Todo esto (...) requiere de un amplio horizonte de amistad civil, de un consenso «comunitario» (...) que no dependa de lo verdadero y falso de los enunciados. Repito: esta no es la solución al problema, sino solo un modo de plantearlo de forma explícita, evitando así al menos la hipocresía de la política «moderna» que nunca ha puesto en discusión la noción de verdad como correspondencia y, sin embargo, siempre ha admitido que el político puede mentir «por el bien del estado» (...).<sup>968</sup> .

Se denuncia de este modo las formas políticas que no abandonan la verdad como correspondencia y que aceptan en su seno la “mentira teleológica”, tal y como mencionábamos anteriormente, recayendo en hipocresía y vulnerando la igualdad, aun cuando esta no sea un hecho exclusivamente natural<sup>969</sup>. La única validez que alcanza la verdad como correspondencia en este contexto es el de posibilitar la ejecución de justicia, lo cual no convierte a esta forma de verdad en un término absoluto, sino en un procedimiento o subordinado a un criterio de utilidad o funcionalidad:

Sin embargo, la necesidad de saber la verdad objetiva sobre tantos hechos de este tipo no tendría sentido si no estuviera inspirada a su vez en la necesidad de hacer justicia, por lo tanto, de hacer valer no la objetividad en cuanto tal sino el derecho de todos los que sufrieron o sufren hasta ahora, y el propio derecho de la comunidad a reafirmarse como lugar de convivencia civil, de verdadera amistad política. La libertad de todos no tiene necesidad de la verdad-correspondencia salvo como medio de realizar cada vez mejor esa comprensión recíproca, ese reino del espíritu en el cual, como decía Hegel, la humanidad algún día podrá sentirse con respecto a sí misma, «en su propia casa».<sup>970</sup>

---

<sup>968</sup> AV, Págs. 30-31.

<sup>969</sup> Cfr. NE, Pág. 130.

<sup>970</sup> AV, Págs. 32-33.

Esto recuerda a las consideraciones que Franco Crespi hacía en torno a la absolutización de las normas sociales; pese a querer debilitar la verdad como objetividad, necesitamos unas leyes objetivas, políticas y sociales, que no sean interpretables y mutables cada día, sino que proporcionen normas de convivencia estables. Seguidamente expondremos la difícil relación entre objetividad y política, que comprende una de las más radicales y ambiguas tesis en el pensamiento de Vattimo.

## 2.2) Política en la época hermenéutica

Hemos expuesto que es un hecho asumido que la política no se puede pensar ya en términos de verdad en el debolismo, en tanto no existe conocimiento de las esencias ni de las condiciones de posibilidad, y la filosofía está convertida en pensamiento político (sin duda, eminentemente socialista en el contexto de Vattimo) ante la imposibilidad de fundamentar o justificar recurriendo a esencias:

La verdad es enemigo de cualquier sociedad abierta, (...) o simplemente de cualquier democracia, ya que si en política existiera una verdad, un orden genuino que debiéramos conocer y aplicar, no tendría sentido votar y bastaría con que depositásemos nuestra confianza en premios Nobel, sabios y papas.<sup>971</sup>

La filosofía ha muerto como saber soberano<sup>972</sup> y como forma rectora de todos los demás saberes, tan solo queda ahora la famosa “Tarea del Pensar”, consistente en la reflexión o pensamiento de lo oculto en lo cotidiano, que en el caso heideggeriano, sería la “apertura de un horizonte”<sup>973</sup> propia de la *Aletheia*. Todo esto recae con frecuencia en riesgos de irracionalismo, suceso que incluso el mismo Heidegger reconoce, según Vattimo: “En cambio, si sólo siguiéramos a Heidegger, nos encontraríamos atrapados en esa «mística sin fundamento, mala mitología, funesto irracionalismo» (...) que él mismo

---

<sup>971</sup> EC, Pág. 124.

<sup>972</sup> Vid. AV, Pág. 32.

<sup>973</sup> AV, Pág. 38.



ve como riesgos a los que está expuesta su posición.”<sup>974</sup>. La solución propuesta por Vattimo en referencia a las limitaciones heideggerianas son ir más allá del mismo filósofo alemán recurriendo a Gadamer, procurando encontrar la apertura de la verdad no solo en el arte, sino también en la ética o la política: “(...) es preciso dar un paso adelante en el camino de esa «urbanización de la provincia heideggeriana» inaugurada por Hans Georg Gadamer.”<sup>975</sup>. Esta superación de la limitación de la verdad al arte se hace por la eventualidad del Ser, que tiende a dirigir su existencia hacia la política misma:

En la era de la democracia, el evento del ser al cual el pensamiento debe dirigir su propia atención es quizás mucho más amplio y menos definido, acaso más cercano a la política. El evento (del ser) al cual el pensamiento tiene la tarea de corresponder en la época de la democracia es el modo en que el ser va configurándose en la experiencia colectiva.<sup>976</sup>

La alusión al principio de Anarquía y la apuesta por la suspensión anárquica de la definitividad del Ser son uno de los rasgos complementarios a esta apuesta gadameriana<sup>977</sup>. Si el Ser no es ya definitivo sino eventual, políticamente no podremos seguir recurriendo a la fundamentación de leyes y normas en bases ontológicas, lo que de alguna manera conduce a la crítica metafísica a la adopción de razones que rebasan lo teórico para zambullirse de lleno en la motivación política: “La metafísica debe ser superada o al menos no debe aceptársela, no porque no incluya al sujeto de la teoría y sea por lo tanto incompleta, sino porque con su objetivismo, legitima un orden histórico y social en el que la libertad y la originalidad de la existencia son canceladas.”<sup>978</sup>.

El Pensamiento Rememorante (como evidente recurso a Heidegger) se traduce políticamente como pensamiento democrático, no solo por razones filosóficas, sino porque la consecuencia teórica es más apetecible desde la mera utilidad. La filosofía adopta en la época contemporánea una labor política e interpretativa, como espejo del espíritu histórico y temporal, que conoce de forma finita y provisional.

Existe una analogía entre problemas de la Izquierda actual con los problemas de la hermenéutica. Como hemos expuesto, la hermenéutica implica la despedida del fundamento metafísico y del esencialismo y la asimilación del mundo como la presencia de una multiplicidad de interpretaciones que, a menudo, están en conflicto. El relieve de

---

<sup>974</sup> AV, Pág. 39.

<sup>975</sup> Ídem.

<sup>976</sup> AV, Pág. 40.

<sup>977</sup> Vid. AV, Págs. 49-50.

<sup>978</sup> AV, Págs. 48-49.

la hermenéutica actualmente se produce en tanto es la disciplina filosófica que mejor pone de manifiesto la pluralidad de visiones sobre el mundo como interpretaciones perecederas, históricas y dependientes de una cultura que no comprenden paradigmas absolutos e inmodificables y que posibilita el acuerdo democrática: “Si el conflicto de las interpretaciones no debe ser la lucha física e imposición del más fuerte (...) es necesario que toda interpretación ofrezca argumentos.”<sup>979</sup>. La problemática hermenéutica consiste en hacer frente al riesgo del fundamentalismo esencialista o metafísico y la problemática de la democracia consiste en hacer frente al fundamentalismo dogmático-político y en tener la habilidad de no absolutizar como instancia intocable a las leyes de mercado. Vattimo justifica la unión entre filosofía y política de izquierda situándola por encima de la vinculación con la derecha:

Sin embargo, aunque no sea una relación de fundamentación, la relación entre política y filosofía, para la izquierda, es un hecho constitutivo, mucho más constante que en las posiciones políticas de derecha, probablemente porque, en cuanto crítica del orden político existente (...) la izquierda siempre ha necesitado apelar a algo distinto de la pura efectividad.<sup>980</sup>

Es ésta la razón que vincula a filosofía con política, y más concretamente, a la hermenéutica con la ideología izquierdista. Tal vez Vattimo recaiga en cierto reduccionismo al negar completamente el factor crítico a la derecha, englobando tendencias y trabajando con un concepto grosero del liberalismo entendido como algo acrítico y conformista. La asimilación cultural del antifundamentalismo ha de ejecutarse en calidad de una interpretación más, y no como la verdad objetiva, como la meta histórica de la humanidad finalmente emancipada: “Que el antifundamentalismo sea una interpretación, y no la constatación de una estructura «objetivamente» múltiple de la «realidad», significa que, como todas las interpretaciones, deberá intentar articularse, desplegarse, argumentarse.”<sup>981</sup>. Vattimo también critica a la Izquierda tradicional apoyada sobre una concepción anticuada de la filosofía de la historia y del iusnaturalismo. También esboza una crítica a la izquierda comunitarista:

Tal vez esta cuestión de las identidades locales toque uno de los verdaderos puntos débiles de la izquierda (...) la izquierda sigue estando hoy constantemente tentada por

---

<sup>979</sup> NE, Págs. 118-119.

<sup>980</sup> NE, Pág. 115.

<sup>981</sup> NE, Pág. 117.

ideales comunitaristas que, si bien se mira, como el valor-igualdad, radican en la persistencia de posiciones metafísicas.<sup>982</sup>

Vattimo prefiere una apuesta por una izquierda nihilista que rechaza su fundamentación historicista metafísica que apoya la disolución de la violencia conceptual y que rechaza la tesis metafísico-tradicional de la igualdad<sup>983</sup>. No significa un rechazo de la igualdad, sino su justificación desde la preferencia utilitaria, la persuasividad y las consecuencias sociales de la misma. Lo que se rechaza es la igualdad “metafísica”. La igualdad que se sostiene es el igual respeto a la procedencia desde un posicionamiento multiculturalista. También se apela a la necesidad de promocionar un panorama de acción distinto al de los partidos conservadores, que implique realmente una crítica a la falta de claridad programática propia de ciertos sectores de la izquierda que critica<sup>984</sup>.

La definición tradicional de la izquierda política es expresada como la reivindicación de determinados derechos naturales, hecho criticado por Vattimo en relación a la crisis del esencialismo:

(...) no se trata de reivindicar y hacer valer normas escritas por alguna parte en la esencia de las cosas, sino de asumir la responsabilidad de los propios proyectos en las situaciones dadas, las cuales, ciertamente, comportan también la herencia de una cultura (...)<sup>985</sup>

Frente a la izquierda como tradición, basada en el derecho natural, se reivindica la idea de izquierda como proyectualidad, en tanto el ser humano tiene el deber de proyectarse evitando una prescripción normativa severa y proporcionando un ámbito fructífero para la pluralidad axiológica. Ambas formas de izquierda son opuestas al basarse en justificaciones divergentes: la izquierda tradicional aun sigue en un ámbito de justificación naturalista, mientras que la izquierda proyectual se sitúa en un plano existencial/debolista.

El consenso se convierte en el basamento de la vigencia de leyes, que no pueden apelar su justificación a ninguna normatividad natural. En muchas ocasiones es preciso desfondar y restar legitimidad a hábitos que se dan por supuesto, pero que deben ser puestos en cuestión precisamente por no estar sometidos a consenso. Pero ¿qué entiende Vattimo por consenso? Citando sus mismas palabras, el autor afirma:

---

<sup>982</sup> NE, Pág. 123.

<sup>983</sup> Cfr. NE, Pág. 121.

<sup>984</sup> Cfr. EC, Pág. 47.

<sup>985</sup> NE, Pág. 125.

La idea de consenso no se identifica pura y simplemente con la de la deliberación mayoritaria. El principio de la objeción de conciencia debe ser salvaguardado, en el sentido de que la ley no puede imponer a nadie un deber que contradiga su convicción moral, al menos mientras esta no contradiga la igual libertad de los otros.<sup>986</sup>

Vattimo tampoco está de acuerdo con la idea de igualdad en tanto no es, como la Izquierda tradicional de basamento metafísico ha confirmado, un derecho o un hecho natural:

La igualdad no es un hecho natural, es justamente lo contrario. En consecuencia, asegurar la igualdad significa, sobretudo, sustituir la ley de la naturaleza por la ley de la razón, que sólo se puede fundar en la libre proyectualidad, la cual necesita el consenso para ser eficaz. Se trata de corregir con leyes oportunas las desigualdades «naturales» (...) <sup>987</sup>

Se comprende que, en consecuencia, “la conciencia de que lo humano y éticamente digno no es secundar alguna esencia «natural», sino asumir la responsabilidad plena de elecciones argumentadas y compartidas.”<sup>988</sup>. Sobre el futuro de la izquierda política, se sugiere una superación del pacifismo absolutamente necesario y obligatorio y una apuesta por el apoyo al derecho a defenderse.

### **2.3) El Comunismo de ideal contrafáctico**

Vattimo se mueve constantemente en el ámbito de la justificación práctico-política y ética del debolismo. Recordemos que, al igual que el platonismo se explica eminentemente por la persecución de un gobierno aristocrático, el debolismo, como crítica metafísica, surge como la necesidad de justificación de las actuales sociedades democráticas:

---

<sup>986</sup> NE, Pág. 129.

<sup>987</sup> NE, Pág. 130.

<sup>988</sup> NE, Pág. 138.

En política, el final de la metafísica tiene su auténtico paralelismo, por el contrario, en la afirmación de la democracia. La filosofía descubre por su cuenta (...) que la realidad no se deja someter a un sistema lógicamente compacto, cuyas conclusiones son aplicables también a las elecciones políticas; y la política, por su parte, experimenta su propia imposibilidad de adecuarse a la «verdad», ya que debe, por el contrario, dejarse guiar por el juego de minorías y mayorías, por el consenso democrático.<sup>989</sup>

Pero ante esta situación inicial, Vattimo supone que partimos de una Europa contraria al naturalismo y al esencialismo que es, paradójicamente, “esencial” y “naturalmente” cristiana, comunista y socialista:

Europa, ante todo como proyecto de construcción política, fundada totalmente en la libre adhesión – de ciudadanos y Estados con los mismos derechos–, es hoy la más concreta manifestación de una política antinaturalista, esto es, «marxista», cristiana y socialista.<sup>990</sup>

Resulta llamativo que, en tan pocas palabras, exista una contradicción tan grande: si Europa manifiesta una política antinaturalista, ¿cómo podemos predicar una “naturaleza”, o una tendencia unívoca, hacia el marxismo, el cristianismo y el socialismo? Ciertamente es que Vattimo no habla de naturaleza “europea” en términos esencialistas, pero sí que predica una vía unívoca y cerrada a seguir. Vattimo se apoya en el cristianismo y el socialismo de forma contundente porque son formas de pensamiento que no toman, al menos en su opinión, un modelo natural como referencia, sino que van más allá de la naturaleza apostando por una superación de la misma: en el caso del cristianismo, surge el amor al prójimo como tendencia contraria al “egoísmo natural”, en el caso del comunismo y del socialismo, surge la solidaridad política como modelo contrapuesto a la vorágine capitalista asentada sobre el darwinismo social. Esta propuesta será una constante “objetiva” en todo el planteamiento político de Vattimo, agudizándose cuando apuesta claramente por los gobiernos sudamericanos<sup>991</sup>.

Es por eso por lo que, desde la apelación al antinaturalismo, Europa puede mostrarse, en tanto proyecto político ideado por Vattimo, como el original emblema de la postura debolista. La recurrencia al Cristianismo, que se traducirá en una explícita apuesta por la secularización, se justifica en recurrencia a Croce como el mejor modo de salir del relativismo en la época post-metafísica:

---

<sup>989</sup> NE, Pág. 105.

<sup>990</sup> NE, Pág. 139.

<sup>991</sup> Vid. HC, Pág. 6.

Cuando Croce dice que «no podemos dejar de llamarnos cristianos» expresa todo esto e indica –aunque no necesariamente en el sentido que yo sostengo aquí– un camino para una reconstrucción de la racionalidad fuera de la metafísica y del relativismo.<sup>992</sup>

La preferencia por la izquierda responde, obviando los deseos personales de Vattimo, a una necesidad de encontrar una forma política más acorde con la filosofía en tanto crítica de lo existente:

(...) la relación entre política y filosofía, para la izquierda, es un hecho constitutivo, mucho más constante que en las posiciones políticas de derecha, probablemente porque, en cuanto crítica del orden político existente (...) *la izquierda siempre ha necesitado apelar a algo distinto de la pura efectividad.*<sup>993</sup> (La cursiva no está en el texto)

Aun si aceptamos la polémica tesis de que la izquierda es más crítica que la derecha y la afirmación de una Europa comunista y cristiana, por muy debilitados que estén estos términos, se acabará lamentablemente por dar una imagen, tanto filosófica como estilísticamente, más próxima al objetivismo que a las relajadas pretensiones iniciales de debilidad hermenéutica. No es posible, so pena de caer en una contradicción, afirmar un contexto donde no hay verdades y todo es interpretación, para más tarde proponer una Europa comunista y cristiana como la forma mejor y “más verdadera” propuesta entre otras. Sützl expone acertadamente la contradictoriedad en la que Vattimo recae dada la imposibilidad de “fundar un nuevo proyecto” (entendido como meta unívoca y preferible, y no como una mera interpretación más) y la “fundación efectiva” de uno, de carácter comunista, anti-violento y cristiano<sup>994</sup>.

La afirmación de un modelo de Europa entra de igual manera en tensión con los presupuestos de una mezcla de identidades como contenido de un mundo plural:

Asumir la herencia de Occidente en el espíritu de la expresión de Benedetto Croce implicará, por ejemplo, una EXPLÍCITA aceptación del mundo actual como mezcla, mestizaje, lugar de identidades débiles y de dogmáticas (religiosas, filosóficas, culturales) difuminadas y «liberales».<sup>995</sup>

---

<sup>992</sup> NE, Pág. 51.

<sup>993</sup> NE, Pág. 118.

<sup>994</sup> Recordemos las mismas palabras de Sützl que confirman esto: “Vattimo es consciente de una contradicción del pensamiento débil: por un lado, no quiere fundar un nuevo «proyecto», por el otro lado es difícil no ver que lo hace implícitamente, tanto en el ámbito político social como en la filosofía.”. SÜTZL, W. (2007), Pág. 182.

<sup>995</sup> NE, Pág. 51.

También entraría en tensión con la configuración social “babélica” que Vattimo establece como resultado del contexto hermenéutico que acarrea el conflicto de interpretaciones:

Los dos rasgos característicos de la hermenéutica filosófica –despedida de los fundamentos y liberación del conflicto de las interpretaciones– son también los rasgos con los que podemos describir lo que sucede en las democracias avanzadas en la atmósfera babélica de la sociedad de mercado y la correlativa afirmación de identidad y pertenencia a comunidades naturales restringidas – etnias, familias, sectas, etc. – que tienden a prorrumpir fuera de toda coordinación posible, produciendo fenómenos de disolución del vínculo social.<sup>996</sup>

Si la disolución de la cohesión social es consecuencia de la multiplicidad interpretativa hermenéutica, ¿por qué reducir todas las interpretaciones a una? ¿Por qué exhibir con tan poco reparo el proyecto de una Europa necesariamente cohesionada en el socialismo, en el comunismo y en el cristianismo? Aun cuando el cristianismo sea sinónimo de secularización ¿nos veremos obligados a disolver las identidades religiosas “fuertes” (como por ejemplo, el Islam) en pro de la “debilidad”? ¿Acaso tal proceder no sería idéntico al proceder metafísico? El empleo político de la debilidad no está exento de controversia, y su “ortodoxia” requiere de un grado de congruencia muy exacto si no quiere acabar convirtiéndose nuevamente en autoritarismo metafísico.

Ante la situación histórica de fracaso del Comunismo (matizado y moldeado a la usanza del pensador italiano), Vattimo apela, no a la rehabilitación histórica del modelo comunista soviético o cubano, sino a la exhortación de lo que hemos resuelto denominar “Comunismo de ideal contrafáctico”, en tanto tal etimología expresa adecuadamente la intención apelativa del autor al resultar éste un ámbito inalcanzable totalmente en la praxis. De ningún modo se contempla con tolerancia la vuelta a una dictadura del proletariado<sup>997</sup>. Tal vez nunca se pueda hablar de la instauración de una sociedad comunista como resultado de un proceso dialéctico, pero desde la contrafactividad, el ideal comunista alienta y guía en pro de la justicia social, según el autor.

Vattimo mismo expresa este descontento con el Comunismo real así como la exhortación del Comunismo de ideal contrafáctico del siguiente modo:

Nos dicen: en Cuba o en los países que han tenido la desgracia de experimentar el «socialismo real» no hay libertad, porque de haberla el pueblo se habría rebelado contra las condiciones de pobreza extrema al que lo reducen los regímenes de propiedad

---

<sup>996</sup> NE, Pág.115.

<sup>997</sup> Cfr. EC, Pág. 50.

colectiva. Puede ser; por eso yo, aunque solo sea para describir mi experiencia de acercamiento al PdCI, me atengo a este lema: el comunismo real ha muerto, viva el comunismo ideal.<sup>998</sup>

Este Comunismo de ideal contrafáctico, como mencionábamos anteriormente, comprende una suerte de comunismo “debilitado”, que ya no es la consecuencia necesaria y obligatoria de un análisis determinista y objetivo de la historia del progreso humano, sino que simplemente es la apuesta por la resolución no natural, sino cultural, más preferible en opinión del autor por la garantía de la libertad, la igualdad y el progreso humanos: “El autoritarismo comunista «real» obedece a la persistente fe de Marx, y de muchos marxistas, en la existencia de una verdad objetiva de la historia, del estado, en definitiva de la propia «esencia humana»”<sup>999</sup>.

La apuesta por el comunismo debe adecuarse al horizonte histórico de la debilidad en el que nos vemos insertos, donde ni siquiera el Pensamiento Débil comprende la respuesta verdadera, sino “la respuesta más razonable a las condiciones determinadas en que nos encontramos”<sup>1000</sup>, y no puede pasar por la recuperación nostálgica de la práctica política que se sostiene en un basamento fuerte y objetivo. Vattimo y Zabala establecen, en la reciente obra *Hermeneutic Communism*, a la hermenéutica como el componente preciso para combatir, desde la interpretatividad constante y la falta de definitividad, las tendencias conservadoras de las descripciones realistas que solamente se entienden como justificación del poder y del orden vigente. Esta idea entronca con la crítica debolista de Vattimo como fin del colonialismo y del eurocentrismo:

Mientras las imposiciones descriptivas desean adquirir poder pretendiendo ser idénticas con el objeto de conocimiento, la hermenéutica en cambio lucha por el conflicto de interpretaciones, es decir, contra la conservación de leyes naturales, valores y principios. [Traducción nuestra]<sup>1001</sup>.

Estas consideraciones implican una crítica a la filosofía realista/objetivista al ser entendidos como funcionalmente pertinentes para la perpetuación de la sociedad del dominio que es guiada por la presencia de la verdad incuestionable:

---

<sup>998</sup> SOE, Pág. 43.

<sup>999</sup> SOE, Pág. 44.

<sup>1000</sup> SOE, Pág. 48.

<sup>1001</sup> HC, Pág. 6.



Una política de descripciones no impone el poder para dominar como la filosofía; más bien es funcional para la existencia continuada de una sociedad de dominio, que persigue la verdad en forma de imposición (violencia), conservación (realismo), y triunfo (historia). Estos sistemas políticos enmarcados metafísicamente sostienen que la sociedad se dirija según la verdad (el paradigma existente), es decir, a favor del fuerte contra el débil. [Traducción nuestra]<sup>1002</sup>

Vattimo y Zabala rechazan políticamente (no solo filosóficamente) al realismo porque la verdad siempre queda determinada por “los fuertes”, y critican determinadas filosofías como el platonismo o el hegelianismo por servir, consciente o inconscientemente, a la justificación y sostén de la clase política dirigente.

Sólo los fuertes determinan la verdad, porque ellos son los únicos que tienen instrumentos para conocerla, practicarla e imponerla. Filósofos como Searle, Platón, Hegel, o Tarski, por ejemplo, no quieren su filosofía para dominar, pero de hecho ellos ayudan a mantener una sociedad en la que se encuentran a gusto - es decir, en la cual ellos han acabado siendo, más o menos conscientemente, sirvientes de la clase dominante política. [Traducción nuestra]<sup>1003</sup>

En sintonía con la justificación ético-práctica del debilismo, el rechazo al realismo desde la vertiente política no se lleva a cabo solo por razones filosóficas, sino por ser la piedra angular de la injusticia y del autoritarismo: “Pero el rasgo más importante de estas clásicas alarmas sobre la política de descripción no es la creencia en que el objetivismo es erróneo, falible, o falso, sino más bien que es injusto, en otras palabras, un ataque cruel para la ética, la libertad, y la democracia.” [Traducción nuestra]<sup>1004</sup>

Por estos motivos, no es extraño que a veces Vattimo hable incluso de “el término liberalcomunismo”<sup>1005</sup> o de “la expresión «comunismo liberal»”<sup>1006</sup>, en una intención de compatibilizar la doctrina política marxista filtrada por la debilidad en la época del liberalismo económico. Es congruente la recuperación de Marx tras el paso por el Pensamiento Débil mediante el llamado “liberalcomunismo, que recoge las críticas al dogmatismo de Marx del que dependen las desviaciones autoritarias del

---

<sup>1002</sup> HC, Pág. 12.

<sup>1003</sup> Ídem.

<sup>1004</sup> HC, Pág. 15.

<sup>1005</sup> SOE, Pág. 44.

<sup>1006</sup> EC, Págs. 50-51.

socialismo real”<sup>1007</sup>, dado que “la economía política no es una ciencia natural, (...) por tanto, no puede autorizar ninguna planificación rígida de la economía que se pretenda científica.”<sup>1008</sup>. Vattimo resume todos estos pensamientos con una sentencia realmente aclaratoria: “Lo que necesitamos es un Marx «debilitado» para redescubrir sin pudores liberales la verdad del comunismo.”<sup>1009</sup>

Si bien Vattimo identifica la necesidad de una política “débil” con las posibilidades de un comunismo no autoritario ni cientificista, la alternativa política de la derecha queda absolutamente deslegitimada en tanto se apoya en un concepto de “naturaleza humana”, impensable desde el panorama del Pensamiento Débil:

La derecha es el naturalismo en grado máximo: nacemos desiguales y está bien que aprovechemos las desigualdades naturales para promover la competencia, el desarrollo, en suma, el mercado. Nosotros no queremos una sociedad «de naturaleza» sino de cultura: la igualdad debemos conquistarla. Sin violencia, siempre que sea posible...<sup>1010</sup>

La temática de contraposición entre naturaleza y cultura es una constante en la producción filosófica del autor, siendo el rechazo al naturalismo la respuesta más frecuentada para sostener la crítica, no solo hacia la derecha política y las leyes de mercado, sino también para denunciar el idealismo de la Iglesia Católica a la hora de apelar a la naturaleza humana, justamente cuando el mandamiento del amor al prójimo supone la mayor desnaturalización posible porque supone la negación del egoísmo natural<sup>1011</sup>. Ciertamente existe solidaridad natural en el reino animal, pero el amor desbordado que apunta a dar la vida por los semejantes (incluso por los enemigos) difícilmente podríamos percibirlo en el mundo animal e incluso en los instintos más básicos del ser humano, salvando quizás el ejemplo de una madre que lucha por defender a sus crías.

Esta crítica al naturalismo supone no solo la afirmación del socialismo y del cristianismo como la cara opuesta al naturalismo, sino que implica el rechazo filosófico de la derecha (que se reduce al sostén “natural” de la diferencia social con el consecuente riesgo de acabar en una especie de rudo darwinismo social), la puesta en cuestión de los nacionalismos de carácter esencialista y la crítica a la vocación “natural”

---

<sup>1007</sup> SOE, Pág. 48.

<sup>1008</sup> EC, Pág. 16.

<sup>1009</sup> EC, Pág. 56.

<sup>1010</sup> SOE, Pág. 45.

<sup>1011</sup> Cfr. AV, Págs. 74-75.

europea hacia sus raíces cristianas<sup>1012</sup>. El Pensamiento Débil configura su crítica al naturalismo en “la conciencia de que aquello que es humana y éticamente digno no es apoyar una esencia «natural» sino asumir la plena responsabilidad de unas elecciones argumentadas y compartidas.”<sup>1013</sup>. Esta disposición a la argumentación desde la mera apelación a la preferencia razonable y útil es el horizonte preciso para poder comprender una alternativa no naturalista ni trascendentalista al proceder de la Teoría de la Acción Comunicativa habermasiana.

Da igual que hablemos en Vattimo del ámbito político o del religioso, dado que ambos interconectan por la crítica al fundamento natural, al esencialismo metafísico y a la verdad objetiva que obstruye la posibilidad de la convivencia y paz humanas:

(...) una auténtica convivencia humana no se basa en la verdad objetiva, sino en la capacidad de escuchar, el respeto por las libertades de cada cual (...) que es la mejor herencia de la cultura occidental, hoy traicionada de un modo tan burdo por quienes pretenden ser sus portadores.<sup>1014</sup>.

Sin duda, en todo este planteamiento el punto de esencial relevancia es la absoluta vinculación entre Europa y el Socialismo<sup>1015</sup>, no solo en términos históricos. Para Vattimo, la herencia cristiana se ha traducido en los ideales de la Revolución Francesa: “Pero estas contradicciones no nos impiden reconocer que los principios de la revolución francesa son cristianos.”<sup>1016</sup>. Pero esta herencia se encuentra incluso en la misma secularización omnipresente en las sociedades que conforman Europa hoy<sup>1017</sup>. Esto también resalta en el sentido emancipatorio que puede resultar de la vinculación de las naciones europeas unidas mediante el nexo del socialismo y el federalismo. Europa

---

<sup>1012</sup> Vid. EC, Págs. 17-19.

<sup>1013</sup> EC, Págs. 6-17.

<sup>1014</sup> SOE, Pág. 45.

<sup>1015</sup> Probablemente el título de la obra *El Socialismo, o sea, Europa* sea tanto una de las muestras más sinceras del pensamiento de Vattimo como una de sus expresiones estilísticas más desmedidas. Si la crítica a la objetividad metafísica como soporte del autoritarismo debe redundar en la instauración de una democracia plural, ¿acaso en este sistema solo caben opciones socialistas y/o comunistas? ¿Los europeos solo podemos ser socialistas por “mandato vattimiano”? Ciertamente es que Vattimo no quiere imponer de manera autoritaria ninguna política, pero expresiones como la citada no ayudan a proporcionar una imagen adecuada a las pretensiones nihilistas y desfundamentadoras del Pensamiento Débil. VATTIMO, G. (2011)

<sup>1016</sup> SOE, Pág. 80.

<sup>1017</sup> Vid. CQC, Pág. 50.

comprende la “tercera vía” que puede aprovecharse de una alianza con los países no alineados:

Al fin y al cabo, todavía hay una tercera vía. Europa, aprovechando la proximidad de las inminentes elecciones, podría y debería entender que su futuro y el de la democracia en el mundo residen precisamente en erigirse como tercera vía, juntándose (...) con los numerosos países no alineados (...)<sup>1018</sup>

Esta alianza entre Europa y el Socialismo es considerada por Vattimo como la única salida (llama la atención que se hable de “única salida” en un contexto de debilidad) posible a la hora de constituir una alternativa al macroimperio de Estados Unidos o al posible dominio de China:

Si Europa quiere permanecer fiel a su vocación histórica, sencillamente sin perder sus vínculos con sus raíces culturales, y a sus intereses más inmediatos manteniendo la capacidad de ser otro polo industrial y comercial frente al poder del gigante USA y, dentro de poco, del gigante China, solo puede hacerlo radicándose en la mejor tradición socialista(...)<sup>1019</sup>

Vattimo y Zabala colocan al capitalismo norteamericano como la personificación de las políticas de la descripción objetiva: “El ejemplo paradigmático de estas políticas de la descripción es representado no solo por siglos de opresivo colonialismo, sino también por el reciente fallo del sistema capitalista americano en todo el mundo” [Traducción nuestra].<sup>1020</sup> La respuesta al capitalismo como sistema político metafísico no pretende ser una alternativa más verdadera o correcta porque ello supondría recaer en metafísica. De hecho, Vattimo y Zabala se esfuerzan en distinguir entre aquellos que contraponen metafísica y anti-metafísica, y aquellos que tratan de liberarse de ese debate que ya de por sí contiene una contraposición de carácter metafísico:

En una discusión con el distinguido filósofo analítico francés Pascal Engels sobre los usos de la verdad, Rorty mostró como la filosofía contemporánea está dividida no sólo entre las concepciones realistas y antirealistas de la verdad, sino sobre todo entre los que argumentan sobre la verdad del realismo o el antirealismo y los que tratan de evitar esta pelea totalmente metafísica. [Traducción nuestra]<sup>1021</sup>

---

<sup>1018</sup> EC, Pág. 26.

<sup>1019</sup> SOE, Pág. 63.

<sup>1020</sup> HC, Pág. 16.

<sup>1021</sup> HC, Pág. 17.

La verdad, afirman Vattimo y Zabala, implica violencia porque impone silenciando al interlocutor, por lo que los autores no dudan en señalar a las políticas basadas en la verdad como extremadamente peligrosas:

Si las reclamaciones de la verdad son también siempre las reclamaciones de poder político, es decir, de la violencia, y si esta misma violencia no es nada más que "el hacer callar" al otro interlocutor a través de un aparente diálogo, la verdad y la violencia permitirán considerar el peligro implícito de aquella política que reclama tener una fundación última, es decir la política fundada sobre la verdad. [Traducción nuestra]<sup>1022</sup>

El problema de la verdad reside, remitiéndonos a consideraciones heideggerianas, en la identificación del Ser con la presencia objetiva:

La verdad, en los terminos de Aristóteles, Tarski, o Husserl, comparte la estructura metafísica que está en el origen de toda la lógica Occidental, donde Ser es interpretado sólo como la presencia de algo el presente, que, es, objetivamente. [Traducción nuestra]  
1023

Es ahora cuando Vattimo y Zabala, apelando a Heidegger, contraponen la presencia con la eventualidad del Ser, dotando al Comunismo Hermenéutico de una consistencia eventual que lo aleja de la definitividad:

La interrupción filosófica (...) de la hermenéutica filosófica (...) continuamente es acusada de relativismo, nihilismo, y de anarquismo incluso político, porque en vez de confiar en descripciones de verdad, está implicado en "acontecimientos" interpretativos. [Traducción nuestra]<sup>1024</sup>

La solución política a la verdad reside únicamente en la negación de ésta, entendida en términos objetivos: "En resumen, para distanciarnos de la "pácifica" neutralidad de la metafísica, debemos descartar o cancelar la verdad" [Traducción nuestra]<sup>1025</sup>. De lo contrario, Occidente correrá el constante riesgo de presentarse como el portador de la verdad univoca y eurocéntrica: "Igual que Platón, Occidente cree que sostiene la verdad, es decir, el conocimiento apropiado capaz de guiar los intereses de todos los otros estados" [Traducción nuestra]<sup>1026</sup>. Se equipara a la política basada en la verdad con el tránsito platónico de la caverna hacia la luz, donde es posible contemplar

---

<sup>1022</sup> HC, Pág. 19.

<sup>1023</sup> HC, Pág. 22.

<sup>1024</sup> HC, Pág. 23.

<sup>1025</sup> Ídem.

<sup>1026</sup> HC, Pág. 24.

un bien común y objetivo para todos que permite, en términos políticos, el mantenimiento de una sociedad jerarquizada e inmovilista:

Como podemos ver, los diálogos de Platón, igual que la ciencia, son el preludeo a la sumisión a la verdad o lo que es lo mismo, la violencia, porque Platón, ayudando a sus interlocutores sobre su viaje (" de la cueva oscura a la luz divina de los los Buenos ") todavía sirve a la existencia de una sociedad de dominio mantenido por estos mismos diálogos. [Traducción nuestra] <sup>1027</sup>

Vattimo y Zabala critican este uso legitimador de la filosofía con respecto al poder (incidiendo con notable aspereza en la filosofía analítica) citando a varios filósofos que, a diferencia de otros, no acaban de ser bien recibidos en los departamentos de filosofía analítica americanos al no suscribir la subordinación de la filosofía a la ciencia:

No debería ser una sorpresa que Searle sea uno de los más distinguidos representantes de filosofía americana analítica, que en la pasada década han logrado asumir la mayor parte de los departamentos de filosofía en los Estados Unidos, marginando otras posiciones filosóficas a los departamentos de literatura comparativa, ciencias políticas y religión. Si filósofos prominentes como Gadamer, Derrida, Rorty, Habermas, Butler, o Zizek principalmente han sido inoportunos en estos departamentos, no es porque ellos sean menos "profesionales" que Searle, Strawson, Davidson, Dummett, Bouveresse, o Dennett, sino más bien porque ellos son menos inclinados a restringir la filosofía a la ciencia. En resumen, la filosofía analítica, como el culmen del realismo científico, legitima empresas no sólo científicas, sino también el gobierno americano, que en parte depende de esas empresas. [Traducción nuestra] <sup>1028</sup>.

Retornando al tema de las raíces culturales, Vattimo reivindica con arrojo el nexo cultural histórico entre Europa y el Socialismo, pero opta por esconder o no hacer explícito constitucionalmente el nexo entre Europa y Cristianismo <sup>1029</sup>, argumentando

---

<sup>1027</sup> Ídem.

<sup>1028</sup> HC, Pág. 35.

<sup>1029</sup> Resulta curioso a la par que contradictorio que la cuestión de la procedencia comprende un tema que solo es recurrible cuando Vattimo considera oportuno. Si bien es reivindicada como elemento central del corpus ético de la obra de Vattimo, la procedencia cristiana europea es ahora negada por resultar dañina o marginadora. Es cierto que Vattimo afirma que el reconocimiento de la pertenencia implica no limitarnos a ella misma, sino que supone "(...) no cerrar los ojos ante los múltiples componentes de esta procedencia:" (NE, Pág. 61). Aun así, establece claramente el reconocimiento de la procedencia como un requisito indispensable para

que esto podría ser causa de sentimientos de discriminación por parte de aquellas personas que no sean cristianas o no estimen con afecto al cristianismo:

Para quienes no se reconocen en la herencia cristiana, una solución podría ser la simple tolerancia, pero a las personas no les gusta que las toleren sin más. De modo que, justamente en honor a los orígenes cristianos de la Unión Europea, yo no los destacaría. A fin de cuentas ¿por qué deberíamos hacerlo? Quienes piensen quizá aspiren a un privilegio concreto.<sup>1030</sup>

También expresa que, precisamente porque es cristiano, puede tolerar la diferencia y adecuarse a la omisión de las raíces cristianas de Europa en la Constitución, ya que si estas se citaran, también habría que destacar la influencia del Islam en zonas como España o el Sur de Italia: “Hace poco Jacques Delors propuso incluir también una referencia al islam; baste pensar en el peso de la herencia árabe en España y en el sur de Italia: o mencionamos las otras o no mencionamos ninguna.”<sup>1031</sup>. Todo este planteamiento es incongruente y contradictorio con la reivindicación de las procedencias, en las que todas parecen valer menos la cristiana.

Si seguimos con detalle la descripción política que Vattimo nos ofrece, enseguida podremos dar cuenta de la facilidad comprensiva que supone el esquema de contraposiciones que nos enuncia. Por un lado están las fuerzas conservadoras que pretenden seguir el modelo norteamericano, y por ende, el capitalismo: “(...) hoy las fuerzas conservadoras representadas en el Parlamento Europeo son las que siguen, a menudo conscientemente, la vía estadounidense, creyendo o simulando creer en el capitalismo compasivo de Bush.”<sup>1032</sup>. Por otro lado, está la Europa socialista que no pretende rehabilitar el viejo comunismo soviético, sino que quiere, desde la más pura democracia y con el rechazo a la imposición violenta, dejarse llevar por los ideales del Comunismo Contrafáctico que, si bien no será una realidad tangible u objetiva, si que puede, desde su ausencia, servir de referente y exhortación para la conformación de la alternativa estadounidense.

---

la disolución de los principios fundadores (Cfr. *Ibíd.*, Pág. 60), por lo que al negar nuestra propia procedencia en pro de una secularización disolutiva para con el contenido de la misma historia de Occidente, nos exponemos al riesgo de ser sometidos nuevamente al dominio de los principios metafísicos y autoritarios de los que Vattimo trata inicialmente de librarse. En otras palabras, si no reconocemos nuestra procedencia y nuestra historia estaremos abocados al discurso contrario: la reivindicación de principios universales y válidos para todos.

<sup>1030</sup> SOE, Pág. 80.

<sup>1031</sup> *Ídem.*

<sup>1032</sup> SOE, Pág. 63.

El defecto de las fuerzas conservadoras consiste eminentemente en una incuestionabilidad del modelo capitalista en el que estamos insertos: “(...) el modelo nunca se discute realmente, y la idea de fondo es que solo imitándolo mejor seremos también nosotros ricos, libres y competitivos.”<sup>1033</sup>. En lugar de la sumisión americana, Vattimo asegura que la opción de la Europa socialista solo puede desarrollarse desde el más puro federalismo: “(...) hoy el federalismo es la única senda posible para evitar que el mito de la globalización se haga realidad en forma de hegemonía imperial estadounidense.”<sup>1034</sup>. Nuevamente llama la atención que Vattimo recurra a expresiones tales como “única senda”. Como ejemplo de un país cuyo trayecto podría servir de ejemplo de independencia y autonomía con respecto a Estados Unidos, el autor nos propone a Francia:

Hasta ahora ha sido Francia, sobre todo, la que ha despejado el camino con la tesis de la «excepción cultural» defendida en la OMC, Pongo este ejemplo porque, cualesquiera que sean los componentes nacionalistas de la posición francesa, es un modelo de cómo podría y debería plantearse la alternativa europea en otros ámbitos.<sup>1035</sup>

Para sostener este proyecto alternativo europeo compatible con los presupuestos del Pensamiento Débil es imprescindible aclarar que, para no recaer en la contradicción de la justificación naturalista, la identidad europea “compartida” (al menos en cuanto a intereses políticos se refiere), debe comprender un hecho no natural sino cultural: “Europa solo puede ser una unidad de «cultura» en el sentido en que esta palabra se contrapone a «naturaleza»”<sup>1036</sup>. Vattimo reclama una identidad cultural europea que no se reduzca a los meros intereses económicos sino que “resulte convincente en el aspecto ético y político.”<sup>1037</sup>. Es evidente que si nos reducimos a una sociedad utilitaria que promueva tan solo el conocimiento como una forma de funcionalidad destinada a garantizar los sistemas de producción y, por tanto, a conformar así la rivalidad con Estados Unidos o China, simplemente estaremos incidiendo en la competitividad y productividad capitalistas<sup>1038</sup>. Vattimo también propone conformar una forma de agrupación o comunidad democrática internacional que “seduzca” a sus miembros, no solo aumentando el mecanismo democrático que tanto echa de menos el autor en la ONU, sino que además proporcione medidas benéficas:

---

<sup>1033</sup> Ídem.

<sup>1034</sup> SOE, Pág. 67.

<sup>1035</sup> SOE, Págs. 66-67.

<sup>1036</sup> SOE, Pág. 70.

<sup>1037</sup> SOE, Pág. 71.

<sup>1038</sup> Cfr. SOE, Págs. 77-78.



Los que ingresen en la comunidad democrática no sólo tendrán el deber de respetar ciertos criterios, algo así como unos parámetros de Maastricht de los derechos humanos, sino también el derecho a disfrutar de una serie de beneficios –lucha contra el hambre, contra las enfermedades, derecho a la educación– que se pueden garantizar convirtiendo gran parte del gasto militar en gasto a favor del desarrollo, el progreso, la calidad de vida.<sup>1039</sup>

## 2.4) El Comunismo Hermenéutico

Otro de los aspectos políticos dignos de mención en el planteamiento de Vattimo es el Comunismo Hermenéutico, de reciente aparición y creado en conjunción con Santiago Zabala, a quien ya se nombra oficialmente como “discípulo” de Vattimo. En realidad, la noción de Comunismo Hermenéutico no deja de ser la continuación solapada del Comunismo de ideal contrafáctico que ya hemos expuesto anteriormente y que encuentra su pertinente tratamiento en obras como *Ecce Comu* o *El socialismo, osea, Europa*. El Comunismo Hermenéutico entronca en su totalidad con el Comunismo de ideal contrafáctico al definir la sociedad sin clases como algo que no existe de hecho, pero desde cuya ausencia y constante persecución permite aumentar la justicia social:

Una sociedad sin clases y por lo tanto capaz de vivir en paz es el ideal regulativo de cualquier listón comunista en el mundo. El hecho que su realización completa no es imaginable es en parte una función del eslabón indisoluble entre la teoría y la práctica: sólo acercándose a la realización del ideal sus rasgos van aparecer más claramente. [Traducción nuestra]<sup>1040</sup>

Pocos aportes originales trae este llamativo título a todo el planteamiento comunista que Vattimo ya había expuesto anteriormente, salvo la apuesta clara y sin complejos por la política de Hugo Chávez en Venezuela, Lula da Silva en Brasil o Evo Morales en Bolivia. Nuevamente Zabala y Vattimo (cuya distinción no es posible llevar a cabo en la reciente obra al exponer sus planteamientos mezclados) nos presentan un

---

<sup>1039</sup> SOE, Pág. 107.

<sup>1040</sup> HC, Pág. 117.

comunismo de clara inspiración hermenéutica y nietzscheano/heideggeriana: “Mientras el comunismo motiva la existencia a las desigualdades del capitalismo, la hermenéutica interviene, indicando la naturaleza interpretativa de la verdad.” [Traducción nuestra]<sup>1041</sup>. Este comunismo reside en la disciplina hermenéutica entendida como componente de la existencia del ser humano.

Esta forma de comunismo no reclama, en virtud de su naturaleza hermenéutica, la intención de ser la vía absoluta como renuncia al dogmatismo metafísico (lo que la distancia del marxismo clásico), sino que retuerce y distorsiona al pasado metafísico presentándose como una opción política limpia de cualquier contaminación metafísica:

Si los filósofos marxistas hasta ahora han fallado al cambiar el mundo, no es porque su aproximación política fuera errónea, sino porque era enmarcada dentro de la tradición metafísica. Contrario a otros pensadores del siglo veinte, Heidegger no propuso una nueva filosofía capaz de corregir a la metafísica, sino que indicó la dificultad de esa pretensión. Solo cuando reconocemos que la metafísica no puede ser, en el sentido *überwunden*, derrotada y expulsada, sino en el sentido *Verwindung*, es decir, incorporándola, distorsionándola o debilitándola, entonces es posible cambiar al mundo (...) [Traducción nuestra]<sup>1042</sup>

La distorsión a la que tanta mención hace Vattimo explica la diferencia entre las formas tradicionales de comunismo, asentadas en una idea adecuada de verdad, y el Comunismo Hermenéutico, que no tiene pretensiones de ser lo definitivo. Por otra parte, esta forma de comunismo quiere ser la voz de los débiles, entendiendo que la verdad objetiva/metafísica ha sido tan solo el reflejo de los fuertes y los vencedores:

Mientras la metafísica o, lo que es lo mismo, las políticas de la descripción son la filosofía de los ganadores que desean conservar el mundo tal y como está, el pensamiento débil hermenéutico se convierte en el pensamiento de los débiles en busca de alternativas. [Traducción nuestra]<sup>1043</sup>

La situación de debilidad hace del comunismo algo no susceptible de entenderse como “científico” u “objetivo”, ya que estas categorías han sido categorizadas como justificaciones de la situación de poder de los vencedores de la historia. El Comunismo Hermenéutico reclama ser la respuesta temporal que cuestiona el orden establecido y sacude las bases conservadoras de la sociedad:

---

<sup>1041</sup> HC, Pág. 4.

<sup>1042</sup> HC, Pág. 1.

<sup>1043</sup> HC, Pág. 2.

Mientras los vencedores de la historia quieren la conservación del mundo tal y como esta, los perdedores demandan una interpretación diferente, es decir, el comunismo hermenéutico. Contrario a los interpretes de Marx, quienes se presentan a sí mismos como “socialistas científicos”, este es un libro escrito por dos “comunistas hermenéuticos”, es decir, aquellos que creen que la política no puede estar fundada en fundamentos científicos o racionales, sino solo en la interpretación, la historia y el evento. [Traducción nuestra]<sup>1044</sup>

Por tanto, los autores especifican que no se trata de una respuesta universal (continuando así en la línea del debolismo y contraponiéndose al paradigma científico), sino de un ejemplo más del particularismo que se asocia a la Postmodernidad:

Como mostraremos, la hermenéutica contiene toda la utopía y el romance al que Rorty refiere, contrario al conocimiento científico, no reclama universalidad sino particularismo postmoderno. [Traducción nuestra]<sup>1045</sup>

Si hablamos desde esta posición particularista y desde la renuncia a verdades objetivas, no hay motivos para hacer ninguna revolución violenta ya que no hay ningún orden absoluto e inevitable que imponer. El Comunismo Hermenéutico pretende defender la debilidad desde un pacifismo anti-autoritario, crítico con el poder, pero ajeno a respuestas violentas, apelando al sistema democrático como una herramienta para desmembrar al capitalismo:

A diferencia de Alain Badiou, Antonio Negri y otros teóricos marxistas contemporáneos, no creemos que el siglo veintiuno llama a la revolución porque las fuerzas de las políticas de la descripción son demasiado poderosas, violentas y opresivas para ser vencidas a través de una insurrección paralela: solo un pensamiento tan débil como la hermenéutica puede evitar revueltas ideológicas violentas y por lo tanto defender al débil. [Traducción nuestra]<sup>1046</sup>

Es importante, dado que hablamos de política, señalar a los modelos a los que Vattimo y Zabala pretenden dirigir la mirada; si bien no quieren resucitar el ejemplo del comunismo soviético<sup>1047</sup>, ellos ven en los ejemplos de los gobiernos de Chávez, Lula o

---

<sup>1044</sup> Ídem.

<sup>1045</sup> HC, Pág. 3.

<sup>1046</sup> Ídem.

<sup>1047</sup> Aunque traten de deshacerse del pasado ejemplo del comunismo soviético, se echa en falta en ambos autores un análisis crítico de regímenes comunistas actuales como el de Corea del Norte, del que no existen referencias en el debolismo. Por otra parte, esta falta de crítica se extiende a la negación de los crímenes comunistas en la época estalinista, atribuyendo la

Morales imágenes válidas de comunismo débil democráticamente elegido y alejado de las connotaciones violentas de la imposición:

En este libro no nos referiremos al comunismo soviético o al modelo contemporáneo chino, sino al modelo presente sudamericano (democráticamente electo) de gobiernos comunistas, que son determinados para defender los intereses de los ciudadanos débiles. Creemos que esta región es la que mejor representa el comunismo del siglo veintiuno. [Traducción nuestra]<sup>1048</sup>

La razón por la cual se prefiere este tipo de comunismo a otras opciones políticas es que estos dirigentes, desde su elección democrática, son la única opción consistente por los pobres y los débiles, en opinión de Vattimo y Zabala:

Como veremos, los gobiernos de Hugo Chavez en Venezuela, Evo Morales en Bolivia y otros políticos latinoamericanos representan una alternativa al capitalismo y una efectiva defensa de los débiles (...) [Traducción nuestra]<sup>1049</sup>

No obstante, cabe cuestionar ¿son acaso estos ejemplos pertinentes? Cuando uno oye el tono enfático y contundente que Hugo Chávez empleaba en sus discursos descalificando con todo lujo de improperios a Norteamérica y sus habitantes, no parece ser el tono de un Superhombre moderado que es ajeno a la violencia de la verdad. Tampoco parece el tono de un debolista convencido de que todo es interpretación. Es, por el contrario, el tono de una persona visceral que está diciendo verdades fuertes desde una cosmovisión en la que el mal está encarnado en el imperialismo norteamericano y el bien reside en los pueblos libres del Sur. Como expusimos anteriormente, Pensamiento Débil no es sinónimo de izquierda política; pueden existir secciones de la izquierda que estima sus planteamientos desde un Pensamiento Fuerte y ajeno a la pluralidad interpretativa. Se hace difícil ver como Vattimo, que rechaza expresamente las revoluciones violentas, apela al ejemplo de un hombre que ya

---

violencia al industrialismo de Stalin y no al régimen comunista desvirtuado que existió en Rusia.

AMELA, V. (2012): *"Solo un comunismo débil puede salvarnos"* [en línea] *Lavanguardia.com*. 29 de Noviembre 2012. <<http://www.lavanguardia.com/lacontra/20121129/54356773789/la-contra-gianni-vattimo.html>>

No pretendemos adjudicar una violencia inherente al comunismo, pero sí parece de sentido común que determinados regímenes comunistas han hecho verdaderas atrocidades en la historia de la humanidad: negar los crímenes de Stalin sería tan ingenuo como negar el holocausto.

<sup>1048</sup> HC, Pág. 5.

<sup>1049</sup> HC, Pág. 6.

anteriormente trató de acceder al poder mediante un golpe de estado, y cuyo gobierno se somete a múltiples interrogantes de orden internacional que cuestionan la eficacia de la lucha contra la pobreza en su país. Chávez no parece el ejemplo de lo que un “político debilista”, amante de la moderación, debería ser.

A la hora de especificar la proliferación histórica de la hermenéutica como proyecto político o emancipatorio, Vattimo y Zabala asumen que la razón por la que esta no fue comprendida como proyecto o iniciativa social no ha sido especialmente explorada debido a que sus maestros y creadores, entre los que nombran a Heidegger y Nietzsche, han sido personas políticamente conservadoras:

¿Pero por qué esta política de la interpretación, es decir, el proyecto político hermenéutico, no ha sido explorado sistemáticamente hasta ahora? La primera explicación es socio-histórica: los maestros modernos de la hermenéutica, Nietzsche, Heidegger y Gadamer, fueron tradicional, cultural y políticamente conservadores. [Traducción nuestra]<sup>1050</sup>

Esto entronca coherentemente con la interpretación personal e izquierdista de Heidegger que Vattimo lleva a cabo. Esta estrategia se justifica argumentando que hay que ver más allá del propio Heidegger ya que este solamente se ciñó al conservadurismo, como argumenta Sützl<sup>1051</sup>, y no percibió las implicaciones nihilistas que existían en torno a su pensamiento. Radicalizado y nihilizado Heidegger, es posible hablar de nihilismo en política para desechar implicaciones metafísicas, asociando esto al fin de la modernidad: “El final de la metafísica va de la mano con el final de la modernidad y el reconocimiento de la naturaleza interpretativa de las descripciones.” [Traducción nuestra]<sup>1052</sup>. Nuevamente Vattimo y Zabala vinculan la reciprocidad entre Nietzsche y Heidegger posibilitando una interpretación mutua de los mismos articulada desde el hilo conductor del nihilismo: “Heidegger y su teoría de la interpretación nos permite entender la hermenéutica de Nietzsche; Nietzsche y su nihilismo y ontología del evento nos permiten leer en Heidegger, de manera esperanzadora, su teoría de la diferencia ontológica.” [Traducción nuestra]<sup>1053</sup>.

Esto posibilita que la hermenéutica acabe convirtiéndose en una herramienta más crítica incluso que los ejemplos tardíos de la escuela de Frankfurt entre los que se cita a Habermas:

---

<sup>1050</sup> HC, Pág. 76.

<sup>1051</sup> Cfr. SÜTZL, W. (2007), Pág. 103.

<sup>1052</sup> HC, Pág. 78.

<sup>1053</sup> HC, Pág. 90.

(...) en otras palabras, la hermenéutica es más una “teoría crítica” que el trabajo de la escuela de Frankfurt, ya que no necesita fundamentar su función crítica en ideales metafísicos, como la comunicación de Habermas o las condiciones trascendentales de racionalidad en Apel. [Traducción nuestra]<sup>1054</sup>

El criticismo debolista no comprende algo que se fortalece una vez queda debilitada la Metafísica, sino que comprende una instancia constantemente crítica con todas las estructuras que pretenden fortalecerse:

El pensamiento débil no se convierte en fuerte una vez que debilita las estructuras o la metafísica, ya que habrá siempre más estructuras para debilitar, igual que siempre habrá más sujetos para psicoanalizar, creencias que secularizar o gobiernos que democratizar. En resumen, la debilidad del “pensamiento débil” no debería ser interpretada en oposición al “pensamiento fuerte” o como el resultado de un descubrimiento (...) sino como la conciencia de nuestra condición postmoderna. [Traducción nuestra]<sup>1055</sup>

Por tanto, parece legítimo hablar de complementariedad entre comunismo y hermenéutica no para ofrecer una respuesta más verdadera, sino para responder políticamente de acuerdo a la eventualidad del Ser. Esta eventualidad es el destino tanto del comunismo como de la hermenéutica:

No estamos hablando sobre comunismo hermenéutico porque pretendamos añadir comunismo a la energía de la filosofía (...) porque eso sería reforzar su status como más verdadero que otros sistemas. En lugar de eso, vemos en el comunismo y en la hermenéutica el destino de un evento, una suerte de aparecer del Ser (excluyendo factores misteriosos y trascendentes) que la hermenéutica no descubre o inventa, sino que recibe y lucha por responder. [Traducción nuestra]<sup>1056</sup>

Afirman Vattimo y Zabala que los gobiernos latinoamericanos, pese a no tener directa influencia en el panorama político europeo (hecho cuestionable, dadas las expropiaciones de Respol YPF por parte de Argentina o las de cuatro filiales de Iberdrola por parte de Bolivia) utilizan su testimonio como ejemplo de diversidad en el panorama internacional:

Aunque es obvio que estos nuevos gobiernos socialistas, comenzando con el régimen bolivariano de Hugo Chávez y Evo Morales, no tienen ningún efecto directo en las democracias enmarcadas en Europa, su simple presencia en el

---

<sup>1054</sup> HC, Pág. 76.

<sup>1055</sup> HC, Págs. 97-98.

<sup>1056</sup> HC, Pág. 110.

panorama internacional es un importante elemento para un clima más diverso y abierto internacionalmente. [Traducción nuestra]<sup>1057</sup>

En definitiva, tratamos un planteamiento optimista con vistas al futuro porque se estima al Comunismo Hermenéutico como algo “que empieza a crecer”: “El comunismo débil no está muerto. Comenzó a crecer en Sudamérica a través de Chávez, Morales y otros políticos democráticamente electos (...)” [Traducción nuestra]<sup>1058</sup>. De forma concreta, esta forma de comunismo incita a una resistencia pasiva frente al capitalismo, utilizando herramientas como las manifestaciones populares o los boicots. Confían los autores en que solo una articulación en masa de toda la población, en analogía con los movimientos de Sudamérica, puede proporcionar una cohesión razonable para combatir la desigualdad del capitalismo.

Estas son las alternativas más productivas de las que disponemos hoy. Otras formas de resistencia pasiva como los boycotts, huelgas y otras manifestaciones en contra de las instituciones, pueden ser efectivas, pero sólo si las actuales masas de ciudadanos toman parte, como en América Latina. Estos movimientos de masas podría evitar perder terreno en el práctico-inerte, que es la consecuencia natural de esas revoluciones confiadas a pequeñas e inevitablemente violentas vanguardias de intelectuales, es decir, aquellos que solo han descrito el mundo de diversos modos. El momento ha llegado ahora para interpretar el mundo. [Traducción nuestra]<sup>1059</sup>

Este planteamiento comunista adolece de los mismos problemas que las formas previas de comunismo teorizadas por Vattimo. El primer problema al que nos enfrentamos es el de justificar al comunismo como “única” crítica al capitalismo, insertos en un contexto de pluralidad interpretativa. Reducir al capitalismo a la maldad y ensalzar al comunismo como la salvación es una interpretación que no debería promoverse como la única posible en el planteamiento debilista. Se recae en un estilismo metafísico dualista que cuestiona el orden existente proponiendo una alternativa poco concreta y, por tanto, escapista de la objetividad. Por otra parte, tratamos de un comunismo pretendidamente particularista pero que exporta, no obstante, el modelo sudamericano de izquierda a toda forma de comunismo posible. Esta circunstancia nos revela una preocupante falta de criticismo con los excesos de los gobiernos sudamericanos a los que se los toma como modelo, pero cuyas deficiencias no son sometidas a un examen serio y sistemático.

---

<sup>1057</sup> HC, Pág. 119.

<sup>1058</sup> HC, Pág. 122.

<sup>1059</sup> HC, Pág. 140.

El Comunismo Hermenéutico, en analogía con el resto de producción filosófica y política de Vattimo, no se basa en una interpretación ortodoxa de Heidegger, sino en una interpretación izquierdista interesada, lo que hace dudar de la legitimidad de sus influencias filosóficas. Este planteamiento adolece de contenidos políticos concretos salvo la promoción de las manifestaciones sociales, por lo que no entra dentro de un lenguaje filosófico/político determinado, sino tan solo comprende una exhortación de carácter ambiguo en cuanto a contenidos y excesivamente contundente a la hora de ensalzar la revolución bolivariana. El uso de esa ambigüedad, presente en muchas de las expresiones de la Postmodernidad, dificulta la promoción de una verdadera política liberadora, tal y como denuncia Hector Samour:

Esta “ambigüedad” de la postmodernidad filosófica se refleja en el tipo de política que promociona, la cual es incompatible con cualquier tipo de política liberadora. Es una incompatibilidad consustancial a la vivencia política postmoderna, que se funda en su ataque a toda idea de totalización-totalidad, en su falta de fundamentos racionales y en su necesidad de romper con toda forma de crítica ideológica. Se trata en realidad de una “agonía de la política”, que contrastada con los retos que plantea la situación global actual es incapaz de fundamentar una alternativa política de carácter comunitario y social. Además, algunos autores advierten que la posmodernidad, con su apelación fuerte y su revalorización de la privacidad y el individualismo, incita al recluimiento [*sic*] y a la indiferencia a los otros, con lo que se sustituye el compromiso político e ideológico por el refugio en la privacidad [*sic*] solipsista. Este individualismo se refuerza por la dinámica de los medios masivos de comunicación que proyectan la privacidad y el individualismo como si fueran la característica natural de la vida humana, contribuyendo así a la despolitización de la vida social, tanto a nivel individual como colectivo.<sup>1060</sup>

La crítica de Samour, pese a no estar dirigida directamente a Vattimo, sí está encuadrada en una publicación monográfica<sup>1061</sup> dedicada al autor italiano, y es coherentemente aplicable a este último. Vattimo no es ambiguo a la hora de definir su horizonte político, pero sí que es vago y confuso a la hora de proponer contenidos y propuestas concretas asociadas al Comunismo Hermenéutico. Se mueve en un ámbito de idealización de la política sudamericana, dirigiendo la mirada hacia la misma pero obviando que el origen de la revolución bolivariana anti-imperialista y anti-liberal no germina desde la aceptación pacífica de la pluralidad interpretativa. La revolución bolivariana se desarrolla desde el rechazo a Estados Unidos, el recelo hacia el occidente post-colonial y a las políticas capitalistas, y esas son sus “verdades fuertes”, no susceptibles a examen o interpretación. Se echa en falta el ver cómo se compatibiliza el

---

<sup>1060</sup> SAMOUR, H. (2007), Pág. 7.

<sup>1061</sup> MUÑOZ, C. (Dir.) (2007)



Comunismo Hermenéutico, de inspiración débil, con la revolución bolivariana, de carácter fuerte. Si Vattimo y Zabala no aportan concreción al respecto, se limitan a permanecer dentro de la ambigüedad postmoderna que Samour critica. Si aportan concreción y renuncian a la ambigüedad, tendrán que replanear el acceso a la objetividad y desechar la idea de renuncia a la planificación y reglamentación que Sützl asocia a la emancipación en el pensamiento de Vattimo:

Pensar la paz como emancipación no puede tener pretensiones universales, ya que la *Überlieferung* tampoco puede. Sin embargo, es precisamente el hecho de que el pensamiento hermenéutico y nihilista de Vattimo huya de la reglamentación y planificación lo que subraya su carácter emancipador.<sup>1062</sup>

Si el Comunismo Hermenéutico no propone un acceso razonable a la objetividad, será difícil sostener que la interpretación que valida al comunismo por encima de otras opciones es la “única” y la “mejor”. Si no propone contenidos objetivos, es complicado que votantes, simpatizantes o filósofos pudieran saber qué propone el Comunismo Hermenéutico como opción política. Es procedente preguntar qué se votaría si el Comunismo Hermenéutico fuera una opción política real. Si el acceso a la paz es emancipador a causa de la renuncia a la planificación/reglamentación, será difícil dar cuenta de un acceso colectivo, social e intersubjetivo a la paz que no recaiga en solipsismo. Identificar Postmodernidad con indeterminación o ausencia de normas no trae buenos resultados para la primera. En este sentido, son interesantes las propuestas que Samour (inspirado en Ignacio Ellacuría) expone porque, si bien son críticas con el racionalismo moderno y el logocentrismo, aportan el hecho de “darle prioridad a las realidades concretas del mundo histórico, a la praxis, frente a los discursos unificadores y universalizadores.”<sup>1063</sup>. Pese a que se rechaza la totalidad de la universalidad logocéntrica, se reivindica el hecho de “producir discursos filosóficos liberadores, de superar el “reduccionismo idealista” en el que ha incurrido la mayor parte de la filosofía occidental al haber privilegiado el logos y a la razón como vía de acceso a la realidad (...)”<sup>1064</sup>. El amparo a los débiles, que es una de las pretensiones del Comunismo Hermenéutico, no ha de ser llevado a cabo desde la ausencia de objetividad, sino que puede “elaborar una teoría y una normatividad desde un acompañamiento y un compromiso con las luchas de resistencia frente a las “narrativas dominantes” y sus objetivaciones institucionales.”<sup>1065</sup>. La propuesta de Samour y de Ellacuría deviene de una filosofía que dirige su mirada a lo “histórico-concreto” pero

---

<sup>1062</sup> SÜTZL, W. (2007), Pág. 29.

<sup>1063</sup> SAMOUR, H. (2007), Pág. 8.

<sup>1064</sup> *Ibíd.*, Pág. 9.

<sup>1065</sup> *Ídem.*

alejándose del concepto de sentido heideggeriano que inspira toda la filosofía de Vattimo:

El plano de sentido al que apunta y explicita en su trabajo interpretativo no remite tampoco al carácter finito de la individualidad, o al originario desvelamiento-ocultamiento del ser (como en Heidegger), ni al acaecer de la tradición en la comprensión (como en Gadamer), sino al plano de lo histórico-epocal real: la signatura problemática de la propia época.<sup>1066</sup>

De esta manera, la liberación de los débiles comprende la piedra angular del proceso, comprendiendo de esta manera una verdad:

Se trata, por tanto, de un esfuerzo hermenéutico orientado por un interés explícito de impulsar procesos de emancipación práctico-política, buscando iluminar la praxis política de los colectivos sociales oprimidos, en tanto son sujetos potenciales de una acción políticamente transformadora o generadores de una comprensión crítica de la sociedad existente.<sup>1067</sup>

En este sentido, la inconcreción del Comunismo Hermenéutico o de la búsqueda de la paz desde la ausencia de definiciones solamente son impedimentos para la realización en la praxis de un proyecto emancipador real. Si no se apelan a unas medidas determinadas, Vattimo propone una política confusa. Si se proponen medidas determinadas, hay que justificar por qué esas son preferibles a otras, y eso no es posible hacerlo desde un clima nihilista o exclusivamente relativista. Lo que resulta problemático, en cualquier circunstancia, es tratar de aportar proyectos sin darles contenido y reducirlos a la vaguedad de la mera exaltación del gobierno de Hugo Chávez. Tal y como Samour expone: “(...) afirmar que se quiere la libertad, el amor, etc., pero sin poner las condiciones que los hagan efectivos para todos en una comunidad determinada o en la humanidad misma, es una mistificación que impide que los seres humanos no sean lo que se dicen que deber ser.”<sup>1068</sup>. A pesar de que la filosofía de Ellacuría, a la que Samour constantemente remite, es una filosofía contextual y no absolutista, la ventaja de esta por encima del particularismo vattimiano reside en que “la prioridad la tiene la realidad que se nos actualiza en la praxis histórica, y es a ella a la que hay que volver siempre para comprobar la logicidad y la racionalidad alcanzada en un momento histórico determinado.”<sup>1069</sup>

---

<sup>1066</sup> *Ibíd.*, Pág. 10.

<sup>1067</sup> *Ídem.*

<sup>1068</sup> *Ibíd.*, Pág. 13.

<sup>1069</sup> *Ibíd.*, Pág. 17.



### 3) RELIGIÓN

La identidad religiosa de Vattimo comprende uno de los elementos de los que que, a pesar de la debilidad a la que pretende someter el pensamiento, no se prescinde; tal es el apego que el filósofo italiano siente por la religión, que prefiere pasarla por el filtro de la debilidad antes que renunciar a ella. De tal modo, podemos dar cuenta de un cristianismo kenótico y hermenéutico, de clara tendencia secularizadora, que renuncia a la preeminencia y protagonismo de la religión cristiana como claro ejemplo de la disolución de lo absoluto.

La convivencia y tolerancia con los demás credos y modos de entender la vida se torna una necesidad imprescindible como forma de llevar a cabo la *caritas* vattimiana, que sirve de límite hermenéutico y religioso. Cabe destacar que el planteamiento religioso de Vattimo, lejos de situarse en un papel secundario con respecto al planteamiento filosófico, conecta íntimamente con este y compite pertinentemente en relevancia. Autores como Teresa Oñate adjudican a Vattimo el meritorio hecho de ser el rehabilitador de las tradiciones y constitución cristianas pre-ecclesiásticas, devolviendo al Cristianismo el vigor y originariedad constituyentes de su nacimiento:

Y sin embargo, de todos ellos es Gianni Vattimo en nuestros días quien devuelve a la antigua noética de la hermenéutica su cumplimiento más hondo y más elaborado: el del cristianismo hermenéutico originario (en que culminaba la larga elaboración de la espiritualidad griega contra-mitológica), el cristianismo más culto, el anterior a su territorialización por parte de las impías iglesias del poder. El de la epifanía del misterio de la Encarnación y la transvaloración debolista de todos los valores de la fuerza.<sup>1070</sup>

Tales palabras resultan cuestionables, más aún cuando Vattimo no ha llegado a ser (a su pesar) una figura relevante en el ámbito de la teología o la filosofía de la religión. Aun así, el planteamiento religioso vattimiano comprende valiosos elementos que pueden ser tenidos en cuenta en la reflexión actual sobre religión y ateísmo. A continuación, expondremos los rasgos más significativos del cristianismo kenótico y

---

<sup>1070</sup> OÑATE, T. (2012), Pág. 34. " [en línea] 8 de Febrero de 2012.

(Artículo Online sin numeración de página. Se estima la primera página del artículo como la página nº 1).

Proyectohermenéutica.org . <[http://www.proyectohermeneutica.org/actas\\_Ijornadas.html](http://www.proyectohermeneutica.org/actas_Ijornadas.html) >

hermenéutico de Vattimo, sometidos a crítica y ubicados en el contexto actual occidental.

### 3.1) El cristianismo hermenéutico

La caracterización del fenómeno religioso en el Pensamiento Débil se verá empapada por dos pretensiones sustancialmente relevantes: la reducción de la violencia como consecuencia del descrédito de la autoridad derivada de una noción de verdad unívoca y objetiva, y la consecuente revalorización de la secularización como fenómeno liberador y “auténticamente cristiano” para Occidente. Este último caso no es susceptible de ser tratado a partir de presupuestos objetivos, sino que comprendería más bien una observación interpretativa de la realidad a la que se le puede sacar el pertinente jugo conceptual a favor de la debilidad:

La pertenencia a la historia de Occidente como secularización no es algo que podamos reconocer a partir de demostraciones, no tiene en sí la necesidad de las verdades metafísicas, pero tampoco es la arbitraria inscripción en un club, o la estipulación de un acuerdo para el determinado uso de una lengua artificial.<sup>1071</sup>

Vattimo recurre a la muerte de Dios nietzscheana para legitimar la muerte de la idea de verdad objetiva: “La muerte de Dios debería ser vivida también como muerte de la idea misma de verdad; de otro modo, permaneceríamos siempre esclavos de un valor supremo; Dios habría cambiado solamente de nombre, pero continuarían los efectos opresores de su soberanía.”<sup>1072</sup> Si no hay verdad, solo interpretaciones, la estructura misma de la Iglesia y las jerarquías religiosas deberán pasar por un apretado filtro que las limpie de sus reminiscencias metafísicas y autoritarias. Pero no solo eso; Occidente mismo debe replantear su papel dominante en el mundo y relativizar su producción de valores, que comprende solo una expresión entre otras. Frente a la verdad, Occidente ha de apostar por la interpretación. Olvidar eso sería un error y solo contribuiría a aumentar esta especie de complejo que, según el autor, nos afecta a los occidentales:

---

<sup>1071</sup> NE, Pág. 51.

<sup>1072</sup> NE, Pág.74.

Occidente, tal como se difunde hoy por toda la faz de la Tierra, no agrada a los pueblos que han sido colonias, pero tampoco agrada a los occidentales; es un tipo de civilización, y antes una condición del espíritu, de la que bajo muchos aspectos querríamos liberarnos, y con la que, por el contrario, no podemos dejar de hacer cuentas nosotros, occidentales indígenas (...) <sup>1073</sup>

¿Qué supone esta des-occidentalización secularizadora que nos propone el autor? En primer lugar, asumir la herencia de Occidente que Vattimo especifica, en clara inspiración con Croce, como la “auténtica”:

Asumir la herencia de Occidente en el espíritu de la expresión de Benedetto Croce implicará, por ejemplo, una EXPLÍCITA aceptación del mundo actual como mezcla, mestizaje, lugar de identidades débiles y de dogmáticas (religiosas, filosóficas, culturales) difuminadas y «liberales». <sup>1074</sup>

Esta definición de la filosofía secularizadora entronca de manera congruente con las connotaciones del panorama filosófico general que debería ser regido por el nihilismo activo y que el autor describe de esta manera:

Si el nihilismo activo quiere evitar convertirse en una nueva metafísica, que situaría la vida, la fuerza, la voluntad de poder en el lugar del *ontos on* platónico, ha de interpretarse, finalmente, como una doctrina del «desvanecerse» del ser desvanecerse, debilitarse, etc. (...) <sup>1075</sup>

No obstante, llama la atención que el punto de partida en la aceptación de la herencia de Occidente sea la aceptación tolerante de todas las identidades, independientemente de que estas sean débiles o dogmáticas. Esa tolerancia “acrítica” generaría problemas con el criterio de reducción de la violencia y debilitamiento de las estructuras fuertes de pensamiento que expresábamos en la parte destinada a la ética: “(...) todo criterio de elección se hará entre posiciones que se reconocen como finitas y no tienen la posibilidad de querer imponerse como las “legítimamente válidas” <sup>1076</sup>. Vattimo no acepta ni tolera las líneas dogmáticas: trata en todo momento de relativizar la religión tradicional dogmática, de marginar a la derecha que él define como “naturalista” y de reducir la línea de Occidente al anarquismo no violento, al cristianismo secularizado y a la trayectoria de la debilidad, como se verá en la exposición que efectuaremos. Otra razón más que problematiza la aceptación de esta

---

<sup>1073</sup> NE, Pág. 52.

<sup>1074</sup> NE, Pág. 51.

<sup>1075</sup> DN, Pág. 215.

<sup>1076</sup> Cfr. NE, Pág. 66.

exhortación a la tolerancia de identidades débiles y dogmáticas es la siguiente afirmación “anti-relativista”:

La filosofía de la secularización acompaña a esta occidentalización débil del mundo intentando evidenciar en ella un hilo conductor que permita no aceptar pasivamente cualquier aspecto suyo, sino ayudar a discernir lo que «va» de lo que no «va», con toda la imprecisión de esta expresión.<sup>1077</sup>

Si no estamos llamados a una aceptación pasiva y si, de hecho, Vattimo no se muestra nada tolerante con aquellas líneas de pensamiento que para él son sinónimo claro de violencia (todo aquello que tenga que ver con el esencialismo o el naturalismo es calificado de tal modo), ¿cómo es posible tolerar todas las identidades con independencia de la constitución de las mismas? El conflicto entre el relativismo metodológico que el Pensamiento Débil predica y la necesidad de optar por posiciones debilitadas en detrimento de las dogmáticas configura este asentamiento inicial de la filosofía secularizadora como problemático: nuevamente nos encontramos con la dificultad de encontrar criterios que solventen el problema de la elección, y solo contaríamos con la vaguedad e imprecisión de la *caritas* y a la reducción de la violencia como únicas formas rectoras.

Es posible pensar que la relación con las identidades fuertes solo puede darse como un nexo amistoso con el pasado en tanto “monumento”, guiado por la *Verwindung* heideggeriana, pero si fuera así no tendría sentido terminológico hablar de “tolerancia”, sino de “distorsión”. Vattimo insiste en que la autoridad y la objetividad solo generan violencia, y que tan solo la moderación y la ironía hacia uno mismo pueden ser garantía de pacifismo, calificando estas propiedades del Superhombre como una forma de “cristianismo secularizado”:

Si se podía creer en una verdad y en una moral únicas en sociedades tradicionales cerradas, fundadas en una única autoridad y en una sola tradición, hoy esta creencia ha llegado a ser demasiado peligrosa, sólo puede dar lugar a un agravamiento de los conflictos culturales del tipo de los que teme Hungtinton. *Objetar que si no hay un criterio (¡y una autoridad!) objetivo e indiscutido, se corre verdaderamente el riesgo de conflicto de todos contra todos es demasiado fácil, pero también es profundamente erróneo: el conflicto se desencadenaría en realidad sólo cuando falta esa dosis de ironía hacia uno mismo y las propias pretensiones de verdad que Nietzsche describía como el alma de los más moderados, o sea, como la cualidad fundamental de su Übermensch. Pero ¿no habrá sido simplemente un modo «secularizado» de indicar algo muy diferente*

---

<sup>1077</sup> NE, Pág. 52.

de cualquier idea de voluntad de poder, es decir, lo que la tradición cristiana nos ha enseñado a llamar «caridad»?<sup>1078</sup> (La cursiva no está en el texto)

Esta es sin duda una de las tesis más discutibles de Vattimo, en tanto parecen contradecir a la misma realidad empírica: resulta muy complejo aceptar, so pena de caer en ingenuidad, que el pacifismo se asienta con la promoción igualitaria de todos los puntos de vista. Posteriormente expondremos la controversia con el antropólogo René Girard a propósito de este tema, confrontando la polémica del pacifismo como resultado de la ausencia de objetividad y autoridad. Por ahora, esta tesis nos permite poner de manifiesto que la ausencia de autoridad y de verdad únicas es, al menos, aporética con la tolerancia de identidades fuertes, tal y como el autor proponía anteriormente. Aun así, se expresa que esta tolerancia como factor de la filosofía secularizadora puede revertir en la propagación de los valores débiles de occidente:

En general, una filosofía que reconozca la vocación de Occidente en el ocaso y en el debilitamiento de las identidades fuertes puede ayudar a concebir la inevitable occidentalización del mundo en términos que podríamos aventurarnos a definir como ligeros, suaves, *soft*. Esto, muy concretamente, significaría, por ejemplo, la aceptación de límites comunes de desarrollo, en lugar de la exaltación de la lógica de la competencia como único modo de promoverlo.<sup>1079</sup>

Reiteramos que resulta confuso compatibilizar la “tolerancia” hacia todo tipo de identidades con la tendencia debilitadora occidental. ¿Cómo, si no es recurriendo a algún tipo de autoridad o de verdad, se puede luchar contra las identidades fuertes? Da la impresión de que Vattimo tiene excesiva confianza en la “necesaria” relación entre pacifismo y ausencia de autoridad/objetividad.

Desde la paradójica constitución inicial de esta filosofía secularizadora, Vattimo apelará al concepto de Dios como algo indemostrable en cualquier sentido: si nuestro contexto es de debilidad, no podemos afirmar o contradecir nada respecto a lo divino. Vattimo tratará de ofrecer razones sobre cómo el debolismo puede hacer del cristianismo una herramienta anti-dogmática a favor, curiosamente, de la misma esencia del cristianismo, ajena de las deformaciones históricas del autoritarismo. Para comprender pertinentemente las características del fenómeno religioso “debilitado” es debido recordar nuevamente que nos movemos en una ambientación filosófica hermenéutica de clara influencia heideggeriana. Vattimo no escatima esfuerzos en su

---

<sup>1078</sup> NE, Pág. 79.

<sup>1079</sup> NE, Pág. 53.



propósito de transmitir que somos sujetos interesados<sup>1080</sup>, lejos de la cándida neutralidad del sujeto autotransparente. En torno a este interés se explica la genealogía del concepto de lo divino, no como una revelación de un hecho objetivamente indudable, sino como la generación humana de una respuesta ante situaciones adversas. Se apunta hacia el concepto de Dios en sus orígenes con las siguientes palabras:

La creencia en Dios ha sido un poderoso factor de racionalización y disciplina, que ha permitido al hombre salir de la selva primitiva del *Bellum omnium contra omnes*, y ha favorecido también la constitución de una visión «científica» del mundo que abre el camino a la técnica cuyos efectos son asegurar y facilitar la existencia.<sup>1081</sup>

Si recordamos las influencias nietzscheanas en torno a la crítica de la verdad como adecuación y la reivindicación de una verdad interpretativa acorde a la utilidad del ser humano, entenderemos que Dios ha sido necesario (útil) como garantía de un orden, como referente de una esperanza y como anhelo de una necesidad de justicia (tal y como expresaría Horkheimer<sup>1082</sup>), en semejanza con la utilidad que goza la moral y la tradición<sup>1083</sup>. Pero la necesidad de este concepto no prueba nada acerca del status ontológico o de la existencia objetiva en términos metafísicos, solamente habla acerca de su funcionalidad y utilidad.

Aun así, del mismo modo que no existen razones para afirmar a Dios, Vattimo expresa con suma congruencia que tampoco existen razones para negarlo. Es por tal cuestión por lo que ahora experimentamos un retorno a la religión<sup>1084</sup>, dado que apelamos a la inseguridad y el miedo ante sucesos posibles como las guerras atómicas<sup>1085</sup>, a las perniciosas consecuencias del nihilismo raso y del consumismo o a la disolución de las certezas racionalistas que aseguraban y soportaban la estructura metafísica de la Modernidad filosófica. Vattimo apunta a que la filosofía abandona gradualmente en la historia la noción de fundamento y es incapaz de proporcionar aquello que la religión, de un modo u otro, aun puede ofrecer<sup>1086</sup>. Al igual que sucede

---

<sup>1080</sup> Vid. FR, Págs. 66-67.

<sup>1081</sup> DC, Pág. 22.

<sup>1082</sup> Recordamos las palabras cargadas de profundidad que Horkheimer aporta al respecto: “Nosotros podemos hacer solamente una cosa: en lugar del dogma de Dios suscitar el anhelo de que el horror no sea la última palabra”. HORKHEIMER, M. (2000a), Pág. 207.

<sup>1083</sup> NIETZSCHE, F. (2010), Pág. 95.

<sup>1084</sup> Cfr. LR, Pág. 109.

<sup>1085</sup> Vid. LR, Págs. 110-111.

<sup>1086</sup> Vid. LR, Págs. 111-112.

con la tradición metafísica; no se trata de eliminar la herencia religiosa, sino de asumirla y compatibilizarla, pues incluso esta configura el actual devenir del panorama occidental siendo condición de posibilidad de la secularización y, por tanto, del acaecimiento de la emancipación según Vattimo.

El alejamiento del hombre de la esfera religiosa no implica la eliminación de esta última, sino la más pura ejecución del mensaje religioso que vincula a Dios con lo ejemplarmente humano. Vattimo afirma que el Cristianismo consigue su consecución plena en la sociedad mediante hechos tales como los derechos humanos, la disolución<sup>1087</sup> del derecho basado en la autoridad divina o la humanización de las relaciones sociales, contextualizados en un marco de clara secularización. La secularización, como condición inevitable del devenir cristiano occidental<sup>1088</sup>, ha hecho humanamente accesible el mensaje divino diluyéndolo en términos que exceden la esfera puramente religiosa. La crisis de la razón y la puesta en cuestión de la tradición metafísica desembocan en los resultados tangibles del proceso de secularización, que nos hacen presente el hecho de que, en el estado actual, las alternativas o las posibles respuestas ante el pasado que se crítica no van a ser más verdaderas o definitivas que las anteriores.

El Cristianismo no debe conformar una especie de publicitaria difusión de la legitimidad occidental, sino que tiene que constituir una irónica interpretación contingente y finita del hecho religioso asociada a determinadas sociedades, pero cuyo destino reside en aceptar igualmente la fragmentación que afecta a todas las disciplinas humanas:

---

<sup>1087</sup> Cfr. NE, Pág. 50.

<sup>1088</sup> Esta idea también queda expresada en la obra *Dios: la posibilidad buena*, donde los autores parecen estar de acuerdo a la hora de sostener que “la secularización moderna se caracteriza como traducción inmanente de los valores religioso-sacros heredados del cristianismo medieval.” (DPB, Pág. 12) Fernando Savater coincide con Vattimo a la hora de hablar de secularización como fenómeno derivable del mismo cristianismo. El mismo cristianismo da lugar a la noción de verdad, inicialmente ligada a la fe, pero cuyo status acaba siendo científico y termina, paradójicamente, por cuestionar los contenidos mismos de la fe: “Pero al reclamar la fe como la única verdadera y por tanto la única aceptable, los cristianos dejaron el camino expedito precisamente a la abolición progresiva de toda fe. Primero hay una fe la que monopoliza la verdad desalojando *ad inferos* a todos los restantes dioses que sólo pretendían ser *significativos* y *consoladores*, no verdaderos; pero después es la verdad la que monopoliza la fe, acabando con toda creencia inverificable (...) abriendo así el paso a la ciencia y a la modernidad.” SAVATER, F (2007), Pág. 138.

Occidente, y el mismo cristianismo que es su alma y su misma esencia, pueden desarrollar su propia vocación universalista solamente si aceptan, como Nietzsche sugería en el fragmento citado, una buena dosis de «ironía», también sobre sí mismos.(...), parece innegable que la occidentalización (y quizá también la cristianización) del mundo, que es un fenómeno que difícilmente se puede detener; sólo pueden realizarse pacíficamente a través de un proceso de disolución y debilitamiento de sus pretensiones de verdad y validez absolutas.<sup>1089</sup>

En definitiva, la solvencia de Occidente depende de la secularización, que ha sido el principio rector para con el pensamiento y la religión históricamente:

Occidente se ha constituido (...) como tierra de una serie de secularizaciones, esto es, mediante interpretaciones que han ido debilitando las pretensiones absolutas de los «principios» a los que remitía, empezando por los textos de la sagrada escritura, leídos en un sentido cada vez menos literal.<sup>1090</sup>

Aun así, la filosofía goza de una importante tarea si quiere garantizar un retorno a lo religioso desde una perspectiva saludable: ha de servir de elemento crítico, de voz chillona y resonante que vocifere los riesgos de la vuelta a la religión del fundamento, a la “religión metafísica”<sup>1091</sup>. Después de la muerte de Dios nietzscheana, el principal problema reside en el retorno al mito y a la ideología carentes de una dimensión crítica<sup>1092</sup>. Debilitar la religión supone simplemente hacerla factible para el hombre con la vocación de “superhumanidad” (claro sinónimo de interpretación y moderación) propia de las sociedades actuales. Suprimir esta vocación interpretativa y permanecer ajenos a la moderación implicaría necesariamente retornar a una religión fuerte con la readopción nostálgica de un Dios férreo expresado en los designios de su jerarquía y supondría rehabilitar el contexto anterior a la crítica nietzscheana, retroceso indeseable para Vattimo, que expresa la problemática de esa vuelta del siguiente modo:

Reaccionar frente a los problemas y el caos del mundo moderno con un retorno a Dios como fundamento metafísico significa, en términos nietzscheanos, rechazar el desafío de la superhumanidad; y también condenarse a esa condición de esclavitud que Nietzsche considera inevitable para cuantos, justamente, no hayan recogido este desafío (...)<sup>1093</sup>

---

<sup>1089</sup> NE, Pág. 77.

<sup>1090</sup> NE, Pág. 78.

<sup>1091</sup> Vid. LR, Págs. 112-113.

<sup>1092</sup> Vid. DC, Pág. 32.

<sup>1093</sup> LR, Pág. 114.

Por otra parte, como consecuencia indiscutible de este contexto vocacional hermenéutico que Vattimo sugiere, no podemos desprendernos del necesario concepto de interpretación que lo engloba todo, haciendo imposible encontrar algo así como el “dato objetivo” o el “hecho indiscutible”<sup>1094</sup>; por el contrario, todo aquello a lo que podemos acceder es a la interpretación, y mediante la interpretación. Esta interpretación es histórica y, por ende, constituye la respuesta concreta que se ha proporcionado en una época determinada a un problema que ha inquietado al hombre<sup>1095</sup>. Vattimo se emplaza en estos pilares para hablar de un cristianismo personal, particular, filtrado por el crisol de la debilidad, que no puede ya aspirar a la fortaleza de un Dios que ejerce de indudable garantía de la racionalidad de una humanidad progresivamente en avance hacia la plena identificación total de la realidad. El autor expresa a propósito de los peligros del dogmatismo objetivista:

La única vía que le queda abierta para no regresar a la condición de pequeña secta fundamentalista (...) y para desenvolver efectivamente su labor universal, es la de asumir el mensaje evangélico como principio de disolución de las pretensiones de objetividad.<sup>1096</sup>

Esta configuración del cristianismo como ajeno a la objetividad lo vinculará irremediamente a la filosofía debolista, que a su vez se inclina más hacia la religión que hacia la ciencia misma, siendo más importantes la tolerancia y la caridad que la ortodoxia o el objetivismo:

Como se ve, todo esto acerca la filosofía –al menos la que pretende asumir las responsabilidades que le llegan del ocaso de Occidente– más a la religión que a la ciencia; es un acercamiento que muchos filósofos han olvidado; recordarlo y desarrollar sus implicaciones es quizá la tarea principal del pensamiento actual. Tampoco en este sentido, como decía Croce, «no podemos dejar de llamarnos cristianos».<sup>1097</sup>

Esta característica del cristianismo vattimiano lo enlaza someramente con las tendencias de la Teología de la Liberación. Consecuentemente, si no hay objetividad sino interpretación, y la interpretación debe poder articularse en un consenso democrático, no es posible reducir la totalidad de las decisiones ejecutadas en el seno de la Iglesia a la autoridad eclesial encarnada en una sola figura, así como tampoco es

---

<sup>1094</sup> Vid. VATTIMO, G. et al (2009b), Pág. 20.

<sup>1095</sup> Enlazamos esta historicidad interpretativa con la utilidad que caracteriza a la noción de verdad en Nietzsche: ambos conceptos son identificables porque significan y sirven algo para el ser humano. Cfr. MAS, Págs. 31-40.

<sup>1096</sup> FR, Pág. 73.

<sup>1097</sup> NE Pág. 55.

factible guiar a la sociedad por una sola ley: la ley del mercado o las leyes naturales. De hecho, las leyes de mercado, entendidas bajo los fundamentos de un concepto esencialista e inmovilista de naturaleza, son criticadas por el autor como impedimento claro de una legislación más humana y caritativa<sup>1098</sup>. Aun así, es pertinente afirmar que el Cristianismo, como “gran relato” que posee pretensiones de verdad, resulta difícilmente articulable con las consideraciones de cristianismo nihilista y hermenéutico que Vattimo propone. El filósofo italiano fácilmente argumentaría que el Cristianismo guarda en su mismo seno la tendencia hacia la secularización y el laicismo: “(...) en general se puede afirmar de modo legítimo que la tradición hebreo-cristiana puede ser interpretada como la madre de la modernidad secularizada, porque la modernidad laica se constituye en su continuación e interpretación desacralizada.”<sup>1099</sup>. Es precisamente este matiz secularizante el que permite hablar de Cristianismo como solución al fundacionalismo metafísico/objetivista:

En particular, creo poder decir que el cristianismo representa el antídoto para todo fundacionalismo, para todas aquellas posturas que, en un aspecto u otro, creen poder alcanzar el *fundamentum inconcussum* sobre el cual estructurar un orden ontológico cualquiera, que se presente como sistema definitivo donde integrar la realidad de una vez por todas. Pero han sido demasiados los *fundamenta inconcussa* en la historia del pensamiento occidental para poder creer todavía en ello.<sup>1100</sup>

A pesar de esto, se puede hablar de pretensiones de verdad fuerte en la hermenéutica cristiana que trascienden el panorama meramente europeo. Tamayo defiende a la Teología de la Liberación de ser un remedio meramente destinado a Latinoamérica, aunque tampoco reclama un eurocentrismo dependiente de la teología europea, sino que opta por la “capacidad de dialogo universal a partir de la fuente propia de esa teología, que es la experiencia de Dios en la experiencia del pobre (...)”<sup>1101</sup>. Citamos este ejemplo concreto, referido en exclusiva a la Teología de la Liberación, para demostrar que incluso la tendencia más “localista” desde la “ortodoxia” cristiana, no rechaza cierta dosis de universalidad y verdad frente al localismo exagerado. Vattimo se distancia en este caso no solo del Cristianismo papal, sino también de la Teología de la Liberación; la cuestión no radica en la inconsciencia del tema religioso como hecho universal, sino en la necesidad teórica de reducirlo todo a nihilismo e interpretación local para encajar con los “cánones oficiales” del debolismo.

---

<sup>1098</sup> Vid. FR, Pág. 74.

<sup>1099</sup> DPB, Pág. 13.

<sup>1100</sup> DPB, Pág. 15.

<sup>1101</sup> TAMAYO, J.J. (1989), Pág. 166.

### 3.2) Verdad y pacifismo

La disolución de la objetividad y su concreción en el hecho religioso (al menos en Occidente) conforma la tesis más relevante que Vattimo elabora a propósito de la religión: nos referimos al nexo optimista entre Cristianismo, secularización y no-violencia. El autor se aproxima parcialmente al antropólogo Girard al determinar que es el Cristianismo el origen del proceso secularizador que experimentan nuestras sociedades actuales. Consideramos práctico justificar esto aludiendo palabras del filósofo italiano: “El cristianismo es finalmente la religión que abre vía a una existencia no estrictamente religiosa (...)”<sup>1102</sup>. Será la evaluación respecto a la secularización lo que establecerá diferencia entre ambos pensadores. Si bien para Vattimo es altamente positivo que el mundo occidental experimente un proceso de ocaso y de relativización de la autoridad religiosa, que no deja de ser un resquicio de la religión natural violenta y victimaria, a Girard la secularización le provoca una cierta preocupación por la violencia sin control, llegando a dudar de la linealidad progresiva y optimista del planteamiento debilista. Pierpaolo Antonello, en la introducción a la obra *¿Verdad o fe débil?*, describe ejemplarmente esta desconfianza de Girard hacia el nexo “secularización/no-violencia” que Vattimo proporciona:

Desde una perspectiva asimismo histórica, Girard considera que una Iglesia más «débil», menos estructurada o jerárquica, no protege en absoluto a las sociedades de derivas violenta, sino más bien lo contrario. Las escisiones protestantes, con aparatos eclesiásticos más «ligeros» y «secularizados», con una relación hermenéuticamente más «madura» con el texto bíblico, han elaborado a menudo teologías más duras y menos caritativas, así como visiones más radicales sobre lo que debía ser el espíritu del cristianismo. Las escisiones se producen a menudo en nombre de una verdad más pura, ya no atenuada. El individualista y privatista de lo religioso –Estados Unidos, donde las iglesias y sectas alcanzan un número astronómico– no ha producido una sociedad internamente menos violenta ni más pacificada que la europea, «asediada» por el catolicismo.<sup>1103</sup>

Vattimo percibe en el planteamiento de Girard ciertos tintes apocalípticos, por lo que no duda en afirmar despreocupadamente que la secularización conduce a una

---

<sup>1102</sup> VOF, Pág. 42.

<sup>1103</sup> VOF, Págs. 22-23.

eliminación de la autoridad religiosa y del dogmatismo pretérito, lo que equivale a disipar la violencia, posibilitar la paz y vislumbrar de este modo un horizonte emancipatorio. Da la sensación de que Vattimo se afina en una tendencia casi anarquista que desprende constantemente optimismo al asumir que el fin de la autoridad supone siempre el asentamiento de la paz. Para Girard, la secularización lleva, efectivamente, a una eliminación de la autoridad religiosa y del dogmatismo, pero esto no necesariamente conduce hacia la paz, sino que puede desembocar en un estallido de violencia sin control.

El antropólogo francés argumenta este temor apelando al histórico papel coercitivo de la religión, que ha servido como forma de regular, controlar y reprimir la violencia por medio del ritual y de la autoridad. Por poner un ejemplo significativo, Girard define al rito como “una acción colectiva que debe impedir que la multitud pierda el control.”<sup>1104</sup>. Vattimo argumenta que la fuente de la violencia radica eminentemente en el autoritarismo<sup>1105</sup>, y que el Cristianismo es la revelación del amor. Girard coincide en que el Cristianismo es la revelación del amor, pero también de la verdad, dado que ambos conceptos coinciden (el amor es la verdad en el contexto cristiano), por lo que si eliminamos la verdad de la religión, eliminamos su motivación ético-estética más profunda y daríamos pie a toda suerte de actos violentos que no tienen ni la promoción espiritual ni el efecto coercitivo tradicional de la religión. En definitiva, Girard critica a Vattimo por su cristianismo “hedonista”<sup>1106</sup> y no se muestra en modo alguno conforme con la presencia exclusiva de la interpretación, que constituye un fenómeno vicioso como reacción opuesta a la desmesura racionalista de contextos anteriores<sup>1107</sup>. Girard duda en concreto de las garantías pacíficas que pueda aportar un mundo de la interpretación, que no tiene en cuenta los hechos:

Mi objeción a Vattimo sería finalmente ésta: él habla de una historia de la interpretación que se desarrolla dentro de una comunidad, de grupos de personas que se aman recíprocamente y sin necesidad de formas de «autoridad» que regulen las relaciones internas. Pero yo me pregunto cómo podemos controlar las derivas, siempre al acecho de la multitud; y cómo podríamos saber que este amor que se desarrolla en su interior es verdadero y no simplemente la indiferencia recíproca de lo «políticamente correcto». En otras palabras, que no seguiríamos en una situación victimaria pese a predicar que somos contrarios a cualquier forma de persecución, que no continuaríamos persiguiendo a quien en el pasado se manchó de persecución, que es la modalidad característica del modelo de

---

<sup>1104</sup> VOF, Pág. 97.

<sup>1105</sup> Cfr. VOF, Pág. 63.

<sup>1106</sup> Cfr. VOF, Pág. 79.

<sup>1107</sup> Cfr. VOF, Págs. 154-155.

confinamiento identitario de la cultura políticamente correcta. ¿Estamos seguros de estar construyendo un mundo a prueba de estos mecanismos que han constelado la historia de la humanidad, y que seguimos observando a nuestro alrededor?<sup>1108</sup>

Vattimo mismo reconoce que la disolución de una verdad objetiva produce el desencadenamiento de la voluntad de poder<sup>1109</sup>, que puede desembocar en el estallido de la violencia carente de mecanismos represores, tal y como Girard teme. La diferencia con este último reside en la apelación al Superhombre nietzscheano, esto es, a la moderación individual<sup>1110</sup> (en tanto son los individuos los que configuran la multitud que comprende la sociedad). Vattimo augura que el Superhombre de la moderación constituye la categoría precisa para evitar la violencia, rechazando simultáneamente la adopción de estructuras rígidas metafísicas:

¿Es posible una paz que no esté fundada en la verdad? (...) Nietzsche parece indicar una vía, que no es la de la violencia de todos contra todos, que se desencadenaría cuando ya no hubiera ninguna creencia en un orden objetivo de las cosas, es decir, cuando Dios ha muerto. Allí escribe que, al final, en la situación en la que todos serían conscientes de que no hay verdad objetiva a la que atenerse, no triunfarían los más violentos, sino el hombre más moderado, capaz también de una cierta ironía hacia sí mismo.<sup>1111</sup>

Esta posible solución, que Vattimo propone complementar con la lectura de Heidegger, resulta clave para interpretar la teoría del fin de la Metafísica como una reducción de la violencia<sup>1112</sup>. Para Girard, la apelación a Nietzsche es una justificación pobre, por lo que sería iluso tratar de esperar la instauración del pacifismo ubicando las esperanzas en la mera tendencia hacia la interpretación plural: “La negación nietzscheana de los hechos tiene una plausibilidad aparente solo para los filósofos y poetas ocupados en generar el mayor número de interpretaciones del sujeto más lábil posible.”<sup>1113</sup>. Frente a la interpretación, Girard reivindica el papel del sentido común, de lo obvio, en definitiva, de los hechos, siempre y cuando esto no suponga una irracional absolutización de los mismos:

En la búsqueda del conocimiento el último siglo se ha caracterizado por excesos que se han movido en direcciones antitéticas. Primero fueron las escuelas de pensamiento

---

<sup>1108</sup> VOF, Pág. 96.

<sup>1109</sup> Vid. VOF, Pág. 101.

<sup>1110</sup> Cfr. VOF, Pág. 102.

<sup>1111</sup> NE, Pág. 74.

<sup>1112</sup> Vid. VOF, Pág. 104.

<sup>1113</sup> VOF, Pág. 136.



positivista, que adoraron los hechos, sintiéndose en contacto con ellos con tanta facilidad y firmeza, que olvidaron las interpretaciones. A este exceso siguió la reacción opuesta, en principio legítima, pero que muy pronto condujo a excesos peores que aquellos que debían rectificar. Intentemos, por lo tanto, renunciar a todas las pseudo-radicalizaciones, procurando confiar de nuevo en la razón sin idolatrarla. De ahora en adelante, intentemos creer tanto en los hechos como en las interpretaciones.<sup>1114</sup>

La postura de Girard nos aporta el sensato complemento que el Pensamiento Débil debería adoptar: no en vano, Vattimo confiesa sentir una especial inspiración por la obra del antropólogo francés. Una forma coherente de poder escapar a la crítica habermasiana hacia las influencias debolistas, esto es, hacia Nietzsche y Heidegger, sería sortear el irracionalismo y misticismo que buena parte de la crítica filosófica actual les adjudica, asumiendo una posición no meramente interpretativa, sino susceptible a determinar ciertas formas de objetividad, y que superara el excesivo recelo a hablar de los hechos. Si religión o filosofía se reducen a mera interpretación o crítica<sup>1115</sup>, corren el riesgo de conformar simples exhortaciones personales como resultado de discursos introspectivos, ostracistas y aislados, y con ese status no tienen capacidad para reducir la violencia. Vattimo, en su constante apelación a Nietzsche, peca de cierto grado de inocencia al reconocer una relación tan estrecha entre ausencia de verdad y pacifismo:

Si, con la asunción del destino nihilista de nuestra época, tomamos conciencia de que no podemos disponer de ningún fundamento último, se elimina cualquier posible legitimación de prevaricación violenta sobre el otro. La violencia siempre podrá seguir constituyendo una tentación –ni más ni menos que en cualquier otra perspectiva ética –, con la diferencia de que aquí esta tentación queda despojada de cualquier apariencia de legitimidad, cosa que no sucede, por el contrario, en las éticas esencialistas, como quiera que se enmascaren (incluidas las «comunicativas» a lo Habermas).<sup>1116</sup>

Parece poco creíble, si hablamos desde la perspectiva de Girard, que la ausencia de fundamento traiga una paz con tanta facilidad. Por otra parte, el hecho de que la tentación de la violencia sea propio de éticas esencialistas y no lo sea en la ética debolista comprende algo discutible, en tanto su contrastación empírica sería cuando menos confusa: ni todas las éticas esencialistas han creado sociedades constantemente

---

<sup>1114</sup> VOF, Pág. 155.

<sup>1115</sup> Berciano reitera esto criticando que la ontología de la decadencia de Vattimo carece de proyecto, limitándose a una función crítica. Cfr. BERCIANO, M. (2008), Pág. 40.

<sup>1116</sup> NE, Pág. 67.

beligerantes, ni las actuales sociedades relativistas y carentes de fundamento son, de hecho, más pacíficas que las sociedades pretéritas.

También queremos dar cuenta de la disensión entre ambos pensadores en la forma de tratar el relativismo: para Girard es el síntoma inequívoco del fracaso de la antropología moderna<sup>1117</sup>, mientras que para Vattimo hay un uso pragmático y metodológico del relativismo, que surge como un fenómeno unido a las sociedades liberales, y que es de orden social más que individual<sup>1118</sup>. Recordemos la tendencia del filósofo italiano de sustituir la verdad por la caridad, lo que da pie a que lo verdadero no sea más que aquello que resulta más útil para la promoción de valores y actitudes filantrópicas hacia el prójimo:

(...) el sentido de la historia de la modernidad no es el progreso hacia una perfección final caracterizada por la plenitud, transparencia total, presencia por fin realizada de la esencia del hombre y del mundo. Se da cuenta de que la emancipación y la liberación que el hombre ha buscado siempre pasan, por el contrario, a través de un debilitamiento de las estructuras fuertes, de una reducción de las pretensiones, que implica, en general, mayor atención a la cualidad que a la cantidad, más escucha a la palabra del otro que visión exacta del objeto. También la verdad, en todos los campos, incluido el de la ciencia, se convierte en una cuestión de consenso, escucha, participación en una empresa común, antes que correspondencia directa con la pura y dura objetividad de las cosas: esta objetividad sólo es pensable como resultado de un trabajo social que nos vincula a los otros humanos mucho más que a la «realidad» de los objetos. (...) Diría, incluso, que este movimiento se puede resumir si se habla de un tránsito de la *veritas* a la *caritas*, por usar términos cristianos.<sup>1119</sup>

De igual modo, es necesario recordar que la verdad se estima en niveles no solo de utilidad, sino de persuasión y argumentación, lo que en opinión de Vattimo lo acerca, tras una historia de alejamiento crítico, al pensamiento habermasiano de la Teoría de la Acción Comunicativa<sup>1120</sup>. Concretamente, Vattimo expresa las siguientes palabras que lo aproximan a Habermas:

Hoy un filósofo como Habermas afirma que la racionalidad consiste en presentar argumentos que puedan sostenerse de manera decente frente a los demás; no dice que es

---

<sup>1117</sup> Cfr. VOF, Págs. 68-69.

<sup>1118</sup> Cfr. VOF, Págs. 70-71.

<sup>1119</sup> NE, Págs. 53-54.

<sup>1120</sup> Cfr. VOF, Pág. 99.

racional o en lo posible verdadero aquello que viene de lo más profundo de mí o que corresponde a «la cosa misma».<sup>1121</sup>

No obstante, Habermas defiende tanto la crítica como la validez universales, mientras que Vattimo reivindica la procedencia y reclama la interpretación y finitud frente a la objetividad y lo trascendental (a excepción del principio de la *caritas*). Tanto religión como democracia se convierten en aspectos equiparables en el planteamiento debolista, en tanto precisan la destrucción de la verdad entendida en términos objetivistas o salvíficos para no acabar siendo presa del autoritarismo<sup>1122</sup>. La verdad salvífica se encuentra genealógicamente unida a legitimación de procesos coloniales y dominadores<sup>1123</sup> más que a la liberación del hombre. Por el contrario, la verdad que afecta tanto a la religión, a la democracia, a la sociedad o a la filosofía, ha de ser esbozada en términos de acuerdo comunitario y, por tanto, requiere del concepto mismo de comunidad<sup>1124</sup>. El acuerdo que determina lo que es verdadero no responde a una arbitrariedad caprichosa, sino a la determinación comunitaria sobre aquello que le es más útil de acuerdo a criterios que le son dados<sup>1125</sup>, en los que se encuentran históricamente insertos. Sobre la utilidad, el mismo Vattimo afirma:

También yo estoy convencido, por los demás, de que la verdad es solo aquello que nos es útil, como dice el neopragmático Rorty, (...) la utilidad de la que habla el neopragmatismo es más amplia, aunque siempre ligada a los intereses de una comunidad.<sup>1126</sup>

Es por esto por lo que resulta comprensible en el contexto vattimiano que la religión no se trate de una manera verificativa u objetiva, sino más bien subjetiva e introspectiva, posibilitando una pluralidad de cristianismos así como una relativización de la univocidad de la jerarquía eclesiástica, debido a que “en la verdad absoluta ya no creen ni los filósofos (...)”<sup>1127</sup>.

---

<sup>1121</sup> AV, Pág. 91.

<sup>1122</sup> Vid. FR, Págs.74-75.

<sup>1123</sup> FR, Pág. Pág. 23.

<sup>1124</sup> Vid. FR, Pág. 76.

<sup>1125</sup> FR, Pág. 90.

<sup>1126</sup> FR, Pág. Pág. 39.

<sup>1127</sup> FR, Pág. 59.

### 3.3) El retorno de lo religioso

La temática del Cristianismo, según Pareyson<sup>1128</sup>, se torna un tópico pertinente y digno de recurrencia hoy día, en tanto la progresión lineal del espíritu hegeliano como paradigma deslegitimado por la crítica ya no sostiene la visión de un destino vertebrado por una *Aufhebung* de la religión cristiana. Vattimo trata el problema de la actualidad del Cristianismo, de la secularización y de la vinculación con la hermenéutica recurriendo a algunos autores como Pareyson o Benjamín que convierten el tema religioso en una temática consistente y recurrida en su producción filosófica. En el caso del Pareyson, Vattimo alude a la ausencia de superación del cristianismo por parte del racionalismo hegeliano:

Para Pareyson (...) la centralidad del problema del cristianismo reaparece en cuanto se disuelve la síntesis o unidad de racionalismo metafísico hegeliano, por obra, precisamente, del existencialismo.(...) Pero si el racionalismo metafísico hegeliano ya no rige, tampoco el cristianismo resulta «superado». Por lo cual, argumenta Pareyson, tiene razón Kierkegaard al replantearse el problema; y se equivocaba Feuerbach y Marx al desembarazarse del cristianismo desde razones hegelianas cuando a la vez estaban pretendiendo rechazar a Hegel.<sup>1129</sup>

Pareyson seduce a Vattimo porque argumenta de una forma similar en esta temática: si no hay una verdad superior, si hemos conceptualizado la “muerte de Dios” como la ausencia de absolutos, no existen razones omniabarcantes y totales ni para ser cristiano ni para ser ateo. Por esta razón, Vattimo afirma que “la tesis de Pareyson (...)

---

<sup>1128</sup> Pareyson propone, desde una postura personalista claramente influida por el existencialismo, la vuelta a la temática cristiana tras la disolución de la progresión histórica lineal del hegelianismo. Pareyson reivindica un concepto nuevo de dialéctica donde la definición de persona comprende la contraposición entre opuestos que no son necesariamente excluyentes entre sí. Conjuga de este modo en el concepto de persona la existencia e irrepetibilidad propias del existencialismo con la universalidad y trascendencia del idealismo, y establece la tendencia de lo finito a lo infinito. La persona y la libertad encuentran su garantía, según Pareyson, en Dios. Por esta razón el hombre tiende a Dios como lo distinto del hombre. La filosofía de Pareyson se divide entre el nivel antropológico, situando al hombre finito en tal status, el nivel ontológico (el Ser) y el nivel teológico (Dios). Cfr. PAREYSON, L. (1989)

<sup>1129</sup> EI, Pág. 78.

resulta bastante plausible”<sup>1130</sup>. En otras palabras, la disolución del hegelianismo y del historicismo metafísico vuelve a plantear el problema del Cristianismo, que ya no comprende una etapa superada en tanto no existe la pertinencia de hablar de un progreso lineal del espíritu. Existen ante tal panorama dos posibilidades ante la disolución del hegelianismo que pasan o bien por Feuerbach, con su eliminación del cristianismo dentro de un contexto de carácter dialéctico influido notablemente por reminiscencias racionalistas metafísicas, o bien por Kierkegaard y el camino del existencialismo cristiano.

No es difícil percibir en Vattimo, siguiendo a Pareyson, una apuesta por Kierkegaard y el “existencialismo cristiano, “en tanto replantea el problema y supone un rechazo a Feuerbach y Marx, dado que parecen desprenderse rápida y fugazmente del Cristianismo apelando a la posibilidad de superación de carácter hegeliano, desde, paradójicamente, la pretendida intención de superar a Hegel. Esta última posición “liquida el cristianismo a partir de razones que retoma de Hegel, y «supera»” en general el idealismo solo dentro del marco de una filosofía dialéctica de la historia que sigue estando aún enteramente determinada por el racionalismo metafísico.”<sup>1131</sup>. Vattimo, apelando a Kierkegaard, afirma que a través de éste puede justificarse que el Ser no sea concebido como causa:

Si (con Kierkegaard) la experiencia básica es la de la libertad, el ser, con el cual está en relación la libertad que el individuo experimenta, no puede configurarse como «causa» o «principio de razón»; sino solo, a su vez, como libertad, infundamentación, o abismo que no termina en ningún principio último, cuya irrebasabilidad no podría sino coincidir con la necesidad del *arché* metafísico.<sup>1132</sup>

Vattimo utiliza estas consideraciones sobre Kierkegaard y las referencias a la disolución del hegelianismo para introducir pertinentemente, citando a Pareyson, la Teoría de la Interpretación y la multiplicidad de las perspectivas históricas<sup>1133</sup>, en referencia a una ontología de la libertad, donde el concepto de verdad no equivale a la consecución o acercamiento a unas estructuras metafísicas eternas y racionalmente accesibles, sino en el acaecer de la eventualidad traducido en el inagotable abanico interpretativo sobre el Ser propietario de una “abismal libertad” que no puede ser reducido a la univocidad de la visión metafísica tradicional: “En suma, es porque el ser

---

<sup>1130</sup> EI, Pág. 81.

<sup>1131</sup> EI, Pág. 79.

<sup>1132</sup> EI, Pág. 82.

<sup>1133</sup> EI, Pág. 84.

no es fundamento, sino *Ab-grund*, por lo que la verdad puede tener una historia y múltiples interpretaciones, en las cuales no se expresa sólo según grados diversos de exactitud, sino que se da y acaece, instituyéndose cada vez como auténtica novedad.”<sup>1134</sup>. Consecuentemente, dos cuestiones surgen ante tales consideraciones: ¿Es legítimo seguir hablando de Ser? ¿Cuáles son las ventajas que obtenemos al percibir al Ser como abismo y no como inmutabilidad fundamental?

Sobre la primera cuestión podemos experimentar que, pese a la eventualidad del Ser, se sigue hablando de él en tanto en todo evento existe la conciencia y voluntad de traspasar la temporalidad contingente e imponerse sobre la finitud histórica convirtiéndose en monumento, vinculándose en tan particular proceder con los testimonios monumentales filosóficos del pasado. Vattimo afirma la imposibilidad de dejar de hablar del Ser afirmando: “Que se deba hablar todavía de ser y no solo de ente es una exigencia inscrita en este modo de darse del evento.”<sup>1135</sup>. El autor queda influido por el “Ser-ahí” heideggeriano, apreciado como un ser temporal que, desde la finitud de su presencia, está destinado a crear monumentos y a relacionarse con el pasado. El concepto de Ser queda así desvinculado del absoluto hegeliano en tanto se piensa en términos de existencia y libertad, y relacionado con el Cristianismo, porque “el ser no es fundamento sino evento, no es tampoco estructura: y en esto reside la profunda conexión entre la ontología de la libertad y el cristianismo, o, más en general, entre ésta y el Dios bíblico que «crea» libremente (...)”<sup>1136</sup>. La libertad abismal del Ser y la incapacidad para encuadrarlo dentro de unos sistemas fijos y fuertes de pensamiento, resalta la debilidad y la eventualidad del Ser mismo, justificando la recurrencia a una ontología de la libertad. No obstante, es preciso determinar la coherencia de enlazar las posibilidades del existencialismo cristiano de Kierkegaard con las de la filosofía heideggeriana, que presupone una suerte de existencialismo espiritualista, ya que si bien existen parcelas comunes o semejantes como la prioridad de la existencia sobre la “posible esencia”, no hay que olvidar que en el primer caso temas como la angustia o la existencia auténtica son tratados desde el ámbito antropológico-psicológico, mientras que en el segundo caso los mismos temas son desarrollados desde la ontología. Vattimo complementa la existencia como libertad en Kierkegaard con el ser como evento heideggeriano<sup>1137</sup>.

---

<sup>1134</sup> EI, Pág. 85.

<sup>1135</sup> EI, Pág. 87.

<sup>1136</sup> EI, Pág. 91.

<sup>1137</sup> Cfr. EI, Pág. 88.

La consecuencia que extraemos de las reflexiones que vinculan hermenéutica y Cristianismo nos aportan una configuración de la verdad, así como una alternativa ontológica que deslegitiman en todo caso las alternativas anti-metafísicas como promotoras tanto de la nostálgica recuperación del racionalismo que supera a la religión así como de apología de la irracionalidad mítica. Vattimo afirma al respecto: “La superación de la metafísica, si quiere ser verdaderamente radical, no puede reducir su valor a ser una mera re-legitimación del mito, de la ideología y tampoco del salto pascaliano en la fe.”<sup>1138</sup>.

### Reivindicación del fenómeno mítico-religioso

Según Gadamer, existe un doble origen del pensamiento moderno situado originariamente en la Ilustración: por un lado, encontramos el basamento de la autonomía racional y la fe en el progreso de la cultura bajo el dominio de la razón, y por otro tenemos a la Ilustración a la que podemos añadir la filosofía idealista y la poesía romántica. Si bien, desde presupuestos ilustrados, tanto el mito como el hecho religioso comprenden algo digno de ser superado, cosa que en cierta medida es continuado con la síntesis de religión y filosofía llevada a cabo por Schelling o Hegel, donde lo religioso queda absorbido por el progreso, existe en la herencia romántica una revalorización de lo mítico que es traducido finalmente a una mitología estética y a una mitología de la razón. La consideración sobre el mito empleada en el Romanticismo le dirige una mirada anhelante, concibiéndolo como algo antiguo, verdadero, más sabio que los supuestos progresos del presente y portador de características bien distintas a los saberes que configuran al hombre actual:

Los acentos son completamente distintos si por «Romanticismo» entendemos todo pensamiento que cuenta con la posibilidad de que el verdadero orden de las cosas no es hoy o será alguna vez, sino que ha sido en otro tiempo y que, de la misma manera, el conocimiento de hoy o de mañana no alcanza las verdades que en otro tiempo fueron sabidas. El mito se convierte en portador de una verdad propia, inalcanzable para la explicación racional del mundo. (...) el mito tiene, en relación con la verdad, el valor de ser la voz de un tiempo originario más sabio.<sup>1139</sup>

---

<sup>1138</sup> DC, Pág. 32.

<sup>1139</sup> GADAMER, H. (1997), Págs. 15-16.

Como vemos, el pensamiento romántico sabe distinguir y proporcionar un criterio de demarcación que separa mito y ciencia, sin devaluar epistemológicamente al primero. La relación romántica entre mito y razón configura el verdadero orden en aquello que fue, y constituye lo mítico como portador de una verdad más sabia que la científica, una verdad que es inalcanzable para la razón que, además, cuenta con la riqueza añadida de pertenecer a épocas más sabias y originarias. Sin duda muchos pensadores ensalzarían estas verdades pretéritas y precientíficas, entre los cuales encontramos a Nietzsche, quien estima el mito como condición indispensable para el nacimiento de cualquier cultura.

El mito solo es experimentable mediante la recepción de lo dicho, de la sabiduría en el acto de transmisión, es la leyenda que solo puede ser experimentada en tanto está siendo transmitida. Por tanto, Gadamer no titubea a la hora de diferenciar la verdad del mito del saber ilustrado, de la ciencia o de la historia: “(...) la verdad de las tradiciones míticas no debe ser equiparada con el valor que se le concede a la noticia histórica (...)”<sup>1140</sup>

En conclusión, el Gadamer opta por no caer en un positivismo absurdo que reduzca toda la realidad a lo mensurable y experimentable, sino que resalta otras parcelas humanas que, en unidad con la filosofía, no utilizan el método científico ni responden a las mismas cuestiones de las que la ciencia procura obtener resolución. El mito no puede ser medido con igual criterio que la ciencia en tanto no persigue los mismos objetivos, no proporciona una verdad semejante, ni tiene como finalidad el resolver el mismo tipo de cuestiones existenciales. La religión y la fe no tienen las mismas posibilidades que la metodología científica, pero tampoco las necesitan porque son una función humana encaminada hacia la atención espiritual, conformando un conocimiento que obtiene procedimientos de marcada diferenciación con el operar científico-técnico. No podemos acceder al fenómeno religioso (ni tan siquiera al fenómeno del mito) desde una perspectiva eminentemente ilustrada, científica o racionalista. La religión responde con su peculiar verdad a dudas hondas, plantea formas de vida, soluciones y determinaciones prácticas de cara a una existencia repleta de la necesidad de planteamientos trascendentales, de preguntas y de carencia de respuestas totalmente procedentes de la razón. Tal vez para un hombre del día a día sea más decisivo e importante conocer cómo ha de actuar en su vida o encontrar una motivación espiritual para su proceder a saber las características de su cadena genética. Razón para Gadamer no es solo ciencia, sino también mito, poesía y fe:

---

<sup>1140</sup> *Ibíd.*, Pág. 37.



El mundo verdadero de la tradición religiosa es del mismo tipo que el de estas configuraciones poéticas de la razón. Su carácter vinculante es el mismo. Pues ninguna de ellas es una imagen arbitraria de nuestra imaginación al estilo de las imágenes fantásticas o los sueños que se elevan y disipan. Son respuestas consumadas en las cuales la existencia humana se comprende a sí misma sin cesar. Lo racional de tales experiencias es justamente que en ellas se logra una comprensión de sí mismo. Y se pregunta si la razón no es mucho más racional cuando logra esa autocomprensión en algo que excede a la misma razón.<sup>1141</sup>

Estas tesis entroncan bien con la pretensión de desmitificar el mito de la desmitificación que ofrece Vattimo. Él denuncia la inexistencia de una teoría actual del mito que satisfaga reflexivamente las exigencias del mismo (concretamente afirma: “No hay, en la filosofía contemporánea, ninguna teoría del mito (...) que resulte satisfactoria.”<sup>1142</sup>), ya que hasta las más recientes teorías sobre este fenómeno se hacen desde concepciones metafísicas sustentadas en ideas de evolución y progreso teleológicos:

(...) la teoría moderna del mito, hasta la más reciente que es la de Cassirer, se ha formulado siempre en el horizonte de una concepción metafísica, evolutiva, de la historia, y, en consecuencia, tampoco la teoría filosófica del mito logra ya formularse de modo riguroso.<sup>1143</sup>

Referente a las actitudes vinculadas al concepto de mito, Vattimo distingue tres, a saber, el arcaísmo, el relativismo cultural y el irracionalismo moderado<sup>1144</sup>. El primero, criticando y desconfiando de la sociedad industrial, propone al mito como un estadio cognoscitivo más originario y primigenio, hecho que se relaciona tanto con Nietzsche como con Heidegger de manera injustificada para el autor:

La crítica de la civilización científico-técnica y el interés que por el pensamiento arcaico se manifiestan de diverso modo en Nietzsche y en Heidegger, vienen a ser asumidos –por mucho que ni Nietzsche ni Heidegger, sobre todo, justifiquen una empresa semejante\_ como punto de partida del intento que se propone una recuperación del mito.<sup>1145</sup>

El relativismo cultural esboza el estadio mítico como uno más entre otros, por lo que el mito no es superior al conocer científico como ocurre con el arcaísmo. El

---

<sup>1141</sup> *Ibíd.*, Pág. 22.

<sup>1142</sup> *ST*, Pág. 111.

<sup>1143</sup> *ST*, Pág. 114.

<sup>1144</sup> *Vid. ST*, Pág. 115.

<sup>1145</sup> *ST*, Pág. 118.

irracionalismo moderado entiende al mito como una narración que accede más propiamente a determinadas parcelas de la experiencia. La presencia de esta postura acaece en el psicoanálisis, la historiografía y la “sociología de los *mass media*”<sup>1146</sup>. Vattimo critica estas tres posiciones. Sobre el arcaísmo, Vattimo expone: “Idealizar como condición perfecta el tiempo de los orígenes resulta tan vacío como idealizar el futuro por ser tal”<sup>1147</sup>. También denuncia la falta de planteamiento del problema de la historia. El relativismo cultural tampoco solventa el problema de la historicidad porque “se lo han «saltado» sencillamente”<sup>1148</sup> al igual que el irracionalismo moderado<sup>1149</sup>.

Pero sin duda, lo que Vattimo enfatiza con mayor vigor es la denuncia del mayor mito, el “mito de la desmitificación”:

El proceso de emancipación de la razón, no obstante, ha sobrepasado lo que el idealismo y el positivismo esperaban: muchos pueblos y culturas han entrado en la escena del mundo y tomado la palabra, mientras se ha vuelto imposible creer que la historia sea un proceso unitario, dotado de una línea continua dirigida hacia un *telos*. La realización del universo de la historia ha hecho imposible la historia universal. Con lo que también la idea de que el curso histórico pueda pensarse como *Aufklärung*, liberación de la razón de las sombras del saber mítico, ha perdido su legitimidad. La desmitificación ha sido reconocida ella también como un mito.<sup>1150</sup>

Vattimo no expresa esto como una reivindicación del carácter superior del mito frente a otras formas de conocimiento, como ocurría en el caso del arcaísmo, sino que entiende que la desmitificación de la desmitificación solo conlleva la moraleja de una desabsolutización de la racionalidad. La religión, el mito y el pasado mítico religioso no son aspectos a superar, sino dispuestos a conservarse de manera distorsionada y rememorada: “La cultura moderna europea mantiene así un vínculo con su propio pasado religioso que no es sólo de superación y emancipación sino, inseparablemente, también de conservación-distorsión-vaciamiento.”<sup>1151</sup>.

---

<sup>1146</sup> ST, Pág. 123.

<sup>1147</sup> ST, Pág. 124.

<sup>1148</sup> ST, Pág. 125.

<sup>1149</sup> Vid. ST, Pág. 126.

<sup>1150</sup> ST, Pág. 127.

<sup>1151</sup> ST, Pág. 131.

Una de las tesis iniciales de Vattimo sostiene, en concordancia con Gadamer<sup>1152</sup>, que si las religiones aparecían durante el dominio ideológico positivista como formas residuales de explicación cosmogónica destinadas a su disolución, ahora nuevamente tienen vigencia como soportes y guías para el futuro. Nos encontramos en un contexto de fin de la Modernidad que ha devenido en la desaparición de las principales filosofías que comprendían un arma contra el hecho religioso, como lo fueron el Positivismo, el Historicismo Hegeliano y el Marxismo. Las características de la actualidad en referencia al hecho religioso quedan designadas por Vattimo con las siguientes palabras: “Hoy ya no hay razones filosóficas fuertes y plausibles para ser ateo o, en todo caso, para rechazar la religión”<sup>1153</sup>. ¿Qué significa que hoy día ya no existen razones filosóficas fuertes para ser ateo? En primer lugar, esto implica que, en términos generales, ya no hay razones fuertes no solo para ser ateo, sino para ser cualquier cosa. Tampoco existen razones filosóficas fuertes para ser cristiano o para ser agnóstico; de hecho Vattimo siempre apela a la *Pietas* y a la rememoración distorsionante, para relacionarnos de una manera no absoluta con el pasado y, sin duda alguna, la apelación o la creencia en el Dios cristiano se hace desde esta postura relativa y relajada en términos filosóficos. Decir que el Cristianismo vuelve a escena es admitir la caída del monopolio de la razón científico-técnica y el absolutismo metafísico, por ello necesariamente retornamos a una religión distorsionada, que ha experimentado un proceso de secularización que ha acabado con sus dogmas que ahora se estiman como monumentos del pasado. La provisionalidad que el Positivismo atribuía a la religión y la creencia en la inevitabilidad de este proceso de disolución son profecías filosóficamente superadas según Vattimo:

Todos estamos ya acostumbrados al hecho de que el desencanto del mundo haya producido también un radical desencanto respecto a la idea misma de desencanto (...) la desmitificación se ha vuelto, finalmente, contra sí misma, reconociendo como mito también el ideal de la liquidación del mito.<sup>1154</sup>

---

<sup>1152</sup> Al respecto, Gadamer afirma: “El concepto de fe difícilmente puede pretender la misma validez planetaria que posee el concepto de Ciencia.”. (GADAMER, H. (1997), Pág. 58) ¿Significa, por tanto, que la ciencia invalida a la religión? Gadamer no habla en tal sentido; la pervivencia del trasfondo religioso, pese a la crítica ilustrada, pese a la manipulación del mismo con fines nacionalistas o con devaneos racistas, es un hecho patente. El pensador germano es consciente de las consecuencias del fracaso ilustrado, y por tanto, de la incapacidad de superación de la religión por los meros progresos de la racionalidad que, como es obvio, son insuficientes para un ser humano no compuesto exclusivamente de razón.

<sup>1153</sup> CQC, Pág. 22.

<sup>1154</sup> CQC, Pág. 23.

Como vemos, Vattimo encaja con Gadamer a la hora de diagnosticar el fracaso del proceso ilustrado que pretendía superar la superstición mítica por medio de la racionalidad pura. La cuestión de la que debe encargarse el pensamiento filosófico es la de cómo operar fructíferamente desde un concepto de racionalidad impura. De este tipo de racionalidad es de donde deviene el concepto actual de verdad. La verdad ha experimentado en el transcurso de la civilización una especie de sucesión histórica, situada en un estado inicial por parte de la filosofía griega en un plano metafísico: se trataba inicialmente de un concepto de verdad preciso, estable e inmutable, que permite conocer las cosas tal y como son desde la más indiscutible objetividad. Muy posteriormente, con Kant y el Idealismo, podemos conocer que el mundo de la experiencia no es algo ajeno a la intervención del sujeto, sino que este mismo lo conforma personalmente. El Positivismo anuncia, en ruptura con toda una tradición metafísica, que lo verdaderamente real es el dato verificado, otorgando una especial relevancia a las ciencias empíricas en tal propósito, dado que son ellas mismas el soporte cognoscitivo preferente para la experimentación. La realidad es reducida e identificada con la producción científica que excluye del ámbito de lo verdadero todo aquello que no es medible o experimentable empíricamente. Heidegger profetiza el fin de la Metafísica y critica al pensamiento que identifica al Ser con el dato objetivo. Gadamer también resalta esta imposibilidad de identificar al Todo con lo racional, como principio de la devaluación de la razón misma:

La imposibilidad de cumplir esta exigencia, la de reconocer todo lo real como racional, significa el fin de la metafísica occidental y conduce a una devaluación de la razón misma (...) ya no es la facultad que entiende los fines últimos incondicionados, sino que «racional» significa más bien el hallazgo de los medios adecuados a fines dados, sin que la racionalidad misma de estos fines esté comprobada. Por consiguiente, la racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo central, una sinrazón racional, una especie de sublevación de los medios contra los fines dominantes (...)<sup>1155</sup>

Es con la herencia de la filosofía heideggeriana con la que podemos hablar del final de la Metafísica de la objetividad que concluía en la identificación de la verdad del Ser con la calculabilidad, utilidad y posibilidad de manipulación del objeto, tal y como criticaron Adorno y Horkheimer en *Dialéctica de la Ilustración*<sup>1156</sup>.

---

<sup>1155</sup> GADAMER, H. (1997), Págs. 19-20.

<sup>1156</sup> Adorno y Horkheimer exponen que la consecuencia de la formalización y subjetivización de la razón es la cosificación de la realidad. Nos introducimos por tanto en un panorama pragmático que reemplaza la lógica de la verdad por la de la probabilidad, lo universal por lo particular y concreto, lo “en sí” por el “para mí”. Ambos autores explican que esto ocurre

Religión y verdad no son ya sustentables, después de Heidegger, en una absolutización de sus contenidos. Vattimo apelará a una y otra desde una rememoración y distorsión de las mismas, lo cual bien podría suponer su deformación y prácticamente su misma aniquilación tal y como las conocemos hasta ahora. No obstante, Vattimo escuda su postura en la eventualidad del Ser: si el Ser es evento, todo está permitido sin recaer en la rigidez metafísica, pues todo acaba siendo al fin y al cabo la interpretación particular e histórica de una época.

### 3.4) ¿Nihilismo cristiano?

Vattimo armoniza su interpretación de Nietzsche y de Heidegger con el mensaje cristiano, haciendo replantear el tema del Cristianismo como un requisito indispensable para entender el presente. Hablamos siempre de un “cristianismo contaminado” que renuncia a las pretensiones proselitistas<sup>1157</sup>. La clara influencia heideggeriana en la caracterización del concepto de Débil en Vattimo impulsa a definir al Pensamiento Débil como la teoría de la debilidad constitutiva del Ser en la presente época, que no puede por más tiempo pensarlo en el status de objeto ni desde una óptica metafísica: es preciso comprender que “el ser tiene una vocación nihilista, que el reducirse, sustraerse, debilitarse, es el rasgo de lo que se nos da en la época del final de la metafísica y de la problematización de la objetividad.”<sup>1158</sup>. Vattimo lleva a cabo una reducción histórica de la diferencia óntico-ontológica heideggeriana, donde el Ser es fundamentalmente aquello que acontece como resultado del debilitamiento estructural del mismo.

El filósofo italiano desarrolla un paralelismo entre el debilitamiento conceptual del Ser y la encarnación de Cristo como entidad debilitada y humanizada con respecto a la entidad fuerte y originaria que es Dios, cuya esencia y fundamentos son, por definición, incognoscibles, y en la práctica, poco relevantes para el ser humano cotidiano que no tiene posibilidad de interactuar con aquello que no conoce. El

---

“porque cuando se hacen depender el significado y la relevancia de sus consecuencias, todo enunciado pasa a exponer solo una expectativa con un mayor o menor grado de probabilidad”.  
HORKHEIMER, M. (2002b), Pág. 76.

<sup>1157</sup> OÑATE, T. (2000), Pág. 746.

<sup>1158</sup> CQC, Pág. 33.

nihilismo se equipara con el cristianismo en tanto la venida de Cristo supone una destrucción de los dogmas basados en fundamentos “naturales” a favor de un anti-naturalismo encarnado en el amor al prójimo, en el abandono del propio egoísmo para ayudar a aquel que lo necesite<sup>1159</sup>. La muerte de Dios nietzscheana es equiparable a la muerte de Cristo como destrucción de los dogmas naturalistas y de los fundamentos que se convierten en un deber por encima de la caridad misma. La secularización favorece la debilidad del Ser y en esto radica la singular importancia de la misma. Vattimo compagina los rasgos heideggerianos con una clara influencia de Girard al expresar estas palabras:

Jesús no se encarna para proporcionar al Padre una víctima adecuada a su ira, sino que viene al mundo para desvelar (...) para liquidar el nexo entre la violencia y lo sagrado. Se le mata porque una revelación tal resulta intolerable para una humanidad arraigada en la tradición violenta de las religiones sacrificales.<sup>1160</sup>

La Encarnación de Cristo se comprende como proceso educativo divino para con la humanidad que, incapaz de llegar al Padre, tiene que adecuarse y sentir la imagen palpable del Hijo. La Encarnación es algo así como disolución de lo sagrado en cuanto violento, la eliminación del Dios violento que conceptualmente es igual al Dios metafísico: “La disolución de la metafísica es también el final de esta imagen de Dios, la muerte de Dios de la que ha hablado Nietzsche.”<sup>1161</sup>. Este concepto de Dios promulgado por Vattimo es el de un dios no violento ni metafísico, un dios que se conoce porque se reduce, se abre y se simplifica a lo humano, una divinidad con vocación al debilitamiento, de lo que se deduce el nexo entre historia del nihilismo e historia de la revelación cristiana. Dios es el Ser antañón inmutable que no es ya capaz de sostenerse en tal consistencia, y se hace algo menor, débil, para ser conocido y experimentado. El Ser se hace evento para que, lejos de encasillarlo en la inmutabilidad, podamos interpretarlo: la secularización es consecuentemente la época de mayor desarrollo hermenéutico. Esta época secularizada se conceptualiza de igual manera como proceso de desvinculación de la civilización laica actual de sus orígenes sagrados, la pérdida de la autoridad eclesial, la autonomía de la razón no absoluta que se desliga del autoritarismo eclesiástico y las transformaciones de las monarquías absolutas en monarquías democráticas y constitucionales. Estas consideraciones llevan al autor a

---

<sup>1159</sup> Cfr. AV, Págs.74-75.

<sup>1160</sup> CQC, Pág. 36.

<sup>1161</sup> CQC, Pág. 38.

criticar la polémica relación de la Iglesia Católica en referencia a la Modernidad y el relativismo <sup>1162</sup>.

Según la crítica del Pensamiento Débil, el modelo ideal social de la Iglesia (de acuerdo a los propios intereses de la actual jerarquía conservadora) sería una sociedad donde la convivencia quede garantizada por medio del fundamento en un Dios absoluto, cuya palabra es monopolizada y transmitida exclusivamente por la jerarquía eclesiástica que se alza como su personal portavoz, pero tal modelo es contrario a una sociedad multicultural donde sea posible reflejar las distintas formas de concebir tanto al mundo como a la divinidad<sup>1163</sup>. Vattimo eleva el rechazo a la fundamentación última al status de categoría cultural, lo que equivale a decir que una de las características que definen a la cultura (al menos la occidental) sería el rechazo de la vertebración metafísica de las estructuras del conocimiento. Tal vez sea algo exagerado esgrimir una determinación semejante dado que la cultura occidental, en tanto plural y múltiple, no ha de ser fácilmente reductible a unos rasgos concretos. En todo caso, el rechazo a la fundamentación última probablemente sea la característica de una parte de la cultura occidental, pero no de su totalidad, dado que aun sigue habiendo sectores de las diferentes poblaciones que muestran un apego fiel e irrevocable a formas fuertes de religión, donde incluso podríamos incluir al fenómeno del fundamentalismo religioso.

Aun así, Vattimo reitera la inactualidad de fundamentar leyes o preceptos morales sobre una «antropología bíblica», a la que las leyes civiles deberían conformarse para no traicionar la «naturaleza» del hombre<sup>1164</sup> y expresa que esa situación es precisamente una de las causas fundamentales por las que los creyentes acaban abandonando su pertenencia a la iglesia: cuestiones como el dogmatismo, la postura con respecto al debate entre creacionismo y darwinismo o la elaboración de una ética sustentada en pretendidas leyes naturales. Esto lleva al autor a equiparar la creencia en la Iglesia Católica con el hecho de ser fundamentalista: “No tener en cuenta (...) el «escándalo» que la propia predicación de la iglesia católica (...) constituye para quienes se esfuerzan en creer en Jesucristo, significa pecar de fundamentalismo.”<sup>1165</sup>. Si se quiere evitar este fundamentalismo, esto también implicaría no estimar las posturas epistemológicas de la Iglesia como superiores a las de la ciencia: “Si la Iglesia continúa pensando la fe como un depósito de verdades más ciertas que las que asegura la ciencia, (...) terminará fatalmente por sucumbir, en un mundo donde la ciencia y la conciencia

---

<sup>1162</sup> Cfr. AV, Pág. 65.

<sup>1163</sup> Cfr. AV, Pág. 66.

<sup>1164</sup> AV, Pág. 66.

<sup>1165</sup> AV, Págs. 67-68.

de los derechos son un patrimonio cada vez más común.”<sup>1166</sup>. De igual modo es preciso postular un aparente “acercamiento entre las grandes religiones (...)”<sup>1167</sup>, que haría cuestionar la exclusividad de la posesión de la verdad por parte del cristianismo. Resultan particularmente esclarecedoras las siguientes palabras: “La superstición más grave y peligrosa consiste en creer que la fe es «conocimiento objetivo» (...). Tal superstición (...) tiene que ver con una tendencia al autoritarismo.”<sup>1168</sup>. La crítica feroz al naturalismo ético y a la interpretación de la mitología religiosa en clave objetivista hace que Vattimo se preocupe por la unión que él percibe entre la Iglesia y Habermas, en tanto este último también ha desarrollado un concepto de naturaleza humana<sup>1169</sup>. Vattimo reduce la postura de la Iglesia a una lucha fanática y desmedida contra la ciencia:

(...) la Iglesia sigue siendo, una vez más, la autoridad que impidió a los biólogos hacer autopsias en la Edad Media y que, en general, se opuso en todas las épocas a los esfuerzos de los científicos por conocer mejor la naturaleza y por manipularla con la técnica para el bien de la humanidad.<sup>1170</sup>

En este punto, hablar de Iglesia equivale a hablar por la apuesta por fundamentaciones de orden natural y por interpretaciones literales de la mitología cristiana, ante lo que se propone la multiplicidad frente al discurso único y dogmático.

El concepto mismo de Europa puede encontrar una particular unión si se lo toma como “una idea del todo «artificial», es decir, que no puede apelarse a una base «natural»”<sup>1171</sup> y si se permite que la articulación cristiana europea se haga desde el desarrollo de su faceta postmoderna en tanto renuncia al sometimiento dogmático, promoción de la caridad y “(...) potente vocación de desidentificación.”<sup>1172</sup>:

(...) el cristianismo podrá ayudar a la constitución de una Europa unida (...) solo si desarrolla su propia esencia de religión de la caridad y no del dogma, abriéndose a la aceptación de todas las culturas y todas las mitologías religiosas, fiel al espíritu de

---

<sup>1166</sup> AV, Pág. 69.

<sup>1167</sup> Ídem.

<sup>1168</sup> AV, Pág. 70.

<sup>1169</sup> Vid. AV, Pág. 73.

<sup>1170</sup> Ídem.

<sup>1171</sup> AV, Pág. 95.

<sup>1172</sup> AV, Pág. 96.



hospitalidad y disolución de la violencia de lo sagrado que es el núcleo de la prédica de Jesús.<sup>1173</sup>

Esta caracterización del Cristianismo vincula a Vattimo, al menos en cierto modo, con la conocida Teología de la Liberación<sup>1174</sup>. Esta manera de entender la teología resalta por su acentuación en la praxis y su configuración metodológica, anteponiendo la misericordia y la atención al pobre a cualquier discurso o labor catequética, ya que hablar de Dios es el acto segundo con respecto al compromiso de caridad. El punto central del ideario teológico aquí es el concepto de Liberación ampliando de este modo el ámbito de reflexión, y aplicando el quehacer evangélico no a la mera abstracción, sino a la concreción histórica, a la práctica de la salvación en la historia. Su concepto de verdad no remite a inmóviles y dogmáticas nociones, sino que pivota en torno a una concepción práctico-operativa, que encuentra su verificación y legitimidad en la concreción práxica.

La política se configura como un elemento decisivo teológico en tanto penetra en su horizonte hermenéutico y la invita a tomar partido políticamente por los oprimidos, reiterando la praxis histórica de liberación como acto primero de una Teología que pretende ser fundamental en estos términos, teniendo en cuenta que Jesús vino a aniquilar la absolutización religiosa hebraica, a cuestionar y relativizar los dogmas inmutables en pro del oprimido y del necesitado y a practicar la misericordia como máxima principal frente a la severa falta de flexibilidad del judaísmo fariseo. Sin tales actitudes, hablar de Dios se entiende como algo poético o especulativo, sin resultados morales ni implicaciones humanas consistentes. De lo que se trata, en este contexto teológico, es de transformar y liberar. La profesora Giardina sostiene también la tesis de las semejanzas entre el *Pensiero Debole* vattimiano y la postura de la Teología de la Liberación plasmada en este caso en el famoso teólogo brasileño Leonardo Boff<sup>1175</sup>, quien sostiene, no solo que la teología cristiana debe adaptarse a las formas culturales del lugar donde es recibida, sino que además promueve una postura ecológica

---

<sup>1173</sup> AV, Pág. 100.

<sup>1174</sup> La opción por la ortopraxis frente a la ortodoxia se entiende como la opción por los pobres, recurriendo a la misericordia misma de Dios que no es impasible al sufrimiento de su pueblo y que muestra su grandeza en su acción liberadora. Jesús mismo es asociado a los pobres, comparte su destino, su contexto y su situación siendo la figura del oprimido el objeto de su praxis moral. A niveles políticos, este posicionamiento supone una ruptura con el sistema capitalista y una apuesta por el socialismo, aunque esto último no es un concepto inamovible, sino que se recurre a él por el énfasis con la ruptura capitalista. Cfr. TAMAYO, J.J. (1989), Pág. 58.

<sup>1175</sup> Cfr. GIARDINA, M. (2007)

preservacionista que bien encontraría su paralelismo con la *caritas* de Vattimo. Si en el contexto debolista la *caritas* es precisamente el límite del pensar hermenéutico y la constante que garantiza la intersubjetividad humana, en Leonardo Boff el elemento que une a la humanidad y que sirve igualmente de límite para cualquier pensar teológico, científico o filosófico es el respeto ecológico para el planeta, soporte de toda vida.

En términos filosóficos, es evidente que Vattimo tiene una reacción, con basamento en el discurso heideggeriano, a las pretensiones de objetividad de la Metafísica y al discurso naturalista de la Iglesia y sus implicaciones políticas. Para ello, es preciso recordar que, según el autor, la crítica que elabora contra la Metafísica no responde a meras cuestiones teóricas, sino a razones ético-políticas para luchar contra el “el orden social y político totalitario”<sup>1176</sup>, por lo que esta situación nos lleva a un rechazo de la violencia: hay una vinculación necesaria entre una ontología débil y una ética de la no-violencia, lo que bien podría parecer como un nuevo intento de metafísica. No obstante, si la historia del Ser se percibe con una deriva reductiva (debilitadora) y nihilista, se rechaza su catalogación metafísica en tanto en cuanto el Ser del que habla no se adhiere a estructuras objetivas, sino que consiste en la interpretación y la revisión de tradiciones y las herencias interpretativas que siempre son sometidas a la luz de la opinión, la crítica y la visión histórica y contextual.

La filosofía, ahora de carácter paradójico, renuncia al Ser tradicionalmente entendido (como estabilidad), pero no renuncia a seguir hablando del él como eventualidad y esta es la razón por la cual no podemos predicar metafísica de este intento de rechazo a las implicaciones políticas metafísicas y a la violencia que comporta. ¿Cómo es el discurso postmetafísico? El autor responde del siguiente modo acerca de su intención: “(...) busca una persuasión que no pretende valer desde un punto de vista «universal» (...) no tiene nunca (...) una visión neutral (...) solamente una interpretación.”<sup>1177</sup>. En definitiva, son las pretensiones lo que acaba por diferencias al Pensamiento Débil producto de la secularización social de la Metafísica fuerte.

Vattimo tiene una valoración positiva de la secularización, que rechaza el dominio sagrado y unívoco de la religión para con la sociedad concediendo a esta última autonomía que, paradójicamente, supone la afirmación del verdadero significado del Cristianismo según el autor:

No es absurdo (...) sostener que la verdad del cristianismo no es la dogmática eclesíástica, sino el sistema moderno de los derechos, la humanización de las relaciones

---

<sup>1176</sup> AV, Pág. 74.

<sup>1177</sup> CQC, Pág. 49.

sociales (...) la disolución del derecho divino de todo tipo de autoridad, incluso el descubrimiento freudiano del inconsciente, que quita a la voz de la conciencia (en la que también hablan siempre los fanatismos más sanguinarios) su pretensión de ultimidad, su indiscutible carácter sagrado.<sup>1178</sup>

La secularización, para el autor implica la siguiente característica:

(...) no debe ser entendida como una disminución o una despedida del cristianismo, sino como una realización más plena de su verdad, que es, recordémoslo, la kenosis, el abajamiento de Dios, el desmentir los rasgos «naturales» de la divinidad.<sup>1179</sup>

Este presupuesto podría parecer en apariencia paradójico o contradictorio. ¿Cómo es posible que el mensaje cristiano encuentre su mejor realización en la disolución fáctica de su influencia en la sociedad? Como todo en el Pensamiento Débil, no existen explicaciones robustas y omniabarcantes al respecto, pero sí que podemos decir que, si la historia del Ser emprende un itinerario reductivo y empobrecedor en relación a la solidez de su constitución inicial, de igual modo ocurre en la religión cristiana: el Dios veterotestamentario diluye su omnipotencia en la carnalidad del Hijo, y este a su vez renuncia, de acuerdo al pensador italiano, a su presencia absolutizada y universal en la sociedad relajando la presencia religiosa y convirtiéndola en algo interpretable y susceptible (dadas las circunstancias) de distorsión irónica. El hecho prioritario de desmitificar al Evangelio es la solución precisa para hacerlo accesible al hombre cotidiano actual. Vattimo afirma:

(...) la única gran paradoja y escándalo de la revelación cristiana es, justamente, la encarnación de Dios, la kenosis, es decir, el haber puesto fuera de juego todos aquellos caracteres trascendentes, incomprensibles, misteriosos y, creo, también extravagantes que, por el contrario, conmueven tanto a los teóricos del salto en la fe, en cuyo nombre, en consecuencia, es fácil dar paso a la defensa del autoritarismo de la iglesia y de sus posiciones dogmáticas y morales ligadas a la absolutización de doctrinas y situaciones históricamente contingentes y, frecuentemente, superadas de hecho.<sup>1180</sup>

Otra de las tesis de Vattimo esboza una estrecha vinculación entre la historia de la salvación y la historia de la interpretación, en tanto la revelación presenta una salvación en curso, no cerrada, acabada u objetivada. Esta tesis se utiliza para llevar a cabo una crítica al autoritarismo de la Iglesia ligado a la tradición metafísica: la kenosis,

---

<sup>1178</sup> NE, Pág. 50.

<sup>1179</sup> CQC, Pág. 50.

<sup>1180</sup> CQC, Pág. 62.

el abajamiento de Dios Padre a Dios Hijo, desmiente el sueño metafísico de la objetividad, desvelando la esencia del cristianismo como la disolución de toda sacralización naturalista:

En consecuencia, el cristianismo es una doctrina de la interpretación por muchas razones. Una de ellas es que dirige su mirada al interior y, dicen los historiadores, del pensamiento, hace que poco a poco llegue a comprenderse la subjetividad a la manera de Kant.<sup>1181</sup>

A pesar de esta determinación, se vuelve a reiterar la pretendida lejanía con respecto a la arbitrariedad relativista: interpretación no equivale a “todo vale”, ya que el hecho interpretativo se equipara a los juegos lingüísticos de Wittgenstein, donde el lenguaje ha de responder a reglas determinadas<sup>1182</sup>.

La regla de oro a la hora de emitir interpretaciones está en la emisión de argumentos no verdaderos en sí, sino persuasivos y susceptibles de ser acordados intersubjetivamente:

En muchos aspectos hoy no somos capaces de decir la verdad salvo cuando nos ponemos de acuerdo con alguien. He aquí un modo de resumir este pensamiento: «no nos ponemos de acuerdo cuando hemos descubierto la verdad, decimos que hemos descubierto la verdad cuando nos hemos puesto de acuerdo».<sup>1183</sup>

Para articular la intersubjetividad que haga posible el entendimiento y el acuerdo, es necesario apelar a la caridad en lugar de a la verdad.<sup>1184</sup>

También se resalta la necesidad de cambiar al sujeto para desvincularlo de los rasgos perversos de la tradición moderna en línea con Heidegger<sup>1185</sup> y posibilitar la salida de la Metafísica. La conclusión final nihilista del objetivismo metafísico se da precisamente porque este niega la moralidad mediante el agobio de la sociedad utilitarista científico-técnica, ante lo cual Vattimo propone nuevamente el debilitamiento de las estructuras fuertes mediante la recurrencia a la esencia verdadera de la *kenosis* para recuperar la posibilidad de la moralidad. Solo hay moral posible si no hay ningún código moral absoluto, no interpretable o dependiente de utilidad funcional.

---

<sup>1181</sup> AV, Pág. 84.

<sup>1182</sup> Vid. AV, Pág. 83.

<sup>1183</sup> AV, Pág. 91.

<sup>1184</sup> Vid. Ídem.

<sup>1185</sup> HEIDEGGER, M. (1988), Págs. 81 y 87.

La crítica del pensador a la Iglesia se fundamenta por su vinculación dogmática con la tradición:

El asunto de la oposición de la Iglesia a la democracia moderna (...) muestra claramente que el problema recurrente en la historia de la Iglesia es esta absolutización de determinados horizontes históricos contingentes que se pretenden que, por el contrario, sean inseparables de la verdad de la revelación.<sup>1186</sup>

La interpretación histórica relativa de la tendencia eclesial a malinterpretar el sentido de la revelación, convirtiéndolo en algo que no puede permutar bajo ningún concepto, se explica según Vattimo por el ocaso del Imperio Romano y la ausencia de instituciones que proporcionaran seguridad dejando al Papa y al obispado como las únicas figuras capaces de administrar la autoridad.

Vattimo apuesta por secularizar no solo la visión tradicional de la moral religiosa, sino el cristianismo en su totalidad, que puede según él ser transformado sin temor a perder lo que verdaderamente es suyo: las enseñanzas de Jesús. La recurrencia a Dios como concepto metafísico originario y sustentante del mundo no es necesaria ni definitiva para emplazar al cristianismo como resolución práctica ante la vida. Ni el cientificismo o el historicismo ni la autoridad eclesial fijando dogmas de aquello que tuvo una reminiscencia como mito deben distraer de este propósito que lleva al cristianismo secularizado a su verdadera razón de ser al margen de vinculaciones con el Pensamiento Fuerte. Cristianismo y hermenéutica van de la mano indisolublemente en la actualidad:

(...) la salvación pasa a través de la interpretación; no solo es necesario entender el texto evangélico para aplicarlo prácticamente a nuestra vida: antes, y con mayor generalidad que cualquier «puesta en práctica», esta comprensión se identifica con la historia misma de (nuestra) salvación, y la interpretación personal de las Escrituras es el primer imperativo que las Escrituras mismas nos proponen.<sup>1187</sup>

Desde una fe debilitada, distorsionada o rememorada, tenemos la imposibilidad de sistematizar el acercamiento que el Pensamiento Débil hace para con la religión: “(...) la interpretación «kenótica» de los artículos de la fe corre paralela a la vida de cada uno, al compromiso por encarnar concretamente los principios en la propia existencia, y ello no puede convertirse en fórmula.”<sup>1188</sup>. Vattimo parece bastante

---

<sup>1186</sup> CQC, Pág. 59.

<sup>1187</sup> CQC, Pág. 70

<sup>1188</sup> CQC, Pág. 95.

coherente aquí con los propios presupuestos de su interpretación religiosa, ya que si pretendiera formular o determinar una forma concreta al margen de interpretaciones particulares de acercarse a la religión, ya estaría cayendo en un intento de universalidad más propia del Pensamiento Fuerte que de las relajadas intenciones de la ontología debilitada. Precisamos responsabilidad con la historia dado que no podemos simplemente reducirnos a contemplar sus leyes necesarias, sino que en tanto el Ser es Evento, debemos formar parte activa de tal eventualidad.

Esta es la justificación de la eventualidad del Cristianismo basada en el hecho de que ni siquiera Jesucristo se consideró como la revelación última o definitiva, sino que prometió mandar al Espíritu Santo<sup>1189</sup>. Existe compatibilidad entre Evangelio y Razón: “El Evangelio es más amigable respecto a la razón (tardo) moderna y sus exigencias de lo que una concepción, en el fondo autoritaria, de la salvación me quiera hacer creer.”<sup>1190</sup>. Para Vattimo, el debilitamiento ontológico y la secularización deben hacer perder el sentido del pecado o de la justicia divina, más propios de la tradición metafísica que de la época de la pluralidad interpretativa. Solo debe prevalecer de manera subjetiva la caridad de Cristo como posible ejemplo para fijarse a la hora de actuar. Esta peculiar interpretación de la postura de un cristiano ante la vida debe, según el pensador italiano, articularse en los siguientes términos:

En lugar de presentarse como un defensor de la sacralidad e intangibilidad de los «valores», el cristiano debería actuar, sobre todo, como un anarquista no violento, como un reconstructor irónico de las pretensiones de los ordenes históricos, guiado no por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros.<sup>1191</sup>

Probablemente ningún filósofo puede hablar del mundo sin tomar en cuenta su contexto, procedencia y época, pero desde luego da la sensación de que Vattimo en este punto propone una imitación fiel y lograda de su conducta y su posicionamiento ante la vida, sin dar pie a la tradición interpretativa a la que él tanto apela. Al final, el tema religioso termina por ser una especie de creencia sin estar seguro de lo que se cree, aceptar la parte mítica de la vida y secularizar también la razón uniéndose con simpatía y vehemencia a la tradición. Solo nos queda la pluralidad interpretativa y la posibilidad de un consenso en la apelación democrática voluntaria para con la verdad compartida. El Pensamiento Débil solo es válido en tanto en cuanto la interpretación no absoluta ni esencial tiene la apariencia de ser la más razonable y sostenible de acuerdo a unos

---

<sup>1189</sup> Vid. CQC, Pág. 98.

<sup>1190</sup> CQC, Pág. 110.

<sup>1191</sup> CQC, Pág. 116.

criterios relajados y no estrictamente especulares de adecuación con la realidad<sup>1192</sup>. Vattimo solo trata de ensalzar al Cristianismo apelando a la inclusión de la interpretación en la tradición: “(...) en su doctrina está «prevista» la interpretación, está previsto el universal de carácter interpretativo (kenótico) de la historia del ser.”<sup>1193</sup>.

---

<sup>1192</sup> Vid. CQC, Pág. 83.

<sup>1193</sup> CQC, Pág. 82.

## **4) CONCLUSIONES CRÍTICAS**

Tras la exposición sobre los puntos más significativos del debolismo aplicado, procedemos a resumir las principales deficiencias de los mismos, así como a formular una alternativa al debolismo radical tratando de compatibilizarlo con un sentido que lo aleje del nihilismo. La producción filosófica de autores como Ortíz-Osés, Estrada, Berciano o Grondin sustentan y justifican nuestra postura en la búsqueda de una noción de sentido y objetividad que eviten los defectos de las imposiciones dogmáticas, pero que permitan articular la intersubjetividad desde parámetros comunes, respetuosos con la procedencia, pero capacitados para facilitar el diálogo y la evolución en las relaciones entre personas y culturas distintas.

### **4.1) Los problemas de un cristianismo nihilista**

En el aspecto religioso, Vattimo aporta una convincente y atractiva expresión personal del Cristianismo como un credo sometido al único mandato del amor y la caridad. Desde esta suculenta perspectiva, incluso teóricos alejados de la religión han manifestado su acercamiento al “cristianismo débil” que el autor nos ofrece.<sup>1194</sup> Bien es cierto que Jesucristo resume los mandamientos en uno solo: amar al prójimo como a uno mismo. Desde el principio rector del amor, todo es posible y permisible siempre y cuando no contradiga esto, porque no hay dogma alguno que pueda anteponerse a este primer mandamiento. Es en la caridad, no vista solo como una actitud exclusivamente religiosa, sino como un posicionamiento exportable a la totalidad de la humanidad, donde Vattimo ubica sus esperanzas emancipadoras y su garantía contra la violencia tanto física como conceptual. Por esta razón se denomina a la caridad como principio.

---

<sup>1194</sup> Vid. VATTIMO, G. et al (2009b)



Desde este punto de vista, el amor de origen cristiano es aquello que posibilita, paradójicamente, reacciones tales como la secularización o la omisión de las razones cristianas como elemento constituyente de la identidad europea<sup>1195</sup>. Pero esta tendencia hacia la filantropía y la caridad, abrigadas por cierto sentimiento de anarquismo optimista, podría ver amenazada su propia existencia desde el mismo momento en que se sacuden las bases de su cimentación, tal y como observa Girard<sup>1196</sup>. La objeción que Girard ofrece a Vattimo está empapada de un gran sentido común porque este último observa con excesivo optimismo el necesario vínculo entre secularización y pacifismo. Creemos importante resaltar que esta relación, que en el contexto debolista se estima como obvia, no tiene por qué tener una copertenencia tan evidente como el mismo Vattimo asevera.

Precisamente es en el contexto de la secularización, de la disolución de los fundamentos, del ateísmo y de la libertad religiosa donde vemos proliferar una aterradora cantidad de fanatismos, tanto religiosos como anti-religiosos, que atacan de forma espantosa a los credos presentes en la sociedad. Vivimos en una sociedad que ya no profesa mayoritariamente un credo y que, debido a la influencia de los medios de comunicación, no suele creer globalmente en una verdad objetiva, y sin embargo, no vivimos en un mundo más pacífico. Ni tan siquiera normas de educación y convivencia básicas comienzan a ser “verdades evidentes” en las sociedades actuales. Las creencias dispares suelen generar disenso, y el disenso no siempre es susceptible de ser sometido a un acuerdo de convivencia pacífico si no existe una motivación teórica y humana que predisponga a ello. No se trata de eliminar el disenso mediante la objetividad, ni de subsumir culturas distintas bajo los patrones de una forma de vida superior, antes bien, estimamos preferible determinar valores objetivos que garanticen el respeto a la diversidad cultural y que hagan factible su convivencia pacífica. Solo si creemos que la convivencia, la paz o el diálogo intercultural son necesidades “objetivas” para el funcionamiento de la sociedad, podremos tener buenos cimientos para el obrar filosófico. Si la paz es interpretable, su necesidad pasa a ser una contingencia variable. Desde el preciso instante en que no hay hechos, sino solo interpretaciones arbitrarias, corremos el riesgo de que la paz sea interpretable, y se la pueda desplazar por la violencia.

---

<sup>1195</sup> Es conveniente recordar que, a propósito de este último tema, Vattimo opta por la omisión de las raíces cristianas en la constitución europea precisamente porque él reivindica su identidad cristiana anteponiendo la caridad y la convivencia a posibles enfrentamientos discriminatorios. Vid. VOF, Pág. 57.

<sup>1196</sup> Cfr. VOF, Pág. 96.

Vattimo se equivoca al tratar de forzar y retorcer su visión religiosa para que encaje con la historia del nihilismo y con su concepción carente de tendencias fundamentadoras que finaliza en la ansiada utopía de la paz social: cierto es que Cristo vino a relativizar los dogmas hebreos que se anteponían al hombre, pero como testimonio de su presencia propuso con fuerza el constructivo camino del amor al prójimo que, dentro de su amplitud, constituye sentido fuerte. Para bien o para mal, el hecho religioso, por relativo que se lo quiera hacer y por relajados que sean sus dogmas, va a comprender un fundamento que el creyente querrá exponer y demostrar socialmente, porque conforma tanto su identidad como su posicionamiento axiológico ante la vida. La religión, aun sin ser fundamentalismo ni fanatismo, nunca se reduce a nihilismo. Decir que la secularización, frecuentemente hostil con el creyente y con la creencia, es la mejor forma de cumplimiento de su religión, puede acabar en una cándida incomprensión de la esencia misma del hecho religioso, que no solo precisa de un clima y comunidad adecuados para florecer, sino que además precisa del rito como mecanismo de control, como afirma Girard<sup>1197</sup>.

Por otra parte, es imprescindible recordar que la secularización es un fenómeno comprensible después de una historia que ha experimentado episodios tales como la Ilustración o el Positivismo: hablar de secularización, en la óptica de Vattimo y Girard, es hablar de Occidente, de la historia occidental y por tanto de Cristianismo. Pero el mundo no es Occidente exclusivamente, tal y como Dussel recrimina a Vattimo<sup>1198</sup>. La mayor parte de las sociedades orientales no experimentan este proceso secularizador, omnipresente en Europa, por lo que sería pertinente cuestionar: ¿cómo obtenemos paz para estos lugares, desde la perspectiva de Vattimo? ¿Tal vez imponiéndoles la secularización? ¿O simplemente confiando en un proceso optimista donde el devenir histórico espontáneo se encargue despreocupadamente de formar la conciencia secularizadora de las personas que habitan fuera de Occidente? Vattimo, desde su subjetiva posición de cristianismo personalizado (y de eurocentrismo), parece querer trasplantar ideas demasiado íntimas a una colectividad que difícilmente encajaría esos conceptos tan personales. Falla el diálogo intercultural e interreligioso al no existir parámetros que faciliten y orienten el proceso.

En aspectos como la secularización, el Pensamiento Débil se presenta como el simple retrato del Occidente actual, reduciéndose a una hipótesis explicativa parcial que

---

<sup>1197</sup> Cfr. VOF, Pág.97.

<sup>1198</sup> Cfr. DUSSEL, E. (2007), Págs. 15-18.

renuncia a la universalidad<sup>1199</sup>. En tanto no hay un referente crítico universal, ni tan siquiera una descripción filosófica global, la reflexión religiosa de Vattimo presenta un alcance reducido. La exhortación a la personalización kenótica de los artículos de fe<sup>1200</sup> y la reivindicación de la interpretación constante de una creencia que no se percibe como cerrada o completa, si bien pueden ahuyentar el fantasma del dogmatismo y el fanatismo religioso, también pueden aportar una considerable confusión al creyente, que acabe preguntándose finalmente qué es aquello en lo que cree, e incluso si acaso existen cosas en las que se pueda creer. En este punto, la reflexión filosófica sobre el fenómeno religioso, en tanto iniciativa que pretende captar una realidad para hacerla explícita y desarrollar conclusiones aplicables intersubjetivamente, corre el riesgo de no aportar un excesivo valor más allá de la pura descripción de las convicciones personales del autor.

Cierto es que algunos aspectos como la temporalidad y finitud de los dogmas y el sometimiento de la ortodoxia a la praxis caritativa pueden entablar amistosas relaciones con otras tendencias discrepantes del autoritarismo eclesiástico como la Teología de la Liberación que, pese a tener una concepción no-dogmática ni fanática de la ortodoxia, sí que muestran un interés fuerte y nada debilitado por la ortopraxis (el dolor del oprimido no debe ser una realidad debilitada o relativa). Es preciso ver que ningún autor de la Teología de la Liberación se reconocería en el Pensamiento Débil, aunque Vattimo sí se identifique con determinados puntos de esta teología. El tratamiento del Cristianismo de Vattimo bien puede dar la impresión de ser una descripción de las creencias personales del autor que finalmente (y en contra de las pretensiones hermenéuticas plurales del Pensamiento Débil) pretende trasladar como modelo “objetivo”, pese a que en este contexto no existen (o deberían existir) hechos objetivos sino solamente interpretaciones. El ejemplo de que el cristiano “debería” actuar como un “cristiano anarquista no violento” llama la atención, más aún cuando en el contexto del Pensamiento Débil prima el hecho plural interpretativo; la univocidad de

---

<sup>1199</sup> Dussel, a propósito del eurocentrismo, habla de la necesidad de “darle un sentido mundial (...)” o extender al pensamiento de Vattimo a dimensiones mundiales, dada su reducida dimensionalidad que tan solo permite hablar de Europa. *Ibíd.*, Pág.17. Como hemos expuesto anteriormente, el Pensamiento Débil solo habla del proceso de secularización que experimentan las sociedades capitalistas occidentales, donde el bienestar económico relativiza las necesidades explicativas que proporcionaba una forma de pensamiento fuerte. No obstante, no da cuenta de otro tipo de sociedades donde aún existe un pensamiento carente de debilidad y donde los patrones y valores no son cuestionables. Tampoco existen parámetros para articular un dialogo intercultural entre los países orientales y los occidentales.

<sup>1200</sup> Vid. CQC, Pág. 95.

una sola tendencia no tendría cabida como emblema de un pensar abierto y polisémico. No obstante, Vattimo afirma literalmente esto:

En lugar de presentarse como un defensor de la sacralidad e intangibilidad de los «Valores», el cristiano debería actuar como un anarquista no violento, como un deconstructor irónico de las pretensiones de los órdenes históricos, guiado no solo por la búsqueda de una mayor comodidad para él, sino por el principio de la caridad hacia los otros.<sup>1201</sup>

¿Los cristianos no-anarquistas no tienen lugar en la “pluralidad no reductible” propia de la comunidad hermenéutica? ¿Ser cristiano implica necesariamente ser anarquista y rechazar un orden político basado en leyes y normas comunes? Vattimo simplemente alude a sus creencias, describe cómo vive la religión, cómo siente el cristianismo y de qué manera lo compatibiliza con la filosofía de la decadencia del Ser: más allá de eso no debería haber nada “universal” si se quiere proporcionar coherencia con la renuncia inicial a un programa de acción y con el rechazo constante a la objetividad pero, lamentablemente, se encuentran en la obra del autor muchas expresiones como la anteriormente mencionada que reducen la inicial pluralidad del pensar debilitado a aquello que se estima como lo único correcto, el “deber vattimiano”. Tales expresiones suponen un desmedro de la legitimidad argumentativa y de la originalidad del autor. Se exalta la permisividad y la tolerancia en tanto no hay una axiología última, pero lo cierto es que Vattimo es incapaz de resistir la tentación de proponer su pensamiento como “la referencia a imitar”. Toda procedencia debe ser respetada, pero al final todas están llamadas a unificarse siguiendo el camino de Vattimo.

Se echa de menos el comprender cómo podemos llevar a cabo un sentimiento de unidad religiosa que abarque algo más que la mera referencia a la caridad. Las religiones, no solo la cristiana, se caracterizan porque en el seno de una multiplicidad de personas, surge una creencia o creencias comunes que unifican, les proporcionan identidad y les aseguran respuestas ante la carencia de certezas existenciales. La religión puede, legítimamente, caracterizarse como un elemento que genera cohesión porque proporciona “sentido compartido”. En el panorama del Pensamiento Débil todo es interpretación, incluida la religión misma que encuentra su mejor cumplimiento en la pérdida de valor de la propia religión y su ausencia de vigencia social. Por tanto, si todo es interpretación ¿qué es aquello que une a los creyentes o fieles de cualquier credo? ¿Acaso sería estadísticamente probable encontrar un credo compuesto por personas que

---

<sup>1201</sup> CQC, Pág, Pág. 116.

casualmente han coincidido en una interpretación similar del hecho sagrado? ¿O tal vez lo único que las une es la promoción de la caridad?

Si una persona tiene su particular forma de concebir el hecho religioso y de moldear a su antojo los dogmas, ¿qué unidad experimentará con su hermano o compañero en la fe? Si la religión no puede tener vigencia social ¿están condenados a la neurósis los creyentes, que han de esconder a toda costa su creencia en el plano social? ¿No es posible compatibilizar creencias con el respeto a las sociedades democráticas sin necesidad de esconder la opción religiosa personal? ¿Dónde queda el respeto a la procedencia si hemos de disimularla en cuestiones religiosas? La concepción de Vattimo, personalista y excesivamente particular, no es fructífera para dar cuenta de la “común unidad” de la religión, ni para explicar el sentimiento de vinculación que esta suscita. Solamente es posible deducir una suerte de ecumenismo caritativo, disolutorio para con los contenidos de la religión, acomplexado y escurridizo en su vigencia social y poco concreto en cuanto a lo que puede ofrecer más allá de la referencia al obrar ayudando al prójimo.

Pensamos que, pese a tales dificultades, la temporalidad de los dogmas constituye algo necesario después de la crítica a las certezas metafísicas pretéritas en el contexto del Pensamiento Débil: no sería coherente criticar a la Metafísica y respetar la atemporalidad e inmutabilidad del dogma religioso desde el pensar debolista. Una posición que pretende distorsionar a la Metafísica precisa distorsionar igualmente cualquier verdad inmutable, convirtiéndola en algo provisional y contingente que depende de la utilidad momentánea. Cabría recordar, no obstante, que la presencia de dogmas “atemporales” no solo puede tener una explicación en términos de legitimación metafísico/política de un gobierno autoritario o de una sociedad administrada por la jerarquía eclesiástica, sino que además puede tener una clara funcionalidad y utilidad sociales: en determinados tiempos, la ausencia de dogmas hubiera podido ser perjudicial para la humanidad. Pese a que un autor como Chesterton no reluzca por ser una flamante figura en el mundo filosófico, no nos resistimos a citar textualmente un interesante argumento a favor de la presencia de dogmas en religión. Este argumento no se basa en la celestialidad y/o sacralidad de los dogmas, sino precisamente en su pragmatismo social histórico, procedimiento muy del gusto de Vattimo, quien también explica la preferencia de un pensamiento debilitado frente a la Metafísica aludiendo a razones éticas, políticas y prácticas. Chesterton afirma:

Fue precisamente el credo y el dogma lo que salvó la sensatez del mundo. Estas personas suelen proponer una religión alternativa hecha de intuición y sentimiento. Si en los siglos realmente oscuros hubiera habido una religión del sentimiento, habría sido una religión

del sentimiento negro y suicida. Fue el rígido credo lo que aguantó los embates del sentimiento suicida. (...) Mil entusiastas del celibato, en los días de la gran estampida al desierto o al claustro, habrían podido llamar pecado al matrimonio, si únicamente hubieran atendido a sus ideales individuales, a la manera moderna, y a su propio sentir inmediato acerca del matrimonio. Por fortuna tenían que aceptar la autoridad de la Iglesia, que tajantemente había dicho que el matrimonio no era pecado. Una religión emocional moderna podría en cualquier momento haber convertido al catolicismo en maniqueísmo. Pero cuando la religión amenazó con enloquecer a los hombres la teología los mantuvo en sus cabales.<sup>1202</sup>

Si el Cristianismo no resaltara la importancia de la vida desde los orígenes de esta religión, tal vez el suicidio se hubiera estimado como una solución personal pero cristiana e interpretablemente válida en los inseguros tiempos de la Edad Oscura, durante las invasiones danesas en la Britania de los siglos IX y X, por citar algún ejemplo. Por tanto, aun cuando no exista un trasfondo metafísico u ontológico que haga que un dogma sea celestialmente constituido y humana y sumisamente aceptado, podría ser conveniente “pactar”, “convenir” acuerdos o verdades “a largo plazo” sobre qué se debe creer o que no; de ello depende no solo la supervivencia de un credo determinado, sino la felicidad práctica del creyente que encuentra un respaldo intersubjetivo en sus creencias, que no son solo ideas personales sino formas interpretativas comunes. Si en lugar de dogmas religiosos estableciéramos como “objetivo” el respeto ecológico al planeta, la necesidad de erradicar la pobreza o la ayuda a las clases sociales menos favorecidas como “acuerdos no interpretables a largo plazo” ¿habría mucha discrepancia al respecto? Hay cuestiones que no es necesario cambiar constantemente. No negamos la necesidad de adecuar a la realidad histórica y social cualquier planteamiento teórico, pero lo cierto es que no siempre la realidad cambia con frenética rapidez. Hablar consensualmente de objetividad en consonancia con el contexto, aun cuando esta no existiera, es más útil y práctico que relegarlo todo a lo parcial y lo subjetivo.

Obviamente, incluso los más intocables dogmas han respondido con seguridad a alguna suerte de utilidad práctica relativa a lo humano desde sus orígenes. Privar a la religión de cualquier clase de normatividad degradándola exclusivamente a lo personal, lo emocional y lo interpretable, esto es, a lo relativo, acaba por menoscabar con contundencia los cimientos no solo de la religión, que se reduce a mística introspectiva, sino de la sociedad. Crespi reconoce esta inexcusable realidad, aunque no se refiere a la

---

<sup>1202</sup> CHESTERTON, G.K. (2009), Págs. 112-113.

absolutización de dogmas religiosos, sino a la absolutización de determinadas leyes sociales:

(...) por el contrario, si reconocemos en la realidad democrática la posibilidad de un modelo de sociedad en la que la absolutización se encuentre reservada exclusivamente a algunas reglas fundamentales de convivencia, que hacen posible una pluralidad de juegos distintos, entonces podremos confiar en una concepción iluminista débil. Pero tampoco en este último supuesto habremos de olvidar que no existe factor alguno que no resulte inmune a los riesgos del dominio: la experiencia de la falta de fundamento nos invita, pues, a aceptar, como condición normal de la existencia, su carácter insostenible.<sup>1203</sup>

Resulta muy complejo entender que una forma de pensamiento que esboce cualquier tipo de esperanza emancipatoria o de proyecto axiológico lo haga sin “absolutizar”, aunque sea humana y democráticamente acordado, determinadas normas. La verdad, por débil que se la quiera hacer, resulta más necesaria de lo que el debolismo desea. Incluso Vattimo propone de un modo débil el “absolutizar” a la caridad misma como una especie de guía intocable en tanto referente de nuestros actos.

Sostenemos que el hecho religioso requiere un núcleo de creencias, por relativas y temporales que éstas sean que, durante al menos determinada parte de la vida de un creyente, puedan ser estimadas como “lo válido” en términos “absolutos”. Igual ocurre en ética o en política: humanamente no podemos estar pensando o creyendo en todo a la vez como resultado de la ausencia de una respuesta definitiva. Tampoco podemos mudar de creencia cada día, aun cuando no exista ninguna verdad cuya validez resista al paso de los siglos<sup>1204</sup>. Creemos en determinada realidad objetiva y sostenemos cierta visión concreta del mundo porque, aunque no sean definitivas, de alguna manera sí conforman algo correcto, adecuado y “necesario” en nuestras vidas. Incluso si compartimos creencias o visiones del mundo nos sentimos arropados por un sentimiento colectivo que permite plausibilizar de manera fuerte una de las facetas más humanas: la intersubjetividad. Por tanto, es muy probable que reducir toda posibilidad de creencia a lo personal, lo individual y lo mutable, pueda correr fuertes riesgos de ostracismo.

---

<sup>1203</sup> PD, Pág. 362.

<sup>1204</sup> Habermas corrobora sensatamente esto al afirmar lo siguiente: “Aunque en actitud reflexiva sabemos que todo saber es falible, en la vida cotidiana no podemos vivir solamente con hipótesis, es decir, no podemos vivir en todo momento falibilistamente.” HABERMAS, J. (2002), Pág. 245.

Por otra parte, entablar un clima de interpretación frente a objetividad y autoritarismo al mismo tiempo que se proponen de forma exclusiva propuestas reduccionistas basadas en la experiencia vital de Vattimo resulta algo incoherente con las pretensiones de renuncia a un programa rígido de acción enunciadas por Crespi<sup>1205</sup>. Vattimo nos da la posibilidad de libertad sustentada en la interpretación, para luego decirnos a lo largo de su obra que debemos interpretar y comportarnos de una manera concreta, porque solo esa es la razonable, buena y verdadera. Al respecto, resulta difícilmente asimilable la afirmación de Vattimo en una entrevista digital, en la que expresa su creencia de que él mismo debería ser el Papa (tal vez de manera cómica)<sup>1206</sup>. ¿No supondría acaso la sustitución de la autoridad del dogma por la autoridad de la “debilidad”?

Existe una crítica al concepto de *kenosis* de Vattimo llevada a cabo por Carmelo Dotolo en la obra *Dios: la posibilidad buena* que denuncia la “unilateralidad” y el “monismo” de la interpretación vattimiana al exagerar la vertiente secularizadora/inmanentista hasta llegar al punto de limitar el status de Cristo al de un mero personaje histórico:

Personalmente tengo la convicción de que la estación de la metafísica ha cerrado ya temporada. Pero este paso de un dualismo metafísico que superpone los planos mundano y divino a un monismo que renuncia a uno de los dos polos de la relación, el divino, para constituirlo en una posibilidad del mundo, obedece, a mi entender, a una lectura unilateral de la *kenosis*. Aunque podamos admitir que la encarnación significa la desacralización de Dios, no sé hasta qué punto debe esta coincidir con su completa reducción histórica, aunque sea salvando una trascendencia horizontal. La renuncia de la trascendencia vertical de Dios corre el peligro de hacer del mundo un horizonte cerrado en sí mismo y

---

<sup>1205</sup>Cfr. PD, Pág. 343.

<sup>1206</sup>Cfr. ARROYO, F. (2011): “Entrevista: Gianni Vattimo filósofo” [en línea] El País.com 11 de Febrero 2012.

<[http://www.elpais.com/articulo/cultura/Creo/deberia/ser/papa/elpepucul/20110212elpeicul\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/cultura/Creo/deberia/ser/papa/elpepucul/20110212elpeicul_4/Tes)> 11 de Febrero de 2011.

También Oñate, en un estilo que denota cierto “fanatismo casi profético”, adjudica a Vattimo la categoría de “Papa” afirmando que “(...) habría de estar haciéndose ruborizar al “Falso Papa” del Vaticano, porque cumple mejor que él con su trabajo.” OÑATE, T. (2012): Ob. Cit., Pág. 49 (Artículo Online sin numeración de página. Se estima la primera página del artículo como la página nº 1)

Proyectohermenéutica.org . <[http://www.proyectohermeneutica.org/actas\\_Ijornadas.html](http://www.proyectohermeneutica.org/actas_Ijornadas.html)>



en las posibilidades que de él provienen. Pero ¿no supone esto quizá, una absolutización del mundo que se extralimita en su divinización?<sup>1207</sup>

Dotolo se muestra especialmente agudo a la hora de cuestionar el vínculo entre secularización, multiplicación de las diferencias y fin de los metarrelatos. Si la secularización supone el debilitamiento, no solo de la verdad religiosa, sino también de la verdad como objetividad, y esto supone el fin de los grandes relatos englobantes ¿acaso esto no comprende ya en sí mismo un Metarrelato?

(...) si suponemos que la multiplicación de las diferencias puede en todo caso recapitularse en el teorema unitario del debilitamiento del ser, ¿no nos encontramos frente a un Metarrelato que homologa toda diferencia, negándola como diferencia real, en la única historia del ser? Aunque se multipliquen las interpretaciones, estas no harán más que confirmar el Metarrelato unitario del debilitamiento del ser, que coincide con la *kenosis* divina. Pero, entonces, esta indiferenciación de las diferencias, todas ellas recapituladas en un único destino por la lectura monista de la historia del ser ¿no viene a ser, aunque sea sin pretenderlo, la inversión del nihilismo hermenéutico, haciendo de él un absolutismo? ¿No se corre el peligro de proponer de nuevo, bajo vestimenta empobrecida, los resultados del hegelismo, o bien de idolatrar la historia? ¿Y no pasa esto porque al superponer al Dios metafísico de la tradición grecocristiana con el Dios de la tradición hebreo-cristiana de hecho se ha renunciado a Dios *tout court*, leyendo unilateralmente la *kenosis* como disolución de Dios en la historia del ser?<sup>1208</sup>

Pensamos que, aun a pesar de los argumentos que apelan a la finitud y a la historicidad del debolismo, finalmente es imposible no acabar siendo un Metarrelato que es incapaz de renunciar totalmente a la objetividad y proponer una senda y objetivos que seguir.

La secularización, como fin de la objetividad, comporta de manera paradójica una considerable dosis de objetividad por tres motivos. El primero de ellos es que Vattimo hace estimar su diagnóstico social/religioso como el más adecuado a la realidad fáctica; ello presupone ya una suerte de “adecuación” a los hechos. Puede decirse que es una interpretación, pero en todo caso es la interpretación que mejor concuerda en pro de elementos predeterminados como la finitud o la historicidad, derivables de los planteamientos nietzscheanos/heideggerianos. Hay una realidad que, aunque se estima como finita e interpretable, es interpretada por Vattimo de una manera, entre las

---

<sup>1207</sup> DPB, Págs. 21-22.

<sup>1208</sup> DPB, Pág. 22.

múltiples posibles, y esta manera es “la correcta”. El segundo motivo apela a que, del diagnóstico establecido, se derivan unas conclusiones “razonables”: no absolutizar ninguna verdad, pluralizar el cristianismo, criticar la hegemonía de la jerarquía conservadora eclesiástica, etc. Estas consecuencias, estimadas igualmente como interpretaciones, siguen siendo respuestas objetivas de la crítica vattimiana. Vattimo nos propone “esas” consecuencias, metas o propuestas, y no otras. El tercer motivo, y tal vez el más importante, es que todo aquello que pueda ser interpretable, se interpreta desde una constante vital: la caridad. ¿Qué es la caridad? Lo contrario a la violencia, que en el contexto debolista es asociada a la verdad dogmática. La caridad constituye un principio objetivo.

La renuncia al dogmatismo, al autoritarismo y a la violencia son patrones objetivos, y de ellos no se duda en todo el planteamiento de Vattimo. Dotolo no se resigna a la mera secularización inmanentista como destrucción del Dios metafísico, sino que contempla en la resurrección la posibilidad de salvar la trascendencia divina como forma de pluralizar el rostro de Dios, esto es, de no reducirlo a mera inmanencia y finitud histórica, sino elevarlo como algo distinto:

(...) si en la cruz, resultado de la encarnación, muere el Dios metafísico, ¿no podría ser que la resurrección de Cristo tenga algo que sugerir acerca del rostro de Dios? ¿Debemos renunciar por fuerza a la trascendencia vertical de Dios para descubrir el rostro de un Dios amigo del hombre? A mi juicio, al contrario, la disolución del rostro metafísico de Dios deja espacio libre para que el Dios cristiano sea repensado como distinto del Dios metafísico, como Dios «trinitario». La caritas como norma escatológica y el ser como «conversación» creo que pueden desvelar la posibilidad de volvernos hacia el «rostro plural» del Dios cristiano, que vive propiamente en el juego inexhausto de la «caridad».»<sup>1209</sup>

Precisamente esta distinción del Cristo histórico con el Cristo resucitado y trascendente se da, según Dotolo, porque la *kenosis* apela a la distinción entre lo mundano y lo divino, esbozando un concepto radicalmente distinto de lo kenótico con respecto a Vattimo: “Si la *kenosis* implica la legitimación del mundo como mundano, supone también el reconocimiento de Dios como lo divino, como distinto del mundo.”<sup>1210</sup>

Esta caracterización comporta importantes consecuencias: si Dios no es meramente la historia, nada que haya dentro de ella será totalmente Dios. Esto

---

<sup>1209</sup> DPB, Pág. 23.

<sup>1210</sup> DPB, Pág. 24.

imposibilita absolutizar ningún orden terrenal, político o filosófico, como plasmación de la divinidad. Esta negación de la tesis vattimiana de la *kenosis* acaba siendo más radical a la hora de criticar lo absoluto:

Ningún orden que acaezca históricamente es Dios, y tampoco el conjunto de toda la historia es Dios. Dios es lo otro que historia. Esto implica la posibilidad de una crítica, por una parte de la fe cristiana, respecto de cualquier orden que pretenda hacerse pasar por absoluto, incluida una historia totalmente encerrada en su dinámica. Si nos privamos de la trascendencia de Dios, como la encarnación *no* nos invita a hacer, queda en pie una pertenencia al ser, frente a la cual no conseguimos mantener en principio una mirada suficientemente crítica.<sup>1211</sup>

Si nos limitamos al planteamiento debolista, la *kenosis* y la secularización reducen toda experiencia posible a historia e interpretación. Erradicar un Dios infinito nos reduce a la finitud, en la que ya no existe diferencia entre Dios y el hombre, entre la immanencia y la trascendencia. Si el ámbito divino ocurre ya en lo inmanente, según Dotolo, cualquier orden podría ser “divino”. Alejar a Dios de la immanencia no supone exclusivamente una absolutización de Dios, sino una relativización de lo humano.

Vattimo se defiende de las críticas de Dotolo afirmando que su *kenosis*, pese a ser la destrucción de cualquier elevación trascendente, tampoco comprende una forma de descripción objetiva de la divinidad, por lo que debe comprenderse como teología negativa que tan solo es capaz de conceptualizar el abajamiento de Dios:

Ciertamente, la *kenosis* me permite escuchar el mensaje de la revelación judeocristiana, pero, si la tomo demasiado al pie de la letra, entendiéndola como una «descripción» de cómo es Dios, la cosa comienza a turbarme. Mi teología en este sentido puede llamarse solo negativa, es decir, es una teología de la *kenosis*, que quiere decir que, si hay un Dios, la única cosa que llego a saber de él es que se deshace, que se presenta como aquel que se sustrae.<sup>1212</sup>

No obstante, sigue siendo posible el criticar a Vattimo el hecho de reducir el testimonio de Cristo a la sustracción y debilitamiento, y no a la promoción del amor universal para con el prójimo o a cualquier tipo de código ético<sup>1213</sup>. El amor, como meta

---

<sup>1211</sup> Ídem.

<sup>1212</sup> DPB, Pág. 32.

<sup>1213</sup> Recordemos que Vattimo no estaría conceptualmente legitimado, en honor a la secularización y a la *kenosis* que aplica al cristianismo, para deducir un código ético definido, tal y como él mismo reconoce: “No estoy ciertamente ante un patrimonio de doctrinas y de preceptos, claramente definidos, que resolverían todas mis dudas y me indicarían claramente

de la humanidad, no es fruto de una interpretación pasajera, sino que es la meta cristiana desde el anuncio mismo del evangelio. La destrucción de la objetividad comporta, entre otros riesgos, el peligro de confundir a la violencia con el amor y hacer depender todo del criterio mayoritario. Aun así, es conveniente aclarar que Vattimo reivindica la *kenosis* no solo como crítica a la objetividad, sino como forma de crear polémica contra la jerarquía eclesiástica, resaltando al Papa como el “enemigo” del debolismo:

Además, una enésima versión de la *kenosis* es esta: la teología tiene para mí sentido en cuanto al final se habla de la Iglesia, de la historia de la humanidad. Es decir, me interesa la *kenosis* para poder polemizar con el papa, no porque así descubro como es Dios.”<sup>1214</sup>

Nuevamente se puede criticar lo mismo a esta disposición que Vattimo aporta: olvida el testimonio de amor y caridad de Cristo, que puede ser un referente transcultural y atemporal, en pro de la polémica y la necesidad de inmanentización de la divinidad secularizada. Eso no es extraño, porque la definición misma de Dios que Vattimo aporta lo cataloga como “historia”, lo cual supone una evidente inmanentización de lo divino: “(...) si Dios es propiamente el kenótico, aquel que se remite, quiere decir que también los sucesos de aquí, en Roma, o bien en Benarés son su historia, su historia intrínseca.”<sup>1215</sup>. Vattimo justifica esto con otra definición no menos peculiar de teología: “(...) el hecho de que puedo hablar de Dios solo en cuanto luego me lo encuentro en la vida cotidiana, discutiendo con él creo, yendo a la ONU, etcétera. Esto es la teología.”<sup>1216</sup>.

En definitiva, podemos hablar de una crítica a la *kenosis* de Vattimo como una disolución de lo trascendente que acaba por fagocitar la diferencia entre lo mundano/divino otorgando las características de la “trascendencia” a la inmanencia. De

---

qué hacer” (CQC, Págs. 70-71). No obstante, tal afirmación choca con la caracterización que hace de un cristianismo nihilista donde, a pesar de no haber dogmas, sí que hay un respeto constante a la *caritas* y un rechazo a la violencia metafísica autoritaria en pro de la libertad. Vattimo corrobora esto, contradiciendo la aparente indeterminación que asocia a la ética cristiana inicialmente, al afirmar que extrae contenidos éticos de la procedencia: “Desde mi punto de vista, sostengo que no tengo criterios éticos absolutos, pero ¿Dónde puedo ir a buscarlos? En la transmisión, en lo que heredo. ¿Y sobre qué base los elijo? Concretamente elijo siempre la alternativa que me hace más libre desde el punto de vista de la proyectualidad. Por eso, elegir la metafísica de la ley natural contra la secularización me parece negativo.” DPB, Pág. 42.

<sup>1214</sup> DPB, Pág. 34.

<sup>1215</sup> Ídem.

<sup>1216</sup> Ídem.

esta manera, lo inmanente adquiriría la dimensión de ultimidad y definitividad que antaño caracterizaban a lo trascendente, tal y como específica Giovanni Giorgio en su papel de moderador en la obra *Dios: la posibilidad buena*:

(...) la lectura kenótica que usted propone, profesor Vattimo, disuelve la trascendencia de Dios que, en la *kenósis*, propiamente se destrascendentaliza, se vuelve historia (...). Carmelo Dotolo sostiene que usted correría el riesgo de una especie de «infinetización de lo finito como horizonte último e intrascendible» que, en definitiva, impediría entender el mundo como mundano, convirtiéndolo en un absoluto, porque renunciaría a su apertura al Misterio trascendente.<sup>1217</sup>

Vattimo se defiende de estas críticas apelando al recurrente argumento de que la disolución de la diferencia entre lo mundano y lo divino constituiría un error al afirmarse una verdad “superior a la trascendencia”, en analogía a la negación de la metafísica en pro de una verdad “superior” a esta. Como no tenemos herramientas conceptuales para recurrir a la objetividad desde el Pensamiento Débil, no sería procedente hablar de una diferencia entre trascendencia e inmanencia a favor de la absolutización y/o infinitización de esta última. El error de Vattimo consiste en pensar que se mueve en un campo de renuncia absoluta a la verdad, por lo que afirmar cualquier cosa ya no es predicar ninguna “verdad” en su opinión:

Ya sé que en esto hay peligro de panteísmo, de inmanentismo. Pero el peligro está solo si a esta inmanencia se le contrapone una trascendencia siempre de tipo objetivante. Como si esta inmanentización significase equiparar a Dios con la realidad mundana. En realidad, inmanentismo y trascendentalismo son dos caras de una misma posición objetivante metafísica.<sup>1218</sup>

Sostenemos que Vattimo acentúa en exceso su posición ajena a la objetividad, pero la realidad es que sigue moviéndose dentro de ella; no le es posible escapar de la tentación de criticar verdades proponiendo otras, por perecederas e interpretables que sean. Identifica la renuncia a la Metafísica con la renuncia a la verdad, aun cuando esto mismo comprende ya una verdad. De tal modo, Dotolo tiene razón a la hora de adjudicar una absolutización de lo inmanente como dimensión última que sustituye a la trascendencia. Vattimo afirma no niega del todo la trascendencia, sino que en todo caso la entiende como “proyectualidad” desde un punto de vista heideggeriano<sup>1219</sup>, y dando un status menos trascendente a la divinidad, dado que “Si puedo oír la palabra de la

---

<sup>1217</sup> DPB, Págs. 46-47.

<sup>1218</sup> DPB, Pág. 49.

<sup>1219</sup> Cfr. DPB, Pág. 48.

divinidad, es porque hablamos un mismo lenguaje.”<sup>1220</sup> A lo que Vattimo sí se contrapone frontalmente es al concepto de trascendencia vertical:

Si hay otro orden, si existe otro plano, entonces se abre la cuestión de la relación entre naturaleza y gracia, o en todo caso entre el plano trascendente y el plano inmanente, dando pie a innumerables cuestiones. No me parece, en definitiva, una gran ventaja sostener que exista esta forma de trascendencia.<sup>1221</sup>

Negado el plano trascendente, Vattimo encuentra la justificación de la *caritas* en razones prácticas y existenciales y no lógicas. Si somos caritativos y preferimos el amor, no es en virtud de razones que muestren la objetividad de la preferencia por el amor, sino porque ese resulta más útil:

Quiero decir que para la caridad no valen motivaciones lógico-veritativas, sino solo motivaciones pragmático-existenciales. Lo que veo en nuestra historia es que la relación con el prójimo, algo constitutivo de la existencia del discurso, se ha visto siempre alterada por la verdad.<sup>1222</sup>

Aun así, ¿acaso la utilidad no es el resultado de una resolución mental en pro de una adecuación con la realidad? ¿Lo útil se presenta ante nosotros como una evidencia, o es tal vez el resultado de un juicio comparativo entre distintas posibilidades? Vattimo entra nuevamente en contradicción al comparar a la caridad “pragmático-existencial” con la caridad como “principio trascendental”, ya que “(...) el principio de la caridad no se deconstruye porque al parecer es el único trascendental dentro del cual estamos, y que no puede formularse.(...) Se trata de un dato pre-conceptual, pre-teórico; por eso no es posible deconstruirlo.”<sup>1223</sup>. Cabe cuestionarse en este momento: ¿es la caridad el resultado de la utilidad o es un “primer principio” ajeno a la deconstrucción? Tras exponer el planteamiento religioso debolista, hay razones más que suficientes para sostener que Vattimo usa a la caridad como un trascendental, inconscientemente en sus primeras obras, y de forma reconocida en las más recientes, tal y como se demuestra. Podría decirse que es un trascendental porque su misma utilidad humana hace incuestionable su labor como gestor ético y como promotor axiológico; sería sin duda una labor complicada el justificar argumentativamente que la caridad perjudica a la humanidad.

---

<sup>1220</sup> Idem.

<sup>1221</sup> DPB, Pág. 50.

<sup>1222</sup> DPB, Pág. 56.

<sup>1223</sup> DPB, Pág. 57.

No obstante, pese a que la caridad siga pareciéndonos resultado de lo útil, es “trascendente” en el Pensamiento Débil porque es una instancia incuestionable, de la que se derivan modos y formas de actuar y cuya presencia sirve de justificación de la disolución del dogmatismo autoritario en pro de un humanismo anti-violento. Reiteramos la idea de que Vattimo, pese a su rechazo a la objetividad, esboza su crítica contra esta recurriendo a una instancia objetiva y trascendente: la *caritas*. Dotolo advierte que la objetividad y los sentidos últimos no tienen por qué ser necesariamente un elemento peligroso, sino que ellos mismos pueden ser una crítica bastante prolífica contra otras formas de pensamiento que se estiman como “últimas”: “(...) lo propio del sentido último es servir como respuesta a la búsqueda de significados. Pero también como crítica de los significados que creen ser últimos cuando solo son penúltimos.”<sup>1224</sup>. Precisamente porque podemos recurrir a una forma de significado (por temporal que este sea), es por lo que podemos distinguir la verdad de la falsedad, la violencia de la paz. Es innegable que una cierta dosis de objetividad es absolutamente precisa para el funcionamiento social, cultural, personal e incluso filosófico.

Vattimo comete un error frecuente a lo largo de su obra: se mueve en la contradicción de aquel que rechaza a la verdad objetiva, pero que es a su vez incapaz de renunciar a proponer verdades. Vattimo rechaza la ultimidad de los significados en pro de un concepto de divinidad como algo humano, y por tanto histórico: “Dios, que es la posibilidad buena de la humanidad, pero la posibilidad buena de la humanidad no es nunca una sola definida para todos los tiempos.”<sup>1225</sup>. Si Dios, como algo que tradicionalmente se ha entendido como “sentido último”, es algo revelado históricamente, los “sentidos últimos” serían comprensiones históricas y contextuales, y por tanto, variables y no definitivas. Incluso Vattimo se compromete más aún afirmando una identificación entre Dios y el Ser heideggeriano entendido como “evento”, en contra del mismo Heidegger: “(...) Diría que Dios y el ser de que habla Heidegger con la misma cosa. Naturalmente, esto Heidegger no pretendía decirlo. Yo consigo construirme un Heidegger razonablemente comprensible, si dejo de lado una serie de cosas.”<sup>1226</sup>. Esta identificación resulta transgresora con la interpretación “ortodoxa” de Heidegger, pero demuestra nuevamente que, si Dios es evento, no hay ultimidad ni definitividad, sino historia, finitud e inmanencia.

Pese a esto, Vattimo sigue asociando cristianismo a caridad como trascendental, y costaría mucho privar a la caridad de su utilidad trans-histórica y trans-cultural. Pese a la renuncia a la verdad, la caridad es una constante ética, una “verdad” que no procede

---

<sup>1224</sup> DPB, Pág. 89.

<sup>1225</sup> DPB, Pág. 76.

<sup>1226</sup> DPB, Pág. 126.

de una preferencia local, sino que aumenta su dimensión a la universalidad humana. Sería preciso des-radicalizar a Vattimo de su renuncia a la objetividad y sus implicaciones nihilistas para poder dar cuenta de un planteamiento religioso que, sin renunciar a la caridad ni a la verdad hermenéutica, sea lógicamente compatible con su crítica al exceso del dogmatismo.

## 4.2) La izquierda como preferencia

En el panorama político, la postura de Vattimo transita aun más por el reduccionismo incoherente con el planteamiento del Pensamiento Débil, que llega a teñirse de ciertas connotaciones de fanatismo: la Iglesia, el Capitalismo y la verdad tradicionalmente entendida son enemigas de la democracia. No cabe más interpretación al respecto. ¿Qué cabe esperar? Una solución secularizadora, “liberalcomunista”<sup>1227</sup> y débil con respecto a la verdad. Fuera de esto todo lo que hay es objetivismo y violencia. Ante este planteamiento cabe cuestionar: ¿Por qué derecha política y naturalismo/esencialismo/objetivismo (y por ende, violencia) son entidades irremediabilmente unidas?

¿Por qué Vattimo reduce necesariamente la verdad a la violencia? ¿Acaso no son estas interpretaciones demasiado rígidas y dogmáticas para lo que inicialmente se estimaba que era el Pensamiento Débil? Resultan llamativas sentencias como “La derecha es el naturalismo en grado máximo (...)”<sup>1228</sup>, “Al igual que la anunciación cristiana, el socialismo (...) es un antinaturalismo radical (...)”<sup>1229</sup> o “(...) una auténtica convivencia no se basa en la verdad objetiva (...)”<sup>1230</sup>. Si entendemos la herencia

---

<sup>1227</sup> Como hemos expuesto anteriormente, Vattimo opta por un comunismo de instauración democrática, filtrado y desprovisto de la legitimación objetivista de paradigmas anteriores. Cfr. SOE, Págs. 43-53.

<sup>1228</sup> SOE, Pág. 44.

<sup>1229</sup> EC, Pág. 16.

<sup>1230</sup> SOE, Pág. 45.



nietzscheana y heideggeriana como la renuncia a la verdad dogmática y unívocamente entendida, ¿cómo es posible que Vattimo derive de tal planteamiento filosófico diagnósticos tan cerrados y deterministas? No en vano, Rovatti propone una autocrítica determinada del siguiente modo:

Hay implicaciones autoritarias para todo el mundo, incluyendo a los pensadores débiles, implicaciones que exigen suplementos continuos de autocrítica o mayor debilitamiento, esto es, una vigilancia siempre mayor de las herramientas en su uso de incesante «desfundamentación».<sup>1231</sup>

Significa esto que incluso el Pensamiento Débil puede acabar siendo más reduccionista de lo que en principio desearía. Sin entrar en polémicos detalles, sostenemos que tanto la derecha política como la izquierda comprenden agrupaciones de contenido electoral tan diverso que, pese a ser cierto que sus grupúsculos comparten rasgos definitorios, es imprudente reducir a ambos grupos a la univocidad de una tendencia. ¿Es derecha política el conservadurismo, el tradicionalismo cristiano, el liberalismo capitalista o el nacionalismo? Probablemente todas sean opciones encuadradas dentro de la derecha, sin reducir esta última a ninguna de ellas. De modo semejante ocurre con la izquierda, y Vattimo debería conocer la amplitud de esta variedad política, en tanto ha transitado ya por varias agrupaciones políticas de este sector.

Plantear una historia donde una parte es la buena (la salvífica izquierda culturalista y anti-metafísica) y otra parte la mala (la perversa derecha capitalista y naturalista) comprende una visión demasiado pequeña, “metafísica” e impropia del planteamiento del Pensamiento Débil, que reduce considerablemente el abanico de elección democrática y que recuerda (lamentablemente) al fanatismo con el que los políticos de la actualidad se pelean en el parlamento escudados bajo la posesión absoluta de la verdad. Por otra parte, si Vattimo fuera el presidente de Italia, ¿cómo sería la democracia? ¿Acaso podríamos llamar democracia a la existencia de una única posibilidad electoral? Si Europa es sinónimo de socialismo ¿solo resta el exilio para aquellos que no quieran ser socialistas? Si tenemos en cuenta la expresión de sus ideas, posiblemente solo tendríamos partidos políticos de izquierdas entre los que poder elegir, ya que la otra opción no parece entrar dentro de lo “interpretablemente” correcto. Da la sensación de que en la hermenéutica vattimiana todas las interpretaciones son posibles, siempre y cuando sean de izquierdas. En un planteamiento filosófico donde solo la izquierda es una opción válida, ¿no entraríamos en un indeseado y empobrecido

---

<sup>1231</sup> ZABALA, S. (ed.) (2009c), Pág. 172.

contexto donde solo una opción es posible? Cabe matizar, en defensa de Vattimo, que no se muestra acrítico con la izquierda italiana (ni siquiera con la española):

Los partidos de izquierdas de España, Italia y otros países europeos carecen de la fuerza necesaria para defender los derechos de los que no tienen derechos, es decir, los débiles. (...) Como podemos ver, en el siglo XXI, el proletariado marxista no es el hombre «verdadero», sino más bien esa clase general, una clase a la que nuestros «gobiernos socialistas» obligan hoy a pagar la crisis financiera del capitalismo.<sup>1232</sup>

Vattimo trata de filtrar y enderezar a la izquierda para eliminar sus reminiscencias naturalistas, argumentando que la economía política no es una ciencia natural y que ya no se pueden tener aspiraciones a una verdad objetiva: “El autoritarismo comunista «real» obedece a la persistente fe de Marx, y de muchos marxistas, en la existencia de una verdad objetiva de la historia, del estado, en definitiva de la propia «esencia humana».”<sup>1233</sup>. Pero, a pesar de esta concesión de sentido común, se muestra irremediabilmente contrario a cualquier postura que tenga algo que ver con la Derecha política, hecho que aporta ciertas connotaciones de fanatismo y cerrazón mental insostenibles en el seno de su pensamiento:

La derecha es el naturalismo en grado máximo (...) Nosotros no queremos una sociedad «de naturaleza» sino de cultura: la igualdad debemos conquistarla. Sin violencia, siempre que sea posible.<sup>1234</sup>

Esta última afirmación sirve como desengaño para el concepto de razón hermenéutica como pensamiento absolutamente anti-violento<sup>1235</sup>: Aunque el Pensamiento Débil surgiera como un intento de desvinculación de los excesos de la izquierda terrorista<sup>1236</sup>, su papel con la violencia puede erróneamente dar imagen de la ingenuidad propia de un pacifismo permanente. Vattimo no puede ser legítimamente calificado como alguien beligerante, pero lo cierto es que su producción filosófica no se

---

<sup>1232</sup> SOE, Pág. 12.

<sup>1233</sup> SOE, Pág. 44.

<sup>1234</sup> SOE, Págs. 44-45.

<sup>1235</sup> Teresa Oñate habla de razón hermenéutica como el pensamiento de un tiempo donde la ética y la política recobran su verdadera dimensionalidad, ajena al colonialismo y a la reducción de la violencia. (Vid. OÑATE, T. (2006), Pág. 18) Posiblemente no tiene en cuenta que, aun a pesar de la crítica al racionalismo y a las verdades absolutas, es posible seguir hablando de hechos y verdades, y por tanto, de lo que es justo e injusto.

<sup>1236</sup> Vid. ZABALA, S. (ed.) (2009c), Pág. 42.

desentendiendo de la justificación de la violencia tanto como se esperaría: aun detrás del velo de la debilidad, hay nociones de lo “justo” y lo “correcto” que poco tienen de relativo para el autor. Vattimo reivindica la necesidad de la guerra así como la superación del “pacifismo «obligatorio» de la izquierda”<sup>1237</sup>.

La conclusión que queremos aportar después de estas consideraciones críticas no consiste en un ataque contra el posicionamiento ideológico o religioso de Vattimo, sino contra la actitud y uso práctico que el autor hace del Pensamiento Débil (pese a ser uno de sus creadores). Dicho de forma concreta; el Pensamiento Débil se torna incoherente con el uso “fuerte” que Vattimo hace de él en determinados momentos. Después de la crítica a la Metafísica y, una vez enunciada la ausencia de verdades definitivas, exportar interpretaciones personales en calidad de vías o propuestas unívocas a seguir se revela contradictorio con el pensar debilitado y aporta, al menos estilísticamente, las formas violentas de expresión metafísicas al hablar de una “sola verdad”.

Esto solo reitera el notable carácter problemático del debolismo: el Pensamiento Débil, si quiere ser coherente con lo que es (en tanto crítica anti-metafísica y renuncia a la objetividad), no puede presentar un solo proyecto de emancipación (entendido como solución objetiva y concreta), y si quiere proponer un solo proyecto de emancipación, no puede ser coherente y afín con la inconsistencia nihilista y la superficialidad que obtiene tras ser crítica a la Metafísica. O se propone un itinerario unívoco, renunciando a la debilidad y recurriendo a una verdad o meta objetivas (por contingente o consensual que queramos hacer esta objetividad), o se es coherente y, por tanto, improductivo, al no poder enunciar una vía unitaria y racional disolviéndose en la multiplicidad de la procedencia e imposibilitando su articulación. Si optamos por la lógica anti-metafísica del debolismo, el tratamiento filosófico con respecto a la praxis solo puede adoptar la forma de invitación o exhortación al reconocimiento de la procedencia, pero no puede concebirse como una “guía” o un itinerario normativo o axiológico definido. Menos aún se lo puede interpretar como patrón de diálogo intercultural.

En definitiva, si se quiere proponer un proyecto concreto, determinado y “tangible”, es preciso no tener miedo de enfrentarse a los “hechos”, con el fin de obtener una conclusión práctica de la crítica filosófica. Ya Berciano advertía esto afirmando que al Pensamiento Débil, entendido como puro nihilismo, “le falta proyecto, mira solo al pasado, dialoga con la historia, de la cual saca pocas reglas que puedan ayudarnos.”<sup>1238</sup>. Vattimo resulta incoherente porque predica nihilismo (padeciendo las deficiencias que Berciano reseña) y pluralidad mientras propone a la vez un “proyecto

---

<sup>1237</sup> NE, Pág. 134.

<sup>1238</sup> BERCIANO, M. (2008), Pág. 40.

único”, personal, subjetivo y estimado como el mejor (incompatible con la pluralidad), en un clima teórico donde no hay verdad y todo es interpretación, por lo que no hay cabida para “un proyecto” en sentido unívoco: la tentación emancipadora puede por encima de la coherencia de un pensar que debiera estar bien articulado, siempre que entendamos a la coherencia formal y lógica como un requisito del discurso filosófico<sup>1239</sup>. Propone Vattimo su “verdad”, su política<sup>1240</sup> y su filosofía como la mejor e incluso como “la única”<sup>1241</sup>, pero en pro de la coherencia a la fundamentación plural hermenéutica y de la negación de vías objetivas, no debería proponer una sola vía o itinerario, so pena de reformular las bases mismas del Pensamiento Débil.

Recordemos que la verdad, según Vattimo, no es más que el fruto de la construcción hermenéutica: “La verdad no es fruto de interpretación porque a través del proceso interpretativo se logre aprehender directamente lo verdadero (...) sino porque sólo en el proceso interpretativo (...) se constituye la verdad.”<sup>1242</sup>. Siendo así, y

---

<sup>1239</sup> De la indeterminación que acompaña a la definición positiva del Pensamiento Débil podemos extraer que éste puede ser “una manera de hablar provisional, e incluso, tal vez, contradictoria (...)”. (PD, Pág.16). Si la contradicción se convirtiera en una característica del debolismo no solo estaríamos renunciando a hacer filosofía en sentido tradicional (entiéndase “racional” o “lógica”), sino que la ontología de la decadencia tendría la misma validez y status que la Patafísica, donde todo puede ser una cosa y su contrario. No obstante, no parece prudente reducir al Pensamiento Débil a una crítica ajena al proceder lógico y a la argumentación racional, por lo que es consecuente reclamarle lógica y coherencia en pro de la reducción de la ambigüedad.

<sup>1240</sup> Resulta paradójico leer en este contexto que solo el comunismo puede ser lo que nos salva, no solo porque la misma palabra “salvación” tiene ya unas connotaciones estilísticas religioso/metafísicas impropias en el debolismo, sino porque no es comprensible que de la afirmación de la pluralidad interpretativa se reduzca todo lo interpretable a una sola opción política. No obstante, Vattimo y Zabala no tienen reparos en expresar abiertamente esto: “Podrías resumir la respuesta parafraseando una de las respuestas de Heidegger en su entrevista en *Der Spiegel*: Solo el comunismo puede salvarnos” [Traducción nuestra]. HC, Pág. 111.

<sup>1241</sup> Vattimo expresa literalmente que la única forma de hacer filosofía es deduciéndola de la política y la religión, tal y como ha hecho él mismo: “Para mí, la única filosofía, el único modo de hacer filosofía es el que he descrito a partir de la religión y de la política (...). Creo, por el contrario, que quien no hace filosofía es un hombre disminuido, un «despreciable mecánico».” (VRF, Pág. 116) Ciertamente, expresiones y aseveraciones como las citadas llaman la atención en un panorama nihilista donde, al no existir fundamentos, no debería existir una sola manera de hacer filosofía, sino múltiples formas de elaborar el saber filosófico.

<sup>1242</sup> PD, Pág. 39.

tomando el referente de la libertad heideggeriana como la esencia de la verdad<sup>1243</sup>, proponer “una sola interpretación” mermaría tal libertad y por tanto la calidad y legitimidad del ataque vattimiano al realismo y a la univocidad de la Metafísica. Reformular al Pensamiento Débil para dar cabida a una sola meta o vía objetiva (posibilitando así a Vattimo proponer legítimamente como modelo sus propuestas personales) supondría afirmar que, más allá de la pertenencia y de las formaciones simbólicas locales, existe una universalidad de la razón que posibilita llegar a un proyecto emancipador común, que no depende meramente de lo local, que es igualmente válido para todos y que existe la objetividad como descripción de la realidad.

Si somos fieles a la obra del autor, no es posible esperar un cambio de este tipo<sup>1244</sup>, porque Vattimo solo atribuye “trascendencia”, no sin cierta dosis de contradicción consigo mismo, al principio de la *caritas*<sup>1245</sup>, y porque afirma que “El uso de la palabra «objetividad» después de Kant, no puede considerarse en los términos de la pura descriptividad adecuada.”<sup>1246</sup>. Ciertamente es que en ocasiones Vattimo habla de “objetividad”, pero siempre lo hace desde la mediación cultural de la misma, con lo cual acaba siendo subjetividad:

En otros términos, toda objetividad «natural» es también «cultural», en sentido de que no es la objetividad dada de una vez para siempre, que es o no es, es sí o no, sino que es el

---

<sup>1243</sup> Vid. PD, Pág. 37.

<sup>1244</sup> Reconocer esa universalidad de la razón reconduciría a la racionalidad debilitada, según Vattimo, por una senda próxima a la Teoría de la Acción Comunicativa de Habermas, reconociendo unas condiciones trascendentales (en el sentido “débil” de trascendental) de posibilidad de la experiencia. No obstante, Vattimo se muestra decidido al respecto: “No existen condiciones trascendentales de posibilidad de la experiencia, accesibles mediante cualquier tipo de reducción o «epojé» que suspenda nuestra pertenencia a determinados horizontes histórico-culturales, lingüísticos, categoriales. Las condiciones de posibilidad de la experiencia se encuentran siempre cualificadas o, como dice Heidegger, el Ser-ahí es un proyecto arrojado, arrojado una y otra vez. En otras palabras, el fundamento, el principio, el proyecto inicial de nuestras reflexiones no puede ser sino la fundamentación hermenéutica.” (VOF, 19). Estas consideraciones se tornan problemáticas con el carácter “trascendente” de la *caritas*, que sí actúa como ideal regulativo de manera transcultural.

<sup>1245</sup> Cfr. DPB, Pág. 57.

<sup>1246</sup> VRF. Pág. 83.

resultado de una configuración dada y construida, y solo en el interior de dicha configuración se dan o no se dan ciertos eventos, se aplica el sí o el no.<sup>1247</sup>

En este sentido, objetividad no deja de ser el reflejo de lo que se interpreta subjetivamente, y aunque es obvio que toda visión de la realidad está mediada histórica, biográfica y contextualmente, se corre la tentación de no superar nunca el ámbito de lo meramente local si acentuamos en exceso la procedencia y la subjetividad. Una idea de objetividad como aquello que trasciende lo subjetivo, aun cuando fuera tan solo un ideal regulativo o contrafáctico, pondría metas más altas y enriquecedoras que la mera aceptación de lo subjetivo. Vattimo mismo acaba apelando inconscientemente a una objetividad de la que deriva normatividad practicable en la experiencia, aun cuando la niega afirmando que “la experiencia ya está tan subjetiva y culturalmente mediada que es imposible hablar de ella en términos de «conquista» objetiva.”<sup>1248</sup>. Por esta razón, el Pensamiento Débil es un pensamiento contradictorio y para su reformulación son precisos tres procesos: desradicalizar el debilismo y filtrarlo de sus implicaciones nihilistas, acercarlo al nihilismo propio que describe Heidegger alejándolo del nihilismo improductivo y reconocer que se aspira a una mínima objetividad (entendida como una convicción razonada) que no depende tan solo de la localidad de la razón, sino que pretende contenidos intersubjetivos y cierta universalidad, entendida no como emblema fascista de una racionalidad dogmática y autoritaria, sino como el reconocimiento de una finitud compartida que nos sitúa en la tesitura común del diálogo y del acuerdo.

No hay por qué identificar verdad objetiva con autoritarismo o violencia; es posible aspirar a la objetividad sin tener que imponerla forzosamente. La violencia no es una característica epistemológica, sino un rasgo de la personalidad; existen personas dogmáticas violentas del mismo modo en que existen nihilistas o escépticos violentos. Vattimo rechaza la verdad por ser equivalente a la violencia, pero ese es precisamente su error, y esto queda demostrado ante la imposibilidad de no recurrir a verdades en el seno del debilismo. Estas verdades no se presentan como emblemas violentos o como imposiciones, sino como propuestas que son resultado de una interpretación y, como tales, conforman rasgos “objetivos” de lo que es preferible o aceptable. Nihilizar el patrimonio heideggeriano y establecer la equivalencia verdad/violencia solamente lleva a seguir promoviendo verdades, pero bajo la neurótica y paradójica apariencia de aquel que aparentemente las rechaza. En cambio, reconocer a la verdad y a la pretensión de objetividad como rasgos éticos y epistemológicos facilita la comunicación intersubjetiva y proporciona una base real, empírica y congruente desde la que elaborar un discurso ético, político o religioso.

---

<sup>1247</sup> VRF, Pág. 85.

<sup>1248</sup> VRF, Pág. 73.

### 4.3) Prudencia filosófica como alternativa

Particularmente, vemos en el Pensamiento Débil la posibilidad de elaborar una “filosofía de la prudencia” que, conjugada con el carácter provisional que se le adjudica<sup>1249</sup>, puede entenderse como arma competente contra fanatismos y dogmatismos de cualquier clase. En otras palabras, el Pensamiento Débil es, en tiempos actuales, la estrategia o metodología que podría servir de forma rectora a la correcta ubicación y tratamiento, no solo de la filosofía, sino de cualquier disciplina. Por tanto, lejos de ser una tendencia susceptible de ser “superada”, puede comprender una posición filosófica de clara vocación interdisciplinar y de deseada validez práctica. Ciencia, política o teología pueden beneficiarse de la prudencia de no recaer en barbarismos, recuperaciones de paradigmas del pasado o irracionalismos, teniendo en cuenta que la verdad puede ser mutable, pero que siempre precisamos de ella para la supervivencia y garantía de las sociedades.

El requisito indispensable, a nuestro juicio, para “rehabilitar” y aportar congruencia al debilismo es, sin duda, el reconocimiento de la objetividad frente a la mera interpretación. No hablamos de una objetividad clásica, tradicional o moderna, entendida como autotransparencia; más bien hablamos de objetividad como aquello en lo que se puede coincidir intersubjetivamente no solo por su utilidad, sino también por su pertinencia, por su adecuación contextual y su tendencia a facilitar y liberar la existencia humana. Solo si la objetividad facilita la democratización y el diálogo podemos hablar de una objetividad co-ligada a la intersubjetividad. Reivindicamos una objetividad dinámica, histórica, finita, simbólica, relacional, falible y atenta con la realidad social.

En este punto, se podría objetar que el concepto de objetividad que proponemos bien pudiera ser el claro sinónimo de la noción de interpretación en Vattimo, pero tal vez sea preciso invertir el orden y sentido de la pregunta para matizar mejor: ¿acaso la interpretación de Vattimo no es, desde sus inicios, esta forma de objetividad camuflada y solapada bajo la apariencia de interpretación? ¿No usaría Vattimo la palabra “interpretación” en lugar de “objetividad” para aumentar estética y estilísticamente su

---

<sup>1249</sup> Vid. PD, Págs. 16 y 75.

aparente divorcio con la tradición filosófica de la modernidad, acentuando la transgresora imagen de nihilista postmoderno?

Si nos atenemos a los contenidos “normativos”, a las propuestas y a las vías que Vattimo aporta, sin duda concluiremos en que Vattimo maneja nociones objetivas<sup>1250</sup>. Expresar la preferencia por Hugo Chávez, el cristianismo kenótico/secularizador o el comunismo hermenéutico son verdades objetivas, incluso son expresadas de tal modo que se puede pensar que se dispone “validez universal” para ellas. Vattimo nunca expresa que el comunismo sea la opción correcta solo para los europeos, pero no para los chinos, por ejemplo. Incluso trata de exportar el modelo de socialismo latinoamericano a Europa. Estas “verdades” están, en Vattimo, dispuestas a ser cambiadas desde la contingencia de su finitud, pero desde su “objetividad” conforman el credo desde el que Vattimo entiende el mundo en el presente. No en vano, las “verdades” de Vattimo, aun siendo finitas, llevan comprendiendo, partícipes de una

---

<sup>1250</sup> Oñate, en la línea de Vattimo, discrepa de esta determinación; cuando habla de los monumentos como “horizonte de sentido común” lo hace renegando de su carácter de “fundamento” con el fin de perpetuar la radicalidad y el nihilismo del Pensamiento Débil: “Los monumentos son el único suelo –que no Fundamento– en el que podemos apoyar la existencia, constituyen todo lo que tenemos, la heredad histórica que nos entrega al ser como evento y hemos de recibir con *pietas*. Hacen posible, como horizonte común referencial de pertenencia, todo diálogo concreto, pero al mismo tiempo y debido a su carácter puramente eventual, excluyen que la transmisión pueda reducirse nunca a una mera y simple repetición”. (ST, Pág. 21). Como vemos, Oñate se justifica en la noción de Ser como evento para eludir hablar de “fundamentos”. Aun cuando aceptáramos esta concepción Heideggeriana, cabe cuestionar ¿acaso el Ser como evento no puede constituir un fundamento? ¿La objetividad o los fundamentos, como contenido normativo y guía reflexiva, tienen que ser necesariamente eternos y atemporales? ¿O más bien podremos hablar de una objetividad “temporal y finita”? Nuestra posición al respecto reitera el uso de la objetividad en Vattimo, por muy temporales, finitos y “monumentales” que sean sus contenidos. Existe, empero, la persistencia terminológica en negar el uso de la palabra “objetividad” en el debolismo, aun cuando su contenido coincide plenamente con la noción de “monumento”; esto exhibe cierta “cabezonería” empeñada en no tener relación alguna con la objetividad por entenderla unívocamente como una noción metafísica. Recordemos que los monumentos son la “herencia recibida” (Cfr. PD, Pág. 33) y configuran el horizonte desde el que acaece el Ser, por lo tanto afectan directamente en la constitución del sentido desde la eventual aparición del mismo. En tanto “único suelo”, se puede afirmar que los monumentos son aquello que sostiene, y el hombre nunca sostiene su conocimiento en la Nada; si los monumentos sostienen, aunque su sostén sea finito y no absoluto, se puede hablar de un sostén “objetivo”.



envidiable continuidad, su particular horizonte de sentido desde que comienza a ejercer su labor académica en la filosofía. La biografía de Vattimo revela una homogeneidad ideológica impropia del mundo debolista de la ausencia de verdades. Esto no es de extrañar, ya que todos precisamos verdades o credos desde los que movernos; Habermas mismo afirma que la utilidad de la creencia en una verdad es básica para el desarrollo de cualquier sociedad:

Sin duda tenemos que tomar decisiones basándonos en informaciones incompletas y los riesgos existenciales (...). Pero las rutinas cotidianas descansan, al margen de estas inseguridades, en la confianza sin reservas tanto en el saber de los legos como en el de los expertos. No cruzaríamos ningún puente, no utilizaríamos ningún automóvil, no nos someteríamos a operación alguna y ni tan sólo tomaríamos una comida exquisitamente preparada si no estuviéramos seguros de los conocimientos puestos en práctica y no tuviéramos por verdaderos los supuestos utilizados en su ejecución y producción.<sup>1251</sup>

Si auspiciamos una mínima objetividad y universalidad para con el pensar debilitado, obtendremos el complemento preciso que dé cuenta de lo finito de cualquier cosmovisión, y podremos ver cómo este nexo de la finitud puede convertirse en una condición “común” que nos haga acordar o establecer intersubjetiva y consensualmente un mundo objetivo. Habermas apoya esta necesidad de determinar lo objetivo no solo como condición de comprensión del mundo, sino también del sujeto:

La suposición de un mundo objetivo independiente de nuestras suposiciones satisface una exigencia funcional de nuestros procesos de cooperación y entendimiento. Sin esta suposición se desintegraría una práctica que descansa en la distinción (en cierta forma) platónica entre opinión y saber inobjetable. Si resultara que no podemos ni tan solo efectuar esta distinción, la consecuencia sería no tanto comprensión ilusoria del mundo sino más bien una mala comprensión, patológica, de nosotros mismos.<sup>1252</sup>

Lejos de querer situar a Habermas como la única y mejor alternativa frente al debolismo, y teniendo en cuenta todas las deficiencias inherentes a su planteamiento que hemos expuesto, sí que podemos rescatar sensatez de este pensador y afirmar que, al menos, hace uso de una coherencia formal y lógica al no rechazar unas pretensiones universales de validez. Estrada afirma lo siguiente al respecto de la teoría del conocimiento habermasiana: “(...) se mueve entre el objetivismo de la teoría de la verdad como correspondencia y el relativismo de las perspectivas socializadoras, entre el intento de superar lo contextual y las contradicciones de lo particular con

---

<sup>1251</sup> HABERMAS, J. (2002), Pág. 245.

<sup>1252</sup> *Ibíd.*, Pág. 240.

pretensiones de universalidad.”<sup>1253</sup>. Habermas adolece de las deficiencias de aquel que opera con un concepto de universalidad demasiado abstracta que acaba por prescindir el contexto. Vattimo trata de insertarse intencionalmente en el relativismo y la pluralidad de una racionalidad hermenéutica exagerando el papel del contexto, pero acaba cediendo (posiblemente de manera inconsciente) al enunciado de proyectos potencialmente universales en pro de la reducción de la violencia. Vattimo habría debido incidir en una filosofía de la ambivalencia para hacer permisibles estas ambigüedades, pero al no hacerlo, encuentra esta serie de fallos que medran su congruencia.

Al hablar de la *Pietas*, la caridad, el socialismo o la atención a la procedencia, no lo hace como factores que podrían ser beneficiosos porque ahora son útiles pero que pueden dejarse preferencialmente olvidados en el futuro; su opción por ellos se convierte en la promoción normativa “universal” de lo que en principio comienza siendo una preferencia personal. El problema en este caso no es que adopte una estrategia similar a la habermasiana al reclamar veladamente cierta universalidad, sino que lo hace desde la inconsciencia y creyendo que con ello respeta que “no hay hechos y todo son interpretaciones”. Para bien o para mal, Vattimo propone metas de acuerdo a hechos; se renuncia solapadamente a la pluralidad reduciendo su propuesta a una izquierda secularizadora, a un cristianismo kenótico y a una filosofía de la comunidad hermenéutica. La promoción universal de estos elementos se lleva a cabo afirmando que “una filosofía que prescinde de los primeros principios, es más, que nace precisamente como toma de conciencia teórica del rango no-fundamentador del pensamiento, es la respuesta más apropiada –más verosímil, más sintonizada– a la época del pluralismo de la modernidad tardía.”<sup>1254</sup>

Pensamos que hablar sin prejuicios ni complejos debolistas de un mundo objetivo puede ser la razón que promueva la interacción y el desarrollo de competencias comunicativas; si no somos lo absoluto, estamos destinados a entendernos y complementarnos para poder alcanzar, en la medida de lo posible, la objetividad, y esto favorece el entendimiento no solo interdisciplinar, sino también ético e intercultural<sup>1255</sup>.

---

<sup>1253</sup> ESTRADA, J.A. (2004), Pág. 252.

<sup>1254</sup> NE, Págs. 58-59.

<sup>1255</sup> Vattimo no estaría de acuerdo con esta idea por considerar que se habla de un sujeto destinado a la intersubjetividad o la construcción consensual de un mundo objetivo como un hecho derivable de la noción de “naturaleza humana”, concepto de notables reminiscencias metafísicas para el autor. Por el contrario afirma que sólo reconociendo la procedencia y la disolución del Ser es como la moral se motiva mejor, sostenida en la orientación que la

Si todo es subjetivo e interpretable y no hay esperanzas de ningún acuerdo que produzca “objetividad” y acuerdo entre las distintas interpretaciones, el diálogo puede degradarse en ostracismo y se corre el peligro de no tener ninguna meta filosófica. Sin objetividad, redundamos excesivamente en la subjetividad y eliminamos el basamento común del diálogo y el acuerdo.

Una buena idea al respecto consistiría a complementar a Vattimo con el hilo conductor común en Girard, Quintana, Beuchot, Berciano u Ortiz-Osés y, en definitiva, con todos aquellos que reivindican un reconocimiento de “hechos” frente a “interpretaciones”: la promoción del debilismo no puede hacerse desde una excesiva acentuación de la relatividad, de las verdades constante y frenéticamente mutables, de las interpretaciones superficiales y desde el vicioso engrandecimiento de la pertenencia que redundan en sentimientos nacionalistas, aun cuando estos sean “debilitados”. Podemos exportar este gran descubrimiento de prometedoras posibilidades y de potente utilidad si tenemos en cuenta que la verdad, aun sin un basamento metafísico, es precisa, útil y necesaria, y que no toda interpretación es pertinente y admisible.

Tal y como reconoce Crespi, una cierta absolutización de la normatividad es precisa para el correcto funcionamiento del orden en la sociedad. Quintana nos insta a admitir que la autoridad no significa recaer en autoritarismo, con lo cual podemos seguir determinando que existe una verdad, respaldada y sustentada racionalmente, preferible a la mera opinión. Por su parte, Berciano y Grondin nos advierten de las deficiencias de un excesivo nihilismo anti-fundamentador, mientras que Girard pone de manifiesto el peligro de una sociedad donde no existe ninguna verdad ni referencia a la objetividad,

---

disolución del Ser le proporciona. (Vid. EI, Págs. 223-224). Aun así, es posible objetar que la construcción o reconocimiento de un mundo objetivo que se refiera a “hechos” y no solo a interpretaciones puede ser una mera preferencia derivada de la utilidad o de la caridad, procedimiento que sí encaja con los criterios de selección de Vattimo: determinar como un mal objetivo el desastre del tsunami en Japón y acordar como un hecho indiscutible la necesidad de prestar ayuda humanitaria no parece algo tan peligroso como para afirmar que la objetividad siempre es enemiga de la Democracia. Vattimo mismo reconoce, no sin ciertos celos, este uso de la objetividad en pro de ejecución de la justicia: “(...) la necesidad de hacer justicia, por lo tanto, de hacer valer no la objetividad en cuanto tal, sino el derecho de todos los que sufrieron o sufren hasta ahora, y el propio derecho de la comunidad a reafirmarse como lugar de convivencia civil, de verdadera amistad política. La libertad de todos no tiene necesidad de la verdad-correspondencia salvo como medio de realizar cada vez mejor la comprensión recíproca (...)”. AV, Págs. 32-33.

cuestionando el papel de una religión que ya no tiene nada que decir al creyente desde su frenesí disolutorio.

Vattimo equipara verdad objetiva con violencia, y cuando hace esto, lo hace pensando en ejemplos peligrosos como los fundamentalistas religiosos o los fascistas, que matan por su verdad. No obstante, no es capaz de pensar en el ejemplo del mártir; alguien que, pese a que conoce la verdad “absoluta” y no duda de su veracidad, no solo no la impone ni mata por ella, sino que es capaz de ser asesinado por otros. Con esta pequeña alegoría queremos demostrar que la equiparación “necesaria” entre violencia y verdad no debe resultar ni tan obvia ni tan necesaria si somos capaces de advertir el componente liberador o simbólico de esta última, tal y como ocurre en Samour o Ellacuría. No toda verdad objetiva es sinónimo de imposición violenta porque la verdad es capaz de “liberarnos” incluso de la violencia; si hemos llegado a determinar que algo es objetivo es porque hay un diálogo intersubjetivo, una reflexión común, una “filosofía” compartida que sustenta que tal objetividad no es fruto de una ocurrencia espontánea ni es un delirio de una sola persona. Si hablamos de objetividad es porque, desde la finitud de la misma, hemos llegado a reconocer algo como objetivo en virtud de su adecuación a las exigencias del contexto histórico-cultural en el que nos movemos.

En definitiva, podemos decir que la objetividad que propugnamos puede estar compuesta de interpretaciones, pero no todas las interpretaciones son objetivas. La filosofía y el saber argumentativo/hermenéutico permiten discernir la preferencia por una verdad, no solo con el filtro de la *caritas*, sino a través de la argumentación, la persuasividad, el análisis de la realidad “fáctica” (a nadie se le ocurriría promulgar verdades anacrónicas o incongruentes con el mundo en el que uno se mueve) y el encaje intersubjetivo de tal objetividad. Al fin y al cabo, aunque no se opte por el criterio de verdad como resultado de un consenso mayoritario, parece indiscutible que aquellas cosas que estimamos como verdad no suelen ser la preferencia autista de una o dos personas aisladas, sino “verdades suficientemente compartidas”. Interpretar que el mundo es plano es una interpretación, pero una interpretación incorrecta en nuestro contexto y, en tal sentido, carente de objetividad para nosotros.

Aspiramos a unas verdades/objetividades que nos liberen, que nos comuniquen y que permitan dar cuenta del mundo global en el que vivimos extrayendo la mayor potencia reflexiva de tal acto. Precisamente, uno de los mayores defectos de la presente sociedad capitalista del hedonismo y el consumo ha sido el aislamiento del individuo, anonadado en la multiplicidad del lujo, la tecnología y el egoísmo. Si ahondamos en la interpretación como dimensión última e inquebrantable, justificada siempre porque “no

hay hechos”, y eso posibilita que cada uno piense lo que desee sin posibilidad de interpelar o cuestionar al otro, corremos el riesgo de que el Pensamiento Débil acabe engrandeciendo el defecto del individualismo propio de las sociedades capitalistas.

Tal vez el carácter apasionado de Vattimo lo lleva a oscilar entre extremos: se pasa históricamente del absolutismo al relativismo, sin mediar en opciones “virtuosas” (en el sentido de término medio) como podría ser el relacionismo de Ortiz-Osés. Hay un paso radical de la verdad como objetividad metafísica al nihilismo donde ya no existe verdad alguna, sin reparar en verdades “intersubjetivamente objetivas” o en la noción de sentido; no en vano, Ortiz-Osés habla del Ser como “sentido”, desvinculándolo del sentido clásico del Ser y otorgándole una dimensión lingüística y relacional. Finalmente, hay un paso del interpretacionismo objetivista al interpretacionismo subjetivista sin tener en cuenta el carácter relacional e interlingüístico de la interpretación, que no es ni enteramente objetiva ni enteramente subjetiva, sino que desvela su carácter mixto. En la postura intermedia que representa Ortiz-Osés se denuncia que la mayor consecuencia de los excesos de la postmodernidad reside en la sensación de que “el sentido se encontrara enterrado vivo en la fosa del sinsentido.”<sup>1256</sup>.

Ortiz-Osés elabora una crítica parcial y mesurada a la posmodernidad, entendida como incontrolado acicate de nihilismo anti-sentido en su ataque contra la verdad tradicional absoluta: “La *posmodernidad* es precisamente el nombre que nombra ese tránsito de lo cerrado a lo abierto, aunque con el peligro de abocarnos a la confusión, la abstracción y el nihilismo.”<sup>1257</sup> Este carácter incontrolado de la postmodernidad ha dado lugar a un tránsito vicioso e indeseable de la verdad absoluta a la Nada, que es precisamente el terreno en el que Vattimo se mueve o quisiera moverse: “Así hemos traspasado del Ser a la nada y del Sentido a la falta de sentido: nihilismo posmoderno que trata de aniquilar todo fundamentalismo o dogmatismo, todo totalitarismo e integrista, todo absolutismo.”<sup>1258</sup>. Al respecto, la desmesurada comparación entre verdad y violencia que Vattimo establece no deja de ser un síntoma claro y evidente de pertenencia a este tránsito excesivo. Desde la sensata postura de Ortiz-Osés se rechaza tanto al mero nihilismo que niega la verdad como al fundamentalismo dogmático:

Yo hablaría entonces de *nihilismo simbólico*, ya que de la destrucción del Ser clásico o entitativo (reificado) queda su nombre posclásico: el Sentido como sentido simbólico. De esta guisa, a la muerte del Ser clásico –el ente hiperreal– sucede la resurrección del sentido surreal o subreal, el cual es el ser ya no cósmico sino lingüístico o simbólico: paso o

---

<sup>1256</sup> ORTÍZ-OSÉS, A. (2007), Pág. 76.

<sup>1257</sup> Ídem.

<sup>1258</sup> *Ibíd.*, Pág. 77.

tránsito de la naturaleza fija a cultura desfijadora o abierta. El simbolismo es el sentido muerto y resucitado, el lenguaje es el sentido ausente y re-presentado, el signo es la cosa transfigurada. Tras la muerte del Ser clásico, que es la muerte tanto del Dios como del sentido tradicionales o cósmicos, el simbolismo es el encargado de resucitar culturalmente el Ser posclásico, el cual conlleva un Dios posclásico y, en general, un sentido posclásico o postmoderno.<sup>1259</sup>

Se opta por una noción de sentido relacional que tiene importantes similitudes con el concepto de objetividad que hemos señalado como complemento adecuado para el pensar vattimiano: “Este sentido postmoderno ya no es el sentido rígido o frígido tradicional, sino el sentido humano o existencial, experiencial o vital, simbólico o hermenéutico, abierto y libre o liberado de toda pre-fijación, absoluto o absuelto del ente cosificado.”<sup>1260</sup>.

¿Qué ventajas aporta el sentido de Ortíz-Osés sobre la interpretación que Vattimo propone? Sin lugar a dudas, el hecho de resaltar el carácter “com-positivo” de la verdad como sentido subraya el origen intersubjetivo, común y relacional de la misma, ahuyentando tanto el totalitarismo dogmático como el ostracismo nihilista presente en la noción de interpretación personalista e individual:

Esta revisión holista o coimplicativa evita el totalitarismo de el/lo uno sobre el/lo otro, al tiempo que replantea una nueva visión del sentido no como verdad-impositiva, sino como verdad-compositiva, no como sentido de dominio sino como sentido de condominio, no como tabú de religión sino como tótem de religación y coligación (...)<sup>1261</sup>

Por otra parte, esta noción de sentido aporta connotaciones trascendentes, pero sin llegar siquiera a la trascendencia habermasiana o metafísica; por el contrario, hablamos de una trascendencia inmanente que, pese a lo paradójico de tal definición, señala la dualidad originaria para con el sentido, que no es ni objetiva ni subjetiva, ni trascendente ni inmanente, sino una constante mixtura y co-pertenencia entre ambas dimensiones:

Ello significa que el Ser-Sentido de la vida o existencia humana es algo que nos excede y al mismo tiempo nos falta o falla, algo que nos supera y al mismo tiempo nos supura o exuda, algo que nos sobrepasa y al mismo tiempo nos pasa o traspasa. Podríamos otorgar al Sentido de la existencia el nombre de «trascendencia inmanente», para consignificar

---

<sup>1259</sup> *Ibíd.*, Pág. 77.

<sup>1260</sup> *Ibíd.*, Pág. 78.

<sup>1261</sup> *Ibíd.*, Págs. 78-79.

precisamente este doble movimiento de trascendencia e inmanencia, de verticalidad y horizontalidad.<sup>1262</sup>

Ortíz-Osés también ensalza la vigencia del simbolismo y el componente lingüístico del sentido como opciones más a considerar, de tal modo que desde una perspectiva simbólica, no podemos resignarnos al mero nihilismo:

A raíz de la experiencia de la ausencia –la muerte– experimentamos el desdoblamiento simbólico de la vida real en la surrealidad de lo potencial o virtual, lingüístico o cultural. El simbolismo es la resucitación de la ausencia re-presentada, de la vida transnificada, de la realidad sobrerrealizada (...) <sup>1263</sup>

Aquí encontramos la discrepancia más sobresaliente entre Ortíz-Osés y Vattimo; si bien este último niega la posibilidad de un sentido, aun de constitución intersubjetiva, sino que incide en la procedencia y la pluralidad interpretativa irreductible, Ortíz-Osés reivindica el “sentido del sentido”, aunque no lo nutre de la vacuidad inherente al nihilismo postmoderno, sino que lo rellena del simbolismo y la composición relacional del mismo:

Esta divergencia encuentra su punto álgido en la afirmación vattimiana de que «el sentido no tiene sentido» (...) Y, sin embargo, yo diría que el sentido (*Sinn, sense*) tiene sentido (así por ejemplo el amor), lo que ocurre es que el sentido no obtiene sentido precisamente a causa del nihilismo posmoderno.<sup>1264</sup>

Dado que el sentido es “humano”, entendemos que Ortíz-Osés quiere rellenerlo con “lo humano”, con la relación e intersubjetividad humanas, inexcusables compañeras en el proceso de constitución de aquello que hemos llamado “objetividad”. Con la reivindicación del sentido, Ortíz-Osés afirma que “evitamos el absolutismo tradicional, pero sin recaer en el relativismo posmoderno, proponiendo un relacionismo generalizado”<sup>1265</sup>. Ortíz-Osés define una “metafísica simbólica” o mitológica, en tanto se entiende al mito, desde una renovada y original óptica, como “verdad-sentido” humana; Ser es mito en esta concepción<sup>1266</sup>. Desde esta perspectiva, podemos legítimamente contraponer el sentido como “recreación” relacional frente al sinsentido

---

<sup>1262</sup> *Ibíd.*, Pág. 79.

<sup>1263</sup> *Ibíd.*, Págs. 79-80.

<sup>1264</sup> *Ibíd.*, Pág. 82.

<sup>1265</sup> *Ibíd.*, Pág. 83.

<sup>1266</sup> *Cfr. Ibíd.*, Pág. 81.

como mera destrucción<sup>1267</sup>, todo esto derivado de una interpretación de Nietzsche desde un Heidegger al que se le asocia una concepción simbólica del Ser<sup>1268</sup>. La opción de Ortíz-Osés representa una forma coherente y elegante de salir al paso de la crítica a la Metafísica sin necesidad de zambullirse de lleno en el nihilismo axiológico ni la contradictoriedad que hemos denunciado en el debolismo, ya que “no hay objetividad sin subjetividad y a su vez no hay subjetividad que no forme parte del conjunto de la realidad objetivada.”<sup>1269</sup> .

Cuando Vattimo expone la *caritas* como límite de toda interpretación lo hace pensando en que la violencia no es interpretable, en que la pluralidad de opciones que pueden acaecer no deben rozar nunca el ataque hacia el prójimo. La violencia es un “mal objetivo” para el Pensamiento Débil que no se puede cuestionar. Este planteamiento concuerda con las tesis de Crespi respecto a las leyes sociales: aun cuando somos conscientes de la extensa crítica al fundamento y conocemos bien el peligro que hay con el dominio derivado de la absolutización, precisamos “absolutizar” ciertas leyes<sup>1270</sup>, aunque esta absolutización no sea metafísica u ontológicamente probada.

Con respecto a la interpretación, la filosofía debe andar con extrema cautela si no quiere albergar, ofuscada en el pretexto de la hermenéutica como *koiné* filosófica de los tiempos actuales, cualquier desvarío o conjetura acerca de la realidad. Pensar hermenéuticamente no puede ser sinónimo de pensar de cualquier manera, divagar superficialmente, ensalzar cualquier interpretación por el hecho de serlo, o pensar ajeno a la razón en pro de la arbitrariedad de la opinión espontánea<sup>1271</sup>. No todas las interpretaciones son válidas, y esto solo es sostenible desde una mínima noción de objetividad.

El Pensamiento Débil, como exponente filosófico que se pretende como “el más razonable para la actualidad”, debe actuar de filtro no solo contra el dogmatismo

---

<sup>1267</sup> Cfr. Ídem.

<sup>1268</sup> Cfr. *Ibíd.*, Pág. 82.

<sup>1269</sup> *Ibíd.*, Pág. 83.

<sup>1270</sup> Cfr. PD, Pág. 362.

<sup>1271</sup> Como ejemplo cómico y cotidiano podemos hablar de la televisión española, concretamente en los manidos programas de debates superficiales o de prensa del corazón. Vemos como en ellos se hace uso de una versión deformada, vulgarizada y exagerada del Pensamiento Débil: para que algo sea válido, basta con decir que “es mi opinión”. Por tanto, si todo es opinión, si todo vale, al final nada es verdadero y no es factible ningún acuerdo interpersonal, con todas las deficiencias antropológicas y filosóficas que ello comporta.



exacerbado, sino contra el relativismo que acaba en mero escepticismo, precisamente para sostener legítimamente ese papel preponderante frente a otras tendencias. Si solo se acentúa una dimensión crítica y disolutoria, el Pensamiento Débil será un buen diagnóstico, pero carecerá de soluciones y no podrá aportar elementos críticos al no poder salir del mero relativismo, tal y como denunciaba Habermas sobre la filosofía de Nietzsche: “Pero si el pensamiento ya no puede moverse en el elemento de la verdad, en el elemento de las pretensiones de validez, la contradicción y la crítica pierden su sentido.”<sup>1272</sup>. La esterilidad escéptica y relativista o la improductividad del absurdo y la contradicción reducirían la filosofía a mera caricatura carente de utilidad.

Reiteramos, por tanto, que la actitud del pensar debolista ha de ser en todo momento prudencia ante la exageración, “distorsión” ante la deformidad, no solo del pasado metafísico, sino del posible futuro, sea este nihilista, relativista o dogmático. Queremos aportar al respecto las palabras de Rovatti al respecto del Pensamiento Débil, porque no lo reducen a la absolutización de un pensar fundacional en una época nueva y más verdadera, y porque define de manera esclarecedora su particular ubicación entre dogmatismo y relativismo, esto es, define su posición “prudente” ante los extremos:

(...) hay algo de transitorio y de intermedio en la expresión «pensamiento débil». Provisionalmente, encuentra un lugar entre la razón fuerte del que dice la verdad y la impotencia refleja del que contempla la propia nada. Desde esta zona intermedia puede hacer las funciones de un indicador.<sup>1273</sup>

Reclamamos para el debolismo esta ubicuidad intermedia (ni dogmatismo ni relativismo, sino prudencia ante ambos) expresa en el “manifiesto” de la obra *El Pensamiento Débil* y que Vattimo ha degradado hasta convertirla en extremo. Se puede compatibilizar la renuncia a una Metafísica fuerte con el concepto de objetividad sin necesidad de renunciar a éste. Vattimo parte del error de pensar la identificación necesaria entre ausencia de verdad y pacifismo, pero esto comprende un prejuicio que solo merma la potencialidad y alcance del discurso filosófico y que, lamentable y paradójicamente, no garantiza el pacifismo. El planteamiento de Vattimo roza en ese punto la utopía anarquista de un mundo sin autoridad, sin verdad y sumergido en una paz espontánea, lo cual no es extraño dado que su pensar ostenta en muchas ocasiones el provocador carácter de la exageración disidente y postmoderna. Precisamente porque tenemos cierta dosis de objetividad y esta es razonable y argumentativamente alcanzable, podemos decir que la violencia es algo negativo, que la democracia es

---

<sup>1272</sup> HABERMAS, J. (1993), Págs. 155-156.

<sup>1273</sup> PD, Pág. 75.

positiva y que el acuerdo es preferible a la confrontación violenta, y reconocemos de este modo que el pilar o motivación del debolismo se sustenta en un hecho “objetivo”. Solo reconociendo esto podremos rellenar al Pensamiento Débil de un contenido concreto que trascienda el status de mera exhortación, que no se exprese bajo meras abstracciones sin contenido para la razón práctica y que pueda ofrecer una motivación consistente que sirva de sostén a la praxis.



## 5) SINTESIS FINAL: LOS OBJETIVOS DEL TRABAJO

Tras la exposición y tránsito por el Pensamiento Débil, sus influencias y sus consecuencias prácticas, bien podría pensarse que seguimos anclados en tiempos pasados, eternizando el clásico debate socrático a favor de la verdad frente al relativismo y escepticismo sofistas. En definitiva, Vattimo supone un cuestionamiento de la objetividad a favor del pluralismo e incluso de cierto relativismo que en apariencia se asocia al debolismo. La diferencia es que, tras sucesos como las dos guerras mundiales, la bomba nuclear o el Holocausto, ya conocemos los terribles riesgos de una verdad que se hace dogma y amenaza con la destrucción humana. Después del Auschwitz mencionado y dolido por Adorno, ya no es posible volver a creer ciegamente en una verdad y un progreso unitarios; la verdad ya no domina al hombre, sino que es el hombre el que debe pastorear a la verdad, hacerla mansa, humana, aceptable y tolerante. El sufrimiento ha desterrado al platonismo.

Vattimo no deja de ser una de las respuestas postmodernas a los excesos de una racionalidad incontrolable y ajena al ser humano, hasta el punto de amenazar con su aniquilación. Aun así, hemos querido dar cuenta, a lo largo de la investigación, que la crítica al dogmatismo no es fructífera desde la acentuación del nihilismo anti-sentido, porque no supone una respuesta virtuosa y comedida, sino que recae en extremismo y que, aunque la objetividad ostente en apariencia reminiscencias estilísticas desagradables, no podemos renunciar al sentido, so pena de renunciar a la articulación intersubjetiva y a la hermenéutica misma. Debemos, desde la filosofía, responder al reto del solipsismo capitalista, del creciente individualismo hedonista sostenido en el impenetrable castillo de las interpretaciones personales, para socavar el aislamiento social y proponer un modelo social radicalmente hermenéutico, que aspira a la construcción común e intersubjetiva de una objetividad que es tal porque aún, sintetiza y temple perspectivas diferentes. Muchas veces, la intocable y ferrea pluralidad interpretativa solo es el escudo del ostracismo, la renuncia a admitir los propios errores, la excusa de la ignorancia y la tolerancia del orgullo y el egoísmo, incapaces de articular diálogo con los semejantes.

Podemos concluir satisfactoriamente en la consecución de los objetivos previstos, cuya resolución sintetizaremos a continuación para destacar los rasgos más importantes de estos.

## 5.1) La continuidad y la ambigüedad: rasgos de la obra de Vattimo

En referencia al primer objetivo general que hemos propuesto, de carácter eminentemente descriptivo y referente al propósito de establecer una imagen de continuidad en la obra de Vattimo, podemos decir que, tal y como anunciamos en la introducción, hemos podido demostrar una articulación sistemática y constante en el pensamiento de Vattimo, alejándolo de posibles evoluciones. Como advertíamos, esto no significa necesariamente un factor positivo, sino que comprende, de hecho, un elemento que empobrece y anula las mejoras de las que el debolismo podría beneficiarse. Vattimo es, a lo largo de su obra, un autor sumamente reiterativo.

La génesis del Pensamiento Débil encuentra su inicio en la lectura neutral de Nietzsche y Heidegger, neutralidad que ostenta una brevísima duración porque Vattimo pronto utiliza de manera personal a estos autores para desarrollar el grueso de su pensamiento. Tan solo hablamos de 3 años de lectura neutral de Nietzsche y Heidegger en la vida académica de Vattimo. Por concretar este dato, podemos decir que, si bien en *Introducción a Heidegger*, cuya primera edición italiana es fechada en 1971, existe un tratamiento “objetivo” y neutral de la filosofía heideggeriana, ya en 1974 hay un uso personalista e intencionado de la filosofía nietzscheana en *El sujeto y la máscara*, consistente en la catalogación del Superhombre como sujeto revolucionario dialéctico. El uso interesado de Heidegger puede corroborarse en obras tales como *Las aventuras de la diferencia* (1980), *Más allá del sujeto* (1981) e incluso en *El fin de la modernidad* (1985).

Inicialmente, es visible la influencia del *Dasein* como instancia finita, histórica y temporal, así como del Superhombre, entendido como sujeto despotenciado y moderado. La noción de *Aletheia* sirve para criticar a la noción tradicional de verdad desde Heidegger, mientras que el eterno retorno y la Voluntad de Poder de Nietzsche desmienten la imagen de una progresión lineal del tiempo y desestructuran la pretensión de objetividad y de fundamentos fuertes. Desde los inicios como estudioso de ambos autores, Vattimo toma estos conceptos mencionados para la formulación de una ontología débil, distorsionada y rememorante. En 1971 ya hay una amplia referencia en *Introducción a Heidegger* a todo el patrimonio conceptual heideggeriano, que sirve de referente para la posterior elaboración de la filosofía de Vattimo, en la que ya no hay una relación especular con la realidad, sino una rememoración del pasado monumental sobre el que se ironiza desprovéyéndolo de su neutralidad.

Es en este momento cuando el Pensamiento Débil aparece en 1979 (aunque la publicación de la obra *El Pensamiento Débil* como tal no sucede hasta 1983) y se convierte en la seña de identidad de una novedosa tendencia postmoderna, divergente del pensamiento de la diferencia y de otras tendencias semejantes, desconfiada de la racionalidad clásica y recelosa de constituir un nuevo programa de acción. En 1985 y 1989 se publican respectivamente las primeras ediciones italianas de *El fin de la modernidad* y *Ética de la Interpretación*, en las que ya existen claras referencias positivas de aquello que supone el Pensamiento Débil (que había tenido sus precedentes en formas de racionalidad negativas) como crítica a la racionalidad: el asentamiento de la hermenéutica como nueva *koiné*, la tesis de continuidad entre Nietzsche y Heidegger, la contraposición entre verdad y Monumento, o la determinación del pensamiento rememorante como alternativa al pensamiento adecuacionista y fundacional.

Salvo la renuncia al sujeto dialéctico encarnado en el Superhombre, fechada en la segunda edición de *El sujeto y la máscara* en 1979, no hay más evolución en Vattimo hasta sus últimas obras, donde Nietzsche y Heidegger siguen estando tan presentes y papables (ahora traducidos en una dimensionalidad práctica social) como en las primeras. Es cierto que se llega a matizar el papel de los *mass media* expreso en 1989 en *La sociedad transparente*, admitiendo que pueden contribuir en cierta medida al adoctrinamiento social, pero jamás se llega a refutar o negar contundentemente el optimismo que rodeaba a estos entendiéndolos como posibilidad de caos, y por tanto, de emancipación.

La determinación inicial del Pensamiento Débil como una herramienta nihilista y anti-dogmática sigue vigente en obras más recientes, como *Adios o la verdad* (2010) o *Hermeneutic Communism* (2011), donde se especifica la necesidad de una política ajena al realismo y a la verdad objetiva, acentuándose nuevamente la interpretación como condición de rechazo a la violencia. El desarrollo de un Comunismo de ideal contrafáctico, ajeno a la objetividad del comunismo soviético, o la creación del llamativo Comunismo Hermenéutico como forma de debilitar el naturalismo y la izquierda sostenida en la igualdad como ley “natural”, no dejan de ser aplicaciones prácticas de lo que el patrimonio nietzscheano y heideggeriano, subjetivamente interpretado y adecuado por Vattimo, ha imprimido en este desde sus inicios.

La ética de la debilidad y de la procedencia es, a su vez, la forma ética de un pensar que renuncia a fundamentos y que, en consecuencia, no es capaz de proporcionar imperativos, tan solo de guiar mediante la inconcreción de un procedimentalismo débil. El cristianismo kenótico muestra a un Dios encarnado, relativizado, eventual, que renuncia a su propia vigencia social en pro de la caridad. No en vano, la sustitución de la verdad por la caridad comprende un parámetro ético y religioso omnipresente en

Vattimo; por tal motivo es factible hablar de la caridad como principio trascendente. Aunque inicialmente se usa la expresión latina *Pietas* como relación con el pasado monumental, pronto se la complementa y sustituye con la *caritas*, que configura el límite ante el que el Pensamiento Débil se encuentra a la hora de establecer su proceder en la praxis. En definitiva, la ética, política y religión vattimianas no dejan de ser la plasmación práctica, consecuente y congruente con el nihilismo, anti-fundacionalismo y anti-objetivismo presentes en las primeras obras del autor. Es congruente y sensato, por tanto, sostener la imagen de continuidad en la obra de Vattimo, y la perpetuación de la interpretación de Nietzsche y Heidegger que influye en todas las ramas del debolismo.

En referencia al segundo objetivo general, de carácter crítico, podemos aportar una serie de aporías relativas a la validez del Pensamiento Débil como alternativa o crítica racional. Si bien Vattimo aporta valiosos motivos para cuestionar la desproporción de la racionalidad y el humanismo modernos, consideramos que hay un exceso que lleva al pensador italiano a negar al mismo sentido en su cruzada contra la desmesura del dogma. Dicho de otro modo, la crítica a la Metafísica no tiene por qué significar un ataque contra el sentido o la objetividad, porque eso acaba menguando la capacidad hermenéutica misma y la intersubjetividad, a la par que añade contradictoriedad. De esta guisa, es posible objetar que la renuncia a la objetividad ya conforma a su vez una forma de objetividad. Vattimo recae en un extremismo vicioso al acabar negando la misma objetividad de la que, paradójicamente, es participe a la hora de exponer las consecuencias prácticas de su pensamiento.

Al respecto, hemos expuesto las críticas de Berciano, Ortiz-Osés, Quintana y Girard, quienes coinciden en sus denuncias y refuerzan nuestra crítica hacia el exceso anti-objetivista de Vattimo. Hemos demostrado la inevitable ambigüedad del Pensamiento Débil a la hora de renunciar a un programa de acción a la misma vez que propone uno, basado en el cristianismo kenótico, la ética de la debilidad y de la procedencia y el Comunismo Hermenéutico. Esa ambigüedad se acentúa gravemente cuando Vattimo y Zabala expresan su apoyo a las democracias latinoamericanas, entre las que destacan la del difunto Hugo Chávez. Estas opciones constituyen vías objetivas que el autor propone como las más adecuadas, en un contexto donde no debería ser conveniente hablar de adecuación. Vattimo establece el asentamiento de la interpretación frente al hecho objetivo, y la procedencia frente a la universalidad, para plausibilizar la pluralidad no unificable, pero acaba apelando a una dosis de universalidad y objetividad en detrimento de la coherencia de sus propuestas.

También es cuestionable la pluralidad deducible del Pensamiento Débil, que no deja de ser una propuesta eurocéntrica carente de parámetros para el diálogo y entendimiento interculturales. La pluralidad vattimiana es una pluralidad aparente,

ficticia, y reductiva. Reiteramos que este carácter contradictorio que se asocia constantemente a Vattimo, reconocido por sus mismos creadores y corroborado por estudiosos como Sützl, comprende una característica ya expresa en la misma obra *El Pensamiento Débil*, en la que se pretenden definir la “esencia” del mismo. Para poder escapar de la ambigüedad y la incoherencia, tempranas compañeras del pensar debilitado, Vattimo tan solo puede, como Girard sugiere y nosotros sostenemos, reconocer la objetividad misma favoreciendo un basamento común para el desarrollo de la intersubjetividad.

No hablamos de una objetividad clásica, sino de un sentido relacional, simbólico, lingüístico y compositivo, en la línea que elabora Ortiz-Osés. Si nos limitamos a la interpretación subjetiva y la procedencia, corremos el riesgo de favorecer el solipsismo, el ostracismo y la imposibilidad de comunicación intercultural al limitarnos al localismo. Si favorecemos la reciprocidad entre intersubjetividad y objetividad, entendida esta última no como dogma violento, sino como una mirada común y razonable que aúna creencias y opiniones, podemos tener un aliciente válido para el entendimiento local e intercultural, sabiendo que la procedencia es solo una forma accidental y finita de entender hechos universales que nos afectan a todos. Todas las culturas tienen una gastronomía diferente, una música tradicional y unas costumbres religiosas, derivadas de un contexto, una historia, unas tradiciones y un devenir cultural, pero todas ellas sirven para nutrir, divertir y dar sentido, independientemente de sus contenidos. Hay unos mínimos que subyacen siempre a las divergencias locales que pueden ser explorados para resaltar el basamento común e intercultural que posee el ser humano. El rechazo a la violencia, en la línea de Vattimo, parece actuar en tal sentido cuando se lo estima como la pretensión por excelencia que vertebra las pretensiones debilitadoras.

En contra de Vattimo, hemos sostenido que la verdad no significa necesariamente violencia, porque la violencia no es una característica epistemológica, sino un rasgo propio de actitudes humanas. La violencia es la desmesura del carácter personal. Se puede ser violento y además debolista/nihilista, sin que el pacifismo constituya un rasgo necesario inherente a la subjetividad postmoderna. Vattimo asocia verdad a fundamentalismo e imperialismo, pero no tiene en cuenta que existen nociones de objetividad conscientes de su finitud y que, sin ser dogma eterno ni opinión interpretable y constantemente mutable, pueden aportar un sentido de constitución intersubjetiva y relacional. No toda verdad ha de ser impuesta por el hecho de ser verdad, sino que la objetividad puede nutrirse de la argumentación, el diálogo y el consenso pacífico sostenidos en el suelo común de los hechos, como exponía Quintana. Solo si estimamos objetivamente a la paz como una necesidad y a la violencia como



algo objetivamente reprochable, podremos llevar a cabo propiamente la labor inicial del Pensamiento Débil: reducir el componente violento.

## 5.2) Conclusiones críticas

La denuncia de este carácter ambiguo y contradictorio del Pensamiento Débil puede ser acompañado de otros elementos de disenso, como los expresados en los objetivos críticos que hemos incluido en la introducción y que añaden invalidez a la propuesta de Vattimo. Seguidamente describiremos las conclusiones de las distintas partes de la investigación para agrupar las críticas más relevantes al Pensamiento Débil de Vattimo.

Sobre la tesis de continuidad entre Nietzsche y Heidegger, es preciso atender a la distinción entre nihilismo propio y nihilismo impropio en este último, tal y como hemos especificado en la primera parte de la investigación, de la que Vattimo nada dice. Si bien Heidegger se adhiere al planteamiento del nihilismo propio, entendiendo a la Nada como un *nihil* activo y productivo que posibilita la libertad, Vattimo distorsiona el nihilismo del pensador alemán sin especificar la distinción entre nihilismo propio e impropio. También radicaliza el anti-fundacionalismo y el rechazo a la objetividad desde una lectura izquierdista de Heidegger, convirtiéndolo en un nihilista incompatible con la filosofía original del pensador alemán, tal y como señalaban Cerezo u Ortíz-Osés. Hemos cuestionado si esta radicalización de Heidegger es acaso útil y aporta potencialidad filosófica, pero la conclusión apunta a que es incongruente y poco práctica, porque, aun a pesar del oscurantismo inherente a Heidegger que Habermas denuncia, hay suficientes motivos que sí apuntan a una superación del nihilismo y no permiten tan fácilmente hablar de un Heidegger exclusivamente nihilista, tal y como advertía Berciano. En tanto hay envío de mensajes por el Ser, por oscuro que esto sea, no se puede hablar de una ausencia de fundamentos. El Ser se puede entender legítimamente como fundación, aunque no sea fundamento o super-ente. No es práctico radicalizar a Heidegger porque esto solo contribuye a añadir ambigüedad a la posterior formulación del Pensamiento Débil como respuesta “objetiva” y “anti-objetiva”, al mismo tiempo, que proporciona vías prácticas y concretas a seguir, a pesar del déficit normativo de las mismas. Pese a que Cerezo denuncia una lectura severa de Nietzsche

por parte de Heidegger, no existe *de facto* continuidad en Nietzsche y Heidegger más allá de los propios esfuerzos de Vattimo para retorcer y forzar el encaje entre ambos autores. Es un hecho contrastable que Heidegger incluye a Nietzsche como pensador metafísico, mientras que Vattimo califica a ambos como pensadores nihilistas.

No obstante, la radicalización de Heidegger y la inmersión acrítica en los conceptos nietzscheanos de eterno retorno y Voluntad de Poder refuerzan la imagen del Pensamiento Débil como respuesta nihilista, e imposibilita el tener en cuenta las deficiencias de estas nociones. Hemos incluido la exposición de la problemática de la reducción del Ser a valor para explicitar como la Voluntad de Poder, desde una lectura heideggeriana, puede considerarse como lo incondicionado, en tanto ella misma genera valor pero se sitúa por encima del valor, repotenciado al Superhombre y alejándolo de la moderación que Vattimo le atribuye. El eterno retorno también sufre de la problemática de acabar convirtiéndose en una apología de lo existente, eternizando la repetición de la vida sin dar cabida a la novedad y a la evolución. Los conceptos heideggerianos de Ser y envío han encontrado su contundente crítica en Habermas, que denuncia la devaluación del saber argumentativo en pro del intuicionismo y el oscurantismo. Esto imposibilita obtener del Ser heideggeriano una normatividad precisa y concreta, favoreciendo un déficit de contenidos con la razón práctica.

Esto nos lleva a concluir que la interpretación de Vattimo sobre Heidegger no solo no es justa y acorde con los textos del pensador alemán (cosa que el mismo Vattimo reconoce), sino que es insuficiente y conlleva a una excesiva acentuación del nihilismo que resulta improductiva en términos filosóficos. Desde este posicionamiento, el debolismo acaba apoyando en cierta medida al relativismo, al que tan pronto se rechaza como se lo abraza, fomentando más aun la ambigüedad. El Pensamiento Débil es relativista cuando afirma la pluralidad interpretativa, pero rechaza esta pluralidad cuando ensalza a la izquierda, al nihilismo y al comunismo como las “únicas salidas”. Tampoco es fácil ver relativismo cuando se habla de una forma muy concreta de cristianismo, preferible a otras, y se sitúan modelos políticos determinados como ejemplos a seguir. Declararse chavista parece lo más contrario a ser relativista. Aun así, entendemos que la lectura personalista e izquierdista de Heidegger es una estrategia precisa en Vattimo para justificar al Pensamiento Débil, y para ello es necesario nihilizarlo y hacerlo semejante a Nietzsche. Sin embargo, de tal distorsión no se extraen consecuencias prolíficas, sino que se percibe la creación de un pensar ambiguo y conflictivo.

Por este motivo no vemos adecuado el tratamiento que Nietzsche y Heidegger encuentran en Vattimo y en su tesis de la continuidad. Solo entendiendo la Nada como un *nihil* productivo y como condición de la libertad, Vattimo podría dar cuenta

debidamente de la co-pertenencia entre el Ser y la Nada y podría justificar salidas más productivas desde la herencia heideggeriana. En lugar de nihilizar a Heidegger desde Nietzsche, sería más práctico humanizar a Nietzsche desde el Heidegger que concibe al envío del Ser como la presencia efectiva de un fundamento, no como súper-ente, sino como proyectualidad.

En referencia al concepto de Postmodernidad que Vattimo proporciona, hemos destacado la innegable influencia de los *mass media* que, como agentes emancipadores, efectúan en las sociedades actuales. En tanto favorecen el caos y anulan la autotransparencia, los medios de comunicación son la imagen de la pluralidad interpretativa que caracteriza a la Postmodernidad. No hay una sola verdad, del mismo modo que no existe un solo canal de televisión. Se proporciona un diagnóstico optimista sobre los *mass media*, hecho que aleja significativamente a Vattimo de puntos de vista como el de Baudrillard o Adorno, y se amplía de este modo el carácter ingenuo que caracteriza esta polémica tesis.

Es innegable el papel de los medios de comunicación como sostén de diversas voces, pero es aun más evidente el papel de la televisión o Internet como elementos adoctrinadores y homogeneizadores. Incluso es posible hablar de los medios de comunicación como una herramienta propiamente capitalista y publicitaria en el contexto de la sociedad del bienestar occidental. La presencia de diversidad de opiniones no es, en contra de Vattimo, condición necesaria y suficiente para la aparición espontánea del pacifismo. Solo existe paz si tenemos unas nociones mínimas de cómo pueden convivir en una misma sociedad opiniones distintas o si sabemos cómo podemos articular el diálogo intercultural. Pluralidad no es pluralismo tolerante, porque la cantidad de opiniones diferentes no incide proporcionalmente en la calidad de la articulación respetuosa y pacífica entre ellas. Solo podríamos predicar pluralismo pacifista en Vattimo si tuviéramos parámetros y nociones sobre cómo podemos articular la pluralidad irreductible, apelando a unas nociones mínimas que garanticen la convivencia. Da la sensación de que Vattimo confía en exceso en la providencia al asegurar constantemente la aparición del pacifismo como el resultado natural del nihilismo.

Sobre el final de los metarrelatos, hemos expuesto las divergencias de Vattimo con respecto a Habermas y Lyotard, y también hemos dado cuenta nuevamente de la ambigüedad de un pensar que renuncia a los grandes relatos abarcales, pero acaba configurando uno al proponer la imagen del mundo actual como sociedad donde todo ha de filtrarse por la debilidad, donde la hermenéutica comprende la “disciplina rectora” de todos los saberes, y donde ya no hay verdad sino que todo es interpretación. El Pensamiento Débil se mueve constantemente en la paradoja de la renuncia a lo objetivo,

aun cuando él mismo ya conforma un planteamiento objetivo que se vanagloria de ser el que “mejor” se adecua a la presente realidad.

Con respecto a los modelos de Pensamiento Fuerte, hemos querido destruir el mito de que todo pensamiento conservador es fuerte y todo pensamiento de izquierdas es débil. Hemos incluido ejemplos de una izquierda fuerte, a la que Vattimo denominaría “izquierda metafísica”, que reivindica valores incuestionables y modos contundentes de actuación. Hemos hecho un repaso conceptual por la génesis de la ciencia y la racionalidad modernas, que apuntan a una comprensión omniabarcante y total del conocimiento mediante el uso de una razón absoluta y carente de límites. La ciencia moderna surge en sintonía con las pretensiones totales de matemática universal y configura expansivamente, no solo al pensamiento moderno, sino incluso a determinadas ramas del Positivismo reduccionista que establece a la ciencia como única forma válida de conocimiento.

Vattimo renuncia a la imagen de una filosofía entendida como disciplina científica resaltando la mediación subjetiva del acceso a la realidad. A pesar de esto, es imposible el modelo de una sociedad donde todo sea “subjetivo” y donde las normas sociales no alcancen un determinado nivel de absolutización, tal y como exponía Crespi. Esta característica vuelve a incidir en el carácter ambiguo del debolismo, que es relativista y anti-relativista, objetivo y anti-objetivo, abierto y cerrado, plural y unitario. Resulta aporética la afirmación de una política no basada en la verdad que sea, a su vez, compatible con la absolutización de leyes y normas sociales.

Hemos incluido una necesaria comparativa entre Vattimo y Habermas, dado que el filósofo germano constituye un referente estadísticamente constante en la obra debolista. Raras son las ocasiones en las que no se menciona a Habermas como emblema del neo-trascendentalismo, neokantismo o naturalismo actuales. Hemos descrito el planteamiento sintético de Habermas sobre la Teoría de la Acción Comunicativa, exponiendo sus deficiencias y contrastándolo con Vattimo. Si bien Habermas apela a una universalidad abstracta desde un concepto deficiente de sujeto, Vattimo renuncia a la universalidad aunque recurre, débil y solapadamente, a la misma. Aun así, el planteamiento de Habermas goza de un rigor, metodología y sistematicidad de las que Vattimo carece, favoreciendo una filosofía personalista, relajada, irónica y social. A Habermas le honra el reconocer la necesidad de la universalidad, aunque su acceso trascendental a la misma no parezca pertinente después de las críticas postmodernas, con las que este no suele dialogar. A Vattimo le pierde el frenesí nihilista, que acaba negando el sentido y la universalidad a la vez hace uso de ellos. Ambos gozan de planteamientos en cierta medida ingenuos y tienen conceptos de sujeto bastante alejados de la imagen real y empírica del individuo cotidiano. Si Habermas

acentúa en exceso la recurrencia al ideal de la comunicación carente de coacciones. Vattimo confía ligera y despreocupadamente en el asentamiento espontáneo del pacifismo como resultado de la negación de la objetividad.

En referencia a la hermenéutica, hemos descrito todas las consideraciones que Vattimo establece en torno a lo que él considera la disciplina que conforma la actual “común-unidad” filosófica. Hay un distanciamiento con Gadamer, en tanto se estima que este no llega a interpretar con la radicalidad precisa la herencia heideggeriana. Esto se traduce en una concepción “clasicista” de la verdad que posibilita la pertenencia no conflictual del sujeto en la tradición. Según Vattimo, Gadamer se reduce a criticar al Positivismo elevando a la hermenéutica como algo “más verdadero”, y por eso no entiende el componente nihilista derivado de Heidegger. Tal y como Grondin advertía en la primera parte de nuestra investigación, podemos concluir en que la interpretación y críticas vattimianas a Gadamer son tan *sui generis* como las que lleva a cabo con Heidegger. Hay, nuevamente, una interpretación subjetiva, personalista y basada en un hipotético nihilismo anti-fundacional en Heidegger, lo cual nos fuerza a poner en cuestión cualquier consideración derivada de este planteamiento.

También hemos querido incluir modelos alternativos de hermenéutica, como la hermenéutica analógica de Beuchot para mostrar un testimonio que, sin recaer en dogmatismo, establece una hermenéutica que aspira a una verdad débil frente a la hermenéutica nihilista. Beuchot renuncia tanto a la equivocidad relativista como a la univocidad dogmática, proporcionando un concepto más coherente de hermenéutica que el que Vattimo otorga, considerado como un proyecto emancipatorio solo desde la renuncia a la objetividad. Las consideraciones hermenéuticas de Vattimo son tan viciosas y extremistas como el resto de su producción filosófica, de tal manera que perpetúan la ambigüedad y contradictoriedad.

Derivados del Pensamiento Débil y la hermenéutica como ontología de la actualidad, hemos señalado los aspectos fundamentales de la ética, la política y la religión vattimianas. Hemos contextualizado la ética de la debilidad y de la procedencia junto a otros ejemplos de éticas postmodernas. Si bien es cierto que la ética no es una disciplina sobresaliente en el corpus teórico de Vattimo, si hay suficientes motivos como para considerar que la mera apelación a la procedencia no proporciona, desde el procedimentalismo débil de Vattimo, parámetros y concreción suficientes como para articular un diálogo ético intercultural. Solamente se apela a la procedencia como reivindicación localista frente a los imperativos universales, pero no se dan facilidades para saber cómo hacer un diálogo entre procedencias diversas, más aun cuando estas pueden ser fuertes y no débiles. Tampoco se da cuenta de la motivación del sujeto para actuar acorde a la caridad o al rechazo de la violencia, al no existir más que un tono

exhortativo, necesario desde el sometimiento a la debilidad. La política de Vattimo, traducida en una forma de neo-comunismo contrafáctico y hermenéutico, no deja de ser la continuación del nihilismo nietzscheano/heideggeriano aplicado al panorama sociopolítico. Se renuncia a la revolución violenta y al comunismo científico, objetivo y basado en la igualdad como ley natural. En contraposición, se establece a un comunismo disolutorio, debolista, difuso y poco concreto, que tan pronto abraza la anti-objetividad como reclama al castrismo o al chavismo como modelos exportables para Occidente. La religión vattimiana, si bien comprende un justo cuestionamiento de los excesos de la jerarquía eclesiástica y de la autoridad papal, niega cualquier tipo de trascendencia, opta por la secularización y la anulación del cristianismo como identidad de la civilización europea (en contra de los propósitos de la ética de la procedencia). La negación de la trascendencia corre el riesgo de absolutizar la inmanencia convirtiéndola en el sentido último de la realidad, reduciendo el testimonio de Cristo no a la promoción del amor (ni siquiera de la verdad, como denuncia Girard) sino a la secularización disolutoria.

En definitiva, existen razones de considerable peso para plantear una posible reformulación del Pensamiento Débil. Nuestra apuesta para superar la ambigüedad se sitúa en la línea de Girard, Ortiz, Quintana, Grondin, Berciano y otros críticos que hemos citado en la investigación. Sostenemos que son posibles formas de objetividad como composición intersubjetiva que se alejan de la interpretación solipsista vattimiana. También afirmamos que es preferible anunciar el apoyo a una universalidad débil, que el hacer un uso solapado de ella bajo la apariencia de nihilista radical anti-objetivo. Solo si el Pensamiento Débil hace un esfuerzo por eliminar patrones ambiguos en su planteamiento, podremos hacer uso de él como herramienta debilitadora tanto del dogmatismo como del relativismo, plausibilizando el llegar siempre a opciones intermedias, liberadoras y prácticas para las demandas de normatividad y sentido que existen en las sociedades postmodernas contemporáneas.



# BIBLIOGRAFÍA

## BIBLIOGRAFÍA PRINCIPAL

### *Libros en italiano*

La bibliografía en italiano se ordena, en caso de repetición cronológica, numéricamente.

VATTIMO, G. (1961): *Il concetto di fare un Aristotele*. Giappichelli. Turín.

VATTIMO, G. (1963-1): *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Edizioni di Filosofia. Turín.

VATTIMO, G. (1963-2): *Estetica ed ermeneutica in H.G. Gadamer*. Tip. poligrafica moderna. Padova.

VATTIMO, G. (1965/1966): *Arte e verità nel pensiero di M. Heidegger. Corso di Estetica dell'anno accademico 1965/66*. Giappichelli. Turín.

VATTIMO, G., PAREYSON, L. (1966): *Il problema estético*. AVE. Roma.

VATTIMO, G. (1966/1967): *Introduzione all'ermeneutica di Schleiermacher, appendice di E. Fubini, Corso di estetica dell'anno accademico 66/67*. Giappichelli. Turín.

VATTIMO, G. (1967-1): *Ipotesi su Nietzsche*. Giappichelli. Turín.

VATTIMO, G. (1967-2): *Poesia e ontología*. Mursia. Milán.

VATTIMO, G. (1968): *Schleiermacher filosofo dell'interpretazione*. Mursia. Milán.

VATTIMO, G. (1969): *Nietzsche e la filosofia come esercizio ontológico*. Edizioni di Filosofia. Turín.

VATTIMO, G. (1971-1): *Introduzione a Heidegger*. Laterza. Roma-Bari.

VATTIMO, G. (1971-2): *Corso di estetica. Anno Accademico 1970-71*. Litografia Artigiana M&S. Turín.

VATTIMO, G. (1972): *Arte e utopia. Corso di estetica 1971-72*. Litografia Artigiana M&S. Turín.

VATTIMO, G. (1974): *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Fabbri. Bompiani. Milán.

VATTIMO, G. (1977): *Estetica moderna*. Il Mulino. Bologna.



- VATTIMO, G. (1980): *Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger*. Garzanti. Milán.
- VATTIMO, G. (1981): *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*. Feltrinelli. Milán.
- VATTIMO, G., ROVATTI, P.A. (eds.) (1983): *Il Pensiero Debole*. Feltrinelli. Milán.
- VATTIMO, G. (1984): *Introduzione a Nietzsche*. Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1985): *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura postmoderna*. Garzanti. Milán.
- VATTIMO, G. (1988): *Le mezze verità*. La Stampa (Terza Pagina). Turín.
- VATTIMO, G. (1989-1): *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*. Marietti. Génova.
- VATTIMO, G. (1989-2): *Etica dell'interpretazione*. Rosenberg&Sellier. Turín.
- VATTIMO, G. (1989-3): *La società trasparente*. Garzanti. Milán.
- VATTIMO, G. (1990): *Filosofia al presente. Conversazioni con F. Barone, R. Bodei, I. Mancini, V. Mathieu, M. Perniola, P.A. Rovatti, E. Severino, C. Sini*. Garzanti. Milán.
- VATTIMO, G., BAGETTO, L. (1990): *Filosofia Strumenti di studio: Guide bibliografiche*. Garzanti. Milán.
- VATTIMO, G. (1994): *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia (Lezioni italiane)*. Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1996-1): *Credere di credere*. Garzanti. Milán.
- VATTIMO, G. (1996-2): *Il consumatore consumato*. Centro Studi P. Calamandrei. Jesi.
- VATTIMO, G. et al (1999): *Interrogazioni sul cristianesimo*. Ed. Lavoro. Roma.
- VATTIMO, G. (2000-1): *Atlante del Novecento*. UTET. Turín.
- VATTIMO, G. (2000-2): *Vocazione e responsabilità del filosofo*. Il Melangolo. Génova.
- VATTIMO, G. (2001): *Dialogo con Nietzsche. Saggi 1961-2000*. Garzanti. Milán.
- VATTIMO, G. (2002-1): *Tecnica ed esistenza. Un mappa filosofica del Novecento*. Bruno Mondadori. Milán.
- VATTIMO, G. (2002-2): *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*. Garzanti. Milán.
- VATTIMO, G. (2002-3): *Vero e Falso Universalismo Cristiano*. Academia da Latinidade. Rio de Janeiro.
- VATTIMO, G. (2002-4): *La Filosofia e il Tramonto dell'Occidente*. Academia da Latinidade. Rio de Janeiro.
- VATTIMO, G. (2003-1): *Nichilismo ed emancipazione. Etica, política, dirrito* (a cura di S. Zabala). Garzanti. Milán.
- VATTIMO, G. et al (2003-2): *Ermeneutica*. Raffaello Cortina Editore. Milán.
- VATTIMO, G. (2004): *Il socialismo ossia l'Europa*. Trauben. Turín.

- VATTIMO, G., RORTY, R. (2005): *Il futuro della religione. Solidarietà, carità e ironia*. Garzanti. Turín.
- VATTIMO, G. (2006-1): *La vita del'altro. Bioetica senza metafisica*. Marco Editore. Cosenza.
- VATTIMO, G., GIRARD, R. (2006-2): *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*. Transeuropa. Massa.
- VATTIMO, G., PIERGIORGIO, P. (2006-3): *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*. Aliberti. Roma.
- VATTIMO, G. (2007-1): *Ecce comu. Come si ri-diventa ciò che si era*. Fazi. Roma.
- VATTIMO, G. (2007-2): *Opere Complete: Volume introduttivo*. Biblioteca Meltemi. Roma.
- VATTIMO, G. (2008-1): *Opere Complete: Ermeneutica tomo 1*. Biblioteca Meltemi. Roma.
- VATTIMO, G. (2008-2): *Opere Complete: Ermeneutica tomo 2*. Biblioteca Meltemi. Roma.
- VATTIMO, G. (2009): *Adio alla verità*. Meltemi. Roma.
- VATTIMO, G. (2012): *Della realtà*. Garzanti. Milán.

### ***Libros en castellano e inglés***

La bibliografía en castellano se ordena, en caso de repetición cronológica, por orden alfabético.

- VATTIMO, G. (1986): *Introducción a Heidegger*. Gedisa. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1987): *El fin de la modernidad*. Gedisa. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1990): *La sociedad transparente*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1991): *Ética de la Interpretación*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1992): *Más allá del sujeto*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1993): *Poesía y Ontología*. Universidad de Valencia. Valencia.
- VATTIMO, G. et al (1994): *En torno a la posmodernidad*. Anthropos. Barcelona.
- VATTIMO, G., ALDO, P.A. (eds.) (1995a): *El Pensamiento Débil*. Cátedra. Madrid.
- VATTIMO, G. (1995b): *Más allá de la interpretación*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (1996a): *Creer que se cree*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G., DERRIDA, J. (eds.) (1996b): *La religión*. Editorial PPC. Madrid.
- VATTIMO, G. et al (1996c): *Filosofía, Política, Religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Ediciones Nobel. Asturias.
- VATTIMO, G. (coord.) (1998): *La secularización de la filosofía*. Gedisa. Barcelona.

- VATTIMO, G. et al (1999a): *Hermenéutica y acción*. Junta de Castilla y León. Valladolid.
- VATTIMO, G., CRUZ, M. (eds.) (1999b): *Pensar en el siglo*. Taurus. Madrid
- VATTIMO, G. (1999c): *Filosofía y poesía: Dos aproximaciones a la verdad*. Gedisa. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2001): *Introducción a Nietzsche*. Ediciones Península .Barcelona.
- VATTIMO, G. (2002a): *Las aventuras de la diferencia*. Ediciones Península. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2002b): *Diálogo con Nietzsche*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2003): *Después de la cristiandad. Por un cristianismo no religioso* Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2004): *Nihilismo y Emancipación*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. et al (2006): *El futuro de la religión*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G. et al (2007): *El sentido de la existencia*. Universidad de Deusto. Bilbao.
- VATTIMO, G. et al (2008a): *El mito del uno. Horizontes de latinidad. Hermenéutica entre civilizaciones I*. Dykinson. Madrid.
- VATTIMO, G. et al (eds.) (2008b): *Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II*. Dykinson. Madrid.
- VATTIMO, G. (2009a): *Ecce Comu. Como se llega a ser lo que se era*. Paidós. Madrid.
- VATTIMO, G. et al (2009b): *¿Ateos o Creyentes?* Paidós. Barcelona.
- ZABALA, S. (ed.) (2009c): *Debilitando a la filosofía*. Anthropos, Barcelona.
- VATTIMO, G. (2010a): *Adiós a la verdad*. Gedisa. Barcelona.
- VATTIMO, G., CAPUTO, J.D. (2010b): *Después de la muerte de Dios. Conversaciones sobre religión, política y cultura*. Paidós. Madrid.
- VATTIMO, G. (2011a): *El Socialismo, o sea, Europa*. Ediciones Bellaterra. Barcelona.
- VATTIMO, G., ZABALA, S. (2011b): *Hemeneutic Communism: from Heidegger to Marx*. Columbia University Press. USA.
- VATTIMO, G., GIRARD, R. (2011c): *¿Verdad o fe débil? Dialogo sobre cristianismo y relativismo*. Paidós. Barcelona.
- VATTIMO, G., DOTOLO, C. (2012a): *Dios: la posibilidad Buena*. Biblioteca Herder. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2012b): *Vocación y responsabilidad del filósofo*. Herder. Barcelona.
- VATTIMO, G. (2013): *De la realidad. Fines de la filosofía*. Herder. Barcelona.

## **Capítulos de libro en italiano**

Ordenación numérica en caso de repetición cronológica.

VATTIMO, G. (1964): *Verità, comunicazione, espressione*. Il problema della comunicazione. Gregoriana. Padova

VATTIMO, G. (1967-1): *Introduzione all'ermeneutica di Schleiermacher*. Corso di estetica dell'anno accademico 66/67. Giappichelli. Turín.

VATTIMO, G. (1967-2): *Nietzsche, Friedrich Wilhelm*. Enciclopedia Filosofica. Sansoni. Florencia.

VATTIMO, G. (1971): *Il futuro e l'eterno*. Autorità e libertà nel divenire della storia (Atti del Convegno di Roma del Comitato Cattolico Docenti Universitari 23-25 maggio 1969). Il Mulino. Bologna.

VATTIMO, G. (1973): *Nietzsche, il superuomo e lo spirito dell'avanguardia*. Il caso Nietzsche. Libreria del Convegno. Cremona.

VATTIMO, G. (1974): *Nietzsche*. Questioni di storiografia filosofica. Dalle origini all'Ottocento. Da Kant a Nietzsche. Editrice La Scuola. Brescia.

VATTIMO, G. (1978): *La volontà di potenza come arte (appendice)*. F. Nietzsche, Il libro del filosofo. Savelli. Roma.

VATTIMO, G. (1979): *Heidegger e la poesia come tramonto del linguaggio*. Romanticismo, esistenzialismo, ontologia della libertà. Mursia. Milán.

VATTIMO, G. (1980): *Nietzsche e il testo della metafisica*. Riscoprire Nietzsche. Centro Studi F. Nietzsche. Palermo.

VATTIMO, G. (1981-1): "*Apel, Karl Otto*", "*Aristotele*", "*Bloch, Ernst*", "*Estetica*", "*Etica*", "*Filosofia*", "*Interpretazione*", "*Nietzsche, Friedrich Wilhelm*". Enciclopedia Garzanti di Filosofia. Garzanti. Milán.

VATTIMO, G. (1981-2): *Irrazionalismo, storicismo, egemonia*. La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980 nelle sue relazioni con altri campi del sapere. Atti del Convegno di Anacapri (giugno 1981). Guida Editori. Nápoles.

VATTIMO, G. (1982): *La crisi dell'umanismo*. Antropologia e filosofia della religione. Editrice Benucci. Perugia.

VATTIMO, G. (1983-1): *Il tempo della filosofia nel Novecento*. Il Mondo Contemporaneo (vol. X, 2). La Nuova Italia. Florencia.

VATTIMO, G. (1983-2): *Dialettica, differenza, pensiero Debole*. Il pensiero debole. Feltrinelli. Milán.

VATTIMO, G. (1984-1): *Filosofia e scienze umane nella cultura europea*. Enciclopedia Europea Garzanti. Garzanti. Milán.

- VATTIMO, G. (1984-2): *Dalla divina follia al disagio esistenziale*. La civiltà del disagio. Atti del Convegno 13-15 maggio 1983. Rosenberg & Sellier. Turín.
- VATTIMO, G. (1985): *L'ermeneutica e il modello della comunità*. La comunicazione umana. Franco Angeli. Milán.
- VATTIMO, G. (1986): *Perché "debole"*. Dove va la filosofia italiana? Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1987-1): *Metafisica, violenza, secolarizzazione*. Filosofia 86 -. Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1987-2): *Postmodernità e fine della storia*. Moderno postmoderno. Soggetto, tempo, sapere nella società attuale. Feltrinelli. Milán.
- VATTIMO, G. (1988-1): *Heidegger e Nietzsche*. Eredità di Heidegger. Transeuropa. Ancona-Bologna.
- VATTIMO, G. (1988-2): *I due sensi del nichilismo in Nietzsche*. Filosofia, religione, nichilismo: Studi in onore di Alberto Caracciolo. Morano. Nápoles.
- VATTIMO, G. (1988-3): *La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger*. La crisi del soggetto nel pensiero contemporaneo. Franco Angeli. Milán.
- VATTIMO, G. (1988-4): *Ontologia dell'attualità*. Filosofia '87. Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1989): *Ermeneutica e teoria dell'agire comunicativo*. Il soggetto dell'azione. F. Angeli. Milán.
- VATTIMO, G. (1989): *La verità dell'ermeneutica*. Filosofia '88. Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1990-1): *Derrida e l'oltrepassamento della metafisica*. La scrittura e la differenza. Einaudi. Turín.
- VATTIMO, G. (1990-2): *Individuo e istituzione: una prospettiva ermeneutica*. La dimensione etica nelle società contemporanee. Fondazione Agnelli. Turín.
- VATTIMO, G. (1990-3): *L'oblio impossibile*. Usi dell'oblio. Pratiche Editrice. Parma.
- VATTIMO, G. (1990-4): *La realtà consumata*. Che cos'è la conoscenza? Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1990-5): *La crisi della soggettività da Nietzsche a Heidegger*. Nietzsche und Italien: ein weg vom logos zum mytos? Akten des deutsch-italienischen Nietzsche-kolloquiums. Stauffenburg Verlag. Tubinga.
- VATTIMO, G. (1990-6): *L'etica della continuità*. Scienza ed etica. Quali limiti? Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1992-1): *Il fondamento secolarizzato*. Il problema del fondamento e la filosofia italiana del novecento. Centro Studi sulla filosofia italiana. Roma.
- VATTIMO, G. (1992-2): *La filosofia del Novecento e la società industriale. Oltre il pensiero negativo*. La storia - Vol. VI. Utet. Turín.

- VATTIMO, G. (1993): *Ricostruzione della razionalità*. Ritorno da Mosca. Omaggio a Jacques Derrida, con testi di Ferraris, Resta, Rovatti, Sini, Vattimo, Vitiello. Guerini e associati. Nápoles.
- VATTIMO, G. (1994): *Lo spirito come futuro della ragione*. Voce di molte acque. Miscellanea in onore di E. Corsini. Zamorani. Turín.
- VATTIMO, G. (1995): *Relazione*. Abitare il tempo 1995. Convegno: Estetica e cultura di massa. Alla ricerca di linguaggi significativa. VeronaFiere. Verona.
- VATTIMO, G. (1996): *Pareyson e l'ermeneutica contemporanea*. Luigi Pareyson filosofo della libertà. La Città del Sole (Istituto di Studi Filosofici). Nápoles.
- VATTIMO, G. (1998-1): *Fare giustizia del diritto*. Diritto, Giustizia e Interpretazione (Annuario filosofico europeo). Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (1998-2): *Morte o trasfigurazione della religione nella modernità*. Fine millennio. L'Occidente di fronte al sacro. Grafo. Brescia.
- VATTIMO, G. (1999-1): *Lo strutturalismo e il destino della critica*. Quando eravamo strutturalisti. Edizioni dell'Orso. Turín.
- VATTIMO, G. (1999-2): *Avvertivo una profonda unità fra religione e politica*. Noi cominciammo così. 120 esponenti della vita politica di Torino raccontano le radici della loro scelta a sinistra. The C'. Turín.
- VATTIMO, G. (2001): *Soffusi e deboli, così li preferisco*. Attualità dell'illuminismo. Laterza. Roma-Bari.
- VATTIMO, G. (2002-1): *Fine della storia" come liberazione*. Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà. LAS. Roma.
- VATTIMO, G. (2002-2): *La sinistra e l'Europa*. Non siamo in vendita. Voci contro il regime. Aracana Libri. Roma.
- VATTIMO, G. (2003-1): *L'esperienza postmoderna del mito*. Il mito e la filosofía. Bruno Mondadori. Milán.
- VATTIMO, G. (2003-2): *La filosofia dell'interpretazione nella teoria del Diritto*. Il terzo scacchiere. Una approssimazione alle teorie dello Stato e del Diritto a partire dalla Teoria dei giochi. Cedam. Verona.
- VATTIMO, G. (2003-3): *Voci filosofiche*. L'Enciclopedia. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma-Utet.
- VATTIMO, G. (2003-4): *Dell'etica*. La saggezza del vivere. Tracce di etica. Diabasis. Emilia.
- VATTIMO, G. (2005): *Addio alla verità*. Luoghi del pensare. Contributi in onore di Vincenzo Vitiello. Associazione culturale Mimesis. Milán.

## Capítulos de libro en castellano

Ordenación alfabética en caso de repetición cronológica.

VATTIMO, G. (1993): *La verdad de la hermenéutica*. Modernidad Postmodernidad: una discusión. Universidad Autónoma Metropolitana. México.

VATTIMO, G. (1994a): *El hombre en la disolución de la metafísica*. Nuevas antropologías del siglo XX. Ediciones Sígueme. Salamanca.

VATTIMO, G. (1994b): *Postmodernidad: ¿una sociedad transparente? En torno a la postmodernidad*. Anthropos. Barcelona.

VATTIMO, G. (1994c): *Post-modernidad: tecnología, ontología*. Otra mirada sobre la época. Colegio oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Murcia. Murcia.

VATTIMO, G. (1995): *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil. El Pensamiento Débil*. Cátedra. Madrid.

VATTIMO, G. (1998): *Muerte o transfiguración de la religión*. Topografías del mundo contemporáneo. Ediciones Encuentro. Madrid.

VATTIMO, G. (1999): *La tentación del realismo. Hermenéutica y acción*. Junta de Castilla y León. Valladolid.

VATTIMO, G. (2003a): *Comprender el mundo-transformar el mundo*. El ser que puede ser comprendido es lenguaje: homenaje a Hans-Georg Gadamer. Síntesis. Madrid.

VATTIMO, G. (2003b): *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*. La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio. Anthropos. Barcelona.

VATTIMO, G. (2005a): *¿Hacia un crepúsculo de los valores? ¿Adónde van los valores?* Coloquios del Siglo XXI. Editorial Icaria. Barcelona.

VATTIMO, G. (2005b): *Las apuestas políticas de la ingeniería genética. ¿Adónde van los valores?* Coloquios del Siglo XXI. Editorial Icaria. Barcelona.

VATTIMO, G. (2006): *¿Adiós a la verdad? Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo*. Uned ediciones. Madrid.

VATTIMO, G. (2008a): *¿Ya solo la estética puede salvarnos? Politeísmo y Encuentro con el Islam: Hermenéutica entre civilizaciones II*. Dykinson. Madrid.

VATTIMO, G. (2008b): *Hermenéutica, política y religión. Politeísmo y Encuentro con el Islam: Hermenéutica entre civilizaciones II*. Dykinson. Madrid.

VATTIMO, G. (2009a): *El final de la filosofía en la edad de la democracia. Ontología del declinar: dialogos con la hermeneútica nihilista de Gianni Vattimo*. Biblos. Buenos Aires.

VATTIMO, G., ARENAS-DOLZ, F. (2009b): *Nihilismo y modernidad. Nihilismo y mundo actual*. Universidad de Granada. Granada.

VATTIMO, G. (2009c): *Metafísica y violencia*. Debilitando a la filosofía. Anthropos, Barcelona.

### ***Artículos en italiano***

Ordenación numérica en caso de repetición cronológica

VATTIMO, G. (1960-1): *Per una storia dell'estetica*. Aut Aut n° 55. Enzo Paci. Milán.

VATTIMO, G. (1960-2): *Opera d'arte e organismo in Aristotele*. Rivista di Estetica n° 5. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.

VATTIMO, G. (1962): *Nichilismo e problema del tempo in Nietzsche*. Archivio di Filosofia n° 3. Fabrizio Serra editore. Roma.

VATTIMO, G. (1963-1): *Estetica ed ermeneutica in H.-G. Gadamer*. Rivista di Estetica n° 8. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.

VATTIMO, G. (1963-2): *L'estetica in Italia nel 1962*. Rivista di Estetica n° 8. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.

VATTIMO, G. (1963-3): *La riflessione sull'arte nel pensiero di Heidegger*. Rivista di Estetica n° 8. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.

VATTIMO, G. (1964-1): *Il bello e l'essere nell'estetica antica*. Rivista di Estetica n° 9. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.

VATTIMO, G. (1964-2): *Fenomenologia e filosofia dell'esperienza religiosa*. Studium n° 12. Edizioni Studium. Roma.

VATTIMO, G. (1966): *Gli studi su Nietzsche dal 1945 ad oggi*. Cultura e scuola n° 19. Ente Nazionale Bibl.Pop.Scol. Roma.

VATTIMO, G. (1967): *Arte, sentimento, originarietà nell'estetica di Heidegger*. Rivista di Estetica n° 12. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.

VATTIMO, G. (1969): *Gli studi heideggeriani negli ultimi vent'anni*. Cultura e scuola n° 31. Ente Nazionale Bibl.Pop.Scol. Roma.

VATTIMO, G. (1971): *Linguaggio, linguaggio artistico, linguaggio musicale*. Rivista di Estetica n° 16. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.

VATTIMO, G. (1972): *Tramonto del soggetto e problema della testimonianza*. Archivio di Filosofia n° 1-2. Fabrizio Serra editore. Roma.

VATTIMO, G. (1974-1): *Arte e identità. Sull'attualità dell'estetica di Nietzsche*. Revue Internationale de Philosophie n° 109. Societe Belge de Philosophie. Bélgica.

VATTIMO, G. (1974-2): *Oltre la malattia storica. Ragione ermeneutica e ragione dialettica*. Archivio di Filosofia n° 1. Fabrizio Serra editore. Roma.



- VATTIMO, G. (1976): *Nitzsche e la differenza*. Nova Corrente n° 68-69. Tipografia Artigiana, Capriate d'Adda. Italia.
- VATTIMO, G. (1978-1): *Heidegger*. Nuova Corrente, rivista trimestrale di letteratura Tipografia Artigiana, Capriate d'Adda. Italia.
- VATTIMO, G. (1978-2): *An-denken. Il pensare e il fondamento*. Nuova Corrente n° 76-77. Tipografia Artigiana, Capriate d'Adda. Italia.
- VATTIMO, G. (1978-3): *Nietzsche e i "nuovi filosofi" del PCI (intervista con A. Santacroce)* Mondoperaio n° 10. Mondoperaio Nuova Editrice Srl. Roma
- VATTIMO, G. (1979-1): *Estetica ed ermeneutica*. Rivista di Estetica n° 1. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.
- VATTIMO, G. (1979-2): *Le avventure della differenza*. Verifiche. Associazione Trentina de Scieze Umane. Trento.
- VATTIMO, G. (1980): *L'ombra del neo-razionalismo*. Note a Crisi della ragione. Aut Aut. n° 175-176. La nuova Italia. Venezia.
- VATTIMO, G. (1981-1): *Apologia del nichilismo*. Belgafor. Rassegna di Varia ummanità n° 36. Casa Editrice Leo S. Olschki. Florencia.
- VATTIMO, G. (1981-2): *La crisi dell'umanesimo*. Teoria n° 1. Edizioni ETS. Pisa.
- VATTIMO, G. (1981-3): *Quale laicità?* Testimonianze n° 297-298. Associazione Culturale Testimonianze. Florencia.
- VATTIMO, G. (1982): *Ornamento e monumento*. Rivista di Estetica n° 22. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.
- VATTIMO, G. (1984-1): *La filosofia del mattino*. Aut Aut n° 202-203. La nuova Italia. Venezia.
- VATTIMO, G. (1984-2): *Verità e pietà*. Nuovi argomenti n° 10. Arnoldo Mondadori Editore SpA. Milán.
- VATTIMO, G. (1984-3): *Le deboli certezze*. Alfabeta n° 67. Cooperativa Alfabeta. Milán.
- VATTIMO, G. (1985-1): *Il mito e il destino della secolarizzazione*. Rivista di Estetica n° 19-20. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.
- VATTIMO, G. (1985-2): *Secolarizzazione della filosofia*. Il Mulino n° 300. Il Mulino. Bologna.
- VATTIMO, G. (1986): *Ritorno alla (questione della) metafísica*. Teoria n° 6. Edizioni ETS. Pisa
- VATTIMO, G. (1987-1): *Ermeneutica come koiné*. Aut Aut n° 217-218. La nuova Italia. Venezia.
- VATTIMO, G. (1987-2): *Ermeneutica, scienze umane e società della comunicazione*. Aut Aut n° 218-218. La nuova Italia. Venezia.

- VATTIMO, G. (1988-1): *Etica della comunicazione o etica dell'interpretazione?* Aut Aut n° 225. La nuova Italia. Venezia.
- VATTIMO, G. (1988-2): *Predicare il nichilismo.* Aut Aut n° 226-227. La nuova Italia. Venezia.
- VATTIMO, G. (1989): *Nietzsche interprete di Heidegger.* Archivio di Filosofia n° 57. Fabrizio Serra editore. Roma.
- VATTIMO, G. (1990-1): *Postmoderno, tecnologia, ontología.* Micromega n° 4/90. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.
- VATTIMO, G. (1990-2): *Pudore e pensiero debole (dialogo con P. A. Rovatti e A. Dal Lago).* Agalma n° 4. Centro Studi e Documentazione "Linguaggio e Pensiero" Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Roma. Roma
- VATTIMO, G. (1991): *Il museo e l'esperienza dell'arte nella post-modernità.* Rivista di Estetica n° 37. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.
- VATTIMO, G. (1992): *Storia della salvezza e storia dell'interpretazione.* Micromega n° 3. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.
- VATTIMO, G. (1993): *Pareyson dall'estetica all'ontologia.* Rivista di Estetica n° 40-41. Università di Torino, Dipartimento di Filosofia. Turín.
- VATTIMO, G. (1994): *Ermeneutica e democrazia.* Micromega n° 3/94. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.
- VATTIMO, G. (1995-1): *Nietzsche 1994.* Aut Aut n° 265-266. La nuova Italia. Venezia.
- VATTIMO, G. (1995-2): *Abitare la biblioteca.* Aut Aut n° 267-268. La nuova Italia. Venezia.
- VATTIMO, G. (1996-1): *Fine del secolo, fine della secolarizzazione?* Archivio Filosofico n° 63 1-3. Fabrizio Serra editore. Roma.
- VATTIMO, G. (1996-2): *La gaia utopia.* Bolettino della Società Letteraria n° 9. Verona Edizione. Verona.
- VATTIMO, G. (1997): *Filosofia, metafisica, democrazia.* Rivista di Filosofia n° 1. Il Mulino. Bologna.
- VATTIMO, G. (1998): *Cristianesimo e secolarizzazione (colloquio con Derrida, Ferraris, Vitiello).* Il Pensiero n° 37. Edizioni Scientifiche Italiane. Roma.
- VATTIMO, G. (1999): *Dialogo sul post-Ulivo (con Massimo Cacciari).* Micromega n° 3/99. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.
- VATTIMO, G. (2000-1): *In gioco con Nietzsche (estratti da opere precedenti).* Aut Aut n° 295. RCS Mediagroup. Milán
- VATTIMO, G. (2000-2): *L'identità dell'Europa.* Aut Aut n° 299-300. RCS Mediagroup. Milán

VATTIMO, G. (2000-3): *Cristianesimo contro metafisica*. Micromega n° 2/00. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2001-1): *Chiodi e Heidegger*. Rivista di Filosofia n° 3/01. Il Mulino. Bologna.

VATTIMO, G. (2001-2): *Dell'esteriorità dei delitti e delle pene*. Iride n° 32. Il Mulino. Bologna.

VATTIMO, G. (2001-3): *Elogio della demonizzazione*. Micromega Fascicolo 2. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2001-4): *Come fare giustizia del diritto? Per una filosofia del diritto di impianto nichilistico (Intervista a cura di S. Zabala)* Iride n° 32. Il Mulino. Bologna.

VATTIMO, G. (2001-5): *Ermeneutica, scienze umane e società della comunicazione*. Aut Aut n° 217-218. RCS Mediagroup. Milán

VATTIMO, G. (2002-1): *Democrazia formale e democrazia futura*. Micromega n° 3/02. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2002-2): *Dialogo sui girotondi (insieme con Umberto Eco)*. Micromega n° 4/02. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2002-3): *Metafisiche del dolore*. Lettera Internazionale ("La cognizione del dolore") n° 72. Associazione Lettera Internazionale. Roma.

VATTIMO, G. (2003-1): *L'apocalisse di George W. Bush*. Micromega (supplemento) n° 1. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2003-2): *La libertà del male*. Micromega n° 3/03. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2003-3): *Heidegger filosofo della democrazia*. Micromega n° 5/03. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2004): *Grazie a Dio siamo laici (dialogo con Giuliano Ferrara)* Micromega n° 5/04. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2005-1): *Wojtyla il Grande: santo e oscurantista? (tavola rotonda con Flores, Coda, Severino, Bianchi, Riccardi, Cacciari, Galimberti)* Micromega n° 2/05. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2005-2): *Storicità e differenza (Jacques Derrida - decostruzioni)* Aut aut n° 327. Il Saggiatore. Milán.

VATTIMO, G. (2006-1): *Scienza o filosofia? (dialogo con Luca e Francesco Cavalli Sforza)* Micromega n° 1/06. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2006-2): *La religione è necessaria? (dialogo insieme con C.A. Viano)* Micromega n° 7/06. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2006-3): *Comunque, auguri*. Micromega n° 6/06. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2006-4): *Un male non tanto minore (Possiamo ancora votarli?)* Micromega nº 10/06. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2009): *Separarsi dalla vita (e dalla Chiesa)*. Micromega nº 2/09. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2011-1): *Democrazia corsara*. Micromega nº 4/11. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

VATTIMO, G. (2011-2): *Addio a la verità. Ma quale?* Micromega nº 5/11. Gruppo Editoriale L'Espresso. Roma.

### ***Artículos en castellano***

Ordenación alfabética en caso de repetición cronológica.

VATTIMO, G. (1970): *El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de verdad*. Ideas y valores, 35-37. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.

VATTIMO, G. (1983): *Dialéctica, diferencia y pensamiento débil*. Los cuadernos del norte, nº 36. Cajastur. Oviedo.

VATTIMO, G. (1984): *Verdad, retórica, hermenéutica. Observaciones sobre H.G.Gadamer*. Rivista de Estética nº 2. Rosenber & Sellier. Dipartimento di Filosofia, Università di Torino. Torino (Artículo en castellano).

VATTIMO, G. (1986a): *El fin del sentido emancipador de la historia*. Diario el País, Archivo del 6 de Diciembre de 1986.

[http://elpais.com/diario/1986/12/06/opinion/534207609\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1986/12/06/opinion/534207609_850215.html), 6 de Diciembre de 1986.

VATTIMO, G. (1986b): *El futuro pasado*. Letra internacional nº 3. Fundación Pablo Iglesias. Madrid.

VATTIMO, G. (1987a): *De la ideología a la ética*. Diario el País, Archivo del 8 de Enero de 1987. [http://elpais.com/diario/1987/01/08/opinion/537058814\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1987/01/08/opinion/537058814_850215.html), 8 de Enero de 1987.

VATTIMO, G. (1987b): *Hermenéutica, ciencias humanas y sociedad de la comunicación*. Revista de Occidente nº 74-75. Fundación Ortega y Gasset. Madrid.

VATTIMO, G. (1987c): *La izquierda y la nada*. Diario el País, Archivo del 30 de Marzo de 1987. [http://elpais.com/diario/1987/03/30/opinion/544053610\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1987/03/30/opinion/544053610_850215.html), 30 de Marzo de 1987.

VATTIMO, G. (1987d): *La nueva experiencia estética*. Diario el País, Archivo del 1 de Agosto de 1987. [http://elpais.com/diario/1987/08/01/opinion/554767212\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1987/08/01/opinion/554767212_850215.html), 1 de Agosto de 1987.

- VATTIMO, G. (1987e): *Jomeini. Wojtyla y el Satán del consumo*. Diario el País, Archivo del 14 de Agosto de 1987. [http://elpais.com/diario/1987/08/14/internacional/555890404\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1987/08/14/internacional/555890404_850215.html), 14 de Agosto de 1987.
- VATTIMO, G. (1988a): *La hermenéutica como koiné*. Revista de Occidente nº 80. Fundación Ortega y Gasset. Madrid.
- VATTIMO, G. (1988b): *La película*. Diario el País, Archivo del 19 de Septiembre de 1988. [http://elpais.com/diario/1988/09/19/opinion/590623208\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1988/09/19/opinion/590623208_850215.html), 19 de Septiembre de 1988.
- VATTIMO, G. (1988c): *Droga y represión*. Diario el País, Archivo del 24 de Octubre de 1988. [http://elpais.com/diario/1988/10/24/opinion/593650809\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1988/10/24/opinion/593650809_850215.html), 24 de Octubre de 1988.
- VATTIMO, G. (1989a): *El espíritu como futuro de la razón*. Anales de la cátedra F. Suarez nº 29. Departamento Filosofía del Derecho Ugr. Granada.
- VATTIMO, G. (1989b): *Nietzsche y Heidegger*. Suplemento Culturas: Diario 16. Grupo Voz. Madrid.
- VATTIMO, G. (1989c): *Muerte y transfiguración de la metafísica*. Revista de Occidente nº 102. Fundación Ortega y Gasset. Madrid.
- VATTIMO, G. (1990a): *España lugar de encuentro intelectual*. Diario el País, Archivo del 4 de Mayo de 1990. [http://elpais.com/diario/1990/05/04/cultura/641772002\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1990/05/04/cultura/641772002_850215.html), 4 de Mayo de 1990.
- VATTIMO, G. (1990b): *Fuerza y límite*. Los Cuadernos del Norte: Revista cultural de la Caja de Ahorros de Asturias, nº 57-59. Caja de Ahorros de Asturias. Oviedo.
- VATTIMO, G. (1991): *La Europa de las identidades*. Diario el País, Archivo del 7 de Agosto de 1991. [http://elpais.com/diario/1991/08/07/opinion/681516007\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1991/08/07/opinion/681516007_850215.html), 7 de Agosto de 1991.
- VATTIMO, G. (1992): *Ontología de la actualidad*. Letra internacional nº 26. Fundación Pablo Iglesias. Madrid.
- VATTIMO, G. (1996a): *El fin del empleo*. Diario el País, Archivo del 4 de Mayo de 1996. [http://elpais.com/diario/1996/05/04/opinion/831160807\\_850215.html](http://elpais.com/diario/1996/05/04/opinion/831160807_850215.html), 4 de Mayo de 1996.
- VATTIMO, G. (1996b): *Poesía y ontología*. Estètica & Critica. Universidad de Valencia. Valencia.
- VATTIMO, G. (1996c): *Hermenéutica, democracia y emancipación*. Leviatán: revista de hechos e ideas. Fundación Pablo Iglesias. Madrid.
- VATTIMO, G., SAVATER, F. (1997a): *¿Qué es la moral?* Claves de razón práctica. Prisa revistas. Madrid. Madrid

- VATTIMO, G., ARANZUEQUE, G. (1997b): *Más allá de la hermenéutica*. Horizontes del relato: lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur. Universidad autónoma de Madrid. Madrid.
- VATTIMO, G. (1999): *Ciencias humanas, interpretación, emancipación*. Debats nº 66. Institució Alfons el Magnanim. Valencia
- VATTIMO, G. (2000): *Es una red sin centro pero nos da un premio: la libertad*. Debats nº 69. Institució Alfons el Magnanim. Valencia.
- VATTIMO, G. (2001): La sabiduría del superhombre. Debats nº 73. Institució Alfons el Magnanim. Valencia.
- VATTIMO, G. (2002a): *Hans-Georg Gadamer: una hermenéutica de la cotidianeidad posmoderna*. Revista Hermes Criollo nº 2. Ediciones La Gotera. Uruguay.
- VATTIMO, G. (2002b): *Hacer justicia al derecho*. Circulo Hermenéutico nº 2. Seminariu d'estetica y semiótica. Oviedo.
- VATTIMO, G. (2003): *¡Atención, Europa!* Diario el País, Archivo del 29 de Junio de 2003. [http://elpais.com/diario/2003/06/29/opinion/1056837605\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2003/06/29/opinion/1056837605_850215.html), 29 de Junio de 2003.
- VATTIMO, G. (2003a): *Hermenéutica y experiencia religiosa después de la ontoteología*. Azafea, revista de filosofía nº5. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- VATTIMO, G. (2003b): *Metafísica del dolor*. Letra Internacional nº 79. Fundación Pablo Iglesias. Madrid.
- VATTIMO, G. (2004a): *Guerra infinita*. AdVersuS, revista de semiótica, nº 1. Centro de investigación semiótica Ferruccio Rosi-Landi. Buenos Aires.
- VATTIMO, G. (2004b): Un valiente defensor de los derechos humanos. Diario el País, Archivo del 10 de Enero de 2004. [http://elpais.com/diario/2004/01/10/cultura/1073689202\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2004/01/10/cultura/1073689202_850215.html), 10 de Enero de 2004.
- VATTIMO, G. (2005a): *¿Hermenéutica analógica o hermenéutica angógica?* Estudios filosóficos Vol. 54, nº 156. Instituto Superior de Filosofía. Valladolid.
- VATTIMO, G. (2005b): *Historia de una coma. Gadamer y el sentido del ser*. Endoxa: series filosóficas nº20. Uned. Madrid.
- VATTIMO, G., ZABALA, S. (2005c): *Una vida dedicada a la hermenéutica*. Endoxa: series filosóficas nº20. Uned. Madrid.
- VATTIMO, G. (2006): *El dios de los filósofos*. Letra Internacional nº 90. Fundación Pablo Iglesias. Madrid.
- VATTIMO, G. (2007a): *Autopercepción intelectual de un proceso histórico. Mi filosofía como ontología de la actualidad*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.

VATTIMO, G. (2007b): *Habitar la biblioteca*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.

VATTIMO, G. (2007c): *La devaluación de la política*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.

VATTIMO, G. (2007d): *El comunismo posmoderno*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

VATTIMO, G. (2007e): *El Pensamiento de los débiles. Presentación para el número monográfico de A Parte Rei*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

VATTIMO, G. (2007f): *Las buenas razones del viejo Marx*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

VATTIMO, G. (2008): *El poder y el mito de la unidad*. Estudios centroamericanos. Universidad centroamericana José Simeón Cañas. El Salvador.

VATTIMO, G. (2010): *Byars: la invención arriesgada y el destino de la mortalidad*. Arte y parte: revista de arte nº 88. Editorial Arte y Parte. Santander.

## ***Recursos electrónicos***

**Página web oficial de Vattimo con detalles biográficos y lista bibliográfica detallada:**

<http://www.giannivattimo.it/>

**Blog de Vattimo con frecuentes actualizaciones de índole política y filosófica:**

<http://giannivattimo.blogspot.com.es/>

**Compilación de textos de Nietzsche:**

<http://www.nietzscheana.com.ar/>

**Compilación de textos de Heidegger:**

<http://www.heideggeriana.com.ar/>

## ***Entrevistas***

ARROYO, F. (2011): Entrevista: Gianni Vattimo filósofo. El País. [http://www.elpais.com/articulo/cultura/Creo/deberia/ser/papa/elpepucul/20110212elpepucul\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/cultura/Creo/deberia/ser/papa/elpepucul/20110212elpepucul_4/Tes), 11 de Febrero de 2011.

EL PAIS (2012): *Los internautas preguntan a Gianni Vattimo. Entrevistas digitales*. El País. <http://www.elpais.com/edigitales/entrevista.html?id=9143>, 7 de Octubre de 2012.

FERNANDEZ, C. (1989): *Dos perspectivas sobre Heidegger. Entrevista a Felipe Matínez Marzosa y Gianni Vattimo*. Revista Grial nº 103. Editorial Galaxia. Vigo.

- GAMPER, D. (2001): Entrevista con Gianni Vattimo. Barcelona Metrópolis. <http://www.barcelonametropolis.cat/es/page.asp?id=21&ui=544>, 7 de Octubre de 2012.
- JALON, M., COLINA, F. (2000): *Entrevista y bibliografía. Pasado y Presente. Diálogos con H-G. Gadamer, E. Lledó, J-P. Vernant, G. Duby, A. Tenenti, J.L. Peset, F. Savater, J. Pitt-Rivers, G. Vattimo, J.M. López Piñeiro, A. Bessa-Luís, F. Pino*. Cuatro Ediciones. Madrid.
- OÑATE, T. (1988): *Entrevista a Gianni Vattimo*. Revista Anthropos nº 10. Editorial Anthropos. Barcelona.
- REBOIRAS, R. (1990): Gianni Vattimo, filósofo de la secularización. Revista de Occidente nº 104. Fundación Ortega y Gasset. Madrid.
- SEMANA.COM (2005): *Entrevista al filósofo y político Gianni Vattimo*. Semana.com. <http://www.voltairenet.org/article126552.html>, 7 de Octubre 2012.
- ZAVALETA, J. (2008): “*En la cultura andina se está gestando un mundo nuevo*”. *Entrevista a Gianni Vattimo*. Cuadernos para el diálogo nº 28. Grupo EIG multimedia S.L. Donostia.

### **Libros sobre Vattimo**

- CONILL, J. (2006): *Ética Hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Tecnos. Madrid.
- FRANCI, T. (2011): *Vattimo o del nichilismo*. Armando Editore. Roma.
- FRASCATI-LOCHHEAD, M. (1998): *Kenosis and feminist theology. The challenge of Gianni Vattimo*. State University of New York Press. USA.
- QUINTANA, M.A. (coord.) (2007): *Revista Anthropos nº 217: Gianni Vattimo, hermeneusis e historicidad*. Editorial Anthropos. Barcelona.
- GIORGIO, G. (2006): *Il Pensiero di Gianni Vattimo*. Franco Angeli. Milano
- GUARINO, T. (2009): *Vattimo and Theology*. T & T Clark International, New York.
- MONACO, A. (1999): *Desde la transformación de la arquitectura a la arquitectura de la transformación*. Universidad Politécnica de Madrid. Madrid.
- (Tesis Doctoral de arquitectura que toma como punto de partida las teorías filosóficas de Vattimo, contraponiendo el concepto vattimiano de “doble” frente a la noción de “forte”. Director de la Tesis: Antón González Capitel)
- MUÑOZ, C., MARIANO, D., RIVERA, V.S. (coords) (2009): *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo*. Biblos. Buenos aires.
- MUÑOZ, C. (Dir.) (2007): *Revista A Parte Rei: número monográfico nº 54*. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- NUÑEZ, J.M. (2013): *A vueltas con Dios en tiempos complejos. Conversaciones con G. Vattimo*. Khaf. Madrid.



- ORTÍZ-OSÉS, A., LANCEROS, P. (2006): *La interpretación del mundo. Cuestiones para el tercer milenio*. Anthropos. Barcelona.
- OÑATE, T., VATTIMO, G. (1999): *El retorno griego de lo divino a la postmodernidad. Una discusión nihilista con la hermenéutica de Gianni Vattimo*. Aldebarán. Madrid.
- OÑATE, T., ROYO, S. (coords.) (2006): *Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo*. Uned ediciones. Madrid.
- OÑATE, T., LEIRO, D., CUBO, O., NUÑEZ, A. (2010): *El compromiso del espíritu actual*. Con Gianni Vattimo en Turín. Aldebarán. Cuenca.
- PAIRETTI, C. (2009): *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*. Editorial de la Universidad Católica de Córdoba. Córdoba.
- REDAELLI, E. (2008): *Il nodo dei noi. L'esercizio del Pensiero in Vattimo*. Edizioni ETS. Pisa.
- SEGURA, A. (1996): *Heidegger, en el contexto del pensamiento «debole» de Vattimo*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Granada. Granada.
- SÜTZL, W. (2007): *Emancipación o violencia. Pacifismo estético en Gianni Vattimo*. Editorial Icaria. Barcelona.
- VATTIMO, G. et al (2006): *Hermenéutica analógica y hermenéutica débil*. Universidad autónoma nacional de México. México
- ZABALA, S. (2010): *Los remanentes del Ser*. Ediciones Bellaterra. Barcelona.

## OBRAS COMPLEMENTARIAS

### **Libros**

- ACERO, J.J., et al (eds) (2003): *Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica: El legado de Gadamer*. Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada. Granada.
- ADORNO, Th. W. (2006): *Minima Moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Akal, Madrid.
- ADORNO, Th. W. (2007): *Dialéctica de la Ilustración. Obra Completa, 3*. Akal, Madrid.

- ADORNO, Th. W. (2008): *Dialéctica Negativa. La jerga de la autenticidad*. Akal. Madrid.
- AVILA, R. (2005): *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Trotta. Madrid.
- BAUDRILLARD, J. (2005): *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós. Barcelona.
- BERCIANO, M. (1991): *Superación de la metafísica en Martin Heidegger*. Servicio de publicaciones de la Universidad de Oviedo. Oviedo,
- BEUCHOT, M. (2003): *Hermenéutica analógica y del umbral*. Editorial San Esteban. Salamanca
- BURTT, E.A. (1960): *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*. Editorial Sudamericana. Buenos Aires
- CHESTERTON, G.K. (2009): *Santo Tomás de Aquino*. Homologens. Madrid.
- DE LA HIGUERA, J., SAEZ, L., ZUÑIGA, J.F. (eds.) (2007): *Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.
- ESTRADA, J. (1994): *Dios en las tradiciones filosóficas Vol.1: Aporías y problemas de la teología natural*. Trotta, Valladolid.
- ESTRADA, J.A. (2004): *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Trotta, Madrid.
- GADAMER, H. (1993). *Verdad y Método*. Sígueme. Salamanca.
- GADAMER, H. (1997) *Mito y Razón*. Paidós, Barcelona.
- GRÜNER, E. (2002): *El fin de las pequeñas historias*. Paidós. Buenos Aires.
- RORTY, R. (1989): *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.
- HABERMAS, J. (1977): *La crítica nihilista del conocimiento en Nietzsche*. Cuadernos teorema. Valencia.
- HABERMAS, J. (1984): *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. (1986): *Conocimiento e Interés*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Catedra, Madrid.
- HABERMAS, J. (1993): *El Discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. (2002): *Verdad y justificación*. Trotta, Madrid.
- HABERMAS, J. (2003a): *Teoría de la acción comunicativa, I*. Taurus, Madrid.
- HABERMAS, J. (2003b): *Teoría de la acción comunicativa, II*. Taurus, Madrid.
- HEIDEGGER.M. (1980): *Introducción a la metafísica*. Nova. Buenos Aires.
- HEIDEGGER, M. (1988): *Identidad y Diferencia*. Anthropos. Barcelona.
- HEIDEGGER, M. (1994a): *Conferencias y Artículos*. (Trad. Eustaquio Barjau). Ediciones del Serbal. Barcelona
- HEIDEGGER, M. (1994b): *La Pregunta por la Técnica, Heidegger M., Conferencias y Artículos*. Ediciones del Serbal. Barcelona.

- HEIDEGGER, M. (1998): *Caminos del bosque*, Alianza, Madrid
- HEIDEGGER, M. (2000a): *¿Qué es Metafísica?* Alianza. Madrid.
- HEIDEGGER, M. (2000b): *Nietzsche II*. Destino. Barcelona.
- HINKELAMMERT, F.J., (2002): *Crítica de la razón utópica*. Desclée de Brouwer. Bilbao.
- HORKHEIMER, M. (2000a): *Anhelos de justicia. Teoría crítica y religión*. Trotta, Madrid.
- HORKHEIMER, M. (2002b): *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta, Madrid.
- HUSSERL, E. (1991): *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Editorial Crítica. Barcelona.
- NEBRED, J. (1993): *Muerte de Dios y postmodernidad. ¿Las largas sombras del Dios muerto?* Universidad de Granada. Granada.
- NIETZSCHE, F. (1968): *El crepúsculo de los Ídolos*. Ediciones del Mediodía. Buenos aires.
- NIETZSCHE, F. (2006): *La Genealogía de la Moral*. Alianza. Madrid.
- NIETZSCHE, F. (2010): *Humano, demasiado humano*. Edaf. Madrid.
- MARTINEZ, F. (1984): *Historia de la Filosofía I, Filosofía antigua y medieval*. Istmo. Madrid.
- OÑATE, T. et al (2004-2005): *Hans Georg Gadamer: El Lógos de la Era Hermenéutica*. Revista Éndoxa. Facultad de Filosofía, UNED. Madrid.
- OÑATE, T. et al (2005): *Hans Georg Gadamer: Ontología Estética y Hermenéutica*. Dykinson. Madrid
- PAREYSON, L. (1989): *Filosofía della libertà*, Il Melangolo. Génova.
- PEÑALVER, P., VILLACAÑAS, J.L. (2010): *Razón de occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid
- RIVERA DE ROSALES, J., CUBO, O. (2009): *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*. Dykinson. Madrid,
- SAEZ RUEDA, L. (2009): *Movimientos Filosóficos Actuales*. Trotta. Madrid.
- SARTRE, J.P. (2009): *El Existencialismo es un humanismo*. Edhasa. Barcelona.
- SEGURA, A. (dir) (2009): *Ser y Poder: Spinoza y los fundamentos del laicismo moderno*. Editorial Universidad de Granada. Granada.
- TAMAYO, J.J. (1989): *Para comprender la Teología de la Liberación*. Ed. Verbo Divino. Navarra.
- TAYLOR, CH. (1994): *La ética de la autenticidad*. Paidós. Barcelona.
- TAYLOR, CH. (1996): *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Paidós. Barcelona.
- YERUSHALMI, Y. et al (1989): *Usos del olvido*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.

## **Artículos y capítulos de libro**

ALDO, P. (2009): *Pensamiento Débil 2004: un tributo a Gianni Vattimo*. Debilitando a la filosofía. Anthropos, Barcelona.

ALVAREZ, L.X. (2007): *La estética de Gianni Vattimo*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.

ARRIARÁN, S. (1997): *La concepción hermenéutica de Vattimo*. Algunas perspectivas de la filosofía actual en México. Universidad Iberoamericana. México.

AVILA, R. (2007): *¿Y por qué no la nada? Metafísica y nihilismo en Nietzsche*. Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.

BERCIANO, M. (2008): *Heidegger, Vattimo y la Deconstrucción*. Anuario Filosófico. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra. Pamplona.

BEUCHOT, M. (2007a): *Hermenéutica débil y hermenéutica analógica. Hacia un encuentro fructífero*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.

BEUCHOT, M. (2007b): *Hermenéutica y sociedad en Gianni Vattimo*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

BLANCO, J.A. (2007): *La "Ética de la Interpretación", de Gianni Vattimo, en el contexto de la Postmodernidad*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

BLANCO, J. (2008): *La apocalíptica filosófica actual*. Revista A Parte Rei nº 57. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

BLANCO, J.A. (2010): *Insinuaciones teóricas para una antropología débil*. Revista A Parte Rei nº 68. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

CALATAYUD, J. (2006): *Verdad, hermenéutica y nihilismo*. Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo. Uned ediciones. Madrid.

CALATAYUD, J. (2007): *Gianni Vattimo y la quiebra afirmativa*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

CAPURRO, R. (2007): *Emancipación o violencia. Wolfgang Sützl interpreta a Gianni Vattimo*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

CEREZO, P. (2007): *La cuestión del nihilismo. La confrontación Heidegger/Nietzsche*. Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.

CONILL, J. (2007): *Ética hermenéutica y religión en Gianni Vattimo*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.

- CRUZ, M. (2007): *Las fronteras del tiempo*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- DARÓS, W.R. (1998): *Concepción de la filosofía y de la superación de la modernidad en Sciacca y Vattimo*. Pensamiento: revista de investigación e información filosófica. Universidad Pontificia de Comillas. Madrid.
- DUSSEL, E. (2007): *Un diálogo con Gianni Vattimo. De la postmodernidad a la transmodernidad*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- ESTRADA, J.A. (2007): *La lucha contra el nihilismo, según Adorno*. Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.
- ESTRADA, J.A. (2010): *Crítica a la ontoteología y criptoteología de Heidegger*. Razón de occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.
- FERNANDO, R. (2007): *La kenosis de Dios en la interpretación de Gianni Vattimo*. Revista Teología y Cultura Vol. 7. Teólogos. Buenos Aires.
- FEODOSIJEVIC, M. (2010): *Vattimo and the possibilities of nihilistic ontology*. Ideas y valores, revista colombiana de filosofía nº 142. Universidad de Colombia. Colombia.
- GIARDINA, M. (2007): *Elementos para pensar el retorno de lo religioso. Gianni Vattimo y Leonardo Boff*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- GIORGIO, G. (2007): *Nihilismo ermeneutico e política*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- GRONDIN, J. (2009): *La latinización de la hermenéutica de Vattimo: ¿por qué Gadamer resistió al postmodernismo?* Debilitando a la filosofía. Anthropos, Barcelona.
- GUZMAN, N. (2007): *Modernidad y Lógica del Control*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- LÉVÊQUE, J.C. (2011): *El concepto de acontecimiento en Heidegger, Vattimo y Badiou*. Azafea, revista de filosofía nº 13. Universidad de Salamanca. Salamanca
- LEVINAS, E. (2006): *Ética como filosofía primera* (Traducción Oscar Lorca Gómez). Revista A Parte Rei nº 43. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- MARIANO, D. (2007): *Gianni Vattimo, el último comunista*. Utopía y praxis latinoamericana nº12. Universidad del Zulia. Venezuela.
- MARIANO, D. (2007): *Bataille y la superación de la interpretación francesa de Nietzsche según G. Vattimo*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- MARTINEZ, H. (2007): *La Hermenéutica como Ontología Nihilista*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

- MINAYA, E. (2007): *La relación Nietzsche-Heidegger como punto de partida en la filosofía de Gianni Vattimo*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- MILLA, R. (2011): *Vattimo y la hermenéutica política*. Revista Isegoria, nº 44. Centro de ciencias humanas y sociales del CSIC. Madrid.
- MILOVIC, M. (2007): *A utopia da diferença*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- OÑATE, T. (2000): *Ontología y Nihilismo*. Endoxa: series filosóficas nº12. Uned. Madrid.
- OÑATE, T. (2002): *Los hijos de Nietzsche y la ontología hermenéutica de Gianni Vattimo*. Diálogos con Nietzsche. Paidós. Barcelona.
- OÑATE, T. (2003): *La contribución de Gianni Vattimo a la Hermenéutica del siglo XX*. Azafea, revista de filosofía nº 5. Universidad de Salamanca. Salamanca.
- OÑATE, T. (2005a): *Atheism and Monotheism*. Weakening Philosophy: Essays in Honour of Gianni Vattimo. Columbia University Press. USA.
- OÑATE, T. (2005b): *Dialogo con Gianni Vattimo: el destino de Europa*. Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo. Uned ediciones. Madrid.
- OÑATE, T. (2005c): *Postmodernidad y política. Cuestiones elementales*. Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo. Uned ediciones. Madrid.
- OÑATE, T. (2006): *Dialogo con Gianni Vattimo: el destino de Europa*. Ética de las verdades hoy: Homenaje a Gianni Vattimo. Uned ediciones. Madrid.
- OÑATE, T. (2008): *Grecia en la postmodernidad: Diálogo propedeútico sobre la antología del presente*. Politeísmo y encuentro con el Islam. Hermenéutica entre civilizaciones II. Dykinson. Madrid.
- OÑATE, T. (2009): *El mapa de la postmodernidad y la Ontología estética del espacio-tiempo*. Actas de las I jornadas internacionales de Hermenéutica. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- OÑATE, T. (2012): *El mapa de la Postmodernidad y la Ontología Estética del Espacio Tiempo*. Actas de las primeras jornadas internacionales de Hermenéutica. Proyectohermenéutica.org . [http://www.proyectohermeneutica.org/actas\\_Ijornadas.html](http://www.proyectohermeneutica.org/actas_Ijornadas.html), 8 de Febrero de 2012.
- OROZA, I. (2007): *La idea de crisis en el Pensamiento Hermenéutico de Gianni Vattimo*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- ORTÍZ-OSÉS, A. (2007): *Posmodernidad: nihilismo y sentido*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- OTERO, L. (2008): *Ciudadanos de dos mundos: Lo mejor de la herencia europea, según H.G. Gadamer*. Revista A Parte Rei nº 57. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

- PAIVA, R. (2007): *A potência do pensamento de Gianni Vattimo para a Comunicação*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- PECORAO, R. (2007): *Historia do ser, Verwindung, "pensamento franco"*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- PERINOLA, M. (2007): *El camino auténtico de la Ontología de Gianni Vattimo*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- QUINTANA, M.A. (1999): *Una tercera vía. El antirrelativismo de Vattimo, Feyerabend y Rorty*. Laguna, revista de filosofía nº extraordinario 1999. Universidad de la Laguna. Tenerife.
- QUINTANA, M.A. (2003a): *¿Instiga la hermenéutica de Gadamer el autoritarismo o más bien nos dota de acicates antiautoritarios?* Materiales del Congreso Internacional sobre Hermenéutica Filosófica: El legado de Gadamer. Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada. Granada.
- QUINTANA, M.A. (2003b): *Los dioses han cambiado (de modo que todo lo demás ya podría cambiar): acotaciones en torno a la contribución de la hermenéutica de Gianni Vattimo a la condición religiosa postmoderna*. Azafea, revista de filosofía nº 5. Universidad de Salamanca. Salamanca
- QUINTANA, M.A. (2007a): *Bibliografía selecta comentada*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- QUINTANA, M.A. (2007b): *Cronología biblio-biográfica de Gianni Vattimo*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- QUINTANA, M.A. (2007c): *Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- ROJAS, S.E. (2007a): *Instante y máscara. Vattimo intérprete de Nietzsche*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- ROJAS, S.E. (2007b): *Instante y Máscara. Vattimo interprete de Nietzsche*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- ROLDAN, C., NAVARRO, M. (2007): *Filosofía de la historia y hermenéutica*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- ROMERO, J.A. (2007): *Supuestos kenóticos del pensamiento débil*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- ROSSI, M.J. (2007): *El Ocaso del Arte y la estetización general de la vida en Gianni Vattimo*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- ROYO, S. (2007): *Friedrich Nietzsche. La renovación de la paideia y la polémica sobre el Nacimiento de la Tragedia*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.

- SAMOUR, H. (2007): *Postmodernidad y filosofía de la liberación*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- SAVARINO, L., VERCELLONE, F. (2007): *Mi filosofía como ontología de la actualidad. Entrevista a Gianni Vattimo*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- SAVATER, F. (2007): *El cristianismo como mito de la postmodernidad*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- SOTO, H. (2009): *Pensamiento débil-Pensamiento fuerte ¿Seguiremos en Parálisis?* <http://www.aporrea.org/actualidad/a72229.html>, 11 de Febrero de 2009.
- SÜTZL, W. (2007): *Política estética. La emancipación a pesar de la metafísica*. Revista Anthropos nº 217. Editorial Anthropos. Barcelona.
- WERLE, M.A. (2007): *Vattimo y el carácter estético de la época actual*. Revista A Parte Rei nº 54. Universidad Autónoma de Madrid. Madrid.
- VERMAL, J.L. (2007): *El origen negativo. Acerca de la nada y la negación en los Beiträge y en la concepción heideggeriana del nihilismo*. Pensar la nada. Ensayos sobre filosofía y nihilismo. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.
- VERMAL, J.L. (2010): *Notas sobre la evolución de la confrontación Heidegger/Nietzsche*. Razón de occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid.
- ZABALA, S. (2003): *La religión de Gianni Vattimo: el cristianismo después de la muerte de Dios*. Claves de razón práctica. Prisa revistas. Madrid. Madrid.
- ZABALA, S., CATALAN, J. (2011): *¿Por qué no hay hechos sino sólo interpretaciones? Dialogo sobre Filosofía, Ciencia y Política sin verdad*. Revista Claves de razón práctica nº 211. Prisa revistas. Madrid. Madrid.
- ZABALA, S. (2012): *¿Cómo ser filosóficamente responsable?* Revista de Occidente nº 313. Fundación Ortega y Gasset. Madrid.