

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO

HERMENÉUTICA Y NIHILISMO:

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA CON MENCIÓN EN METAFÍSICA

Presentado por:

LUIS HERNÁN URIBE MIRANDA

Profesor Patrocinante: Dr. JORGE ACEVEDO GUERRA

SANTIAGO – CHILE 2001

..	1
Agradecimientos: ..	3
INTRODUCCIÓN GENERAL ..	5
I.- A MODO DE INTRODUCCIÓN .	5
II.- ESTRUCTURA FORMAL DE LA TESIS ..	7
CAPÍTULO PRIMERO. LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA EN HEIDEGGER Y GADAMER: ANTECEDENTES DE LA HERMENÉUTICA EN GIANNI VATTIMO. . .	9
A.- A MODO DE INTRODUCCIÓN ..	9
B.- MARTIN HEIDEGGER Y LA HERMENÉUTICA ..	10
B.1.- HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD .	11
B.2.- HERMENÉUTICA EN SER Y TIEMPO .	13
C.- HANS-GEORG GADAMER Y LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA .	15
D.- GIANNI VATTIMO Y EL LEGADO HERMENÉUTICO ..	19
CAPÍTULO SEGUNDO. EL NIHILISMO EN NIETZSCHE Y HEIDEGGER: <i>A PROPÓSITO DE LA HERMENÉUTICA NIHILISTA EN GIANNI VATTIMO</i> ..	25
A.- A MODO DE INTRODUCCIÓN ..	25
B.- FRIEDRICH NIETZSCHE FILÓSOFO DEL NIHILISMO .	27
B.1.- EL NIHILISMO EN NIETZSCHE .	27
C.- MARTIN HEIDEGGER Y EL NIHILISMO ..	32
C.1.- NADA Y METAFÍSICA .	33
C.2.- EL NIHILISMO COMO OLVIDO DE SER ..	35
D.- GIANNI VATTIMO Y LA VOCACIÓN NIHILISTA DE LA HERMENÉUTICA ..	36
CAPÍTULO TERCERO. HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL DECLINAR EN GIANNI VATTIMO ..	41
A.- A MODO DE INTRODUCCIÓN ..	41
B.- LA DIFERENCIA Y EL PENSAMIENTO DÉBIL .	43
C.- LA CUESTIÓN DEL SUJETO Y LA POSMODERNIDAD .	45
D.- HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL DECLINAR .	49
CONCLUSIONES FINALES .	55

A.- COMENZAR DESDE Y HACIA EL FINAL . .	55
BIBLIOGRAFÍA .	61
A.- BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA .	61
A.1.- DE GIANNI VATTIMO: .	61
A.2.- DE OTROS AUTORES: .	62
B.- BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA .	63
B.1.- DE GIANNI VATTIMO: .	63
B.2.- DE OTROS AUTORES: .	63

Dedicatoria: A mis Padres y Hermano A mis Estudiantes de Pedagogía en Filosofía de la Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez.

Agradecimientos:

A mis colegas y amigos de la

Universidad Católica Cardenal Raúl Silva Henríquez.

Al Profesor Jorge Acevedo, por guiarme en esta tarea.

A la Universidad de Chile por permitirme ser parte de su tradición.

A Aïcha Messina por su amistad y común vocación filosófica.

INTRODUCCIÓN GENERAL

“Fin de l’humanisme, de la métaphysique – mort de l’homme, mort de Dieu...- idées apocalyptiques ou slogans de la haute société intellectuelle”¹

I.- A MODO DE INTRODUCCIÓN

El epígrafe de Lévinas ilumina nuestro caminar hacia la reflexión sobre la ontología del declinar en Gianni Vattimo. Parece que la atmósfera de “crisis” se ha globalizado y ya no es posible pensar sin hacerse cargo de dicho planteamiento. Hacerse cargo significa aquí, pensar una ontología en la época del fin de la metafísica y de la muerte de dios. La palabra metafísica la empleamos en el sentido propuesto por Heidegger. En efecto, nos dice el filósofo de Friburgo en *Holzwege*, **“en la metafísica se lleva a cabo la meditación sobre la esencia de lo ente así como una decisión sobre la esencia de la verdad. La metafísica fundamenta una era, desde el momento en que, por medio de una determinada interpretación de lo ente y una determinada concepción de la verdad, le procura a ésta el fundamento de la forma de su esencia”²**. En este sentido, pensar sobre la ontología del declinar supone habérselas con la cuestión de la

¹ LÉVINAS, Emmanuel; *Humanisme de L’Autre Homme*, Ed. Fata Morgana, Livre de Poche, Paris, 1973, Pag. 95.

² HEIDEGGER, Martín; *Caminos de bosque*, Ed., Alianza/Universidad, Madrid, 1997, Pág. 75.

metafísica, de la verdad y, por sobretodo, de la cuestión de la hermenéutica y el fundamento. Éste es el esfuerzo que, nos parece realiza el filósofo italiano Gianni Vattimo al postular una ontología de la caducidad.

El declinar de la metafísica, la verdad y el fundamento permite a Vattimo incorporar la cuestión del sujeto como algo que aporta a la reflexión. Esto es, que la cuestión del sujeto no se afina en la posibilidad de constituir una antropología nueva, sino en la posibilidad de pensar, desde la hermenéutica filosófica, la caída de la metafísica de la substancia manifestada en el pensar de la posmodernidad.

La posmodernidad, como no-salida de la modernidad, propiamente hablando, no es. Es decir, no es algo determinado, no es una mismidad al modo de una presencia objetiva, sino que es un “darse” al modo de un discernir³. Sabemos que esta palabra, posmodernidad, no posee un sentido unívoco. Lo que sí parece claro, es que dice el “darse” de una caducidad, la caducidad de la modernidad fundada en el principio de razón suficiente.

La idea de discernir nos pone frente a una actitud moral, por cuanto discernir hacía referencia a distinguir lo bueno de lo malo. Para nosotros, en cambio, el discernir nos hace transitar por los derroteros del pensar. Esto es, que el pensar, como discernir, es so-pesar, ponderar y exige la tarea del pensar o, lo que viene a ser lo mismo, que el pensar es una tarea. Por lo mismo, la posmodernidad como diagnóstico es un modo de pensar porque es el discernir de la modernidad que se nos presencia como tarea.

La posmodernidad sería para Lyotard “la crise des récits”⁴, donde **“la science est d'origine en conflit avec les récits”**⁵. Según esto, el conflicto sería originario y, por ende, ineludible. Lo ineludible del relato, en relación con la ciencia, es su “legitimidad”. En este sentido, la posmodernidad pone en tela de juicio la verdad propuesta por las ciencias positivas o, lo que es lo mismo, cuál es su legitimidad.

Existen diversas formas de plantear la pregunta. Nosotros pretendemos estar envueltos en ella, de modo que nuestro preguntar no es, solamente, intelectual, sino que se sitúa “a una” con ella en el reflexionar. Por lo mismo, nos dejamos encaminar por las reflexiones de la hermenéutica filosófica, en especial de Heidegger, Gadamer y Gianni Vattimo. Se trata, por ende, de pensar la ontología del declinar desde la diferencia como tarea.

La diferencia no es una categoría, sino un modo de ser “*au-delà de l'essence*”, para usar una expresión de Emmanuel Lévinas. Se trata, en cierto sentido, de pensar desde fuera de la modernidad, caracterizado por su proyecto identitario como pre-sencia, pero que no significa una salida de ésta. La no-salida de la modernidad supone transitar por la vía de una concepción no lineal del tiempo y de la historia, dando lugar al acontecer del

³ Ocupamos esta palabra en el sentido de diagnóstico. En efecto, diagnóstico deriva de *diagnosiz* que en uno de sus sentidos dice discernir.

⁴ LYOTARD, Jean-François; ***La condition postmoderne***, Ed. Minuit, Paris, 1994, Pag. 7.

⁵ Idem.

tiempo como temporeidad.

La asunción de la posmodernidad implica, también, el exponerse del sujeto que con-siste en “poner-se fuera” de sí. El fuera de sí nos sitúa “más allá del sujeto” o, lo que viene a ser lo mismo, más allá de la modernidad. Por otra parte, este “más allá” no hace referencia a metafísica alguna, sino a un modo de pensar que incluye la diferencia. El “ponernos fuera” de la identidad, como opción del pensar, nos permite decir algo sobre la hermenéutica y el nihilismo de un modo “diferente”. El pensar del “fuera” de la identidad nos hace transitar por los derroteros de la diferencia.

El pensar de Vattimo nos pide hacernos cargo del fin de la historia, de la posmodernidad. En este sentido, parece necesario pensar. La necesidad es una carencia y, en cuanto tal, presencia una ausencia. La ontología del declinar en Gianni Vattimo presencia la ausencia del fundamento, del sujeto y de la metafísica. La tarea del pensar es re-flexionar sobre dicha ontología para ver cómo se puede, desde el final de la metafísica, seguir diciendo que no podemos superarla.

II.- ESTRUCTURA FORMAL DE LA TESIS

A continuación presentamos la estructura formal de la tesis a fin de facilitar su lectura.

Título: *Hermenéutica y Nihilismo: Hacia una ontología del declinar a partir de Gianni Vattimo.*

Objetivo General: Reflexionar sobre la ontología del declinar en Gianni Vattimo a partir de la hermenéutica filosófica y el nihilismo.

Objetivos Específicos: 1. Presentar la Hermenéutica filosófica en el eje Heidegger-Gadamer, planteado por Vattimo.

2. Conocer la reflexión sobre el Nihilismo a partir de Nietzsche y Heidegger, en cuanto inspiradores del filosofar de Vattimo.

3. Reflexionar sobre la Ontología del declinar en Gianni Vattimo.

Dado lo anterior, la tesis se articula en tres capítulos. Estos capítulos tienen la siguiente configuración:

Capítulo Primero: La Hermenéutica Filosófica en Heidegger y Gadamer: Antecedentes de la Hermenéutica en Gianni Vattimo.

Introducción.

Martin Heidegger y la Hermenéutica.

Hans-Georg Gadamer y la Hermenéutica filosófica.

Gianni Vattimo y el legado hermenéutico

Capítulo Segundo: El Nihilismo en Nietzsche y Heidegger: A propósito de la Hermenéutica Nihilista en Gianni Vattimo.

Introducción.

Friedrich Nietzsche filósofo del nihilismo.

Martin Heidegger y el nihilismo.

Gianni Vattimo y la vocación nihilista de la hermenéutica.

Capítulo Tercero: Hacia una Ontología del Declinar en Gianni Vattimo.

Introducción.

La diferencia y el pensamiento débil.

La cuestión del sujeto y la posmodernidad.

Hacia una ontología del declinar en Gianni Vattimo.

Por lo mismo, la tesis está compuesta por una introducción general, tres capítulos, las conclusiones y la bibliografía.

Desde un punto de vista práctico, hemos tomado la opción de citar a pie de página utilizando el siguiente criterio. Primero, cada texto que se cita por primera vez contiene todos los datos de la edición. Segundo, para cada texto que se reitera, en una secuencia de citas, se enuncia de dos formas. Cuando es el mismo texto y cambia la página aparece la expresión **ibidem** y cuando es el mismo texto y la misma página aparece la expresión **IDEM**. Y tercero, cuando un texto ya ha sido citado, pero la cita anterior es de otro texto, se escribe el autor, el título del texto y la página, obviando los otros datos que ya aparecían en la primera vez que se citó el texto.

Por último, sólo deseo al lector una hermenéutica fecunda y una posibilidad para pensar a través de las páginas que continúan. La reflexión filosófica como todo filosofar no pretende levantarse como verdad única y estable. En este sentido, la re-flexión siempre vuelve...

CAPÍTULO PRIMERO. LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA EN HEIDEGGER Y GADAMER: ANTECEDENTES DE LA HERMENÉUTICA EN GIANNI VATTIMO.

Si admitimos también, como buenos hermeneutas, que no hay hechos sino sólo interpretaciones, entonces lo que proponemos será por de pronto una interpretación del significado filosófico de la hermenéutica”⁶.

A.- A MODO DE INTRODUCCIÓN

El presente capítulo interroga por los antecedentes de la hermenéutica en Gianni Vattimo. Es decir, nuestro interrogar nos hace transitar por lo caminos de Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer.

⁶ VATTIMO, Gianni; *Más allá de la interpretación*, Ed., Piados, Barcelona, 1995, Pág. 38.

La hermenéutica filosófica ha sido considerada, por algunos teóricos, como la filosofía de la época contemporánea. Que esta filosofía se ha vuelto el lenguaje común de la filosofía, significa que ha intentado interpretar la complejidad de problemas que aquejan al hombre contemporáneo. Decimos que ha intentado, porque no se puede afirmar que ha entregado una respuesta. En este sentido, planteamos que la hermenéutica es una filosofía porque no pretende dar res-puesta, sino aproximarse en un res-ponder. El res-ponder es la modulación contemporánea de realizar la reflexión filosófica.

Esta filosofía surge en el mundo alemán a partir de las reflexiones de Martin Heidegger y proseguidas por Hans-Georg Gadamer, de modo más sistemático, pero es heredera de una gran tradición. Encontramos antecedentes en Aristóteles, en especial en su texto *peri ermeneiaz*, como en San Agustín, en el texto *De Doctrina Christiana*. Más aún, recordemos que el cisma de la Iglesia se suscita por un problema hermenéutico relacionado con la interpretación de los textos bíblicos. En la época “moderna”, por decir de alguna manera, existen antecedentes en el teólogo luterano Schleiermacher, pero sobretudo, en el filósofo historicista Wilhelm Dilthey, el cual va a poner el acento en la crítica al positivismo científico haciendo la distinción entre las *Geisteswissenschaften*, en contraposición a las *Naturwissenschaften*. Se desliza aquí la discusión sobre la *Erlebnis*. La *Erlebnis*, como vivencia, sólo será posible en la medida que aceptemos la existencia de la vida como elemento digno de ser “sabido”. Así, las vivencias, como producciones del espíritu, dan lugar a una nueva manera de entender la ciencia, dando lugar a las ciencias sociales. También podemos rastrear elementos en Edmund Husserl, sobretudo en el concepto de *Lebenswelt*. El mundo de la vida será la condición de posibilidad para re-flexionar sobre las vivencias pero como “hechos de conciencia”. Más contemporáneamente, será Heidegger, en múltiples obras, el que dará un giro en el modo de reflexionar sobre el carácter ontológico del comprender y del interpretar, dado que el hombre poseería una estructura ontológica circular y lingüística. Será en ésta tradición en la que se insertarán las reflexiones de Gadamer y Vattimo.

Por lo mismo, la estructura formal del capítulo se desglosa en tres apartados. El primero está dedicado a Martin Heidegger como filósofo de la hermenéutica. El segundo a Hans-Georg Gadamer como sistematizador de la misma. El tercero, por último, expone la mirada y re-formulación de la hermenéutica a partir de Gianni Vattimo.

B.- MARTIN HEIDEGGER Y LA HERMENÉUTICA

Para el filósofo Gianni Vattimo, la hermenéutica es **“la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer. En la gama de los problemas y soluciones que elaboran estos autores se pueden colocar coherentemente todos los aspectos y las diferentes vías seguidas por la hermenéutica en el curso de nuestro siglo...Vista así, la hermenéutica revela sus dos aspectos constitutivos: el de la ontología y el de la Sprachlichkeit, la lingüisticidad”**⁷. Es decir, los dos elementos enunciados por Vattimo, la ontología y la lingüisticidad, comportan la identidad de la reflexión

hermenéutica.

El primero, desprendido del planteamiento que hace Martín Heidegger a partir de *Sein und Zeit*, donde es necesario realizar la pregunta que interroga por el sentido del ser⁸. Recordemos que esta pregunta no se puede homologar a un modo de aprehensión intelectual, sino que comporta un análisis de la estructura ontológica del ser humano. De hecho, para Heidegger, la pregunta como buscar, no consiste sólo en preguntar “por”, sino en preguntar “a”. Es decir, se hace necesario ingresar en el circuito del preguntar. En un texto posterior a *Sein und Zeit*, Heidegger planteará que toda pregunta comporta dos elementos. “En primer lugar, toda pregunta metafísica abarca íntegro el problematismo de la metafísica. Es siempre el *todo* de la metafísica. En segundo lugar, ninguna pregunta metafísica puede ser formulada sin que el interrogador, en cuanto tal, se encuentre dentro de ella, es decir, sin que vaya *él mismo envuelto en ella*”⁹. Esto es que no podemos preguntar sin estar completamente involucrado con lo que preguntamos, de tal suerte que esta pregunta nos patentiza nuestro modo de ser: somos comprensión.

La frase antes planteada es una tesis fundamental de la hermenéutica. Heidegger, en los párrafos 31, 32, 33, 34 y 35 de *Sein und Zeit*, desarrolla ampliamente el tema de la comprensión como existenciarío del Dasein y su vinculación con la interpretación y el lenguaje. Pero esta novedad de *Sein und Zeittenía* un antecedente en los cursos de 1923.

B.1.- HERMENÉUTICA DE LA FACTICIDAD

En el semestre de verano de 1923 Heidegger imparte unos cursos que tituló Ontología: Hermenéutica de la facticidad. En este texto ya aparecen los primeros atisbos de un pensar hermenéutico que se conocerán más explícitamente en 1927.

En el texto antes mencionado, Heidegger pone el acento de sus cursos no en la primera parte del título, a saber, en la Ontología, sino más bien en la Hermenéutica como facticidad. La decisión de esta acentuación del pensar heideggeriano se fundaba en que el concepto de ontología estaba vacío. El estar vacío de la ontología hacía referencia a un carácter más “ideológico” que filosófico del término. En efecto, “si se toma “ontología” como nombre de una disciplina...resulta inaceptable”¹⁰ y agrega más adelante, **“si, encima, se toma “ontología” a modo de consigna,...contra cualquier cuestionar que esté abierto,...en ese caso el título resulta por completo engañoso”**¹¹. Por esto mismo Heidegger opta por una concepción fenomenológica de la ontología. Es decir, la

⁷ VATTIMO, Gianni; *Más allá de la interpretación*, Pág. 39.

⁸ Cfr. HEIDEGGER, Martin; *Ser y tiempo*, Ed., Universitaria, Santiago, 1997. En especial, el párrafo 1.

⁹ HEIDEGGER, Martin; *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ed., Fausto, Buenos Aires, 1992, pág. 39.

¹⁰ HEIDEGGER, Martín; *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Ed. Alianza, Madrid 1999, Pág. 17.

¹¹ Ibidem, Págs. 17 y 18.

fenomenología se ocuparía de la constitución de los objetos que se dan en la conciencia, de tal modo que una concepción tradicional de ontología sólo “vaciaría” esta conciencia, pues se ocupa sólo de una región del ser. Como bien afirmará Heidegger, “y de eso es de lo que se trata en las ontologías, de los caracteres de objeto de la región del ser correspondiente. Justamente no del ser en cuanto tal, esto es, sin objeto. La fenomenología en sentido estricto es fenomenología de la constitución. La fenomenología en sentido amplio incluye también la ontología”¹². En este sentido, la ontología no puede ser lo fundamental de su curso porque no se ocuparía del ser en cuanto tal. El ser en cuanto tal no sería nada de tipo objeto, o lo que viene a ser lo mismo, que el ser no es objeto.

La renuncia de la ontología y la apuesta por la fenomenología abren la cuestión de la hermenéutica y de la facticidad. Pero, evidentemente, tomando distancia de las concepciones tradicionales de hermenéutica, como ya hemos atisbado en la introducción de este capítulo, y de facticidad.

La hermenéutica, tal como la está entendiendo Heidegger en este texto, no hace referencia a una tal ciencia de la interpretación sino, más propiamente, a una unidad en la que se realiza la interpretación a una con la facticidad. La expresión a una con la facticidad quiere dar cuenta de la unidad “esencial” entre la hermenéutica y el existir propio. Si reparamos bien, aquí ya se empieza a perfilar el sentido que Heidegger le otorgará en *Ser y Tiempo*. En este punto es necesario decir que Heidegger está recién tratando de “levantar” la noción de Dasein, pero aún no la precisa bien y ocupa el de facticidad. Por lo mismo, es esta noción la que lo vincula con una filosofía fenomenológica del existir humano.

Según lo planteado en el párrafo anterior, la hermenéutica **“no es una especie de análisis movido por la curiosidad, artificiosamente tramado, y endosado al existir”**¹³, sino que, por el contrario, “en la hermenéutica se configura para el existir una posibilidad de llegar a entenderse y ser ese entender”¹⁴. Éste es, precisamente, el sentido al que hacíamos referencia al hablar de una unidad a una. El entender¹⁵ se da en una unidad interpretativa que heidegger llama facticidad. Dice Heidegger, **“facticidad es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” existir “propio”. Más exactamente, la expresión significa: ese existir en cada ocasión”**¹⁶. Por lo mismo, la hermenéutica de la facticidad es aquella en la que se da la unidad del existir en cada ocasión como entender. En otras palabras, la hermenéutica permite que el existir se

¹² Ibidem, Págs. 18 y 19.

¹³ Ibidem, Pág. 33.

¹⁴ Idem.

¹⁵ Es interesante recordar que el término alemán verstehen, que Aspiunza traduce por entender, que efectivamente se utiliza en el alemán cotidiano, ha sido traducido por Gaos y Rivera, en algunas ocasiones, por comprender. Me parece que en Castellano existen diferencias entre ambos términos.

¹⁶ Ibidem, Pág. 25.

entienda como entender dando lugar a la posibilidad de entender-se en cada ocasión.

El entender no es el mismo un conocer. Es decir no se mueve en una relación sujeto-objeto. **“La hermenéutica no tiene por objetivo la posesión de conocimientos, sino un conocer existencial, es decir, un ser”**¹⁷. Ahora bien, este ser no es en modo alguno una substancia, de la misma manera que este ser no es objeto de conocimiento en el sentido tradicional del término. El sentido del conocer en la hermenéutica, si se puede decir así, viene dado por la facticidad.

La hermenéutica así entendida no es una disciplina y, por ende, no es algo estático. La hermenéutica es una labor específica. La especificidad de la hermenéutica, según el filósofo de Friburgo, consiste en **“la labor de hacer el existir propio de cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclarar esa alienación de sí mismo de que está afectado el existir”**¹⁸. En este sentido, la hermenéutica no es una labor como cualquier otra, sino que es aquello que hace ser al existir fuera de su ser alienado. Parece que es la alienación, como condición propia, lo que permite recuperar el acontecer del existir. Esto aparece más manifiesto cuando el filósofo nos dice que **“la interpretación es algo cuyo ser es el del propio vivir fáctico”**¹⁹. Esto es, que la hermenéutica es el mismo ser del existir. Por lo mismo no puede haber existir sin hermenéutica y ésta es la que permite la unidad del Dasein.

Como pudimos apreciar, las tesis que se desarrollarán en *Ser y Tiempo* respecto del comprender y, por ende, de la hermenéutica ya estaban en el planteamiento de Heidegger en los cursos del año 1923. Por lo mismo se hace necesario ver que es lo que plantea Heidegger el año 1927.

B.2.- HERMENÉUTICA EN SER Y TIEMPO

El texto *Ser y Tiempo* será sin dudas el texto con el que se identificará a Heidegger en la historia de la filosofía. Éste texto dedicado a Edmund Husserl, pretendía ser una ontología fundamental que, como sabemos, quedó inconclusa. Sin embargo, nos parece que éste texto puede ser leído como un intento de realizar una hermenéutica de la facticidad. Evidentemente que el modo de la exposición y la terminología que ocupará serán diferentes, pero esto último es fruto de la movilidad del pensar. Nos parece que los párrafos enunciados en párrafos anteriores son una expresión de que este texto es un ensayo de hermenéutica tal como lo ha entendido en el texto de 1923.

La ontología fundamental exigió a Heidegger, desde una óptica metodológica, a tener que realizar una analítica de la existencia. Será precisamente en esta vía donde precisará su concepción de la hermenéutica como modo de ser del Dasein.

En la misma dirección del texto de 1923, Heidegger plantea que el comprender no es

¹⁷ Ibidem, Pág. 37.

¹⁸ Ibidem, Pág. 33.

¹⁹ Idem.

ningún tipo de aprehensión intelectual o conocimiento de alguna especie, sino el modo más propio de ser del Dasein. Esto es, que el modo de ser-en-el-mundo²⁰ es comprender. En efecto, **“la aperturidad del comprender en cuanto aperturidad del por-mor-de y de la significatividad, es cooriginariamente una aperturidad del íntegro estar-en-el-mundo”**²¹. Pero, además, el comprender manifiesta el ser del Dasein como ser posible. **“En el comprender se da existencialmente ese modo de ser del Dasein que es el poder-ser”**²², nos dice Heidegger, esto es que el ser del Dasein que es comprensión nunca es absoluto sino que está sometido a la caducidad. En otras palabras, la comprensión nunca es absoluta y necesaria porque el ser del que comprende tampoco lo es. En este punto, se puede vislumbrar la vinculación que establece Heidegger entre comprender y muerte, en el sentido del término de las posibilidades posibles, esto es, del término de la posibilidad de ser: la muerte. Por tanto, la comprensión como apertura es, al mismo tiempo, apertura de ser muerte.

Lo anterior pone el acento en la comprensión como posibilidad de la imposibilidad, la muerte, dando lugar a la cuestión del sentido. De hecho *Sein und Zeit*, en el segundo párrafo, pone el énfasis no en la pregunta por el ser, sino en la pregunta por el sentido de ser y, por ende, se abre a la cuestión del comprender del ser del Dasein. Ahora bien, **“sentido es lo articulable en la apertura comprensora”**²³ y, por ende, éste sólo afinca en el ser del Dasein. Por lo mismo, el sentido sólo se puede predicar del Dasein y no de los demás entes intramundanos. Desde esta óptica, todo Dasein tiene sentido y nada puede carecer de él. Podríamos decir, incluso, que el Dasein no busca el sentido porque el es sentido.

El sentido, que no habita fuera del Dasein, se comprende en la interpretación. La interpretación sería el despliegue del comprender y, en cuanto tal, se funda en este. **“Toda interpretación se funda en el comprender”**²⁴, dirá Heidegger al comenzar el párrafo 33, dando lugar a una estructura ontológica circular²⁵. En otros términos, la posibilidad de la interpretación se da por el comprender y el sentido es el poder ser del dasein como comprender en la interpretación.

La tesis que está a la base de estas reflexiones en Heidegger sería la planteada por Aristóteles. Esto es, que el hombre es primariamente lenguaje. El hombre no sería sólo el ente que habla, sino, más propiamente, el ente que es lenguaje. El decir del Dasein,

²⁰ Preferimos la expresión ser-en-el-mundo y no estar-en-el-mundo, como traduce Rivera, para hacer referencia a la dinamicidad del verbo.

²¹ HEIDEGGER, Martín; *Ser y Tiempo*, Pág. 167.

²² Idem.

²³ Ibidem, Pág. 175.

²⁴ Ibidem, Pág. 177.

²⁵ Este es un tema bastante oscuro en Heidegger. De hecho lo enuncia en el párrafo 33, pero no vuelve sobre el tema. Tiendo a creer que lo da por supuesto y que se vincularía con el pensar griego.

como ya lo hemos atisbado en párrafos anteriores, es un decir con sentido porque recoge el todo de las significaciones en el discurso. El discurso pone de manifiesto el lenguaje, lo exterioriza, pero sobre la base de lo articulable en la comprensión. Para efectos de la presente reflexión sólo diremos que el filósofo de Friburgo plantea que la *Verstehen* es *Lichtung*. Esto es, que la comprensión es un modo de ser del *dasein* y ésta consiste en un “estado” de apertura que coincide con la existencia ²⁶. Dicha co-incidencia no podemos entenderla como *adaequatio*, sino como pertenencia. Por otra parte, este “estado” de apertura, que es la comprensión, se vive como interpretación. Por lo mismo, la interpretación en Heidegger es el despliegue de la comprensión, es el “estar-siendo” del *Dasein*.

C.- HANS-GEORG GADAMER Y LA HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

La sistematización de una hermenéutica filosófica es fruto del filósofo de Marburgo Hans-Georg Gadamer. Formado con Heidegger y Natorp se preocupó de vincular los planteamientos del primero con los de la tradición kantiana y griega. Vattimo no escatima elogios para quien fuera su maestro en Heidelberg. De hecho, con ocasión del cumpleaños número 100 de Gadamer dijo: ***“I maestri piú veri, probabilmente, sono quelli dei quali non riusciamo a dire che cosa abbiamo imparato da loro, pur essendo consapevoli di un enorme debito intellettuale e umano nei loro confronti. Gadamer è –per me, ma penso anche per molti altri- un maestro di questo genere. Gadamer mi ha insegnato, piú che contenuti determinati, un atteggiamento mentale e, in generale, un modo di essere”***²⁷. Es decir, la cercanía de Vattimo con Gadamer no es sólo intelectual, sino que se prolonga a una amistad sentida. Gadamer es el maestro para Vattimo, como se aprecia en este artículo del diario *La Stampa*, pero también en múltiples textos filosóficos.

El modo de ser que Gadamer le ha entregado como testimonio a Vattimo es la hermenéutica o, mejor aún, la de ser un hermeneuta. En el texto *Más allá de la interpretación*, Vattimo nos había dicho que la hermenéutica es la filosofía que se genera en el eje Heidegger-Gadamer. Según él, Heidegger habría desarrollado el aspecto de la ontología y Gadamer el de la lingüisticidad. El primer elemento lo hemos desarrollado en el apartado anterior.

El segundo elemento, por su parte, hace referencia a la reflexión de Gadamer. Para Vattimo el elemento de la lingüisticidad sería un aporte de Gadamer. Sin embargo, y

²⁶ Recordemos que Heidegger plantea que el *Dasein* es la esencia de la existencia humana. Además, que la palabra existencia en un sentido etimológico significa ser desde fuera, haciendo justamente referencia a una apertura ontológica. Esto es lo que queremos decir con la expresión *Lichtung*, aún sabiendo que esta designa el “claro del sol”.

²⁷ VATTIMO, Gianni; “Il padre della filosofia ermeneutica entra venerdì nel suo secondo secolo: ecco che cosa ci ha insegnato” en *La Stampa*, 9 Febbraio, 2000, <http://lgxserver.uniba.it/lei/rassegna/000209.htm>.

contraviniendo en parte la tesis de Vattimo, creemos que este elemento ya aparece en Heidegger. En muchos párrafos de *Sein und Zeit*, pero sobre todo en obras posteriores, hay referencias a la lingüísticidad del hombre. En la carta dirigida a Jean Beaufret, el filósofo de Friburgo nos dona su palabra: **“El lenguaje es la casa del ser. En su vivienda mora el hombre”**²⁸ y agregará en otros párrafos que **“el hombre no es un ser viviente que junto con otras facultades posee también el lenguaje. Más bien es el lenguaje la casa del ser en la que el hombre, morando, ec-siste, en cuanto guardando esta verdad, pertenece a la verdad del ser”**²⁹. Esto es, que la lingüísticidad del ser del hombre no es una determinación posterior, al modo de un acto segundo, de la existencia. Más aún, es un modo de habitar. El habitar como morar hace referencia al sentido primario de la voz griega *hōz*, que como sabemos está a la base de ética. Es decir que el lenguaje pone en relación al hombre con el ser, el mundo, la verdad y la ética. Es aquí, donde se juega la cuestión del “sentido” del ser del Dasein³⁰.

Por otra parte, al enunciar el primer elemento identitario de la hermenéutica según Vattimo, dejamos tras-lucir que el ser del hombre es comprensión y que vive como interpretación pero, además, que su estructura ontológica es circular. Esto viene a patentizar la existencia del círculo de la comprensión, pero a la vez, muestra el nexo entre Heidegger y Gadamer. Para este último, **“Heidegger hace una descripción fenomenológica plenamente correcta cuando descubre en la presente “lectura” de lo que “hay” la preestructura de la comprensión. En Ser y tiempo concretó el tema general, formulado por él como problema hermenéutico, en la pregunta por el ser”**³¹ y agrega, **“el círculo hermenéutico adquiere así en el análisis de Heidegger un nuevo significado...reconoce, en cambio, que la comprensión del texto está determinada permanentemente por el movimiento anticipatorio de la precomprensión. Lo que Heidegger describe así no es sino la tarea de concreción de la conciencia histórica”**³².

Sin embargo, Gadamer considera que esto no es suficiente. Es necesario agregar otros elementos. El primero que aparece es el “anticipo de compleción”. **“Según él, sólo es comprensible lo que constituye realmente una unidad de sentido acabada...no se presupone sólo una unidad de sentido inmanente que orienta al lector, sino que la comprensión de éste es guiada constantemente por expectativas trascendentes que derivan de la relación con la verdad del contenido”**³³. Según estos párrafos, nos parece “claro” que Gadamer toma distancia de Heidegger. Esta distancia consiste en

²⁸ HEIDEGGER, Martin; *Carta sobre el humanismo*, Ed., Taurus, Madrid 1959, Pág. 7.

²⁹ Ibidem, Pág. 30-31.

³⁰ Cfr. HEIDEGGER, Martin; “Hölderlin y la esencia de la poesía” en *Arte y poesía*, Ed., F.C.E., México, 1995. En especial las páginas que van desde la 132 hasta la 148, dado que es aquí donde Heidegger plantea que el hombre es lenguaje, que es un modo de ser del existente que se transparenta en el habla.

³¹ GADAMER, Hans-Georg; *Verdad y método II*, Ed., Sígueme, Salamanca, 1992, Pág. 66.

³² Ibidem, Pág. 67.

comprender de modo diferente la pre-comprensión, lo que para Heidegger es el “estado” de apertura en el tiempo, Gadamer lo concibe como un anticiparse a la comprensión. Este anticiparse, que denomina de compleción, tiene significado en la unidad de sentido y contenido. Es decir, lo que queremos comprender debe ser ya una unidad de sentido, sin esto no es posible arribar a una comprensión verdadera. Pero además, incorpora las expectativas del sujeto, que Gadamer denomina “expectativas trascendentes”, a fin de incorporar elementos de la conciencia o “hechos de conciencia”, como diría Husserl. Nos parece, sin embargo, que Gadamer pretende objetivar el círculo de la comprensión a partir de la unidad de sentido y contenido, al modo de cierto “positivismo lógico”.

Sin contravenir lo anterior, y dando cuenta de nuestra concordancia parcial con la tesis de Vattimo, nos parece que Gadamer incorpora el elemento de la lingüística a la hermenéutica. Esto queda de manifiesto en la asunción de los postulados de Aristóteles. Para éste, el hombre es un ser dotado de $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, nos recuerda Gadamer en *Verdad y método*. Dicho enunciado significa que **“el hombre es el ser vivo dotado de lenguaje”**³⁴. Por lo mismo, no podemos pensar que el lenguaje sea sólo un medio de comunicación. Gadamer dirá que **“el lenguaje no es un medio más que la conciencia utiliza para comunicarse con el mundo. No es un tercer instrumento al lado del signo y la herramienta que pertenecen también a la definición esencial del hombre. El lenguaje no es un medio ni una herramienta”**³⁵. Que el lenguaje no sea un medio ni una herramienta significa aquí, por de pronto, que no es algo que se pueda usar y des-usar, tomar y dejar a voluntad. El lenguaje no afinca en el hombre por voluntad propia, sino que es algo que recibe. Gadamer usa la palabra “dotado”, es decir, que el lenguaje no le pertenece de antemano al hombre, sino que lo recibe como un “don”, un “regalo”. He aquí la gran paradoja. Lo que define el ser del hombre no le pertenece. Que no le pertenezca significa que no lo tiene “dado” o, lo que viene a ser lo mismo, que la esencia del hombre es aquello que todavía no es; es un proyecto que articula sentido. Es por esta razón que Gadamer dirá: **“El lenguaje es así el verdadero centro del ser humano...El hombre es realmente, como dijo Aristóteles, el ser dotado de lenguaje. Todo lo humano debemos hacerlo pasar por el lenguaje”**³⁶.

En esta misma línea, digamos que **“la hermenéutica no constituye un método determinado que pudiera caracterizar por ejemplo a un grupo de disciplinas científicas frente a las ciencias naturales. La hermenéutica se refiere más bien a todo el ámbito de la comunicación intrahumana”**³⁷. Es decir, la comunicación intrahumana sólo es posible por el lenguaje y éste, posibilita el hecho de que la hermenéutica no sea sólo un método, sino más bien, una filosofía de la vida como

³³ Idem.

³⁴ Ibidem, Pág. 145.

³⁵ Ibidem, Pág. 147.

³⁶ Ibidem, Pág. 152.

³⁷ GADAMER, Hans-Georg; *El giro hermenéutico*, Ed., Cátedra, Madrid, 1998, Pág. 85.

lenguaje. En este sentido, podemos plantear que se centra en las vivencias humanas. Será la *Erlebnis* el motor del quehacer hermenéutico de Gadamer y la tradición en la que se inserta.

Por otra parte, no es menos cierto que el intento gadameriano es la de levantar una ontología hermenéutica a partir de la constitución lingüística del hombre. La misma conciencia histórica y de mundo sería una experiencia hermenéutica. Lo anterior nos parece claro en *Verdad y Método I*. En éste texto, luego de valorar el planteamiento de Humboldt por sacar el lenguaje del dominio de la gramática, plantea, sin embargo, que éste no logró deslizar la cuestión. La investigación de éste habría permanecido en cierta “verdad y formalidad” del lenguaje. Por lo mismo, Gadamer dice que **“la humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre”**³⁸. Es decir, que el lenguaje si bien se manifiesta en el hablar formal, no es menos cierto que, originariamente, es el modo de ser del hombre. Por lo mismo, la formalidad del lenguaje no garantiza la verdad del lenguaje, sino que la verdad del lenguaje es el modo de ser en el mundo del hombre. Por tanto, podríamos afirmar que para Gadamer el hombre habita el mundo lingüísticamente.

Ahora bien, **“el lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo...y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente”**³⁹. Es decir, para Gadamer, existe una unidad esencial entre lenguaje, hombre y mundo. Que haya una unidad esencial quiere decir, por de pronto, que no estamos en el lenguaje tal como estamos en una sala de la cual podemos salir o entrar. Del lenguaje no se puede entrar y salir, de la misma manera que estamos en el mundo y no podemos escapar de él o entrar en él. Será por ésta razón que Gadamer no aceptará la noción Apeliana de una “comunidad de comunicación”, elemento que también plantea Habermas. La diferencia estribaría en el hecho que la “comunidad de comunicación” es un ideal que se constituye por el acuerdo lingüístico, en cambio, para el filósofo de Marburgo, en la comunidad real de comunicación no nos ponemos de acuerdo, sino que ya estamos de acuerdo. No nos ponemos de acuerdo si es que tenemos lenguaje, sino que somos lenguaje. No nos ponemos de acuerdo si estamos en el mundo, simplemente estamos.

El giro que hemos realizado no pretende ahondar en los planteamientos de Humboldt y Apel. La pretensión es más modesta aún. Se trata de manifestar que el intento gadameriano consiste en fundar una ontología hermenéutica a partir de la originariedad del lenguaje en el hombre.

El intento gadameriano, si bien se desprende del planteamiento de Heidegger, no es menos cierto que se separa. Baste para esto con señalar que Heidegger en el texto de 1923 había desechado la noción de ontología por “vacía e inaceptable”. Sin embargo Gadamer, que continúa en la línea de la tradición, vuelve a tomarla pero entregándole un matiz diferente. Que le entregue un matiz diferente no quiere decir que sea

³⁸ GADAMER, Hans-Georg; *Verdad y método I*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1993, Pág. 531.

³⁹ Idem.

completamente diferente.

Nos parece que Gadamer entiende una ontología hermenéutica en la unidad de lenguaje, hombre y mundo que es indisoluble. Sin embargo, será la noción de mundo la que lo abre a una ontología. Para él, el mundo no es una realidad “en sí”, no es algo que está fuera del hombre como una realidad objetiva. **“El mundo que se manifiesta y constituye lingüísticamente no es en sí ni es relativo en el mismo sentido en que pueden serlo los objetos de la ciencia”**⁴⁰. Esto es, sencillamente, que el mundo no es un objeto, no es algo que está “en-frente”, “delante” del hombre para que este lo aprehenda y conozca. El mundo es un mundo de la vida y ésta es lingüística. Pero, además, agregará el elemento de la universalidad del mundo, por cuanto al no ser un objeto, se manifiesta como un todo en todos. Por lo mismo, este mundo universal sólo puede ser comprendido en el lenguaje y, con esto, se abre a la posibilidad de una ontología como un saber de lo universal, en el sentido clásico del término.

Por último, recordemos que la ontología, en algunos de sus sentidos, es aquella que constituye el mundo. Ahora bien, la comprensión del mundo es lingüística y **“el ser que puede ser comprendido es lenguaje”**⁴¹. He aquí, me parece, la razón de ser de una ontología hermenéutica, que no sólo se mueve en el ámbito de la filosofía, sino que se abre a una hermenéutica del arte y de la historia. Dicha apertura, como toda comprensión, se realiza desde una tradición. Por tanto, la ontología hermenéutica de Gadamer pretende fundar una filosofía que asuma la tradición y la universalidad, a partir de la unidad esencial de lenguaje, mundo y hombre.

D.- GIANNI VATTIMO Y EL LEGADO HERMENÉUTICO

El filósofo Gianni Vattimo es profesor en la Universidad de Turín. Aquí se formó en la hermenéutica filosófica con Luigi Pareyson y posteriormente en Heidelberg con Hans-Georg Gadamer a quien, como hemos atisbado en otros párrafos, considera su maestro. El pensar de Vattimo pretende transitar entre los planteamientos de Nietzsche, Heidegger y Gadamer. La existencia de esta vinculación no es obstáculo para plantear un pensar que tiene cierta originalidad y preponderancia en la escena filosófica contemporánea, ya sea en Europa, Norteamérica y América Latina. En este sentido, nos parece pertinente presentar su pensar en perspectiva hermenéutica.

La Hermenéutica, en el diagnóstico de Vattimo, se presencia como una nueva koiné para la época contemporánea. En el texto *Más allá de interpretación*, el filósofo de Turín plantea que **“la hipótesis, propuesta a mediados de los años ochenta, de que la hermenéutica hubiera llegado a ser una suerte de koiné, de idioma común, de la cultura occidental, y no sólo de la filosófica, no parece que haya sido aún desmentida. También porque, como se observará enseguida, es una hipótesis**

⁴⁰ Ibidem, Pág. 542.

⁴¹ Ibidem, Pág. 567.

débil, que no afirma la existencia de un importante número de creencias filosóficas compartidas, sino que más bien describe un clima difundido, una sensibilidad general, o bien sólo una especie de presupuesto con el que todos se sienten más o menos llamados a pasar cuentas”⁴². Es decir, estamos frente a una época en la que no podemos pasar por alto los decires de la hermenéutica. La nueva koiné como la llama Vattimo, viene a presenciar dos elementos que nos parecen interesantes. Por un lado, koiné fue un intento fallido por lograr un lenguaje universal en sus formas gramaticales. En este sentido, fue el intento por eliminar los discursos lingüísticos locales y plantear un idioma más allá de los idiomas. Y por otro lado, koiné hace referencia al término griego koinwnia, que entre sus sentidos hace referencia a la idea de comunión.

La hermenéutica sería una nueva koiné no sólo por su relación con el lenguaje, que nos parece evidente, sino por manifestar una nueva sensibilidad de la época. Esta sensibilidad habría llevado a los teóricos de las ciencias sociales a plantear la necesidad de habérselas con las otras disciplinas, puesto que estaríamos en la concreción de la profecía nietzscheana de que no hay hechos, sino más bien interpretaciones. La nueva koiné, en este sentido, manifestaría cierta caída del positivismo científico pero, sobretodo, desliza la cuestión de la no existencia de una verdad universal, dando lugar a una crítica a la metafísica en el sentido tradicional. Esto es lo que se abre a comprensión en la idea de una hermenéutica como nueva koiné en el sentido de comunión. Es decir, en la hermenéutica se comparte la crítica a la metafísica y que exige ir más allá de esta. Por consiguiente, al contrario de Gadamer, Vattimo ve necesario realizar una *Verwindung*, una superación o, más precisamente, una torsión hermenéutica de la metafísica. Realizar una *Verwindung* viene a decir, en el contexto de este capítulo, llevar a cabo una interpretación de la hermenéutica. Como bien dice Vattimo, y ya lo hemos manifestado en el epígrafe, **“si admitimos también, como buenos hermeneutas, que no hay hechos sino sólo interpretaciones, entonces lo que proponemos será por de pronto una interpretación del significado filosófico de la hermenéutica”**⁴³.

En esta misma dirección, cobra sentido lo planteado en la primera parte del capítulo. Esto es, que la hermenéutica es una filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer. Vattimo afirma esto de la siguiente manera: **“Por comodidad expositiva, pero también –como se verá– por razones teóricas más substanciales, definimos la hermenéutica como la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer. En la gama de los problemas y soluciones que elaboran estos autores se pueden colocar coherentemente todos los aspectos y las diferentes vías seguidas por la hermenéutica en el curso de nuestro siglo...Vista así, la hermenéutica revela sus dos aspectos constitutivos: el de la ontología y el de la Sprachlichkeit, la lingüisticidad”**⁴⁴. Es decir, todo el desarrollo de la hermenéutica contemporánea, en sus diferentes temáticas y autores, según Vattimo, estaría atravesado por estos dos elementos constitutivos: la ontología y la lingüisticidad.

⁴² VATTIMO, Gianni; *Más allá de la interpretación*, Pág. 37.

⁴³ Ibidem, Pág. 38.

⁴⁴ Ibidem, Pág. 39.

Los dos elementos planteados por el filósofo de Turín, pretenden dar cuenta de la existencia de una “tradicción” hermenéutica”. Dicha tradición encontraría su hilo conductor en la ontología planteada por Heidegger y en la lingüística planteada por Gadamer. Como hemos planteado, someramente, en los apartados anteriores de éste capítulo, nos parece que en lo fundamental Vattimo tiene razón. Sin embargo, tendemos a pensar que el elemento de la lingüística no es completamente originalidad de Gadamer pues, como ya explicamos, este elemento también aparece en muchos textos de Heidegger. Quizás lo que plantea Vattimo hace referencia a una manera de entender la lingüística a partir del diálogo que realiza Gadamer con otras tradiciones del lenguaje. En este sentido, nos parece que Vattimo tendría razón, pero a la vez, creo que es este concepto de tradición el que incorpora Gadamer a la hermenéutica y que le va a permitir dialogar con los griegos y la tradición moderna del lenguaje en Alemania.

Vattimo nos recuerda que la hermenéutica, antes de Heidegger y Gadamer, nunca apareció como una realidad autónoma, sino como un agregado a otras disciplinas. En este sentido se podía hablar de hermenéutica bíblica, hermenéutica de textos o literaria, hermenéutica jurídica o otra de cualquier índole. Pero ahora, **“en el pensamiento contemporáneo ha comenzado a presentarse como un término autónomo”**⁴⁵. Que la hermenéutica haya devenido un término autónomo no significa que rompe con las anteriores, sino, más propiamente, que la hermenéutica no es sólo un método para interpretar textos. Con esto queremos hacer referencia a este carácter de modo de ser-en-el-mundo de la hermenéutica y que lleva aparejado una interpretación de la verdad. En efecto, **“la generalización de la noción de interpretación hasta hacerla coincidir con la misma experiencia del mundo es, en efecto, el fruto de una transformación en el modo de concebir la verdad que caracteriza a la hermenéutica como koiné y que pone las premisas para aquellas “consecuencias” filosóficas generales que aquí se trata de ilustrar.**

Haciendo referencia al mismo título de Verdad y método, no sólo la verdad se da también fuera de las fronteras del método científico-positivo; sino que: no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo”⁴⁶. Esto, nos parece es un intento de superación de la metafísica en el sentido de una *Verwindung*. La torsión que se da en la hermenéutica del modo de concebir la verdad como acto interpretativo, viene a poner el sello de la hermenéutica no sólo como disciplina autónoma sino, sobretodo, como una nueva filosofía.

En el mismo tenor de lo anterior, cabe decir que **“la hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica...Las razones para preferir una concepción hermenéutica de la verdad a una concepción metafísica se encuentran en la herencia histórica de la que arriesgamos una interpretación y a la que damos una respuesta”**⁴⁷. Es decir,

⁴⁵ Ibidem, Pág. 40.

⁴⁶ Ibidem, Pág. 41.

⁴⁷ Ibidem, Pág. 43.

para Vattimo, no se puede hablar de hermenéutica sin hacer referencia a una crítica a la metafísica y a su concepción de verdad. La verdad para Vattimo no es una verdad de la historia, sino que es una verdad histórica. Esto es, que a la verdad se la interpreta en el horizonte del tiempo y que no puede quedar fijada en un tiempo. La verdad no coincidiría con una teleología histórica, ni con una metafísica que la entienda como verdad del objeto o de la presencia. Para Vattimo ya no hay presencia de la verdad, sino una interpretación histórica de la verdad. En este sentido, se hace necesario relacionar la hermenéutica con la modernidad.

La hermenéutica, nos había dicho Vattimo, se manifiesta como la sensibilidad de una época, de una situación. En efecto, ***“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... En este sentido la hermenéutica se presenta como filosofía de la modernidad (en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo) y reivindica también ser la filosofía de la modernidad: su verdad se resume en la pretensión de ser la interpretación filosófica más persuasiva del curso de eventos del que se siente resultado”***⁴⁸. Esto significa, por de pronto, que la hermenéutica no se podría entender fuera de la modernidad por cuanto es su resultado. Que sea su resultado no significa que se de al final, en el sentido lineal del término, sino que surge como una crítica a la verdad estática de la ciencia moderna. La modernidad será la época del dominio técnico cuya provocación objetiva los entes. Del malestar con la modernidad surgiría la hermenéutica por cuanto se llevaría a cabo el olvido de ser y, en esto, habría una coincidencia con Heidegger. En efecto, afirma Vattimo, ***“que la hermenéutica filosófica actual nazca de Heidegger, que es también un filósofo que se propuso repensar el sentido del ser, o al menos la cuestión de su olvido, no es una casualidad”***⁴⁹. En este sentido, Vattimo reconoce el nexo de sus planteamientos con los de Heidegger, pero también comenzará a perfilar su continuidad con Nietzsche.

En conexión con lo anterior, Vattimo relaciona esencialmente la hermenéutica con el nihilismo, dando un giro que permite diferenciarlo de Gadamer y en parte de Heidegger. Al donarnos su palabra afirma: ***“así, pues, si se reflexiona sobre qué pueda significar el resultado hermenéutico de la modernidad (que la hermenéutica ha de asumir como condición indispensable para la propia “verdad”) para el más tradicional problema de la filosofía, el del sentido del ser, la conexión entre filosofía de la interpretación y nihilismo (en el sentido que el término tiene en Nietzsche y también después) aparece difícilmente negable”***⁵⁰. Es decir, en la modernidad no podemos realizar una hermenéutica filosófica sin tener que habérmolas con el nihilismo, dado que en éste estaría contenido la crítica a la modernidad y, consecuentemente, la cuestión del sentido de ser como único y fundamental problema de la filosofía. No habría hermenéutica filosófica sin asumir el nihilismo.

⁴⁸ Ibidem, Pág. 48.

⁴⁹ Ibidem, Pág. 50.

⁵⁰ Ibidem, Pág. 49.

El nihilismo, la crítica a la modernidad y a la metafísica clásica, pasando por la concepción de verdad y de la historia, serán los componentes de una hermenéutica filosófica en sentido Vattimiano. Sobre este nexos y sus implicancias para el pensar filosófico contemporáneo volveremos en los dos capítulos siguientes.

CAPÍTULO SEGUNDO. EL NIHILISMO EN NIETZSCHE Y HEIDEGGER: A *PROPÓSITO DE LA HERMENÉUTICA NIHILISTA EN GIANNI VATTIMO*

“El nihilismo atañe ante todo al ser mismo, aun cuando esto no se acentúe como para significar que el nihilismo atañe a algo más que “sencillamente” al hombre”⁵¹

A.- A MODO DE INTRODUCCIÓN

La filosofía hermenéutica de Gianni Vattimo nos hizo transitar por los derroteros de la hermenéutica filosófica en Heidegger y Gadamer. En el último apartado del capítulo anterior quedó de manifiesto la asunción del nihilismo. En este capítulo por su parte pretendemos desarrollar más en extenso la temática.

La atmósfera de crisis a la que hacíamos alusión en la introducción general, hace referencia a un estado de malestar frente a la época moderna. Este malestar no tiene su

⁵¹ VATTIMO, Gianni; *El fin de la modernidad*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1996, Pág. 23.

origen en este siglo sino que, según lo planteado por Vattimo y también por otros filósofos, hunde sus raíces en la filosofía que se genera a partir de Friedrich Nietzsche. La primera gran crítica a la metafísica y, en ella, a toda la tradición occidental surge del pensamiento profético del intempestivo. Occidente como el lugar del progreso y la felicidad a través de la ciencia y la moral religiosa han llegado a su ocaso. Occidente sería el lugar del ocaso, la caída y, por ende, el lugar del nihilismo consumado.

Poder hablar del pensar del nihilismo en esta época no ha sido una tarea fácil. La tradición filosófica contemporánea se ha encargado de denostar dicho pensar adjudicándole rótulos que aun hoy persisten. Comprender el nihilismo como una filosofía decadente era considerado un peligro para la formación moral de los jóvenes. El carácter transgresor y rupturista de éste filosofar lo obligó a permanecer en el anonimato. Filosofar era pensar conforme a las reglas de la lógica tradicional, pero sin romper con las estructuras dominantes de la época.

Por otro lado, el gran auge que ha tenido la filosofía de Nietzsche en los últimos años dan cuenta de que se trataba de un pensar que viene a fundar una nueva época. Pero, además, viene a poner en cuestión determinados temas que aparecían como establecidos y que se fundaban en el principio de razón suficiente. La crisis, en este sentido, no tiene que ver solamente con un malestar psicológico o antojadizo cuanto más, con una crisis de los fundamentos de la modernidad.

Plantear la presencia de una crisis de los fundamentos de la modernidad no equivale a asumir una suerte de pesimismo, sino más bien, asumir la tarea de sacar las consecuencias de la instauración del nihilismo consumado. En este sentido, frases como “muerte de dios”, “crisis de valores”, “crisis metafísica”, “crisis del humanismo”, “crisis moral”, “crisis de las ideologías” y “crisis de la razón” no son meros slogans de pensadores que desconocen los fundamentos de la razón y de toda la tradición occidental. Estas frases no son frases, son diagnósticos que vienen a poner el acento sobre la pertinencia del modo de habitar el mundo de esta época. Vienen a manifestar que algo “no está bien”, o lo que viene a ser lo mismo, que el sentido de ser en el mundo se ha “olvidado”.

El paisaje de las sociedades tecnificadas y absorbidas por el fenómeno de la globalización, nos muestran que los fundamentos que sostienen estas grandes construcciones son débiles y que no pueden plantearse como la única vía de progreso y felicidad para nuestros pueblos. El mundo ha devenido fábula.

El filosofar de Gianni Vattimo pretende establecer un nexo entre Nietzsche y Heidegger. En este sentido, el filósofo de Turín nos propone asumir el nihilismo como condición esencial de la filosofía hermenéutica. La vocación nihilista de la hermenéutica es un llamado a pensar la *Verwindung*, una torsión que va más allá de la metafísica y de todo intento de objetivar presencialmente el ser y la verdad. El nihilismo, nos ha dicho Vattimo en el epígrafe, atañe al ser, al sentido de ser. Aquí ya descubrimos la asunción del planteamiento nietzscheano, pero también su diferencia y distancia.

El capítulo, en su estructuración formal, se despliega en cuatro momentos. En un primer momento, realizamos una introducción. En ella realizamos un nexo con el capítulo anterior y, al mismo tiempo, abrimos la temática del nihilismo que se desarrollará. En un

siguiente momento, presentamos, someramente, el planteamiento de Nietzsche respecto del nihilismo. Seguidamente, en un tercer momento, presentamos el filosofar de Heidegger y la recepción que éste realiza del nihilismo. Por último, en un cuarto momento, presentamos el filosofar de Gianni Vattimo respecto de la asunción del nihilismo en el eje Nietzsche-Heidegger, a fin de formular una hermenéutica con vocación nihilista.

B.- FRIEDRICH NIETZSCHE FILÓSOFO DEL NIHILISMO

Hacer una reflexión completa sobre el filosofar de Nietzsche no es nuestro propósito. Renunciamos a tal tarea y la dejamos en manos de los que pueden. Nosotros, por el contrario, sólo pretendemos rozar tangencialmente el filosofar de Nietzsche. El término rozar no quiere decir des-vío ni, mucho menos, eludir. Propiamente se trata de un encuentro inesperado que pretende profundizarse con el tiempo.

El filosofar de Nietzsche, desde nuestro miope mirar, consiste en ser un giro. Es decir, la grandeza de Nietzsche consiste en que fue capaz no sólo de ver más allá de su época, que podríamos denominar el carácter profético de su filosofía, sino más bien, el de vivir como en otra época. Podríamos decir que Nietzsche nace antes, es un pre-maturo y, como tal, en muchos casos un incomprendido. La soledad a la que hace referencia en *Humano, demasiado humano*, nos parece, es síntoma de éste estar antes de tiempo. Estar antes de tiempo, quiere decir aquí, que realiza el giro de la filosofía de occidente. Como bien dice Eugen Fink, ***“la grandeza de Nietzsche como pensador consiste en que camina hacia lo intransitado, en que se sale de una senda que durante muchos siglos ha guiado el pensamiento de Occidente...Nietzsche experimenta que la necesidad de la época es ser un tiempo final”***⁵². Por lo mismo, y es el sentido que le queremos otorgar a su filosofía, Nietzsche es el filósofo del fin, o mejor aún, es el filósofo del fin del fin: del nihilismo.

Lo planteado anteriormente puede sonar a un des-propósito, sin embargo, ese es nuestro propósito. En otras palabras se trata de leer la filosofía de Nietzsche desde el nihilismo, pero también en perspectiva de Heidegger y Vattimo.

B.1.- EL NIHILISMO EN NIETZSCHE

Para llevar a cabo nuestro cometido nos centraremos en algunos textos de Nietzsche a fin de acotar bien el tema. La decisión obedece a un criterio arbitrario, pero que sin embargo cuenta con “cierta razón”. El texto en el que a nuestro juicio se desarrolla la temática es un escrito póstumo. Los *Fragmentos póstumos*, en muchos aforismos dan

⁵² FINK, Eugen; *La filosofía de Nietzsche*, Ed. Alianza Universidad, Madrid, Cuarta Edición, 1981, Trad. Andrés Sánchez Pascual, Pág. 180.

cuenta de la cuestión del nihilismo europeo. La temática posee varias aristas, pero nos parece que el eje es la crítica a la moral cristiana, a la metafísica y al afán de construir mundos verdaderos. Ahora bien, al eliminar todo nos quedamos con nada. En efecto, dice Nietzsche en *El crepúsculo de los ídolos*, del año 1888, “5. El “mundo verdadero” – una idea que ya no sirve para nada, que ya ni siquiera obliga, - una Idea que se ha vuelto inútil, superflua, por consiguiente una Idea refutada: ¡eliminémosla!...6. Hemos eliminado el mundo verdadero: ¿qué mundo ha quedado?, ¿Acaso el aparente?...¡No!, ¡al eliminar el mundo verdadero hemos eliminado también el aparente!”⁵³. Ahora bien, la crítica a la metafísica como la constructora de mundos verdaderos es, más bien, una crítica a Platón y al platonismo medieval. Por otro lado, y nos advierte el intempestivo, al eliminar los “mundos verdaderos” también eliminamos los aparentes. La eliminación de los aparentes como fruto de la eliminación de los “verdaderos” es una modalidad del nihilismo, porque, efectivamente, nos quedamos con nada.

Quedarnos con nada es una buena manera de describir al espíritu de occidente. Occidente sería, en cuanto metafísica y moral cristiana, una historia de un error. La nada, sin embargo, no es el error. El error sería la fábula de creer que los mundos verdaderos son verdaderos. El error sería el “pecado” de creer que hay algo verdadero. Pero esto, es una mirada desde una óptica metafísica. Nos parece que los textos póstumos, sin embargo, hacen más referencia a una cuestión de valor.

Lo anterior no es fruto del antojo. La pregunta que abre el tema del nihilismo es la pregunta por las ventajas de la moral cristiana. Dicha moral le habría entregado al hombre un *valor* absoluto a fin de darle al mundo el carácter de *perfección* donde el hombre podía lograr un *conocimiento adecuado*, en cuanto saber de valores absolutos. Por lo mismo, Nietzsche concluye que **“en suma la moral fue el mayor antídoto contra el nihilismo práctico y teórico”**⁵⁴. Aquí se presencia una valoración del intempestivo respecto de la moral cristiana: fue un antídoto al nihilismo práctico y teórico. Nos preguntamos ¿qué se pretende derrumbar con esta afirmación?, ¿cuál es la valoración de Nietzsche del nihilismo?. Nos parece que la cita nos puede ayudar.

Digamos, por ahora, que Nietzsche identifica moral cristiana con valores absolutos. Es decir, la moral cristiana sería una axiología. Aquí el hombre tendría, también, un valor absoluto, cuyo conocimiento del mundo es absolutamente perfecto. La perfección sería el ideal del hombre cristiano, la santidad. Aparentemente, para el intempestivo, esto ha sido una ventaja. Lo que sí trae un “halo de sospecha” es la noción de antídoto. El antídoto es un remedio que utilizamos cuando nos aqueja alguna enfermedad. Si la moral cristiana fue el antídoto al nihilismo práctico y teórico, tendríamos que decir que el nihilismo es una enfermedad y no el cristianismo. El cristianismo permitiría que la cultura occidental no se vea aquejada por la enfermedad del nihilismo. En este sentido, el nihilismo no sería nada valorable, por cuanto sería algo enfermizo. Parece que, tendríamos que admitir que

⁵³ NIETZSCHE, Friedrich; *El crepúsculo de los ídolos*, Ed. Alianza, Madrid, 1998, Trad. Andrés Sánchez Pascual, en http://habitantes.elsitio.com/hpotel/como_el_mundo_verdadero.htm, Pág. 2.

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich; *Fragments póstumos*, Ed. Norma, Bogotá, 1997, Trad. Germán meléndez Acuña, en http://habitantes.elsitio.com/hpotel/nihilismo_y_futuro.htm, Aforismo 1, Pág. 1.

Nietzsche valora la moral cristiana y que denosta al nihilismo o, lo que viene a ser lo mismo, que el intempestivo se mueve ya en una moral provisional.

Pero no es menos cierto que las enfermedades se pueden aliviar con el tiempo. Esto parece constatar Nietzsche en el aforismo 3: ***“en realidad ya no tenemos tanta necesidad de un antídoto contra el primer nihilismo: la vida no es tan incierta, tan azarosa, tan absurda en nuestra Europa. Una tan desproporcionada potenciación de valor del hombre, del valor del mal, etc. Ya no es hoy tan necesaria, soportamos una significativa reducción de este valor, nos está permitido admitir mucha absurdidad y mucho azar”***⁵⁵. La cita continúa y ***agrega “Dios es una hipótesis demasiado extrema”***⁵⁶. Es decir, la moral provisional del intempestivo sigue presente. Ante la retirada de la enfermedad ya no es necesario el antídoto y, por ende, podemos permitirnos algunos “desarreglos”. El desarreglo consiste en eliminar la supra-valoración del hombre y permitir el azar y la absurdidad. Esto es, que no podemos seguir viviendo como hasta ahora, es necesario sacar de la escena histórica a Dios y desplegar las nuevas certezas. El mundo ya no es tan incierto y se puede vivir. Pero para Nietzsche esto significa “saltar” de un extremo a otro. En el primer nihilismo todo tiene un valor supremo que es el hombre. En el segundo, parece que nada tiene valor. Parece que para Nietzsche no nos está permitida la inmoralidad absoluta.

Siguiendo en el camino de Nietzsche, arribamos a un segundo nihilismo, tan psicológico como el primero. El intempestivo lo enuncia de esta forma: ***“Y así es como la creencia en la inmoralidad absoluta de la naturaleza, en la falta de sentido y de fin, se apodera de nosotros como un afecto psicológicamente necesario, cuando ya no puede mantenerse la creencia en Dios y en un orden esencialmente moral del mundo. El nihilismo aparece entonces, pero no porque el displacer ante la existencia sea mayor que antes, sino porque nos hemos vuelto desconfiados hacia todo tipo de “sentido” en el mal, e incluso en la existencia. Una interpretación entre otras ha naufragado, pero como se creyó que era la única interpretación posible, parece que la existencia ya no tenga sentido, que todo sea en vano”***⁵⁷. En este punto, se introducen las nociones de psicológico, inmoralidad absoluta de la naturaleza, interpretación, pero sobre-todo la noción de sentido. Esto último, no es ninguna originalidad nuestra porque ya Gilles Deleuze interpretaba toda la filosofía de Nietzsche en términos de sentido y valor. En efecto, en 1962 decía Deleuze, ***“el proyecto más general de Nietzsche consiste en esto: introducir en filosofía los conceptos de sentido y de valor”***⁵⁸. Sin embargo, nos parece necesario re-visar estas nociones.

El elemento psicológico, nos parece que está en consonancia con el de inmoralidad

⁵⁵ Ibidem, Aforismo 3, Pág. 2.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Ibidem, Aforismo 4, Pág. 2.

⁵⁸ DELEUZE, Gilles; *Nietzsche et la philosophie*, Ed. PUF, Tercera edición, Paris, 1999, Pág. 1, La traducción del francés es nuestra.

absoluta de la naturaleza. Lo anterior lo afirmamos porque la noción nietzscheana de psicología hace referencia a un elemento anímico no privativo de los hombres. Es decir, podemos hablar de psicología también de las plantas y de los animales. En este sentido, hablamos de una psicología presente en toda la naturaleza. De suerte que la inmoralidad de la naturaleza no sólo refiere a los hombres, sino a las plantas y animales. Por ende, estamos, en este segundo nihilismo, en un dominio más amplio de las nociones de valor. Recordemos que en el primer nihilismo el valor sólo hacía referencia al hombre y lo absoluto. Por esto Nietzsche dice que estamos en el otro extremo.

La cuestión del sentido, por su parte, nos parece que se relaciona con el de la interpretación. La pérdida de los fines, la marcha de una vida ateleológica y des-provista de una interpretación única, permiten el arribo del “sin sentido”. El orden moral ha permitido que arribe el nihilismo como sin sentido. Que todo sea en vano o, lo que viene a ser lo mismo, que nada tenga sentido es fruto de una interpretación única del orden moral del mundo. El sentido, desde esta óptica, sería una interpretación del orden moral del mundo y de la existencia. Pero como está única interpretación ha caído, nos vemos envuelto en el sin sentido de lo “en vano”. Lo en vano sería una característica del nihilismo actual, según Nietzsche. Pero, además, tiene un efecto paralizador, pues no se podría hacer nada, porque ya nada tiene sentido. La exclamación del aforismo 6 es bastante clara a este respecto: **“¡Esta es la forma extrema del nihilismo!: ¡la nada (la “falta de sentido”) eterna!”**⁵⁹. Esto es, que así como en el primer nihilismo los valores eran absolutos, eternos, ahora lo es, en el segundo, la nada como pérdida absoluta de sentido. Es decir, el otro extremo. En este mismo sentido, afirma Galimberti que **“la grandeza del pensamiento de Nietzsche está en mostrar que la impracticabilidad de la vía occidental no nace de una corriente de sentido contrario respecto de aquella que la ha promovido, pero nace del venir en claro de que esta última consigo misma; la misma idea de veracidad, que ha crecido en la metafísica platónica y en la moral cristiana, se vuelve ahora contra la metafísica y la moral dejándola en ruinas, porque se trata de tendencias de vida que se fundaban sobre la nada y que querían la nada, que también por largo tiempo lo han enmascarado bajo el nombre de summum ens o bajo el nombre de Dios”**⁶⁰. Es decir, el primer nihilismo deviene en el segundo no por oposición, sino que es fruto del mismo movimiento. El segundo nihilismo es el desenmascaramiento del primero o, lo que viene a ser lo mismo, que la moral cristiana y la metafísica occidental, que sirvieron como antídoto al nihilismo, se han revelado en su sentido más claro, esto es, como el arribo de la nada, del nihilismo extremo. También aquí Nietzsche deja entre-ver una crítica al budismo como nihilismo extremo. Lo que sí queda claro es **que “en el fondo, lo que se ha superado es sólo el Dios moral”**⁶¹ y la metafísica que se derivaba de ella.

Esta superación del dios-moral, y de la metafísica que le subyace, deja al

⁵⁹ NIETZSCHE, Friedrich; *Fragments póstumos*, Aforismo 6, Pág. 3.

⁶⁰ GALIMBERTI, Umberto; *Heidegger-Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Ed. Marietti, Torino, 1975, Pág. 245. La traducción del italiano es nuestra.

⁶¹ NIETZSCHE, Friedrich; *Fragments Póstumos*, Aforismo 7, Pág. 3.

descubierto un nuevo elemento del nihilismo, a saber, la voluntad de poder. En efecto, nos dice el intempestivo, **“por consiguiente, la moral ha enseñado a odiar, a despreciar en lo más profundo del alma lo que constituye el rasgo distintivo de los señores: su voluntad de poder”**⁶² y, continúa en el aforismo 10, “no hay nada en la vida que tenga valor excepto el grado de poder – si se admite que la vida misma es voluntad de poder...la voluntad de destrucción, expresión de un instinto más profundo aún que el instinto de autodestruirse: la voluntad hacia la nada”⁶³. Es decir, y esta es una diferencia con el primer nihilismo, que en el nihilismo extremo la voluntad es un poder de nada. La vida no tiene posibilidad alguna, pues su rasgo esencial, la voluntad de poder, es una voluntad de nada. No hay un consuelo superior o absoluto, producto de una voluntad de poderlo todo, sino que se manifiesta la presencia de la nada como absoluta imposibilidad de algo. Ya nada puede consolarnos, pues nada tiene sentido. La voluntad de nada, en el nihilismo extremo, no consiste en darle sentido al sin sentido, sino, más radicalmente, que nada tiene sentido. Es aquí donde aparece más claro que el instinto de destrucción de la cultura occidental, consiste en la asunción de la absurdidad y el azar. Pero también, manifiesta un grado diferente del nihilismo. Este grado lo denominaremos nihilismo creativo, que consiste no en buscar o encontrarle sentido a las cosas, sino en introducirse. Es otro modo de voluntad de poder.

A modo de estructuración final, podemos decir con Nietzsche que **“el nihilismo es un estado normal”**⁶⁴ **que consiste en “que los valores supremos se desvalorizan”**⁶⁵. Según esto, la desvalorización de los valores supremos posee diferentes modulaciones históricas. Primero, tenemos el nihilismo activo en el cual se realiza **“el nihilismo como signo del poder incrementado del espíritu”**⁶⁶. Estamos, por ende, en la moral cristiana y metafísica, en cuanto poderes del espíritu que donan valor supremo al hombre. En este estado todo tiene sentido y lo que no se destruye. Segundo, la destrucción llevada a cabo por el nihilismo activo genera un estado de pasividad y desgano. Estamos frente al nihilismo pasivo **“como ocaso y regresión del poder del espíritu”**⁶⁷. Si el primero manifestaba fortaleza, éste, por su parte manifiesta la debilidad, el agotamiento. El tercero, por último, que según Nietzsche aún no arriba, sería el nihilismo consumado que se realizaría en occidente. Se trata de **“introducir un sentido – esta tarea resta aún, sin duda por cumplir, suponiendo que no haya ningún sentido...el estadio aún más alto es un poner-el-fin”**⁶⁸. Es decir, según

⁶² Ibidem, Aforismo 9, Pág. 4.

⁶³ Ibidem, Aforismo 10, Págs. 4 y 5.

⁶⁴ **Ibidem, Aforismo 27, Pág. 6.**

⁶⁵ Idem.

⁶⁶ Ibidem, Pág. 7.

⁶⁷ Idem.

⁶⁸ Ibidem, Págs. 7 y 8.

Nietzsche, que la voluntad de poder, que no puede nada, puede poner fin a occidente.

El nihilismo, desprendido de la muerte de dios, como dice Hopenhayn, **“es la muerte de un sujeto que se autodefine como criatura, efecto o analogía de un principio que lo trasciende desde el comienzo; la muerte de la metafísica, entendida como perspectiva que establece la distinción categórica entre conocimiento verdadero falso, entre lo esencial y lo aparente, entre el sujeto y el mundo, y entre pensamiento y fenómeno; la muerte del principio que garantiza la certeza y la posibilidad de la unidad interna en el sujeto, llámese ese principio Razón o conciencia; la muerte de la teleología en la historia (es decir, de la historia como marcha ascendente hacia un orden superior) y, con ello, del principio que permite derivar hacia el futuro la promesa de una redención individual en un reencuentro universal; la muerte del mito moderno del progresivo dominio de la acción personal sobre las condiciones externas que inciden en su desarrollo; y la muerte de las cosmovisiones estables, de la temporalidad ordenada, de todo centro en torno al cual sea posible articular nuestras ideas; en fin, la muerte de la certeza y autoconfianza del yo...”**⁶⁹. Según esto, el nihilismo es consecuencia de la modernidad. Cabe la pregunta ¿se puede ser optimista ante el nihilismo?, ¿se ha consumado en el siglo XX, o debemos esperar al XXI?. No pretendemos dar respuesta. Sólo baste unas palabras de Jünger: **“la aventura espiritual se confirmó y se repitió en la realidad...el nihilismo no es considerado como un final sino, más bien, como fase de un proceso espiritual que lo abarca”**⁷⁰. El cansancio de occidente no es físico. Es, como dice Jünger, una fase de un proceso espiritual. El nihilismo es la fase hacia la nada y Nietzsche el filósofo que se atreve a diagnosticarlo.

Por último, sólo digamos que el nihilismo en sentido nietzscheano, esto es como la desvalorización de los valores supremos, tiene un sentido moral⁷¹ y axiológico. La referencia a la pérdida de sentido que se suscitaría en el nihilismo consumado, no es más que una confirmación de lo mismo que ya preconizábamos al comienzo de este apartado. Sin embargo, nos parece, que Heidegger y Vattimo transitan por otros caminos.

C.- MARTIN HEIDEGGER Y EL NIHILISMO

La cuestión del nihilismo en Vattimo nos ha hecho transitar los caminos del pensar de Nietzsche. Sin embargo, se hace necesario caminar, también, los caminos de Martin Heidegger respecto del nihilismo. Cuestión que, por lo demás, no es un asunto menor dentro de la obra del filósofo de Friburgo.

⁶⁹ HOPENHAYN, Martín; *Después del nihilismo*, Ed. Andrés Bello, Barcelona, 1997, Págs. 19 y 20.

⁷⁰ JÜNGER, Ernst; “Sobre la línea” en *Acerca del nihilismo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1994, Pág. 15.

⁷¹ Cfr. GADAMER, Hans-Georg; *Nietzsche l'antipode: Le drame de Zarathoustra*, Ed. Allia, Paris, 2000, Pág. 22s. (Traducción francesa de Christophe David).

Recordemos que el gran texto de Heidegger, *Sein und Zeit*, es de 1927. Sin embargo, en la conferencia de 1929 conocida con el título de *¿Qué es metafísica?*, ya plantea la importancia de hacer cuestión acerca de la nada. Evidentemente que la reflexión que Heidegger realiza sobre la nada y el nihilismo, no tiene el mismo sentido moral o axiológico de Nietzsche. Nos parece que el filósofo de Friburgo lo relaciona con la pregunta por el sentido del ser o, lo que vendría a ser lo mismo, el olvido de ser. Más aún, es sintomático que trate la cuestión de la nada en un texto de metafísica.

En el texto de 1929, que se compone de tres momentos, Heidegger trata de plantear la necesidad de hacerse cargo, desde un punto de vista metafísico, de la cuestión de la nada. No se trata aquí de presentar todo el texto, lo que sí haremos es centrarnos en el tercer momento de esa conferencia.

C.1- NADA Y METAFÍSICA

Después de los dos primeros momentos de la conferencia, Heidegger nos hace concluir que la nada se patentiza vía la angustia. La nada se descubre en la angustia, **“pero no como ente... tampoco está dada como objeto”**⁷². Según esto, la angustia dista mucho de ser una aprehensión de la nada, sino que ésta nos patentiza la nada en cuanto tal, dado que nos sale al paso a “una con” el ente en total. Por lo mismo, en la angustia no acontece un “aniquilamiento” de todo el ente en sí mismo, ni tampoco una negación del mismo (para obtener la nada), sino un salir al paso a “una con” el ente en total, en cuanto éste se nos “escapa”.

Desde esta óptica, dirá nuestro filósofo, **“la nada no atrae, sino que, por esencia, rechaza”**⁷³. Este rechazo, sin embargo, es un “remitirnos” al ente que se escapa, por cuanto **“la esencia de esta nada, originariamente anonadante, es: que lleva, al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal”**⁷⁴. Esto es, lleva a la existencia del hombre hacia el ente y entrar en él, por cuanto la existencia pro-cede de la patente nada, ya que se relaciona con el ente. Luego, ex-sistir dirá Heidegger, es **“estar sosteniéndose dentro de la nada”**⁷⁵. Es aquí, donde la existencia está allende el ente en total y esto es “trascendencia”. Por consiguiente, trascender es trascender de la nada al ente y, al mismo tiempo, trascender-se así mismo. Sólo por la patencia de la nada hay mismidad y libertad⁷⁶. En efecto, “la nada es la posibilidad de la patencia del ente, para la existencia humana. La nada no nos proporciona el contraconcepto del ente, sino

⁷² HEIDEGGER, Martín: *¿Qué es metafísica? y otros* ensayos, Pág. 48.

⁷³ Ibidem, Pág. 49.

⁷⁴ Idem.

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Sobre esto último, remito a la Conferencia de Heidegger *De la esencia de la verdad*, incluida en la edición de *¿Qué es Metafísica?*, que estamos utilizando, pues se puede establecer una relación entre nada y verdad como libertad.

que pertenece originariamente a la esencia del ser mismo. En el ser del ente acontece el anonadar de la nada”⁷⁷.

Dado lo anterior, **“el no, no nace de la negación, sino que la negación se funda en el no, que nace del anonador de la nada”**⁷⁸ y, por ende, la nada es el origen de la negación, por cuanto negar supone la existencia de lo negado. Luego, la cuestión acerca de la nada, no es un interrogar-buscar puramente lógico, sino ontológico.

La conclusión anterior posibilita y habilita a Heidegger para dar cuenta sobre algunas cuestiones atinentes a la imposibilidad de la nada como cuestión metafísica.

Para Heidegger, la metafísica antigua se ha expresado equívocamente acerca de la nada con la frase: *ex nihilo nihil fit*. Según esto, la nada tiene el sentido de lo que “no-es”, por cuanto no se “in-forma” así misma. En este mismo sentido, la dogmática cristiana niega la veracidad de la proposición y la cambia por: *Ex nihilo fit–ens creatum*. Luego, la nada tiene el sentido **de “ausencia de todo ente extra-divino”**⁷⁹. Por tanto, ambos postulados conciben la nada como negación del ente, como un “no-ser”. Pero, a partir de lo desarrollado **“la nada no es ya este vago e impreciso enfrente del ente, sino que se nos descubre como perteneciendo al ser mismo del ente”**⁸⁰. En consecuencia, la nada abraza la totalidad de la metafísica, y la frase *ex nihilo nihil fit*, adquiere un nuevo sentido: *Ex nihilo omne ens qua ens fit* (Desde la nada todo ente en cuanto ente adviene). En efecto, **“sólo en la nada de la existencia viene el ente en total a sí mismo, pero según su posibilidad más propia, es decir, de un modo finito”**⁸¹. Por lo mismo, en el preguntar por la nada nos vemos envueltos en nuestro preguntar. Es decir, la pregunta por la nada posee las características esenciales de un preguntar metafísico, cuestión que quedaba claro en la primera parte de la conferencia.

La existencia humana no puede habérselas con el ente, si no es dentro de la nada. Ahora, ir más allá del ente es la esencia de la existencia entendida como trascendencia. Trascender es la metafísica en **cuanto “acontecimiento radical en la existencia misma y como tal existencia”**⁸². Según esto, la metafísica pertenece a la “naturaleza” del hombre, de la misma manera, que el filosofar acontece por el hecho de existir el hombre. Por consiguiente, es el hombre como existente, el que “pone en juego” su existencia en el filosofar, de la misma manera, que es el que interroga desde su-estar-sosteniéndose-en-la-nada: **“¿Por qué hay ente y no más bien nada?”**⁸³. Este

⁷⁷ HEIDEGGER, Martin; *¿Qué es Metafísica? y otros Ensayos*, Pág. 50.

⁷⁸ Ibidem, Pág. 51.

⁷⁹ Ibidem, Pág. 53.

⁸⁰ Ibidem, Pág. 54.

⁸¹ Idem. También se puede confrontar con *Ser y Tiempo*, Ed. Universitaria, 1997, en especial el parágrafo 65, pág. 346-347, a partir de la noción de finitud como modo de ser del Dasein.

⁸² Ibidem, Pág. 56.

interrogar metafísico, se nos revela como la cuestión fundamental de todo filosofar y, consecuentemente, de todo pensar.

C.2.- EL NIHILISMO COMO OLVIDO DE SER

El apartado anterior nos hizo arribar a la cuestión de la nada como pregunta metafísica. Sin embargo, Heidegger va más lejos en su pensar. En su texto *Nietzsche*, el filósofo de Friburgo se ve enfrentado al análisis del nihilismo. Aquí Heidegger hace referencia al hecho de que el nihilismo sería, como ya le hemos planteado, la desvalorización de los valores. En efecto, **“ el nihilismo es un proceso, el proceso de desvalorización, el proceso en el que los valores supremos se vuelven sin valor”**⁸⁴. Con esto, Heidegger pretende dar cuenta que el nihilismo es un proceso de caducidad en el que los valores ya no valen. Es decir, que los valores supremos han caído y que, por tanto, ya no tienen la forzosidad normativa. En este mismo sentido, y tras realizar la pregunta por el valor, el filósofo de Friburgo cae en la cuenta que **“el valer es un modo del ser. Sólo hay valor en un ser-valor...la pregunta por el valor y por su esencia se funda en la pregunta por el ser”**⁸⁵ y agrega en *Holzwege* **“el ser se ha convertido en valor”**⁸⁶. Esto es, que estamos frente a un nuevo producto de la metafísica de la voluntad de poder: el nihilismo como olvido de ser.

El olvido de ser es aquello que se ha dado en la metafísica de la presencia. En este sentido, hace referencia a la metafísica como historia del ser. Ahora bien, Heidegger dice que **“el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente...el nihilismo es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito del poder de la Edad Moderna”**⁸⁷. Esto es, que en el advenir de la modernidad llega a su esencia el nihilismo. Por consiguiente, la *Ge-stell*, los dispuesto como esencia de la técnica moderna, no es más que la esencia del nihilismo y, como tal, la caducidad de Occidente. Como bien dice Vattimo, **“Heidegger ve en Nietzsche al pensador del fin y del triunfo de la racionalización tecnológica del mundo”**⁸⁸.

El nihilismo así entendido no tiene solamente un alcance europeo. En consonancia

⁸³ Idem.

⁸⁴ HEIDEGGER, Martin; *Nietzsche II*, Ed., Destino, Barcelona, Trad. Juan Luis Vermal, 2000, en http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/nihilismo_2.htm, El nihilismo como desvalorización de lo valores supremos, Pág.2.

⁸⁵ Ibidem, Pág. 3.

⁸⁶ HEIDEGGER, Martin; “La frase de Nietzsche Dios ha muerto” en *Caminos de Bosque*, Ed. Alianza Universidad, Madrid 1997, Pág. 233.

⁸⁷ Ibidem, Pág. 198.

⁸⁸ VATTIMO, Gianni; “SuperNietzsche” en *L'espresso*, Roma, 17 agosto, 2000. También en www.giannivattimo.it/doc/nietzsche.htm, Pág. 2. La traducción del italiano es nuestra.

con Jünger, Heidegger plantea que su alcance es planetario. Que sea planetario hace referencia a un modo de entender el ente en total, es decir, a una metafísica. Por lo mismo, Heidegger plantea que **“la metafísica es una época de la historia del ser mismo. Pero en su esencia la metafísica es nihilismo”**⁸⁹. Esto es claro cuando se plantea que el nihil, la nada, es esencial en el nihilismo. El nihilismo significa **“todo es nada. Todo, lo que quiere decir: lo ente en su totalidad...entonces, nihilismo significa que lo ente como tal en su totalidad es nada”**⁹⁰. En este sentido, no pensar la cuestión de la nada como co-pertenencia de ser es la consumación del nihilismo. Permanecer en el pensar representativo-calculador y no dar paso a la nada como cuestión metafísica en la modernidad, es la esencia del nihilismo.

Aquí justificamos nuestro paso por el texto de 1929. *¿Qué es metafísica?* pretendía inaugurar un nuevo pensar más allá de la modernidad. Es, nos parece un intento por superar la metafísica y, como tal nihilismo como olvido del ser. Recordemos que Heidegger piensa que Nietzsche sigue en el pensar de la metafísica moderna, por cuanto rebaja el ser a valor. El intento nietzscheano, no sólo de constatar que los valores supremos se desvalorizan (nihilismo negativo), pretende implantar una metafísica de la voluntad de poder, por cuanto pretende superar el nihilismo realizando una transvaloración de los valores, una inversión de los valores (nihilismo positivo). Superar la metafísica y, por ende el nihilismo, implica para Heidegger realizar una *Verwindung*, una torsión a la metafísica. Esto último será el intento de Vattimo.

En los sentidos expuestos, nos parece que la diferencia de Heidegger y Nietzsche, respecto del nihilismo, estriba en el hecho de que para Nietzsche el nihilismo hace referencia a los valores, mientras que para Heidegger se vincula con el olvido de ser.

D.- GIANNI VATTIMO Y LA VOCACIÓN NIHILISTA DE LA HERMENÉUTICA

En el último apartado del primer capítulo, referido a la hermenéutica, Gianni Vattimo nos forzó a dar cuenta de la cuestión del nihilismo. Por lo mismo, el nihilismo en Nietzsche y Heidegger son fundamentalmente, para nuestra tesis, un paso metodológico. Que sea un paso metodológico, no significa que no tengan sentido, sino que, por el contrario, son caminos que debemos transitar.

La hermenéutica, tal como la venimos entendiendo a partir de Vattimo, se despliega en el eje Heidegger-Gadamer, pero además, incorpora algunos elementos de Nietzsche. La hermenéutica para Vattimo es la filosofía del fin de la modernidad. El fin de la modernidad quiere decir las consecuencias de la modernidad, o lo que viene a ser lo mismo, las consecuencias del nihilismo. En efecto, dice Vattimo, **“así, pues, si se**

⁸⁹ HEIDEGGER, Martin; “La frase de Nietzsche Dios ha muerto” en *Caminos de bosque*, Pág. 239.

⁹⁰ Idem.

reflexiona sobre qué pueda significar el resultado hermenéutico de la modernidad (que la hermenéutica ha de asumir como condición indispensable para la propia “verdad”) para el más tradicional problema de la filosofía, el del sentido del ser, la conexión entre filosofía de la interpretación y nihilismo (en el sentido que el término tiene en Nietzsche y también después) aparece difícilmente negable”⁹¹. Es decir, Vattimo piensa que la hermenéutica filosófica, como nueva *koiné*, no puede evitar hacerse cargo de las consecuencias de la modernidad. La consecuencia fundamental de la modernidad es el arribo del nihilismo y, por lo mismo del olvido de ser. La pregunta por el sentido de ser es, para Vattimo, no sólo el pensar de Heidegger, sino más específicamente la esencia de la filosofía hermenéutica. En este sentido, aparece innegable la vinculación entre filosofía hermenéutica y nihilismo. Por lo mismo, afirma Vattimo que **“la hermenéutica, si es válida nuestra propuesta, se legitima con un relato de la modernidad, es decir, de la propia proveniencia, que también habla, y antes que otra cosa, del sentido del ser. Y no únicamente porque esté en relación con la reproposición de este tema, pero hay que decir que, en Heidegger, se construyeron las bases de la filosofía de la interpretación contemporánea”**⁹². Esto último, nos parece ser una declaración de su primera proveniencia. Vattimo asume que el nihilismo es el olvido de ser, tal como lo interpreta Heidegger y, como hemos atisbado, en el apartado anterior.

En línea directa con lo anterior, Vattimo comienza a especificar su segunda proveniencia. **“Antes de Heidegger, como ya hemos observado, Nietzsche había relacionado la teoría de la interpretación y el nihilismo. Nihilismo significa en Nietzsche “desvalorización de los valores supremos” y fabulación del mundo: no hay hechos, sólo interpretaciones; y ésta es también una interpretación”**⁹³. Encontramos aquí una constatación de Vattimo. Esto es, que la asunción del nihilismo por parte de la hermenéutica no es un elemento decorativo o de moda, sino que el nihilismo da las “bases” de toda interpretación del mundo. El mundo ha devenido fábula, saga, leyenda. Debemos, ahora, interpretar la fábula y contar la leyenda. Este proceso ya es hermenéutico, ya es nihilismo. Por otra parte, parece que la asunción que hace Vattimo del nihilismo no es una opción, sino más bien una oportunidad⁹⁴. La oportunidad, como la única, es para Vattimo, la vocación nihilista de la hermenéutica.

La fabulación del mundo, la leyenda del mundo, han sido los modos como se ha expresado la metafísica de la presencia. El mundo era aquella realidad en la que todo acontecía como hecho. Recordemos que el *Tractatus Lógico-Philosophicus* de Wittgenstein, en su primera línea, nos planteaba que el mundo era la totalidad de los hechos. Pero, además, nos condenaba al silencio perpetuo. No podemos hablar de lo que no es hecho y nuestra única referencia al mundo es a través de los hechos. El

⁹¹ VATTIMO, Gianni; *Más allá de la interpretación*, Pág. 49.

⁹² Ibidem, Pág. 50.

⁹³ Idem.

⁹⁴ Sobre el nihilismo como única chance se puede Cfr. *El fin de la modernidad*, Pág. 23.

mundo sería algo fáctico o, lo que viene a ser lo mismo, hecho. No hay por tanto nada que decir, nada que interpretar. El todo está hecho. Pero, sin quererlo, abrió la posibilidad única de la hermenéutica: a saber que tiene nada que interpretar.

“Principalmente, éste es el sentido “nihilista” de la hermenéutica: si no pensamos que la transición de la metafísica de la presencia a la ontología de la proveniencia no es la corrección de un error, sino el acaecer del ser mismo, indicación de su “destino”, entonces la tendencia al debilitamiento –ciertamente, sólo en relación con la categoría metafísica de la presencia, de la plenitud- que este curso manifiesta es la verdad del nihilismo de Nietzsche, el sentido mismo de la muerte de Dios, es decir, de la disolución de la verdad como evidencia perentoria y “objetiva”; hasta el momento los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo...”⁹⁵. Esto es, que la hermenéutica no se puede comprender como una metafísica de la presencia, sino más bien, como una ontología de la proveniencia. La pro-veni-encia hace referencia al acontecer del ser, que no es un salir del olvido, como si se tratara de salir de una cárcel, sino de un manifestarse como olvido inmemorial. Por lo mismo, la hermenéutica como ontología de la proveniencia no es una corrección de un error. Que el mundo haya devenido fábula no es un error del cual debamos escapar, sino más bien, en lo que debemos entrar. Al no haber verdad objetiva, como lo pretendía la modernidad, se hace necesario escuchar el llamado del ser a la hermenéutica. El llamado, vocación, no refiere una cuestión teológica, recordemos que se ha asumido que dios ha muerto, sino a un responder. La hermenéutica tiene vocación nihilista porque tiene la única oportunidad de responder al ser como destino. ***“Considerar la hermenéutica como una filosofía que co-responde...al devenir del nihilismo, y por lo tanto de la modernidad, quiere decir ante todo distanciarse respecto de la posición que los pensadores hermenéuticos han tenido hasta ahora en las confrontaciones con las ciencias positivas, las Naturwissenschaften”***⁹⁶. Esto es, que la hermenéutica no puede transitar por los caminos que ya han recorrido otros pensadores. Es decir, no podemos creer que la modernidad es solamente un error, una equivocación en el cálculo y que bastaría con corregirlo. Sería lo mismo que pensar que el nihilismo es una enfermedad y, por ende, basta con encontrar la cura. El nihilismo no tiene cura, no es un error metodológico.

Tomar distancia de otros pensadores hermenéuticos en su discusión con las ciencias positivas, para Vattimo, no es una cuestión de método. Nos parece que la referencia es explícita a los pensadores de la “Escuela de Frankfurt”, es decir, a la sociología y filosofía crítica de Adorno, Habermas y Apel. Aunque, respecto de su relación con las otras ciencias sociales, me parece que esta constatación también se puede hacer extensiva a Paul Ricoeur. Nos parece que el punto de conflicto estriba en tres puntos.

El primero dice relación con la modernidad. Para Vattimo la modernidad es la consumación del nihilismo y no un error que se pueda corregir con el tiempo. Habermas, y también Apel, consideran que la modernidad se equivocó y que es necesario corregir

⁹⁵ VATTIMO, Gianni; *Más allá de la interpretación*, Pág. 51-52.

⁹⁶ Ibidem, pág. 53.

sus fines. La equivocación estaría en el hecho que la modernidad asumió una racionalidad liberal. Se trataría, ahora, de formular una pragmática del lenguaje a fin de llegar a consenso sobre los fines dentro de una comunidad de comunicación a fin de re-establecer un orden social. Es decir, el neo-marxismo considera que no se puede asumir el nihilismo y que la modernidad arribará en algún minuto al progreso social. Vattimo, tanto en *Las aventuras de la diferencia* como en la *Ética de la interpretación*, rechaza tales hermenéuticas como conservadoras. La modernidad no es historia de un error, sino del fin de la historia, del fin de los fines.

El segundo dice relación con las ciencias. La sociología y la lingüística han optado por una relación sujeto-objeto para acceder a sus ámbitos de estudio. Aquí nuevamente estaría Habermas, pero también Ricoeur y, en parte Gadamer. Se trata del intento de objetivar el círculo de la comprensión. La pragmática Habermasiana lo pretende al colocar normas a los actos de habla, cuestión que toma de Searle, a fin de formar una comunidad de comunicación y establecer una relación de poder en la sociedad como obediencia a la autoridad. Ricoeur lo realiza, cuando pretende que la metáfora viva asuma los discursos de la lingüística y los componentes del lenguaje como habla correcta. Y Gadamer, porque, al introducir el “anticipo de compleción” y las “expectativas trascendentes”, ya explicadas en el primer capítulo, pretende una interpretación correcta. Por tanto, introducen la relación sujeto-objeto, propio de la relación cognoscitiva del método positivo, para dar cuenta del mundo de la vida. Es decir, quieren que la hermenéutica sea ciencia moderna, objetiva.

El tercero, por último, hace referencia a la historia. Vattimo plantea que toda interpretación es histórica. Ahora bien, esto está dirigido a la hermenéutica crítica y a la concepción dialéctica de la historia propia del marxismo. Vattimo considera que la visión de historia del marxismo es lineal y, por ende, moderna. La supuesta superación de las crisis es una apuesta teleológica y una concepción estática de la historia⁹⁷. Esto, nos parece, es el sentido de la cita de unos párrafos antes. En la modernidad, los filósofos han pretendido explicar el mundo. Según Vattimo ha llegado el momento de interpretarlo.

Que el momento de interpretar el mundo ha llegado, significa que toda interpretación anterior, incluso las propias, no dan cuenta del mundo, son fábulas. El mundo vive el nihilismo consumado. En efecto, **“el nihilista consumado o cabal es aquel que comprendió que el nihilismo es su (única) chance”**⁹⁸. Por lo mismo, si la hermenéutica quiere ser fiel a sí misma y a sus orígenes, según Vattimo, tiene que asumir su vocación nihilista. Lo interesante de esto, es que no se podría no asumir el nihilismo. Ahora bien, para Vattimo, como ya anunciamos en el epígrafe de éste capítulo, **“el nihilismo atañe ante todo al ser mismo”**⁹⁹. Es decir, Vattimo asume la noción heideggeriana de nihilismo como olvido de ser. El olvido de ser no es el olvido del hombre, por lo mismo, el nihilismo **“no se refiere sólo al olvido del ser por parte del**

⁹⁷ Sobre este punto se puede leer el apartado C.2 del tercer capítulo.

⁹⁸ VATTIMO, Gianni; *El fin de la modernidad*, Pág. 23.

⁹⁹ Idem.

hombre, como si el nihilismo fuera únicamente cuestión de un error”¹⁰⁰. Se trata más bien, de realizar una *Verwindung* hermenéutica que se ocupe del nihilismo. El ser ha caído en olvido, pero no está desaparecido ni disuelto. Por lo mismo, no se trata de volver a planteamientos fuertes, sino de asumir la vocación nihilista propia de la hermenéutica.

Por último, digamos con Vattimo que, **“la hermenéutica como conciencia de que la verdad no es reflejo sino pertenencia, no nace como la corrección de un error o como la rectificación de una visión equivocada; proviene de la modernidad como época de la metafísica y de su cumplimiento en el nihilismo de la Ge-Stell. Reconociendo su propio destino nihilista, la hermenéutica da lugar a una ética que tiene en su base una ontología de la reducción y del aligeramiento”**¹⁰¹. Esto, nos parece, da cuenta de la vocación nihilista de la hermenéutica como responder y destino, pero, además, abre la temática de una ontología del declinar en Gianni Vattimo.

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ VATTIMO, Gianni; *Ética de la interpretación*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1992, Pág. 221-222.

CAPÍTULO TERCERO. HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL DECLINAR EN GIANNI VATTIMO

“No creo que los interpretes y seguidores de Heidegger hayan desarrollado hasta hoy ni siquiera los primeros elementos de una ontología del declinar”¹⁰²

A.- A MODO DE INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior hemos intentado dar cuenta de la cuestión del nihilismo. La última frase nos impulsaba en la tarea de realizar una ontología del declinar en Gianni Vattimo. Evidentemente que esta tarea no se puede entender desconectada de los dos capítulos anteriores. En efecto, el intento Vattimiano consiste en tratar de pensar después de Nietzsche y Heidegger. Dicha tarea no está exenta de dificultades, dado que sobre ambos pensadores germanos se cierne un manto de dudas y prejuicios. Sin embargo, Gianni Vattimo considera la tarea como un responder a un envío del destino.

El primer capítulo se centró sobre la hermenéutica y, el segundo, sobre el nihilismo.

¹⁰² VATTIMO, Gianni; *Más allá del sujeto*, Ed. Paidós, Barcelona, 1992, Pág. 49.

Los temas, ya mencionados, no son fruto de un acto de la voluntad, sino de una forzocidad. Esto es, que nos vemos impelidos por Vattimo a transitar por la filosofía hermenéutica y por los senderos del nihilismo. No transitar por estos caminos habría implicado desconocer la proveniencia del pensar del filósofo de Turín.

El epígrafe que abre nuestro tercer capítulo no tiene un afán decorativo. Pretende manifestar, lo más claramente posible, que la ontología del declinar es una consecuencia de la filosofía de Heidegger. En este mismo sentido, Vattimo considera que no se puede hacer filosofía en la época contemporánea sin habérselas con Heidegger. Ciertamente que Vattimo es un conocedor de la obra Heideggeriana, pero no puede ser reducido a un mero comentador o especialista de Heidegger. La originalidad de Vattimo consistiría, no en la novedad de un pensar absolutamente nuevo, cuanto más en su esfuerzo hermenéutico de llevar al extremo las tesis de Nietzsche y Heidegger.

No podemos filosofar y prescindir de los dos filósofos que han marcado el siglo XX. Por otro lado, la rehabilitación de la filosofía de Nietzsche no es por causa militante. Esto es, que el nihilismo efectivamente se ha ido manifestando como la desvaloración de los valores y esto, no sólo afecta a las personas en términos de vida privada, sino que se hace extensivo a la esfera de lo público. La crítica nietzscheana a la moral y a la cultura occidental no son frutos del delirar de un intempestivo, sino la manifestación de un diagnóstico de época. Por otro lado, el giro planteado por Heidegger respecto de la metafísica tradicional y su interpretación del nihilismo como olvido de ser, nos deja en la encrucijada de tener que pensar el ser en su co-pertenencia con la nada.

Siguiendo en esta misma línea de re-flexión, nos enfrentamos a la cuestión del fundamento. La estabilidad y verdad de otras épocas se han revelado como insuficientes. La insuficiencia del fundamento plantea cuestiones de orden ético, que no desarrollaremos en esta tesis, pero también cuestiones epistemológicas y metafísicas, utilizando un lenguaje tradicional. Parece que asistimos al ocaso de la racionalidad, de los relatos histórico-ideológicos, de la moral y de tantas “realidades” que parece que nos hemos agotado y no queda más por pensar.

Heidegger nos había hecho reparar no en la res-puesta, cuanto más en la pregunta. Creemos que en esta época, como en ninguna otra, afloran preguntas por doquier. Pero, al mismo tiempo, es la época en que menos oídos prestamos al preguntar. Parece como si las preguntas fueran tantas que nos anulamos en la pregunta. Anular-se en la pregunta es señal inequívoca de que estamos inmersos en lo que Nietzsche profetizó como nihilismo. La vía fácil sería intentar convencernos de que el nihilismo sólo afecta a “los otros”. O, por otro lado, intentar salir realizando constructos teóricos fuertes y estables que no se precipiten al suelo al primer movimiento de tierra.

El filosofar de Gianni Vattimo no asume ninguno de los caminos antes señalados. No pretende crear constructos teóricos fuertes y salir airoso y, menos aún, intentar convencerse que sólo afecta a “los otros”. Vattimo asume la tarea heredada de Nietzsche y Heidegger e intenta pensar una ontología del declinar, que vaya más allá de ambos pensamientos y que asuma el diagnóstico de época que, algunos, han llamado posmodernidad. Se trata no de salir de la modernidad, pero tampoco de quedarse. En este “salir quedándose” o “quedar-saliéndose” es donde pretende transitar una ontología

del declinar. La *Verwindung* que pretende Vattimo es “a una” con la filosofía hermenéutica y el nihilismo.

Desde un punto de vista metódico, hemos dividido el capítulo en cuatro apartados que se irán entrelazando en las temáticas. El primer apartado es la introducción que estás leyendo. El segundo, pretende dar cuenta de la reflexión de Vattimo respecto de la diferencia en relación con el pensamiento débil. El tercero, interroga por la cuestión del sujeto y su vinculación con la posmodernidad. El cuarto, por último, presenta la ontología del declinar en Gianni Vattimo. La in-vocación ha sido realizada.

B.- LA DIFERENCIA Y EL PENSAMIENTO DÉBIL

El presente apartado pretende reflexionar las conexiones y desconexiones entre la diferencia y el pensamiento débil. Recordemos que la noción de pensamiento débil no es una originalidad de Gianni Vattimo. Pensamiento débil es una categoría deudora del pensar de Pier Aldo Rovatti. Sin embargo, nos parece que es una noción que es deudora de un “espíritu de época” dentro de la filosofía Italiana. El concepto es usado por Rovatti, Givone, Ferraris, Gargani y Vitiello. Sin embargo, para todos los que no somos italianos o desconocemos dicha filosofía, pensamiento débil toma carta de ciudadanía con Gianni Vattimo. No es el lugar para buscar sus diferencias, baste con decir que es un “espíritu de época” en la filosofía italiana.

Por otro lado, la noción de diferencia tampoco es una originalidad de Vattimo. Esta noción aparece dentro del circuito de la filosofía francesa contemporánea, pero se desprende de los planteamientos de Martin Heidegger. Aquí la deuda es con Lèvinas, Deleuze, Lyotard y Derrida, por nombrar algunos. Estamos en la época de la reforma universitaria francesa en Mayo del 68. Por lo mismo es una noción que adquiere muchos ribetes y matices en sus cultores. Hay elementos ideológicos, educativos, religiosos e, incluso, raciales. Ésta última palabra no goza de mucha estima entre la filosofía francesa. Al igual que con pensamiento débil, la diferencia, nos parece, es deudora de un “espíritu de época” y, por ende, de una sensibilidad del pensar de la filosofía francesa. Esto baste para dar paso a nuestra re-flexión.

Sin contra-venir lo anterior, digamos que la noción de diferencia hace referencia a un modo de pensar y, en este sentido, la “y” de y pensamiento débil, hace referencia a la unidad de ambas realidades. Por de pronto, digamos que para Gianni Vattimo, es necesario reconocer la importancia de Nietzsche y Heidegger en lo que se refiere al pensar. En efecto, ***“Nietzsche y Heidegger han modificado profundamente, mucho más que cualquier otro pensador presente en nuestro horizonte cultural, la noción misma del pensamiento, por lo cual después de ellos “pensar” asume un significado distinto del que antes tenía”***¹⁰³. Según esto, para Vattimo, la diferencia como modo de pensar es un pensar de la diferencia. En este sentido, la noción de diferencia no hace referencia a la tradición francesa a la que aludíamos anteriormente.

¹⁰³ VATTIMO, Gianni; *Las aventuras de la diferencia*, Ed. Península, Barcelona, 1990, Pág. 5.

Que no haga referencia no significa que no tenga “nada que ver”, por el contrario, tiene “mucho que ver”, pero de una manera “diferente”. El modo de pensar la diferencia como diferente hace referencia a lo que Heidegger llamó “diferencia ontológica”.

La mentada “diferencia ontológica” nos vincula con la metafísica clásica que, por pensar el ente relegó al “olvido el ser”. Es decir, la diferencia ontológica es la diferencia entre el ser y los entes mientras que, a la inversa, la identidad ontológica es la identificación de ser y entes. Por lo mismo, el pensar del ente como ser, es el pensar de la identidad, mientras que, el pensar del ser no como ente sería el pensar de la diferencia. Como bien dice Vattimo, **“nombrar la diferencia...pensar la diferencia como diferencia, no significa tomar conciencia, repetidamente, de una estructura...si no es de la diferencia entre ser y ente de la que se trata, quedamos frente a una pura y simple afirmación –metafísica- de la no homogeneidad de lo que la metafísica llama real, uno, ser”**¹⁰⁴. Por lo mismo, el pensar de la metafísica no piensa la diferencia, sino la identidad. De lo que se trata, entonces, es de pensar la diferencia y, por ende, de pensar más allá de la metafísica. Pensar más allá de la metafísica significa pensar más allá del ente como presencia objetual. **“El término que Heidegger utiliza con más frecuencia para indicar este tipo de pensamiento es An-denken”**¹⁰⁵. Esta palabra hace referencia al re-cuerdo, al pensar re-memorador. El pensar de la diferencia como pensar re-memorador es aquel que piensa la no-correspondencia entre ser y ente, entre ser y objeto.

El pensar de la diferencia como diferencia, por lo mismo, es un tomar distancia de la metafísica, pero sobre-todo, de su pretensión de configurar su pensamiento a la realidad. Es decir, a su pretensión de alcanzar y reflejar la verdad. En este mismo sentido, nos dice Vattimo, **“rememorar la diferencia entre ser y entes significa, en una primera aproximación, apropiarse del horizonte dentro del que somos arrojados...desde este punto de vista, se comprende que el resultado de la meditación sobre la diferencia ontológica sea el pensamiento hermenéutico, como esfuerzo de constituir el sentido de lo que está presente a partir de sus conexiones con el pasado y el futuro”**¹⁰⁶. Según esto, podemos afirmar que el pensamiento que piensa la diferencia como diferencia, que Heidegger llamó rememorador, Vattimo lo llama pensamiento hermenéutico. La hermenéutica sería para Vattimo la encargada de re-memorar, esto es, de pensar más allá de la metafísica. Esto, nos parece, sería aquello que hemos dicho en otros apartados: realizar una *Verwindung*, no una superación, sino una “torsión”, según la traducción de Vattimo, de la metafísica y, en este sentido, abrir el pensar del olvido de ser. Rememorar no es traer a la presencia el recuerdo de lo olvidado, sino más propiamente, sacarlo del pensar calculador.

Desde esta óptica y, tal como se presencia al pensar, la hermenéutica como aquella que piensa la diferencia, el pensar re-memorador, asume aquello que hemos anunciado

¹⁰⁴ Ibidem, Pág. 140.

¹⁰⁵ Ibidem, Pág. 141.

¹⁰⁶ Ibidem, Pág. 143.

en otros apartados, esto es la vocación nihilista. El pensar re-memorador, que asume el nihilismo, significa en Vattimo, que es necesario pensar la nada como co-pertencia de ser. Para Vattimo, el pensar que piensa nada, es un pensamiento débil. La debilidad del pensar re-memorador que afinsa en la hermenéutica, para Vattimo es consecuencia no de una incorrección del pensar, sino de una radical des-fundamentación. En efecto, **“a un desarrollo de la diferencia ontológica,...debería de este modo ponerse al lado una nueva meditación de la diferencia ontológica como hacerse valer de la naturaleza en cuanto fondo-trasfondo-desfundamentación natural de la cultura”**¹⁰⁷. Para Vattimo no existiría un fundamento único y estable para la cultura, como tampoco lo habría para el pensar. El pensar que piensa la diferencia ontológica, piensa en y desde la des-fundamentación. La des-fundamentación del pensar obedece a un movimiento natural de la cultura. Por lo mismo, la debilidad del pensar es su fortaleza, porque piensa desde la diferencia.

Por otra parte, la debilidad de la cultura en su des-fundamentación presencia el nihilismo consumado. El pensar del nihilismo consumado no pretende salir de éste, sólo quiere dar una torsión a la metafísica. Éste pensar es, sin dudas para Vattimo, la hermenéutica que piensa desde la debilidad del pensar, desde su vocación nihilista.

Por último, la oposición de un pensamiento fuerte sólo se puede dar en la identidad de la metafísica. La metafísica no es la hermenéutica, sino el intento de construir mundos verdaderos, pero estos ya han devenido fábulas y, como tales, ontológicamente débiles. El pensar re-memorador, de la hermenéutica, es aquel que piensa la caída de los discursos fuertes. El que piensa desde el nihilismo su debilidad y caducidad. Aquel que se interpreta como diferencia ontológica y exige sacar las consecuencias de su debilidad en el re-memorar.

C.- LA CUESTIÓN DEL SUJETO Y LA POSMODERNIDAD

La diferencia y el pensamiento débil como pensar re-memorador en la hermenéutica, según Vattimo, nos hace transitar hacia la pregunta por el sujeto y la posmodernidad como fin de la historia. Esto es que, si el pensamiento débil de la diferencia ontológica, que es la hermenéutica, piensa desde la des-fundamentación del sujeto, habilita la re-flexión en torno a la posmodernidad como fin de la historia, como fin del sujeto fuerte.

La cuestión del sujeto no es un tema menor en el filosofar de Vattimo. Sin embargo, entrar a des-entrañarlo implica un esfuerzo bastante grande. Es decir, el tema del sujeto aparece vinculado a todos los temas que desarrolla Vattimo. En este sentido corremos el riesgo de la reiteración. Lo que sí pretendemos es dar algunas luces para acceder a su comprensión, pero en relación con la posmodernidad.

Recordemos que la noción de sujeto la heredamos, en el sentido que le otorgamos

¹⁰⁷ Ibidem, Pág. 147.

hoy, de la modernidad. La modernidad sería la metafísica de la subjetividad. Ahora bien, es necesario decir, también, que este concepto tuvo otras tematizaciones a lo largo de la historia de occidente. Baste con decir que el término sujeto es la traducción del latín *subiectum*. Esta expresión latina hace referencia a un substrato, a algo desde lo cual algo se “sujeta”. Resulta sintomático que serán los medievales los que le darán el sentido de *substantia*. La metafísica medieval será, por lo mismo, la metafísica de la substancia, de aquello que le compete ser en sí mismo y no en otro y, que por lo mismo, no es algo físico. Se abre así la distinción entre substancia y accidente. La substancia será lo que sostiene y sujeta al ente. Como podemos ver no hace referencia a hombre alguno.

Por otro lado, no es menos cierto que *subiectum* intenta traducir el término griego *upokeimenon*. Me parece que aquí también hay diferencias. El término griego hace referencia a un fundamento en el que todo es lo que es. Esto se podría relacionar con *fusiz*, en cuanto es lo todo uno o, mejor aún, donde todo es uno. La unidad a que haría referencia *upokeimenon*, no sería la substancia, sino a un fundamento físico. Éste fundamento se manifestaría como *aitia*. Por ende, este fundamento funda y causa lo uno todo. Como podemos ver, tampoco hace referencia a hombre alguno.

El sujeto entendido como hombre que funda, causa y sostiene al ente en total, sólo aparece en la modernidad. Sin embargo, estamos en la época de la disolución del sujeto, donde el sujeto “sujeta nada” porque ha advenido el nihilismo como su propia esencia. Para Gianni Vattimo, las épocas de Nietzsche y Heidegger son épocas de la crisis de la subjetividad. En Nietzsche, nos dice Vattimo, **“la crisis de la subjetividad se anuncia sobre todo como desenmascaramiento de la superficialidad de la conciencia”**¹⁰⁸. Será Sócrates, como prototipo del ser sujeto apolíneo, el que revelará la conciencia de ser racional. Esta conciencia de ser sujeto racional es una “superficialidad de la conciencia”, puesto que al volverse completamente apolíneo, aísla los elementos vitales. **“La racionalidad apolínea pierde toda vitalidad y se vuelve decadente”**¹⁰⁹. La crítica de Nietzsche no se dirigiría hacia la no verdad de la conciencia, sino a lo no vital de su conciencia.

Lo anterior hace referencia a una concepción de sujeto como máscara decadente. Esto, a nuestro entender, hace referencia a una noción metafísica de sujeto. Por otra parte en Heidegger, según Vattimo, **“la insostenibilidad de la subjetividad metafísica se extiende a un discurso ontológico más amplio en el que se experimenta el “desfondamiento” del ser, mediante el descubrimiento de la relación constitutiva de la existencia con la muerte”**¹¹⁰. En este sentido, la noción de sujeto es consecuencia de una metafísica que no ha descubierto o rehúsa pensar la relación de existencia y muerte. La reflexión se desliza a una constatación hermenéutica. La interpretación del sujeto como capaz de conocer, racional y constructor de mundos, ha devenido débil frente a la muerte. El fin del sujeto fuerte, como máscara de una

¹⁰⁸ VATTIMO, Gianni; *Ética de la Interpretación*, Pág. 121.

¹⁰⁹ Idem.

¹¹⁰ Ibidem, pág. 135.

conciencia superficial y metafísica, abre el camino para pensar la posmodernidad como fin de la modernidad y, por ende, como fin de la historia. La historia contada por el sujeto ha devenido fábula.

En el filosofar de Gianni Vattimo, la temática del sujeto débil se mezcla con el tema de la posmodernidad. Que se mezclen no significa, no viene a decir que no se entiende nada. Por el contrario, si puede hablar de posmodernidad es porque la noción de sujeto metafísico ha mostrado que su fundamento consiste en la radical des-fundamentación. En este sentido, la posmodernidad en Vattimo no es un pensamiento de moda, sino una consecuencia de la consumación del nihilismo en la técnica moderna, a partir de una interpretación metafísica del hombre como sujeto fuerte.

Para Gianni Vattimo la posmodernidad se vincula con el fin de la historia. En efecto, **“las caracterizaciones más ampliamente aceptadas de la posmodernidad sea aquella que la presenta como el fin de la historia”**¹¹¹. El carácter apocalíptico que podría tener esta manera de comprender la historia, de la cual nos advierte Vattimo, no pretende expresar el fin de la historia como el no acontecer nada, sino que se vincula con la caída de los llamados “grand récits”. La caducidad de estos discursos globales provienen de un conflicto de racionalidades o, si se quiere, de la “debilidad” de la razón para articular un discurso capaz de comprender el devenir de la historia que, a su vez, lleva aparejado el caminar de la humanidad. Esto es, por lo pronto, que la historia de la humanidad ha querido transitar hacia el logro de la emancipación. En este sentido, la historia sería historia de la emancipación de la humanidad. Sin embargo, para Vattimo, y también para Lyotard, la caducidad de la historia se ve expresada por acontecimientos en los que la humanidad, lejos de transitar hacia la emancipación, ha caído en la esclavitud. Acontecimientos como Auschwitz, los detenidos desaparecidos y las sistemáticas violaciones a los derechos humanos acontecidas durante la dictadura de Pinochet en Chile, no han hecho otra cosa que dar cuenta, des-enmascarar, la insuficiencia y debilidad de la racionalidad historicista para determinar, de manera global, el curso de la humanidad a partir de una concepción progresista de la historia. Pero, además, vienen a poner de manifiesto, por un lado, que un discurso global sobre la historia no es más que una **“expresión de la violencia ideológica”**¹¹² y, por otro, que el proyecto moderno ha fracasado en su afán de lograr la emancipación de la humanidad.

La reflexión Vattimiana nos lleva a plantear que la historia no tendría un sentido teleológico. La historia no tiene un fin y pide ser reflexionada como un final. Reflexionar la historia como un final implica asumir el final de la modernidad. Para Vattimo **“pensar lo posmoderno como fin de la historia, como el final del fin, no significa, entonces, darse cuenta de que la cuestión hubiera ya dejado de proponerse, sino, al revés, situar en el primer plano de una atención central la cuestión de la historia como raíz de legitimaciones”**¹¹³. Es decir, lo que ha llegado a su fin es la legitimidad de los

¹¹¹ Ibidem, Pág. 15.

¹¹² Ibidem, Pág.17.

¹¹³ Ibidem, Pág. 20.

“meta-relatos” historicistas modernos, por cuanto éstos serían expresión de una “metafísica de la voluntad de poder” que concibe la historia de modo lineal. Según esto, **“la modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la posmodernidad es la puesta en cuestión explícita de este modo de legitimación”**¹¹⁴. Por consiguiente, la posmodernidad como fin de la historia no puede comprenderse como algo que viene después de la modernidad, cuyo fin sería rectificar y corregir la modernidad, sino que es hacerse la pregunta por la legitimidad del discurso moderno al interior de la modernidad, a la vez que hacerse cargo y tematizar los problemas que se derivan de la disolución de dicho discurso.

La vía que nos propone Vattimo, para reflexionar la posmodernidad como fin de la historia y haciéndonos cargo de lo que se deriva de esta disolución, es el camino mostrado por Heidegger con respecto a la metafísica. Esto es, que la metafísica no puede ser superada **“como si se tratara de un error del que uno pudiera liberarse mediante la crítica”**¹¹⁵ o, lo que viene a ser lo mismo, que la metafísica no puede ser superada críticamente. La imposibilidad de la superación significa, entonces, asumir la des-fundamentación de la historia. La des-fundamentación de la historia es lo que Vattimo llama fin de la historia. Esto no significa la ausencia total de la historia, sino que la historia no tiene un fin único y estable a través de las diferentes épocas, donde cada una de esas épocas es expresión de una metafísica¹¹⁶. Precizando aún más esta reflexión Vattimiana, podemos decir que cada época histórica tiene un fundamento (*Grund*), pero no de una manera estable, sino esencialmente móvil. Alguien podría objetar diciendo que un fundamento móvil, que va teniendo diversas configuraciones, no fundamenta nada. Sin embargo, esto es precisamente lo que está planteando Vattimo. Es decir, “no hay” un fundamento único y “fuerte” capaz de dar cuenta, de una vez y para siempre, de modo legítimo, del curso de la historia. El fundamento de la historia, tal y como nos lo plantea nuestro autor, es des-fundamento. Ser des-fundamento no es la ausencia de fundamento sino su presencia. El presenciar del fundamento en el des-fundamento es la movilidad propia del acontecer de la historia.

La posmodernidad comprendida como fin de la historia no podría, entonces, ser entendida como una decadencia. Para Vattimo, **“el final de los “meta-relatos” 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”**¹¹⁷. Es decir, comprender la posmodernidad como decadencia es comprenderla desde un fundamento estable y es

¹¹⁴ Idem.

¹¹⁵ Ibidem, Pág. 24.

¹¹⁶ Esta comprensión de la metafísica como historia del Ser y construcción de una época, aparece de modo manifiesto en las primeras líneas del texto de Martín Heidegger **“La época de la imagen de mundo”** contenido en el libro **Caminos de bosque** publicado en la editorial Alianza/Universidad.

¹¹⁷ VATTIMO, Gianni; **Ética de la interpretación**, Pág. 34-35.

esto, justamente, lo que Vattimo no plantea. Por otra parte, reflexionar sobre el fin de la historia permite re-cuperar el pasado como presente. Esto es, que al no tener la historia un sentido teleológico, un progreso ilimitado, podemos tomar el pasado como pertenencia a una tradición, a una memoria, a una cultura y, por ende, presente en la “historia-presente”. Pensar la historia sin un fin exige salir de la racionalidad tecno-científica y transitar hacia lo que Heidegger llamaba “pensamiento rememorador” o *Andenken* y que Vattimo identifica con la Hermenéutica.

La historia es acontecer y no historicismo. Es aquella que manifiesta la presencia de la posmodernidad en la modernidad. La historia es lo que manifiesta la des-fundamentación como fin de la historia y que exige un giro en la racionalidad a fin de re-pensar las consecuencias de dicho giro en todas las esferas del habitar humano. En otras palabras, se trata de asumir la no existencia de “hechos” al modo de una supuesta objetividad, capaz de obligar a la memoria, la cultura y la razón. No hay razón suficiente que justifique el no-logro del progreso. La creciente pobreza, el desastre ecológico, las violaciones a los derechos humanos, los regímenes autoritarios, la educación ideológica y la creciente moralización no tienen fundamento, ni mucho menos “razón de ser”.

D.- HACIA UNA ONTOLOGÍA DEL DECLINAR

Gianni Vattimo nos ha hecho transitar por varios caminos. Pensar que hemos llegado al final del camino es negarse a pensar. En este sentido, el intento Vattimiano de concebir una ontología del declinar, quiere expresar ese transitar y, por ende, ese pensar: es decir, que el pensar no arriba, sino que se declina, se niega a pensar como una metafísica fuerte.

El término ontología del declinar tiene un sentido preciso, pero provisorio. Vattimo, en su texto *Más allá del sujeto*, al final del capítulo dos, hace referencia a este sentido preciso y provisorio. Dice Vattimo, ***“en el término ontología del declinar quieren por ahora hacerse oír estos tres momentos, que me parecen esenciales, de la herencia heideggeriana: la indicación de una teoría positiva del ser caracterizado como débil respecto del ser fuerte de la metafísica, como remontarse in infinitum respecto del Grund; la individualización de la fundamentación hermenéutica como tipo de pensamiento que corresponde a esta no-metafísica caracterizada del ser; la peculiar conexión de este modo no metafísico de Wesen del ser con la mortalidad constitutiva del ser-ahí”***¹¹⁸. Esta cita, nos parece que remite a la proveniencia de este pensar. La ontología del declinar en Vattimo se plantea como un “hablar por ahora”. La indicación no es menor. Esto es, que se renuncia a una ontología del “para siempre”, pero además, abre el horizonte temporal de todo pensar. Pensar es pensar “por ahora”. Pero además, y siguiendo el mismo hilo de lo anterior, el pensar piensa en el hablar. Esto no es antojadizo, recordemos que la cita hace referencia a un “oír”. El oír es una modulación del hablar, pero también hace referencia a una vocación. En este sentido, nos parece que

¹¹⁸ VATTIMO, Gianni; *Más allá del sujeto*, Pág. 66.

Vattimo presta oídos al hablar de Heidegger y pretende hablar con y desde él. Según esto, la ontología del declinar sería una consecuencia del pensar de Martin Heidegger en esas tres dimensiones enunciadas por Vattimo. Someramente digamos que el primer aspecto, dice relación a la realización de una teoría “positiva” del ser débil. Esto es, que no se puede llevar a cabo una ontología del declinar desde la perspectiva de un ser fuerte, desde un fundamento estable. El segundo aspecto, hace relación a la hermenéutica como capaz de fundamentar-desfundando el ser fuera de una metafísica de la presencia. Y, el tercero, por su parte, consiste en dar cuenta del carácter del ser-para-la-muerte del Dasein en el salto del *Abgründ*.

La ontología del declinar como exigencia del pensamiento Heideggeriano, sería la realización de lo que Vattimo llama *Verwindung*. Recordemos que para el filósofo de Turín esta palabra consiste en una “torsión”. La torsión a la que hacemos referencia dice relación con dos frases de Heidegger que podrían servir de eje para una ontología del declinar. Por un lado, la frase “Occidente es la tierra del ocaso (del ser)” y, por otro, “la metafísica como historia del ser”. Ambas frases son citadas por Vattimo a fin de realizar su torsión. La torsión consistirá en cambiar los énfasis. Un cambio de énfasis no es sólo una cuestión de fonética, sino de acentos. La apuesta Vattimiana consiste en reformular las frases de Heidegger. En efecto, nos dice, **“no *“Occidente es la tierra del ocaso (del ser)”*, sino *“Occidente es la tierra del ocaso (y, por eso, del ser)”...no la metafísica es historia del ser, sino la metafísica es la historia del ser*”**¹¹⁹. Esto viene a manifestar que la metafísica es la historia del ser porque no hay otra. No hay ningún constructo teórico fuerte que haya concebido la metafísica de otra forma. Por otra parte, Occidente no es la tierra del ocaso del ser, porque esto supone que habría un lugar, posiblemente Oriente, en el que el ser no es ocaso, es decir brilla. Vattimo plantea que esto no es posible. Occidente es la tierra del ocaso, del declinar de la luz, como diría Pier Aldo Rovatti, y, mejor aún, Occidente es el ocaso.

La torsión que propone Vattimo pretende salir al paso de las interpretaciones de Heidegger que tienden a separar el ser del ocaso y,viceversa. Pero, además pretende salvar la conexión de ambos. Vattimo plantea que no puede darse una dialéctica entre ambos términos. Según Vattimo, **“Heidegger demuestra en relación a la historia que aquel pensamiento en el cual, cada vez más claramente, del ser no queda ya nada, no tiene la justificación dialéctica de la identificación de lo real (lo acontecido) con lo racional; esta *pietas* se explica, en cambio, mucho más probablemente, con la conciencia de que la metafísica es el destino del ser también y sobre todo en el sentido de que al ser le conviene ponerse (“il tramontare”)”**¹²⁰. Este párrafo no sólo es un tomar distancia de la dialéctica por parte de Vattimo. Más específicamente es una opción del pensar. Se trata, por ende, de pensar la metafísica como destino y no tanto como historia del ser. El destino al que hace referencia Vattimo, consiste en asumir el ser como ocaso. El ocaso es el destino del ser. Aquí Vattimo introduce, por un lado, la noción de *pietas* y, por otro, la noción de *tramontare*. Ambas nociones hacen referencia a algo similar. Primero, **“*pietas* es un vocablo que evoca, antes que nada, la mortalidad, la**

¹¹⁹ Ibidem, Pág. 47.

¹²⁰ Ibidem, Pág. 48-49.

finitud y la caducidad”¹²¹ y, segundo, *tramontare* es un vocablo que evoca la puesta del sol. En este sentido, la *Verwindung* Vattimiana se desliza hacia una comprensión del ser como ocaso, como caída. Aquí nos parece están los nexos con la ontología del declinar.

En línea de continuidad digamos que el filósofo de Turín está saldando cuentas con la metafísica tradicional. La diferencia con Heidegger en este punto es evidente. Heidegger llama metafísica clásica al pensar de Platón en cuanto separa un mundo sensible de otro inteligible. Vattimo, por su parte hace referencia Aristóteles. En efecto dice Vattimo, “ **cuando Nietzsche habla de la metafísica como de un intento de adueñarse de lo real por la fuerza, no describe un carácter marginal de la metafísica, sino que indica su esencia como se delinea desde las primeras páginas de la Metafísica aristotélica donde el saber está definido en relación a la posesión de los principios**”¹²². Dicha relación no es menor, si recordamos que el libro gamma es un intento fundacional de la metafísica como ciencia de los primeros principios y primeras causas, donde el principio de no-contradicción se levanta como el primer principio de esta ciencia y de todo saber pensar posterior. De lo que se trata entonces, es de salir de un pensar lógico, que concibe metafísicamente al ser como resplandor y actualidad. Es decir, se trata de asumir el pensar del ser declinado. Esto, dice Vattimo, como planteamos en el epígrafe de este capítulo, es aquello que no han realizado los interpretes de Heidegger. No han desarrollado una ontología del declinar. La razón para Vattimo es simple “**se sigue pensando en la meditación de Heidegger sobre el ser en términos de fundación**”¹²³ cuando de lo que se trata es dejar el fundamento. El pensar re-memorador es el pensar del ser des-fundado. Esto es una necesidad, es decir una carencia del pensar metafísico occidental. El pensar del ser des-fundado es aquel que se lleva a cabo en la *Ge-Stell*. En la esencia de la técnica moderna, los constantes aparecen sin fundamento, porque la ciencia ha olvidado el ser como nada.

El ser como fundamento no viene a eliminar la angustia del ser-para-la-muerte. No aparecerá en algún dominio escatológico al modo de un dios que salva del dominio tecnológico. Lo que queda claro es que la claridad del ser como fundamento se volvió ocaso y esto amerita dar pasos al pensar.

La cuestión abierta en *Sein und Zeit*, esto es lo del sentido del ser, según Vattimo, “**saca progresivamente a la luz que este sentido se da al hombre sólo como dirección de desposesión y desfundamentación. Por tanto...será preciso decir que la búsqueda comenzada en Sein und Zeit no nos encamina a la superación del nihilismo, sino a experimentar el nihilismo como la única vía posible de la ontología**”¹²⁴. Esto es, que si la ontología puede pensar debe imperativamente experimentar el nihilismo. La idea de Vattimo al radicalizar la cuestión del nihilismo consiste no en una superación, sino a una oportunidad para pensar dicho experimentar.

¹²¹ VATTIMO, Gianni; *Pensamiento débil*, Ed. Cátedra, Madrid, 1995, Pág. 33.

¹²² VATTIMO, Gianni; *Más allá del sujeto*, Pág. 49.

¹²³ Ibidem, Pág. 50.

¹²⁴ Ibidem, Pág. 52.

El experimentar del nihilismo no es fundamental, sino des-fundamentación. La des-fundamentación es un “salir” de la metafísica del *Gründ* que, como hemos atisbado en el apartado anterior, hace referencia a la noción de sujeto. Lo que queda ahora es la des-posesión. La ontología del declinar sería así un pensar de la intemperie y del abismo. Esto es, una ontología del *Ab-Gründ*.

Pero demos un paso más. ¿Por qué Vattimo ocupa diversos nombres para designar este pensar?. Nos parece que Vattimo acusa recibo de lo planteado por Heidegger respecto de la insuficiencia del lenguaje para hablar del ser. Por otra parte, recordemos que el pensar conforme a categorías, lo pondría en línea directa con Aristóteles y, por tanto, con la metafísica de la presencia y el pensar representativo. Lo que queda es sólo la oportunidad de pensar. La oportunidad es la chance, la suerte, en que ha arribado el tiempo del pensar. Vattimo dice, **“creo que en esta situación se debe hablar de una “ontología débil” como única posibilidad de salir de la metafísica por el camino de una aceptación-convalecencia-distorsión que ya nada tiene de la superación crítica característica de la modernidad. Podría ser que en esto consista...la chance de un nuevo, débilmente nuevo, comienzo”**¹²⁵. Es decir, para el filósofo de Turín, estamos asistiendo a un nuevo comienzo. Este comienzo no hace referencia a la manida frase de que la filosofía debe realizar una función crítica. Para Vattimo no hay crítica posible, pues esta sería un intento de superar la metafísica y, bien sabido es, no es posible, por lo menos tal como lo plantea Vattimo siguiendo a Heidegger. Entonces, ¿cuál es la chance?. Parece que es realizar la torsión como comienzo. Este nuevo comienzo, paradójicamente, viene cansado y debilitado. El comienzo comienza desde el ser-sin-fuerzas.

La expresión anterior, que es nuestra, se puede encontrar en un análisis de la expresión ontología del declinar. Ontología es una expresión que tiene larga data en filosofía. Sin embargo, Vattimo la utiliza la expresión para hacer referencia a la hermenéutica. En efecto, **“la ontología no es otra cosa que interpretación de nuestra condición o situación, ya que el ser no está en modo alguno fuera de su “evento” el cual sucede en el historizarse suyo y nuestro”**¹²⁶. La ontología no sería una doctrina del ser del ente, sino una interpretación de nuestro ser-en-el-mundo a una con el acontecer del ser. La ontología nos compete, nos incumbe en nuestra situación. El ser como evento su-cede. Es decir, “cede” lo propio. El “su” del ceder es el propio ser declinado. El ser su-cede, porque no tiene fuerzas y “cede” en “su” manifestación más propia como evento en el tiempo. Esto por un lado.

Por otro lado, la expresión declinar hace referencia a un movimiento. No es una ontología estática. Sin embargo, esta expresión nos parece, Vattimo lo ocupa en tres sentidos. En un primer sentido, hace referencia a una vivencia estética. El declinar permite la luz o, mejor la luz declina su luminosidad en la obra de arte. Dicha luminosidad, también, refiere a una forma de comprender el ser. Es decir, a la luminosidad del ser que se refleja en la verdad de la metafísica de la presencia. Por lo mismo, el segundo sentido,

¹²⁵ VATTIMO, Gianni; *El fin de la modernidad*, Pág. 159.

¹²⁶ Ibidem, Pág. 11.

refiere a una manera de interpretar el ser como ocaso, cuando la luz cae. El tercer sentido, por su parte, refiere al sujeto. Este referir al sujeto además cobra dos dimensiones: la del sujeto metafísico y la del sujeto gramatical. La comprensión de ambas dimensiones se entre-lazan. Recordemos que al estudiar Latín se nos enseñaba que los sustantivos se declinaban. El aprendizaje consistía en memorizar las terminaciones de los sustantivos que se llaman declinaciones. Lo interesante es que en los sustantivos se dan diferentes casos que modifican al sustantivo. Recordemos que el primer caso es el Nominativo. Este se entiende como el nombre o como el sustantivo. Lo sustantivo de la cuestión es que el sustantivo sólo modifica su final en los demás casos (por ejemplo: *rosa* es el nominativo y *rosae* el genitivo). Es decir, el sustantivo se declina, pero se sostiene. Éste sustantivo es el sujeto gramatical. Pero el sujeto de la metafísica no se declinaba, permanecía sujeto y fuerte. Nos parece que con la expresión declinar, Vattimo pretende des-enmascarar al sujeto fuerte y declinarlo, es decir, ponerlo en distintos casos, moverlo, hacerlo caer, pero sin que se elimine. Es decir, el sujeto débil es el que se declina, se cae, pero se sostiene.

La ontología del declinar, tras la explicación de los términos, deviene una interpretación del ser-en-el-mundo a una con el sujeto de la caída del ser en ocaso. Es decir, una hermenéutica que realiza una *Verwindung* de la metafísica y del sujeto a partir del pensar del ser como ocaso en el acontecer del nihilismo como chance. En otras palabras, el pensar de la diferencia que piensa la nada como ser más allá de la metafísica y el fin de la historia. La ontología del declinar es el pensar del final de los fines como comienzo.

CONCLUSIONES FINALES

“El nihilismo acabado...nos llama a vivir una experiencia fabulizada de la realidad, experiencia que es también nuestra única posibilidad de libertad”¹²⁷.

A.- COMENZAR DESDE Y HACIA EL FINAL

El nombre conclusiones finales contiene bastante de ambiguo. Nos parece, que en rigor, estamos enfrentados a la tarea de pensar el final. La expresión final no hace referencia aquí a ningún discurso teleológico, ni mucho menos, al de término de una labor. Con esto sólo queremos comenzar desde el final.

La *Verwindug* de Vattimo nos ha hecho transitar por los caminos inaccesibles del pensar contemporáneo a partir de Nietzsche y Heidegger. Según el filósofo de Turín no nos está permitido pensar el pensar fuera de este eje. Lo anterior no es ninguna proclama de la verdad presente en estos pensadores, sólo viene a reflejar la una de las características de todo pensar hermenéutico, como es el diálogo. El diálogo no es un consenso. No nos ponemos de acuerdo porque no hay fundamentos estables desde los cuales consensuar. Paradojalmente, el consenso, lejos de ser un pluralismo, se manifiesta como una certeza, como una verdad respecto de algo. El consenso nos

¹²⁷ *Ibidem*, Pág. 32.

“condenaría” a seguir en el pensamiento de la metafísica moderna. Por lo mismo, no se trata de ponernos de acuerdo con Nietzsche y Heidegger y formar una “especie de coalición” del pensar. Se trata más bien de un dialogar respecto de la posibilidad que le compete al pensar de esta época.

La ontología del declinar, tal como la hemos interpretado en el apartado anterior, supone hacerse cargo, tomar la tarea de pensar desde aquello que Heidegger llamó *Andenken*, re-memorar. Alguien podría pensar que se trata de un pensar de la memoria y, en cierto sentido, de un pensar de la nostalgia. No se trata de un simple traer a la memoria, de hacer inmanente a la conciencia que el ser se volvió valor o que nos hemos olvidado del ser. Nada más lejos del planteo de Vattimo. Creememos que este filósofo nos invita a asumir que no hay vuelta, que no hay memoria capaz de de-volvernos al ser como brillantes, presencia y fuerza. Es decir, que tenemos que asumir que el ser es ocaso y que esto se lleva acabo, también, en la metafísica moderna. En este sentido, el epígrafe nos hace levantar la mirada y emprender el vuelo “a ninguna parte”. Esta expresión quiere hacer referencia al nihilismo consumado como nuestra única oportunidad.

El párrafo anterior se podría interpretar en una perspectiva apocalíptica. Como buenos hermenéutas asumiendo que, no hay hechos, sino interpretaciones, nos vemos forzados a tener que aceptar tal lectura. Sin contravenir lo anterior, pensamos que el sentido es otro. La expresión única oportunidad tiene un carácter reduplicativo. Es decir, la o-port-unidad presupone que es una y única. Además esta palabra, nos parece, incorpora dentro de su constitución la existencia de una “puerta”. La vivencia humana nos dice que no podemos transitar por dos puertas al mismo tiempo, y en esto no hacemos referencia al principio de no-contradicción aristotélico, pero también nos dice que tenemos que cruzar el umbral y no quedarnos en la “puerta”. Heidegger decía que el nihilismo no está llegando, sino que desde hace tiempo transita por toda nuestra casa. Es decir, el nihilismo no está en el umbral sino que lo cruzó. Lo apocalíptico de esta interpretación no sería, por lo mismo, lo que podría llegar en un futuro próximo, sino lo que desde hace tiempo ya habita en nuestra casa y comparte nuestros afanes del día. Pero, sin embargo, nos hemos olvidado de esto.

Pensar en esta época consistiría en cruzar el umbral. Esto no es un tomar distancia. No es una salida, sino más bien un distanciar y un salir. Tomo la opción de denominar esto con verbos, para dar cuenta de la movilidad del ser y del fundamento. Quedarse en el umbral significa, aquí, permanecer en la presencia, en la metafísica de un fundamento fuerte del ser. Cruzar el umbral, por su parte, significa tomar la tarea del pensar que comienza desde el final.

La única oportunidad, en el sentido que lo intentamos pensar, viene a poner el énfasis en la “experiencia” del nihilismo, tal y como la concibe Vattimo. Preferimos, en cambio, la expresión “vivenciar” el nihilismo. Aquí también nosotros hacemos una *Verwindung*. La torsión por la que apostamos¹²⁸, respecto de esta cuestión, se podría delinear del siguiente modo.

¹²⁸ Utilizo la primera persona plural del verbo apostar, en el sentido del juego. Es decir, tratando de tener “suerte”, pero asumiendo que se puede “perder”.

Por un lado, el término ex-presión hace referencia a una presión ejercida desde fuera, pero que al mismo tiempo, presiona desde. Los dos sentidos del pre-fijo “ex” nos hace reparar que la ex-presión no es algo que tuvimos y que ya no está, aún cuando la recordemos. La ex-presión siempre ex-presa y es presa de la manifestación. La ex-presión es un movimiento no lineal. No va de un fuera hacia un adentro y viceversa, sino que, contra toda física lineal, no tiene dirección. Pero tampoco tendría un tiempo. Es decir, tampoco sería ex-presión de un tiempo lineal, por que el movimiento no iría “ahora hacia” y “después desde”. Esto es, que la ex-presión manifiesta más allá del tiempo y de la dirección.

Por otro lado, la ex-presión vivenciar quiere diferenciarse de la ex-presión experiencia. La experiencia también es ex. Pero los sentido que se le otorgó en griego y en las tradiciones positivistas nos hacen cruzar el umbral. La ex-peri-encia como la reunión del griego con el latín pretendían dar la idea de la ex-presión en el sentido antes ex-puesto. Sin embargo, la ex-peri-encia afincó en el positivismo y se convirtió en una ex-presión que no ex-presa, porque quedó presa de la física lineal y del pensar metafísico de la modernidad. La ex-peri-encia, como “desde y al-rededor del ente” paso a decirse del ob-jeto. Es decir, perfectamente podemos decir que la misma ex-presión ex-peri-encia manifiesta el “olvido de ser”, manifiesta la in-diferencia ontológica. Por lo mismo, nuestro cruzar el umbral quiere transitar por la ex-presión vivencia.

Transitar por la ex-presión vivencia ya es un pensar. El pensar de la vivencia nos podría emparentar con Husserl y Dilthey. Sin embargo, renunciamos a tal “parentesco”. La familiaridad y la familia parece que ya no se sostienen. Pero bueno, siguiendo con nuestro pensar, digamos que la vivencia dice algo distinto que la mera alusión a estados de conciencia o psicológicos. La vivencia ex-presa la viv-encia. Esta etimología violenta y forzada nos puede ayudar a caminar. Es decir, la vivencia como viv-encia nos hace caer en la cuenta de que en la vivencia se manifiesta la cuestión del ente. La viv-encia así entendida, viene a manifestar que el ente, en cuanto ex-sistencia, se revela a una en la vida. En la vida del hombre ¹²⁹, se daría el ocaso del ser, porque se manifestaría como ente.

Los trazos del pensar que intentamos, vienen a poner de manifiesto, quizás más radicalmente que Vattimo, que no podemos tener ex-peri-encia del nihilismo, sino más bien, vivencia del nihilismo. Por tanto, y aquí nos arriesgamos a ir “*Au – delà*”, más allá, de Heidegger y del mismo Vattimo. Es decir, el nihilismo no es algo que podamos tomar y asir, experimentar, desde fuera. La misma falencia que Heidegger y Vattimo plantean de la Modernidad, nosotros la interpretamos de ellos. El nihilismo no es algo que acontece en una época, como un movimiento espiritual, que sería el sentido en Jünger y Heidegger, sino más bien, que el nihilismo es nada. Lo que vivencia el hombre es el arribo de nada, por eso no tiene voluntad de nada. En otras palabras, no es que la metafísica y el nihilismo, como su esencia, no se puedan superar. Querer superar el nihilismo es moverse en los lineamientos de la metafísica que concibe al ser como fuerte, pero también el no querer hacerlo es una metafísica del ser fuerte.

Lo anterior es ex-presión de un querer-nada-pensar. Esto no es un reclamo a

¹²⁹ Con esta expresión queremos aludir al latín *Vir*, que significa, también hombre. De ahí la expresión vida del hombre.

Heidegger y Vattimo, sino más bien, la realización de una *Verwindung diferente*. Es decir, cuando Vattimo y Heidegger dicen que la metafísica y el nihilismo, por consiguiente, no se pueden superar, se mueven dentro de una metafísica de la voluntad de poder. Es decir, Vattimo y Heidegger permanecen débilmente en la modernidad porque afirman que “no se puede”. La metafísica de la voluntad de poder no es sólo aquella que piensa que todo lo puede, sino también aquella que piensa que no se puede. Que no se puede ex-presar igualmente un poder. Aquí radica, para nosotros, aquello que Vattimo reprocha a los intérpretes “de derecha” de Heidegger, al no arriesgarse a pensar el ser des-fundado. Esto es, que siguen con “ansias de poder” fundar el ser. Ahora bien, parece que des-fundar el ser también es una modulación del fundar el ser, en el sentido de oscilación.

En nuestro miope mirar, tendemos a pensar que la ontología del declinar en Gianni Vattimo es un esfuerzo por realizar un pensar re-memorador. El *An-denken* Vattimiano es un re-memorar cansado y agotado. Cansado y agotado no son términos peyorativos. Creemos que Vattimo manifiesta aquí su fortaleza filosófica. Pensar desde el cansancio y el agotamiento es doblemente meritorio. Sin embargo, nuestra intuición nos hace concebirlo como un “pensador re-memorador”. Con esto rehusamos a ponernos en la perspectiva de una pregunta por el logro o no de su intento. Nos parece que en filosofía no podemos utilizar las categorías del pensar que piensa el logro como éxito y, solapadamente, como verdad y corrección. Lo interesante aquí es el intento y nada más.

Lo anterior no anula que no digamos algo al respecto. Por el contrario, si algo se puede pensar es el intento. Un pensador del intento como Gianni Vattimo, es un pensador del intento de pensar el pensar re-memorador. La pertinencia de dicho intento no es objeto de dudas y, si lo fuere, no es el momento de desplegarlo. Por otra parte, Vattimo al concebir la posmodernidad como un darse dentro de la modernidad, en el sentido de que no podemos superar la modernidad, se queda en el umbral. Vattimo deviene, entonces, al contrario de muchas interpretaciones, un pensador moderno. Nuestro planteamiento no es nada de osado. Al contrario, sólo viene a mentar que Vattimo permanece aferrado al sujeto.

La ex-presión aferrado al sujeto, viene a decir que no puede superarlo. De hecho, Vattimo insiste en hablar de un “sujeto débil”. Este sujeto, débil y todo, sigue siendo sujeto, sigue sujetando el des-fundamento del ser como ocaso. El ocaso es el atardecer del sujeto. La pregunta es ¿arribaremos a la noche del sujeto?. El pensar de la noche comienza a “despertar”, pero creo que aún duerme. Sin embargo comenzamos a vivir más de noche. De hecho en el día “sólo trabajamos”, pero en la noche vivimos o empezamos a vivir. La ex-presión del título de este apartado comienza a tener sentido: comenzar desde y hacia el final.

Para nosotros esto viene a significar lo siguiente. Estamos arribando al pensar de la noche, no ya sólo del atardecer, esto es al fin del sujeto. La ex-presión fin del sujeto quiere decir, por de pronto, y muy provisoriamente, que nuestra *Verwindung* se perfila hacia el comienzo del fin desde el fin del sujeto como ex-presión y como modo de ser del hombre. Es necesario, esa es nuestra carencia, romper esta categoría y dar el salto al vacío. El salto al vacío quiere ex-presar el nada del sujeto, ni siquiera débil y, mucho menos, fuerte. El nada del sujeto es una consecuencia de pensar una ontología del

declinar. En este sentido, nuestra torsión consiste no en ir más allá del sujeto o permanecer más acá de sujeto, sino más bien en un nada de sujeto o, lo que viene a ser lo mismo, una *Post-ontología-del-declinar*. En qué consistirá esto, es lo justamente por pensar desde el comienzo del fin.

El título de la tesis es *Hermenéutica y Nihilismo: Hacia una ontología del declinar*. Este título dice bien. Dice que sólo dará cuenta del pensar de Vattimo, el pensar de una *post-ontología-del-declinar* es la tarea del pensar de ahora como fin. No es que ahora rehusemos el pensar, sino más bien, que ya estamos enfilados en el pensar. La noción de diagnóstico posmoderno, en el sentido de discernir, al que aludíamos en la introducción general, se revela ahora como una propedéutica y un llamado al pensar. Para Vattimo, la metafísica no se puede superar, entonces podemos seguir estudiando metafísica. No. Hacer metafísica hoy implica realizar la *Verwindung como post-ontología-del-declinar*, en eso nos empeñaremos desde ahora. Comenzar por y desde el fin.

Al comenzar este apartado decíamos que el término conclusiones finales era ambiguo. En rigor, en filosofía no hay conclusiones, hay caminos que se abren al pensar. En este sentido Gianni Vattimo es un filósofo porque nos hace pensar. Que nos haga pensar no significa lo mismo, sino más bien en correspondencia. Como los caminos se abren no podemos cerrarlos con una conclusión. El texto filosófico no concluye nada. El texto filosófico está destinado a permanecer in-concluso, abierto hacia la nada. La re-flexión filosófica consiste en eso, en comenzar de nada y no llegar a nada. La reflexión filosófica, en este sentido, siempre continúa y vuelve...

Gracias por leer y gratitud por pensar. Nada es todo y todo es gratis.

BIBLIOGRAFÍA

A.- BIBLIOGRAFÍA UTILIZADA

Con este título hacemos referencia a los textos que, efectivamente, aparecen citados a pie de página, aunque sea como confrontación, en los tres capítulos de la tesis.

A.1.- DE GIANNI VATTIMO:

- Vattimo, Gianni. *Más allá de la interpretación* , Ed., Piados, Barcelona, 1995.
- Vattimo, Gianni. *Las aventuras de la diferencia* , Ed., Península, Barcelona, 1990.
- Vattimo, Gianni. *Más allá del sujeto* , Ed., Paidós, Barcelona, 1992.
- Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad* , Ed., Gedisa, Barcelona, 1996.
- Vattimo, Gianni. *El pensamiento débil* , Ed., Cátedra, Madrid, 1995.
- Vattimo, Gianni. *Ética de la interpretación* , Ed., Paidós, Buenos Aires, 1992.
- Vattimo, Gianni. “il padre della filosofia ermeneutica entra venerdì nel suo secondo secolo: ecco che cosa ci ha insegnato” en *La Stampa* , Roma, 9 febbraio 2000.

Vattimo, Gianni. "SuperNietzsche" en *L'Espresso*, Roma, 17 agosto 2000.

A.2.- DE OTROS AUTORES:

Heidegger, Martin; "Hacia la pregunta por el ser" en *Acerca del nihilismo*, Ed., Paidós, Barcelona, 1994.

Heidegger, Martin. *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Ed., Alianza, Madrid, 1999.

Heidegger, Martin. *Caminos de bosque*, Ed., Alianza, Madrid, 1997.

Heidegger, Martin. *Ser y tiempo*, Ed., Universitaria, Santiago, 1997.

Heidegger, Martin. *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Ed., Fausto, Buenos Aires, 1992.

Heidegger, Martin. *Nietzsche II*, Ed., Destino, Barcelona, 2000.

en http://personales.ciudad.com.ar/M_Heidegger/nihilismo.htm.

Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, Ed., Taurus, Madrid, 1959.

Heidegger, Martin. "Hölderlin y la esencia de la poesía" en *Arte y poesía*, Ed. F.C.E., México, 1995.

Nietzsche, Friedrich. *El crepúsculo de los ídolos*, Ed., Alianza, Madrid, 1998, en http://habitantes.elsitio.com/hpotel/como_el_mundo_verdadero.htm.

Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos*, Ed., Norma, Bogotá, 1997, en http://habitantes.elsitio.com/hpotel/nihilismo_y_futuro.htm.

Nietzsche, Friedrich. *Humano, demasiado humano*, Ed., Akal, 1996, en http://habitantes.elsitio.com/hpotel/de_humano_demasiado_humano.htm.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*, Ed., Sígueme, Salamanca, 1993.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método II*, Ed., Sígueme, Salamanca, 1992.

Gadamer, Hans-Georg. *El giro hermenéutico*, Ed., Cátedra, Madrid, 1998.

Gadamer, Hans-Georg. *Nietzsche l'antipode: Le drame de Zarathoustra*, Ed., Allia, Paris, 2000.

Deleuze, Gilles; *Nietzsche et la philosophie*, Ed., PUF, Paris, 1999.

Galimberti, Umberto; *Heidegger – Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Ed., Marietti, Torino, 1995.

Fink, Eugen; *La filosofía de Nietzsche*, Ed., Alianza Universidad, Madrid, 1981.

Jünger, Ernst; "Sobre la línea" en *Acerca del nihilismo*, Ed., Piados, Barcelona, 1994.

Hopenhayn, Martin; *Después del nihilismo*, Ed., Andrés Bello, Barcelona, 1997.

Rovatti, Pier Aldo; *Como la luz tenue*, Ed., Gedisa, Barcelona, 1990.

Lévinas, Emmanuel; *Humanisme de l'autre homme*, Ed., Fata Morgana, Livre de poche, Paris, 1973.

Lévinas, Emmanuel. *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Ed., Sígueme, Salamanca, 1995.

Lyotard, Jean-Francois. *La posmodernidad* , Ed., Gedisa, Barcelona, 1996.

Lyotard, Jean-Francois. *La condition postmoderne* , Ed., Minuit, Paris, 1994.

B.- BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Con este título, a diferencia del título anterior, hacemos referencia a los textos que consultamos durante el desarrollo de la tesis, pero que no aparecen citados a pie de página.

B.1.- DE GIANNI VATTIMO:

Vattimo, Gianni. *En torno a la posmodernidad* , Ed., Anthropos, Bogotá, 1994. * ¹³⁰

Vattimo, Gianni. *Filosofía, política y religión* , Ed., Nobel, Oviedo, 1996. *

Vattimo, Gianni. *La sociedad transparente* , Ed., Paidós, Barcelona, 1994.

Vattimo, Gianni. *Introducción a Heidegger* , Ed., Gedisa, Barcelona, 1998.

Vattimo, Gianni. *El sujeto y la máscara* , Ed., Península, Barcelona, 1989.

Vattimo, Gianni. *Introducción a Nietzsche* , Ed., Península, Barcelona, 1996.

Vattimo, Gianni. *Crear que se cree* , Ed., Paidós, Buenos Aires, 1996.

Vattimo, Gianni. *Hermenéutica y racionalidad* , Ed., Norma, Bogotá, 2000. *

Vattimo, Gianni. *La secularización de la filosofía* , Ed., Gedisa, Barcelona, 1998.** ¹³¹

B.2.- DE OTROS AUTORES:

Heidegger, Martin; *Tiempo y ser* , Ed., tecnos, Madrid, 2000.

Wahl, Jean; *Introduction à la pensée de Heidegger* , Ed., LGF, Livre de poche, Paris, 1998.

Montinari, Mazzimo ; *Friedrich Nietzsche* , Ed., PUF, Paris, 2001.

Baudrillard, Jean; *El otro por sí mismo* , Ed., Anagrama, Barcelona, 1997.

Baudrillard, Jean. *La ilusión del fin*, Ed., Anagrama, Barcelona, 1997.

Lipovetsky, Gilles; *La era del vacío* , Ed., Anagrama, Barcelona, 1996.

Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide* , Ed., Gallimard, Folio essais, Paris, 2001.

AAVV; *Homenaje a los 150 años del nacimiento de Friedrich Nietzsche* , Ed.,

¹³⁰ * Son los textos en los que Gianni Vattimo escribe sólo un pequeño artículo del libro, junto a otros filósofos.

¹³¹ ** Son los textos en los que Gianni Vattimo sólo es compilador.

Depto. de filosofía, Univ. de Chile, Santiago, 1995.

AAVV; **Revista de filosofía**, Vol. LV-LVI, Ed., Dpto. de filosofía Univ. de Chile, Santiago, 2000.

Lévinas, Emmanuel; **Totalidad e infinito**, Ed., Sígueme, Salamanca, 1992.

Ricoeur, Paul; **Du texte á l'action**, Éditions du Seuil, Paris, 1998.