

# EMANCIPACIÓN DE LA METAFÍSICA HERMENÉUTICA POLÍTICA EN GIANNI VATTIMO

Emancipation of the metaphysical hermeneutical politics in  
Gianni Vattimo

*Ricardo Milla\**

Hasta ahora, después de una década de globalización y de liberalismo, las promesas de mayor bienestar no se han cumplido ni siquiera en la capital del imperio, Estados Unidos. Ya “no podemos” pensar que el capitalismo democrático de estilo occidental sea una vía lo bastante segura para alcanzar bienestar y mayor libertad. ¿Qué hacemos con los condenados de la tierra? ¿Ex Oriente salus?

*Gianni Vattimo, Ecce Comu*

## Resumen

La intención de este artículo es señalar y definir la posición de la filosofía de Gianni Vattimo dentro de la corriente hermenéutica para comprender cómo desemboca su pensamiento en una hermenéutica política. Esta hermenéutica política estaría signada por un pensamiento nihilista y posmoderno como parte de una crítica radical a la metafísica de la cual debemos emanciparnos.

## Palabras clave:

Política; Posmodernidad; Nihilismo; Hermenéutica política.

## Abstract

This article tries to define and conceptualize Gianni Vattimo's philosophy stance within the hermeneutics tradition to understand how his thinking flows into a Political Hermeneutics. This Political Hermeneutics would be characterized by a nihilistic and postmodernist thinking as part of a radical critique of metaphysics we must, however, emancipate.

## Keywords:

Politic; postmodernism; Nihilism; Political Hermeneutics.

Forma de citar este artículo en APA:

Milla, R. (2013). Emancipación de la metafísica hermenéutica política de Gianni Vattimo. Revista Perseitas, 1 (1), pp. 102-135.

\* Magister en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesor de Filosofía en la Universidad César Vallejo – Lima Norte. Lima - Perú. Correo electrónico: ricardo.milla@pucp.pe

## Obertura

Vattimo estudió a Nietzsche y se especializó en su pensamiento. El acercamiento con el filósofo alemán data, muy probablemente, del segundo lustro de la década de 1960. Es un periodo en el que Vattimo se aleja de manera paulatina de sus estudios iniciales relacionados con el pensamiento de Aristóteles y los estudios de estética. En cambio, el turinés se fue acercando a la hermenéutica en el que tuvo un influjo decisivo en la obra Nietzsche, un conjunto de ensayos sobre este autor que Heidegger acababa de publicar (Heidegger, 2005a). En este sentido, el italiano ha tomado posición frente a la metafísica a partir de sus estudios sobre Heidegger y los relacionó con la crítica a la metafísica según lo entendió Nietzsche. Para Vattimo hay una relación entre el Übermensch de Nietzsche y su pensamiento sobre la metafísica, tal y como Heidegger lo había desplegado en la obra citada. El pensador italiano traduce el Übermensch por ultrahombre y no por superhombre, porque ultrahombre define la característica de que se ha sobrepasado el pensamiento estático del hombre según la tradición metafísica de Occidente, en la que el hombre es una sustancia única y fundamentadora, por lo que ultrahombre designa la condición postmetafísica del pensar no sólo del hombre sino de la metafísica misma (Vattimo, 1991, pp. 126-128). Así, entonces, sería más propio hablar de ultrametafísica en tanto es un pensar que se ubica en las postrimerías de la metafísica misma.

Para definir la posición del italiano en la filosofía continental, en general y en la hermenéutica en particular, es necesario tener un acercamiento previo al origen y al desarrollo histórico de la hermenéutica. Es preciso circunscribir la hermenéutica como un movimiento filosófico de la filosofía continental europea de acuerdo con la exposición que hace de éste Hans-Georg Gadamer. Se sigue esta pauta por el rol que juega la hermenéutica de Gadamer en la definición del estilo de discurso del filósofo italiano, en particular en una de sus obras más representativas: *Ética de la interpretación* (Vattimo, 1991). Cuando se esboza el vínculo de deuda de Gadamer y Vattimo es necesario desplegar los rasgos específicos que hacen de la hermenéutica del turinés un lenguaje característico y diferenciado. La hermenéutica del autor en mención se especifica por dos componentes que ha adquirido con su contacto con otros autores.

El primero es su relación con el movimiento posmoderno. El segundo es su lectura de la historia sobre la base de la lectura del Nietzsche de Heidegger, que caracteriza su versión de la hermenéutica como nihilista. Terminaremos este texto con la propuesta de un último momento y giro en el pensamiento del filósofo de Turín que designo como “hermenéutica política”.

### Un primer giro: tras la interpretación

Los términos distintivos en la historia de la filosofía no tienen mejor suerte que otros conceptos relacionados con ideas generales. Están sujetos a la misma arbitrariedad y a la misma fragilidad e imprecisión que ellos. Aunque “hermenéutica” es un término vago y general no por ello es una palabra vacía o que carezca de un trasfondo filosófico genuino (Beuchot, Arenas-Dolz, 2006). Para la definición de hermenéutica hay que ceñirse a los referentes históricos de Vattimo tal como él los presenta en *Ética de la interpretación*<sup>1</sup>. Se alude a “referentes históricos” en oposición a “sistemático”, porque se parte del supuesto de que es más importante quién hace hermenéutica que definir la hermenéutica sólo de forma teórica. Por lo tanto, los rasgos que estos referentes históricos van a dar a la hermenéutica se enmarcarán en un horizonte de sentido, valga la redundancia, histórico.

A ese tenor, se pregunta: ¿Qué es la hermenéutica? Para comenzar, no es un discurso filosófico que haya que defenderse por su consistencia lógica o su productividad conceptual, sino que es, sobre todo, una forma de lenguaje en continuidad con la tradición filosófica que se demuestra más apto para

<sup>1</sup> Cabe indicar que *Ética de la interpretación* no es un libro concebido de forma sistemática. No está organizado en un conjunto de premisas orientadas hacia una conclusión, sino que, más bien, es un conjunto difuso de imágenes y metáforas conceptuales. Se trata de diez ensayos que son la reproducción más o menos exacta de ciertas conferencias de tipo popular dictadas entre 1985 y 1988. Estas conferencias responden a un periodo de recepción del primer libro de Vattimo que se considera exitoso; me refiero a la compilación *Il pensiero debole* de 1983 (Vattimo, Rovatti, 1998). Esto sugiere que los textos fueron compuestos para dar cuenta del proyecto que representaba la compilación de 1983. Por esta razón el texto incluye digresiones terminológicas y es también rico en precisiones sobre el origen y las deudas del pensamiento de Vattimo. El tema central del libro es la hermenéutica como una concepción general de la racionalidad, aunque Vattimo no lo haya afirmado de forma explícita. De la hermenéutica se afirma que es un lenguaje *koiné* cultural, esto es, que es el centro de referencia cultural para los discursos conceptuales de la década de 1980. Aunque son varios los autores a los que se vincula con este lenguaje *koiné* es manifiesto que la referencia fundamental es a Hans-Georg Gadamer y, más en particular, a su obra *Verdad y método* de 1960. Cuando se afirma que la hermenéutica es el lenguaje *koiné* de la cultura, se quiere decir que el pensamiento débil no es el resultado de una teorización sino de la acogida de un lenguaje para articular y dar sentido a ciertos procesos sociales. Ante todo la hermenéutica, como Vattimo la retrata en la *Ética de la interpretación*, es un código para interpretar la realidad. Un propósito del libro es precisar la responsabilidad ética de ese proceso.

afrontar ciertas circunstancias históricas que otros lenguajes. No se está defendiendo el pensamiento débil como una filosofía coherente sino, antes bien, se está adaptando la hermenéutica al pensamiento débil.

Se define la hermenéutica más por su función social que por su solvencia teórica. Vattimo conocía la obra de Gadamer, incluso fue el primer traductor al italiano de *Verdad y método*. Por lo mismo, él se hizo famoso en el entorno académico italiano de los años setenta. El turinés no pretendía ser un mero reproductor de esta obra o un discípulo más de Gadamer, sino que recoge de ella algunos rasgos fundamentales, no necesariamente para integrarlos, sino, más bien, para hacer una *Verwindung* de ellos, es decir, una interpretación distorsionadora y pragmática de una teoría frente a la que se mantenía una cierta distancia. Sin orden de jerarquía toma de la hermenéutica el presupuesto principal de *Verdad y método*, que es la lingüisticidad universal en la comprensión del mundo.

La idea de la lingüisticidad es un referente polémico. Esto es evidente en el tercer ensayo de *Ética de la interpretación* (Vattimo, 1991, pp. 55-71). Con la noción general de lingüisticidad Vattimo asume la idea gadameriana de que la esencia del lenguaje es el diálogo; como en Gadamer, el diálogo tendría una dimensión constitutiva del mundo. Una vez más esta referencia a Gadamer sería polémica, Vattimo critica con insistencia, a la vez que la presenta, la idea de diálogo como una forma apropiada de acercarse al fenómeno último de la comprensión. La lingüisticidad y el diálogo son puntos de referencia para plantear problemas característicos de la hermenéutica, como la entiende él. Otro concepto tomado de Gadamer es la idea de lo clásico como un principio rector de la comprensión. La hermenéutica es siempre un pensamiento referencial. Tiene un eje de sentido en algo ya dado anteriormente. Lo antiguo y lo clásico son productos culturales que tienen un rol constituyente respecto del sentido de una tradición: “se muestra como irrepetible y único”, de tal manera que “pensar de manera histórica significa su propio derecho a existir y su propia perfección” (Gadamer, 2007, p. 256). Por último, Vattimo toma de Gadamer la idea de que el pensamiento hermenéutico no es posible ni debe estar separado de la praxis ética y social.

Vattimo ha interpretado la hermenéutica como un pensamiento que, de un lado, se instala como una idea “espiritual” en polémica con lenguajes sociales herederos del cientificismo y del positivismo. De otro lado, la hermenéutica es un lenguaje de la libertad, de la emancipación. Justamente de aquello de lo cual nos queremos o debemos emancipar es de la metafísica.

La hermenéutica, en *Ética de la interpretación*, es una especie de punto medio reconocible dentro de dos extremos de una misma tradición. Por un lado, estaría Gadamer, en quien la hermenéutica aparece solidaria con un concepto de tradición demasiado dependiente de la polémica de tradición y razón propia del Iluminismo con un énfasis exagerado en favor de la tradición. De otro lado, se halla Habermas, quien luego de tres lustros de polémica sobre los riesgos de la hermenéutica terminó por incorporar una versión de ésta en su propia filosofía de corte ilustrado. Habermas niega la importancia de la hermenéutica como pensamiento sobre la comprensión humana, sino que insiste y enfatiza en el carácter universal de la comprensión. En esta universalidad se quiere hacer descansar la vigencia de facto del proyecto ilustrado como modelo ético-político de las sociedades “liberales” contemporáneas. Ambas posiciones pretendían ser hermenéuticas. Con este presupuesto es que se articulan varios de los artículos que configuran *Ética de la interpretación*. La opción de Vattimo no es por Gadamer, aunque sea a Gadamer a quien le deba la posición más básica de su filosofía en tanto hermenéutica. Cuando el autor de *Ética de la interpretación* se refiere a la hermenéutica como nueva *koiné* plantea una solución consensuada de la naturaleza general de la hermenéutica que sería como una suerte de consenso presupuesto en los debates acerca de sí misma.

¿Cómo se articula el término medio, la posición consensuada de Vattimo delante de Gadamer y Habermas? Vattimo se ubicará en un término medio entre Gadamer y Habermas cuando hace uso de una propia interpretación de Heidegger. Por lo que el turinés reproduce el esquema antiiluminista de Verdad y método con los términos que hacen referencia a la recuperación del pasado como agenda social. El pensamiento de Vattimo moviliza hacia el pasado. Pero, por otro lado, el empleo de la noción heideggeriana de *Ereignis* –evento- permite al italiano volcar el pensamiento desde atrás hacia el futuro.

Esto constata que en libros anteriores a *Ética de la interpretación* se observa un profundo interés por una marca “de izquierdas”. Él entiende la izquierda como la búsqueda de emancipación y liberación. La idea de emancipación es un concepto general, que pertenece a distintas tradiciones del pensamiento político, sólo una de las cuales podría vincularse con la perspectiva que tenía Habermas de la hermenéutica. En cierto sentido, la idea de emancipación es fundamental en todo proyecto de pensamiento de izquierda. A esta idea regresaremos al final del ensayo.

En cierto sentido, una de las razones por las cuales Vattimo tiene un lugar dentro de la hermenéutica es por haber propuesto una tercera vía entre la tradición y la universalidad. Esta vía consiste en hacer que el *Ereignis* envuelva la idea más general de emancipación. En el concepto de *Ereignis* se halla la idea de la novedad, porque los eventos socio-políticos involucran novedad. Y con ella se aguarda la expectativa de algo distinto, de un cambio. Este cambio no es el resultado del esfuerzo de la acción humana sino que es un esfuerzo por participar del giro histórico en tanto pertenecen a la historia del hombre y lo involucran. Estos movimientos “*Ereignis*” son interpretados como una emancipación, sólo que es una emancipación sin historia y, por lo mismo, sin individualismo. Esta idea se halla de manera privilegiada en el primero de los ensayos de *Ética de la interpretación* que se titula “Posmodernidad y fin de la historia”. Así, Vattimo despliega la idea de “evento” y la filosofía de la emancipación en una constelación nueva que, de alguna manera, rebasa las fronteras de la hermenéutica. Entramos ahora en un elemento extra, la idea de la posmodernidad como pensamiento del fin de la historia.

### **Un giro crítico: fin de la historia y de la posmodernidad**

Uno de los elementos característicos de la interpretación que da Vattimo de la hermenéutica es su vínculo con el mundo histórico social. Se trataría de una unión estrecha en el que habría una tendencia para que la reflexión filosófica, incluso la reflexión “ontológica”, sea análoga o del mismo rango que la sociología. Vattimo entiende esto como una suerte de disolución de la filosofía en la preocupación y el compromiso con la vida cotidiana. Pero esto sería la consecuencia de una forma particular de entender la historia y también de un

cierto estado social que le serviría de punto de partida. Este estado social es la posmodernidad.

El vínculo entre el mundo histórico social y el discurso filosófico sería una característica esencial de la hermenéutica, un rasgo distintivo que le daría su particularidad y lo haría diferente tanto de otros discursos filosóficos como y, más fundamentalmente, de la filosofía tradicional. En *Ética de la interpretación* la “posmodernidad” es el estado social sobre la base del cual es factible que la hermenéutica filosófica adquiera este carácter “koiné” (Vattimo, 1991, p. 43). La expresión “posmodernidad” no es un invento de Vattimo, es un término extraño a la tradición hermenéutica que procede de Gadamer y de Heidegger. El concepto, como Vattimo lo emplea en sus textos de la década de 1980, procede del autor francés Jean-François Lyotard, un filósofo que poco se relaciona con Gadamer pero que es indispensable para comprender la filosofía y, por ende, el diagnóstico que hace de nuestra condición actual.

Lyotard acuñó la expresión “posmodernidad” y el uso de otras afines como “posmoderno” con un artículo de 1969 en el que analiza la concepción del saber en una sociedad altamente tecnolozada. Lyotard trata con un lenguaje filosófico un tipo de inquietud que se encuentra plasmada en productos culturales diversos de la misma época que resulta más plástico y explicativo respecto de lo que Lyotard tenía en mente. Pensemos por ejemplo en películas tal como 2001. Odisea del espacio y *El planeta de los simios* o en libros como 1984 de George Orwell o *Un mundo feliz* de Aldous Huxley. Una cultura altamente tecnolozada configura preguntas filosóficas y discursos para responderlas.

Esto se comprendería mejor en uno de los ensayos de *Ética de la interpretación* (pp. 95-112). En él Vattimo cita estos filmes para expresar lo mismo que Lyotard cuando alude a la posmodernidad. Estas películas y novelas aparecen en calidad de antiutopías, es decir, de lecturas de la historia a partir de la evolución del desarrollo tecnológico. En todos los casos se trata de construcción de mundos posibles en los que una ciencia altamente desarrollada ha destruido o ha hecho inhabitable el mundo de los hombres. Si se trasladan estas afirmaciones a Lyotard, por realizar un examen del saber en lo contemporáneo, habría llegado a la conclusión de que, en cierto sentido, los cosmos

antiutópicos no difieren mucho del planeta de la experiencia actual. En este hábitat predomina el acceso virtualmente ilimitado a la información y los alcances de la tecnología permiten un grado antes impensable de bienestar. Lyotard pensó estas condiciones de manera pesimista, como la imposibilidad de tener ilusiones para el futuro. Otra manera de decirlo sería que todas las promesas para un mundo social posible ya se han cumplido y que en adelante sólo nos queda el camino a la desesperanza.

Así lo mostrará de forma más específica a fines de la década de 1970 Lyotard con una obra que sería uno de los títulos clásicos de la filosofía de las últimas décadas del siglo XX: *La condición posmoderna* (Lyotard, 1979)<sup>2</sup>. Lyotard caracteriza la sociedad posmoderna con una distinción que se hizo común en la década de 1980, la distinción entre relato y metarrelato. Lyotard explica la posmodernidad como una condición social específica que es consecuencia del alto nivel de tecnologización de las prácticas sociales. Pensemos en la computadora de la película 2001. *Odisea del espacio*. Según Lyotard un metarrelato es un discurso cuya función consiste en legitimar relatos de un nivel más concreto. En realidad, tal vez sin proponérselo, Lyotard hizo un diagnóstico de la época moderna a partir de su afán por explicar la condición del saber en la era de la tecnología. Esto se debe a que insistió en los capítulos centrales de su libro que la categoría de metarrelato había caducado, es decir, que ya no eran viables los discursos filosóficos legitimantes del saber. Vattimo resume esta postura cuando critica la concepción general de la historia como la unidad de un proceso indefinido de mejoría, como un “progreso”: “el ideal del progreso es algo vacío y su valor final es el de realizar condiciones en que siempre sea posible un nuevo progreso” (1991, p. 15). Hay dos consecuencias prácticas de esta posición. Una de ellas es una tesis relacionada con la historia de la modernidad; otra, es una tesis que hay que relacionar con la concepción de la racionalidad humana<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> El texto provocó una inmensa polémica que involucró la tradición hermenéutica con el problema de la tecnología. Esta es la entrada principal que tiene Vattimo de la hermenéutica: la mediación entre una suerte de tradicionalismo de la comprensión y las pretensiones de universalidad del proyecto ilustrado.

<sup>3</sup> Me parece importante subrayar que Lyotard, en primer lugar, interpreta la modernidad como un espacio histórico en el que los discursos legitimantes filosóficos habían otorgado unidad a la experiencia humana con la figura de un saber; este saber justificaba y confería sentido a las acciones humanas como si éstas estuvieran guiadas por una empresa única de carácter metafísico. Lyotard es explícito en situar la modernidad como un espacio dentro de un conjunto más grande en el que los discursos legitimantes han estado ausentes y que, por lo tanto, aquello que esta tesis define se significa solo y relativamente a la época moderna. Y, en segundo lugar, referente a la racionalidad humana, si los discursos llamados metarrelatos habían caducado, era razonable



Vattimo, al contrario que Lyotard o Habermas, desplegó las ideas más básicas en torno a la posmodernidad que había recogido de estos autores y las continuó en un volumen que se tituló *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna* [1985]. Mientras el término posmodernidad iba en camino de ser abandonado por la mayor parte de los críticos, Vattimo le dio mayor forma y lo desligó de la idea de su creador.

Ante la problemática general de la posmodernidad, debatida en su momento por Lyotard y Habermas, hasta dónde se puede hablar de que los hechos de la modernidad, o las pretensiones de la metafísica moderna, ya se han consumado o, si continúan existiendo en la modernidad, de qué manera están aún en la actualidad, es asumida por Vattimo en la forma en que él había aprendido a hacer filosofía: se contrapone con sus estudios sobre Nietzsche y Heidegger. Para el turinés es a partir de ambos autores donde se interpreta nuestra condición actual como posmodernidad. En clara consonancia con esto y haciendo referencia indirecta a Habermas y Lyotard, Vattimo manifiesta:

Sólo la relación con la problemática nietzscheana del eterno retorno y con la problemática heideggeriana del rebasamiento de la metafísica adquieren, en verdad, rigor y dignidad filosófica las dispersas y no siempre coherentes teorizaciones del período moderno (2007, p. 9).

El concepto que tiene Vattimo de la posmodernidad, y que sirve de punto de partida en su interpretación de la hermenéutica, gira en torno a la idea de modernidad. Debemos hablar de fin de la modernidad y, por lo mismo, de fin de

---

pensar que también había caducado la modernidad, y esto no en un sentido particular sino como una totalidad histórica. El punto central es una suerte de evasión respecto de la idea de universalidad, cara a la concepción moderna del saber y la racionalidad. Si el saber no puede ser legitimado, esto quiere decir que ningún conocimiento es universal. Esta posición es paradójica si se piensa en relación con el mundo tecnológico, del que esta consideración es un reflejo. Sin embargo, se entiende bien a Lyotard si se interpreta la universalidad en términos de un proyecto normativo, como un proyecto social. Este es el origen de la idea de “posmodernidad”. No es una cuestión epistemológica. No se refiere a la universalidad del conocimiento, en el sentido en el que Kant se refiere a ella como una característica del saber científico en la *Crítica de la razón pura*, sino a la universalidad en sentido práctico, que debe remitirse más bien a las ideas de la razón pura, esto es, a las nociones que organizan la vida social y le dan unidad al discurso histórico. En Kant esto es función de las tres ideas trascendentales de la razón, de Dios, alma y mundo. Si no hay metarrelatos o si éstos son caducos, no hay un lugar hacia dónde ir; no hay Dios, alma o mundo y, literalmente, nos encaminamos hacia ninguna parte. Si no hay un Dios que nos conduzca, no hay un mundo dónde ir, ni hay un alma que pueda llegar, por lo tanto no hay más universalidad en sentido práctico. Por último, si juntamos ambas tesis y luego le damos una mirada a las películas antiutópicas que Vattimo cita, estaremos en camino de entender la forma en que el turinés incorpora la posmodernidad en su proyecto propio de hermenéutica. Este es el origen de la idea de “posmodernidad”.

la historia. Ambas salidas son, en suma, lo que engendra y hace la posmodernidad. Vinculado a este término de fin de la historia y al otro de posmodernidad es necesario atender a la noción de emancipación. Emancipación es el punto de partida de la discusión sobre la modernidad y el punto de llegada al que queremos alcanzar luego de pasada la época moderna. Tiene un carácter ambiguo este término emancipación, a juicio del filósofo argentino Carlos Pairetti (2009, pp. 32-33) en su introducción a la filosofía de Vattimo. La emancipación vendría a ser el punto de llegada de la secularización y del debilitamiento de las estructuras fuertes dadas en la modernidad y que parten de ella misma. Al respecto, Vattimo dice sobre la emancipación, en su vertiente moderna como tal, que es un intento teleológico de ir avanzando hacia un “final feliz” nutrida por una serie de promesas de progreso y “perfección de la humanidad” (p. 33):

La idea de que la historia tenga un sentido progresivo, esto es, que por caminos más o menos misteriosos y guiados por una racionalidad providencial, se acerque cada vez más a una perfección final, ha estado en la base de la modernidad, incluso se puede decir que constituye la esencia de la modernidad (Vattimo, 2004, p. 39).

De esta manera, la emancipación se muestra como un proyecto inacabado que busca siempre un paraíso soñado. Es, en definitiva, esencia de la modernidad en el sentido de que este ideal impulsó la Revolución Francesa, alentó a Marx a proponer la revolución del proletariado, dio origen a la Revolución Rusa, fue el desencadenante de la Gran Guerra de principios del siglo pasado, fue dispuesto por los positivistas como el fin de la historia en la ciencia: el talante que llevan todos los modernos y sus efectos históricos (Kant, Hegel, Marx). Para Vattimo este “historicismo”, basado en una secularización de la providencia cristiana y la búsqueda-espera del paraíso, es un proyecto alienante. Es “un modo alienado de existencia” porque pretender que la historia tiene un único sentido concatenado que se sigue ininterrumpidamente y que el hombre logre conocerla como quien se mira en un espejo es, en resumidas cuentas, la pretensión de captar clara y distintamente la presencia. La historia del ser que conocemos, si bien nace y se da en la historia, esa historia no es única ni continua. La historia de Occidente es lo que se ha aprendido por la tradición y su interpretación. En cambio, por ejemplo, la lectura de Marx pretendía ser científica, exacta y que de todas maneras se había cumplido y que se iba a cumplir. Para Vattimo una lectura así de la emancipación lo que

hace es esclavizarnos en la pretensión metafísica de la unidad que acalla todo lo que es diferente<sup>4</sup>.

La pretensión de totalidad, que parte del intento “soberbio” de la metafísica de fijar todo en una estructura primera y única, trae consigo una alienación y ayuda a postular un fin de la historia, o sea, un fin de la manera de ver esta historia pero también un acabamiento-cumplimiento de esta historia. Así lo explica Vattimo: “Probablemente una de las caracterizaciones más ampliamente aceptadas de la posmodernidad sea aquella que la presenta como el fin de la historia” (Vattimo, 1991, p. 15). Esto es constatable en el debate al que hacía referencia arriba. Habermas refuta esta presentación de lo posmoderno por verla cargada de pesimismo y ser apocalíptica; por otro, está Lyotard que ve en lo posmoderno una chance emancipativa sin los caracteres humanistas de la modernidad. Vattimo se sitúa en consonancia con ambos y trata de dar su propia postura.

En este panorama Vattimo se pregunta ante la tesis de Lyotard: ¿Es que acaso es posible decir que los “metarrelatos” han sido invalidados sin llegar a proponer otro “metarrelato” más con esta afirmación? Con Habermas el turinés se interroga si a pesar de existir algún metarrelato, aún creíble y practicable, es pensable afirmar un discurso legitimante capaz de “señalar objetivos, criterios de elección y de valoración y, por lo tanto, algún curso de acción todavía dotado de sentido” (p. 35 y Vattimo, 1991, pp. 17-18). Por lo que la posmodernidad es la época en la que se pone en cuestión este modo de legitimación que pretende Habermas. ¿Qué propone Vattimo entonces? Para responder a este interrogante es necesario volver al planteamiento genérico que ofrece Vattimo de la posmodernidad a partir de Lyotard. Al fin y al cabo, la tesis que se propone trata de explicitar la crítica radical de Vattimo a la metafísica como una manera más de emanciparnos de los caracteres fuertes (violentos) que ella nos ha impuesto al paso de los tiempos modernos.

<sup>4</sup> Como lo explica Pairetti: “En suma, Vattimo sostiene que el fin de la historia ha de explicarse desde la concepción de la existencia arrojada en horizontes histórico-culturales determinados, ello posibilita hablar de una diferencia hermenéutica que permite al hombre apropiarse del sentido de la historia, liberada de los caracteres metafísicos de la reapropiación y de la totalidad” (2009, p. 33).

Tanto Lyotard como Vattimo coinciden en que “modernidad” hace referencia a un periodo de la historia occidental que está signado por la idea del conocimiento científico. Lo posmoderno es “posterior” a lo moderno y eso significa un acontecimiento que tiene lugar después de la experiencia histórica de la ciencia como un lenguaje o un discurso hegemónico. En la modernidad la metafísica es una ciencia de la ciencia. Es claro que Lyotard sugiere que la metafísica en la época moderna justifica un conjunto de prácticas relacionadas con el conocimiento. De manera extendida entiende las prácticas en la modernidad como formas de ciencia. Esta concepción de la metafísica, como una ciencia de las ciencias, se corresponde con un concepto de la historia. La historia es metarrelato, es decir, es la ciencia de todas las prácticas humanas llevada a la acción. Si se entiende la posmodernidad como el fin de los metarrelatos, no hay más ciencia de las ciencias, no hay metafísica y, por lo mismo, tampoco hay historia. Vattimo tomó esta consecuencia y la asimiló rápidamente a posiciones de filosofía de la historia de dos autores en particular: Walter Benjamin y Arnold Gehlen<sup>5</sup>.

El filósofo italiano centra la idea de modernidad en su dimensión política. Esto es inevitable, se piensa lo moderno y lo posmoderno en relación con la historia, y ésta como un principio metafísico que confiere unidad y legitimidad a

<sup>5</sup> Ambos autores aparecen citados en la *Ética de la interpretación*, uno de los textos clave para integrar la posmodernidad con la idea más general de la hermenéutica, pero también aparecen en las referencias posteriores de Vattimo al problema de la historia. Su presencia reaparece en *El fin de la modernidad*, pero también en el conjunto de toda la obra del autor. En el caso de Benjamin, vuelve a ser citado en particular en sus textos políticos como *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho* [2003] (Vattimo, 2004). De Walter Benjamin Vattimo tomó la idea genérica de la historia como discurso de los vencedores. Al margen de lo que Benjamin haya querido decir realmente, Vattimo toma esta expresión como un eslogan que expresa una suerte de sospecha sobre el sentido de toda historia cumplida. Una historia es vigente no porque sea verdadera, la verdadera historia, sino porque es vigente en un sentido social. Esta vigencia social depende, en gran medida, del ocultamiento del silencio de otras versiones alternativas que, en Benjamin, se denomina la historia de los vencidos. Vattimo entiende la posmodernidad como un lugar en el cual, gracias al fin de los metarrelatos legitimantes, las historias alternativas de los vencidos adquieren una vigencia renovada. Y esto no solamente como narraciones, sino como realidades con las que se convierte. Todos los perdedores de la historia, de la gran historia como metarrelato del mundo moderno, se encuentran sorpresivamente ante la oportunidad, no sólo teórica sino también política social, de adquirir una voz y constituir una posibilidad “legítima” en la coexistencia humana. Los vencedores, que habían constituido un derecho a través de un metarrelato, son de pronto equipotentes con los vencidos, cuya historia deja de estar suprimida. Hasta aquí la referencia de Benjamin hecha por Vattimo. Por otro lado, Arnold Gehlen desarrolló a comienzos de la década de 1950 el concepto de “posthistoria”. De nuevo, al margen de lo que Gehlen quiso significar con esta expresión Vattimo la recupera en *Ética de la interpretación* para incorporarla como la descripción del estado social luego de lo que Lyotard había llamado el fin de los metarrelatos. De un modo esquemático Vattimo redujo a posthistoria todos los acontecimientos políticos y sociales que ya no pueden ser incorporados en un metarrelato. No es en las conferencias de la década de 1980 sino en los textos más tardíos en los que Vattimo relaciona estos acontecimientos como rupturas o quiebres respecto del pensamiento social dominante. Pienso en los ensayos de *Nihilismo y emancipación* (Vattimo, 2004) o de la colección de documentos que se titula *Ecce Comu* (Vattimo, 2009). Sin embargo, esta idea de la posthistoria tomada de Gehlen está relacionada con el concepto del *novum* o lo nuevo en la historia.

unos saberes cuyo sentido es realizarse en ciertas formas sociales. La posmodernidad es una época en la que la hermenéutica, como “nueva koiné”, piensa desde el fracaso, desde la incapacidad efectiva de la Ilustración en tanto forma de pensamiento de la historia cuyo saber ha dejado de ser vigente (es decir: fin de los metarrelatos, historia de los vencidos, posthistoria). Así mismo, la idea de posmodernidad se articula como una herramienta para entender el sentido particular que adquiere la hermenéutica en Vattimo como hermenéutica nihilista y es el diagnóstico de nuestra condición actual como hombres de la tardoindustria. Se entiende como una condición histórica relacionada con la naturaleza del saber y la imposibilidad de justificarlo: el “fin de los metarrelatos”. Así, Vattimo afirma que: lo posmoderno se caracteriza no sólo como novedad respecto de lo moderno, sino también como experiencia del “fin de la historia”, en lugar de presentarse como un estadio diferente (más avanzado o más retrasado; no importa) de la historia misma. (2009, p. 12).

Posmodernidad y fin de la historia responden a una reflexión de Vattimo acerca del “ocaso de Occidente”. Así lo manifiesta en Nihilismo y emancipación:

“La caída de la centralidad y de la hegemonía política de Occidente ha liberado culturas y visiones del mundo múltiples, que ya no aceptan que se las considere momentos o partes de una civilización humana total de la que Occidente sería el depositario” (2004, p. 47).

El Occidente se admira en la metáfora de un ocaso, de una declinación, en suma, de un debilitamiento. Esta condición general de Occidente que se vuelve condición general del mundo es parte del diagnóstico que efectúa el turinés acerca del mundo tardoindustrial y al cual él nombra como posmodernidad<sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Asistir a la fiesta de la memoria, al final de la historia, no es como ir a un funeral en el que se lloran los restos de la modernidad. Muerte y luto no es la actitud ante la posmodernidad. Esa era la creencia ingenua de Lyotard (Pairetti, 2009, p. 42). Vattimo ve con reverencia el pasado aunque haya sido catastrófico y ve con esperanza el futuro. Vale decir que no se trata de ver al presente que se hace pasado sino al pasado que se hace presente. Quizá esta sea la herencia cristiana más evidente en el turinés junto a su denuncia a la violencia y su propuesta por la escucha caritativa al otro. El *Dasein* procede de un mundo histórico-social y vive en él como su casa y prisión, como diría Heidegger. En palabras de Foucault (1992), la procedencia está en nuestro sistema digestivo: “La procedencia se enraza en el cuerpo. Se inscribe en el sistema nervioso, en el aparato digestivo” (p. 14).

Así las cosas, posmodernidad no es ruptura con el pasado, no es desecher la modernidad ni la metafísica como errores, sino que es la aceptación de sus efectos como parte de una totalidad histórica que no se sigue con continuaciones totales sino con interpretaciones de eventos y, en ese sentido, es una radicalización debilitadora de la modernidad y de la metafísica. La visión nihilista de la hermenéutica sobre la posmodernidad es la constatación de que la manera de emanciparnos de la violencia de la metafísica, de esa violencia del pensamiento único que acalla la diferencia y a los disidentes, se daría atendiendo con piedad al pasado y haciendo un acto de distorsión-aceptación de lo que ya pasó<sup>7</sup>.

La posmodernidad trae consigo el fin de la metafísica o, más bien, el cumplimiento de la metafísica trae consigo la posmodernidad. Como fuere el caso del círculo, este acabamiento deviene en que el ser como tal ya no es ser como tal, es decir, adviene el nihilismo. Para la posmodernidad debe haber un lenguaje que responda a ella. Ese es la hermenéutica nihilista.

### Un giro hacia el abismo: la hermenéutica nihilista

Dentro de la obra de Vattimo, y como la he venido caracterizando hasta ahora, una de las propiedades que más resalta de ella es la interpretación que se tiene de la hermenéutica en relación-vínculo con el nihilismo. Esta posición fue desarrollada en primer lugar en su libro *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, que es un texto anterior a *Ética de la interpretación* y posterior a *Las aventuras de la diferencia*.

Las anotaciones que hace Vattimo respecto al tema del nihilismo en *El fin de la modernidad* lo hace en un ensayo titulado *Apología del nihilismo* (2007, pp. 23-32). En dicho texto, recoge una serie de notas y referencias que se puede considerar heteróclitas. En escasas páginas cita en un solo coro de coincidencia *Dialéctica negativa* de Theodor Adorno, el *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, la filosofía analítica contemporánea, fuentes postmarxistas no precisadas, *El ser y la nada* de Jean Paul Sartre, *El crepúsculo de los ídolos* de Friedrich Nietzsche, *Verdad y método* de Hans-

<sup>7</sup> En palabras de Pairetti: “Por lo tanto, procedencia es una noción que lleva adelante un diálogo; *Verwindung*: recuperación-revisión-convalecencia-distorsión con la historia de Occidente, profundamente enclavada en el cristianismo. Sólo de este modo se podrá consolidar la anhelada empresa de la emancipación de los presupuestos metafísicos” (2009, p. 42).

Georg Gadamer y textos varios del Heidegger de la Kehre. Con estas referencias generales y de disímil origen parece ser bastante difícil precisar qué es lo que Vattimo quiere significar con la palabra “nihilismo”<sup>8</sup>. Hay, sin embargo, algunas pistas tanto al principio como al final del pequeño ensayo que estamos citando: Apología del nihilismo.

En este ensayo citado, Vattimo emplea palabras enfáticas en torno a la idea de nihilismo. En varias ocasiones sostiene que “el nihilismo se manifiesta como nuestra chance” (2007, p. 31). En dicha frase se subraya el carácter dramático de la expresión nihilismo que asocia con la idea de la muerte y del rol que este concepto juega en la analítica existencial de Sein und Zeit. Así como la muerte es la ocasión más propia del Dasein, del mismo modo el nihilismo se interpreta como “nuestra” oportunidad, esto es, nuestra oportunidad más propia<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Resulta aquí conveniente señalar el estudio de Franco Volpi en torno al nihilismo: *El nihilismo*, Buenos Aires: Editorial Biblos, 2005. Volpi ha subrayado el carácter histórico de la noción de nihilismo y su contexto en la historia social y literaria del siglo XIX, al que perteneció Nietzsche, y que está vinculado con fenómenos sociales característicos como la democratización de los lenguajes sociales y el desarrollo tecnológico acelerado. Al parecer, siguiendo las sugerencias de Volpi, el nihilismo tendría un origen en lenguajes relacionados con el cosmopolitismo y la democracia como un fenómeno general de homogenización de las conductas y las valoraciones humanas; estaría relacionado por ello también con una pérdida con el sentido de la distinción. Volpi da partida de nacimiento en Nietzsche al tema del nihilismo en la obra del novelista y crítico francés Paul Bourget (1852-1935). En Bourget se relacionaría con una temática más general que la democratización como una decadencia, una decadencia que desemboca en una disolución de las distinciones sociales. Bourget, como lo expone Volpi, interpreta que esta disolución es un desafío para la conciencia de los artistas y el ideal social de originalidad que representan. Estas ideas generales pasan a Nietzsche y, por esta vía, llegan a Heidegger. Franco Volpi ha desarrollado estas últimas ideas en un ensayo histórico sobre Heidegger como lector de Nietzsche (Volpi, 2005, pp.85-106). En gran medida, el análisis de Volpi se centra en el ensayo de Heidegger “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’”. De aquí se desprendería una consecuencia importante para nuestra reflexión y es que Vattimo habría heredado estos rasgos más generales acerca del nihilismo. Se los habría atribuido a la hermenéutica hasta en cierto sentido convertirlo en la interpretación de la hermenéutica. La hermenéutica no sería una forma de lenguaje sino la forma más propia del lenguaje del *Gestell* por lo tanto también del lenguaje propio de un mundo tecnológico democratizado. Este mundo estaría signado por el problema de la distintividad y la originalidad. Según la interpretación de Vattimo del *Gestell*, es el mundo donde lo nuevo, lo diverso, el cambio, se ha hecho ininterpretable, donde, por lo tanto, no hay lugar para que nada ocurra. El nihilismo, como la negación de los valores, tiene un enganche con el concepto heideggeriano de *Gestell*. En la metáfora del “envío del ser” el nihilismo se convierte en el contenido de un mensaje que nos ha sido remitido por el destino (*Geschick*) a lo cual Vattimo dice: “El *Geschick* conserva algo así del *Grund* (fundamento) metafísico y de su capacidad de legitimación. Pero sólo en su forma paradójica, nihilista de la vocación de la desaparición; vocación que no puede [...] presentarse con una necesidad de tipo metafísico, pero que presenta, sin embargo, una posible racionalidad para el pensamiento, una posible verdad de la apertura” (Vattimo, 1994, pp. 102-105. La traducción es de Modesto Berciano: Berciano, 1995, pp. 92-93). A este respecto, en la *Carta sobre el humanismo* Heidegger expresa la idea de que el nihilismo tiene su destino (*Geschick*) en la época tecnológica (*Gestell*) (Heidegger, 2006, pp. 89-91.) Según cree Vattimo, la razón de ser del nihilismo, o como, decir, su objetivo, es darse a conocer en el mundo de la tecnología (esta idea es profusamente expuesta por Vattimo en *Ética de la interpretación, La sociedad transparente, Más allá de la interpretación, El fin de la modernidad, Nihilismo y emancipación*, y en sus últimos libros: *Adiós a la verdad y Della realtà*). Como Volpi señala, podríamos dar por un hecho “indiscutido” un vínculo esencial entre nihilismo y mundo tecnológico.

<sup>9</sup> Es cierto que también en *El fin de la modernidad* hay dos textos que hacen referencia al nihilismo y a la her-

En este sentido, resulta útil leer en la compilación de ensayos en honor a Gianni Vattimo Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil” un párrafo del ensayo “Superación y remisión” de Méndez Sanz en el que se explica a grandes rasgos lo que se entiende por nihilismo cuando hacemos referencia a la hermenéutica nihilista del italiano:

Es cierto que la consideración hermenéutica del ser desemboca (o supone o realiza) el nihilismo. Pero también es verdad que el nihilismo aquí entrañado no es metafísico: no supone una ruptura en sentido fuerte de aquello que suma también de acontecimientos de interpretación al tener que ser interpretado es, de algún modo, unificado, reunido. Supone, hoy, para nosotros, una distensión de la presencia de lo realizado, un distanciarse. Y sólo en esta distensión (que puede leerse también como una exasperación de las imposiciones [...] del Gestell heideggeriano) apunta a o puede plantearse la pregunta por el acaecer de la superación (1995, p. 242)

Resumiendo. Se hará una doble aproximación a esta identidad entre nihilismo y hermenéutica. Por un lado, voy a interpretar y exponer “Apología del nihilismo” del libro *El fin de la modernidad* teniendo como referencia el estado de la sociedad global altamente tecnologizada, con lo cual seguimos la línea de interpretar la hermenéutica articulada con acontecimientos sociales, que es un aspecto que Vattimo parece haber tomado de *La condición posmoderna* de Lyotard<sup>10</sup>. Por el otro, está el ensayo “La vocación nihilista de la hermenéutica” recogido en el libro *Más allá de la interpretación*, en el que se presenta la hermenéutica como una filosofía de la modernidad, un modo de pensar que recogería tanto la ontología como la lingüisticidad. Aquí recoge a Gadamer y a Heidegger y los fusiona con su idea del nihilismo de Nietzsche<sup>11</sup>.

---

menéutica. Ellos son *Hermenéutica y nihilismo* y *El nihilismo y los posmoderno en la filosofía*. En el primero de ellos, Vattimo argumenta que el nihilismo es la condición por la cual ya no hay más fundamento, que nos hallamos en una condición de defundamentación. Además de una referencia al nihilismo de Nietzsche y al *Andenken* heideggeriano, la propuesta de Vattimo en dicho ensayo linda más con explicaciones acerca de la vivencia y la experiencia respecto a la obra de arte. El segundo de los ensayos tiene por objeto hablar de las características de la condición posmoderna, a saber: la *Verwindung*, el *Andenken* y la *pietas*. Estos términos guardan relación con la posmodernidad, el fin de la metafísica y la defundamentación en tanto son características del pensar que acaece en la posmodernidad. No hay, pues, una especificación explícita de la relación hermenéutica y nihilismo, esto es, de hermenéutica nihilista en dichos ensayos del libro *El fin de la modernidad*. Por lo que este texto terminaría siendo insuficiente para explicar la relación entre hermenéutica y nihilismo.

<sup>10</sup> Esto se evidencia no solo en relación con el subtítulo del libro *El fin de la modernidad*: “Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna” sino también porque en la “Introducción” de dicho libro Lyotard es mencionado por Vattimo en más de una ocasión.

<sup>11</sup> Quisiésemos dejar aquí la referencia de un texto breve de De Zubiría titulado “El nihilismo en Vattimo: el más hospitalario de los huéspedes” en el que se expone el nihilismo de Vattimo, no como un nihilismo reactivo que desembocaría en un “todo vale” relativista, sino en uno que está abierto al otro en la hospitalidad (De Zubiría, 2009 pp. 217-240).



Para empezar, recogemos las tematizaciones sobre la expresión “nihilismo” usada en *El fin de la modernidad*, en el ensayo “Apología al nihilismo”. Así, “nihilismo” es un término utilizado para referirse a una realidad histórico-social que Vattimo expresa con el término heideggeriano *Gestell*<sup>12</sup>. Para fines de claridad, si consideramos el nihilismo como una experiencia histórica que se define por su carácter universal (“global”), entonces es prescindir de la variopinta referencia bibliográfica que Vattimo ofrece al principio del ensayo “Apología al nihilismo” -que líneas arriba habíamos caracterizado como citas heteróclitas- en la medida en que esos conceptos referenciales son menos claros que esta expresión *Gestell*.

En este contexto el *Gestell* es una experiencia del mundo que es la misma o en la que tiene lugar la hermenéutica. Según Vattimo, la hermenéutica adquiere predominio como discurso filosófico precisamente porque es el lenguaje del *Gestell*. Dado que el *Gestell* es la “imposición” y expansión global de la técnica y el mundo técnico disuelve los caracteres fuertes y estables de la comprensión del ser, como lo hemos expuesto en el acápite anterior de este capítulo al hacer referencia a la posmodernidad y el fin de la historia, entonces entender de qué manera *Gestell* se comprende como expresión del nihilismo según Vattimo. De esto deducir que la hermenéutica es nihilista porque no tendría otra opción, porque está encerrada en el nihilismo, porque es el lenguaje en el que el nihilismo se expresaría, porque es un tipo de pensamiento filosófico acaecido en la época de la expansión del mundo tecnológico.

La posmodernidad abre una condición una vez culminada la época moderna y, por ello, cabría preguntar: ¿por qué el nihilismo sería “nuestra única chance?” (Vattimo, 2007, p. 26). En esta versión sobre la hermenéutica y el nihilismo que ofrece el ensayo “Apología del nihilismo”, la argumentación central estriba en atribuir esa situación a “fracasos prácticos”; éstos se caracterizan por ser hechos factuales o como Vattimo los llamaría en *Ética de la interpretación* “transformaciones profundas” y que relaciona con el desarrollo de la ciencia y la técnica:

[La] ontología nihilista [...] tiene lugar [...] en relación con transformaciones profundas de la existencia, que tienen que ver con la técnica moderna y con su racional-

<sup>12</sup> Define nuestro autor el *Gestell* como “la universal imposición y provocación del mundo técnico”. (Vattimo, 2007, p. 29).

zación del mundo [...] la racionalización y organización del trabajo social, así como el desarrollo de la ciencia-técnica (1991, pp. 135-136).

Se trata de problemas prácticos y cuestiones factuales propias de un contexto global de cultura altamente tecnologizada. Vattimo sostiene que las agendas políticas significadas por las heteróclitas fuentes citadas por él<sup>13</sup> han caducado porque en este contexto particular toda “norma ideal” ha perdido su “significación” (Vattimo, 2007, pp. 27-28).<sup>14</sup>

El pensador italiano, sin embargo, prefiere aludir a Nietzsche y sostiene que estos fracasos factuales deben ser denominados “nihilismo consumado” (pp. 27-28), esto es, la realización completa e ineludible de la pérdida del valor o de los valores, la pérdida del drama, de la “tragedia” en la vida humana. Esto sería consecuencia de las ventajas que el mundo altamente tecnologizado reportaría al hombre de la calle o al hombre medio, por utilizar una expresión del Heidegger de *Ser y tiempo*. Hay que entender que el nihilismo consumado encierra la misma idea que el fin de los metarrelatos de Lyotard, puesto que la consumación de los efectos de la técnica y su repercusión en la vida ordinaria traerían, a su vez, una deslegitimación de su propio proyecto al hacerse cotidiano (Lyotard) y daría como resultado una desfundamentación del ser como devenir unitario (Nietzsche).

Pasemos ahora al segundo texto. Vattimo procura en su ensayo “La vocación nihilista de la hermenéutica”, que abre el libro *Más allá de la interpretación*, definir y delimitar lo que sería una hermenéutica de vocación nihilista.

Para comenzar, define a la hermenéutica como “la filosofía que se desarrolla en el eje Heidegger-Gadamer” (Vattimo, 1995c, p. 39). Además, reconoce que también hay otros autores en el siglo XX para la hermenéutica: su maestro Pareyson y el francés Ricoeur. Sin embargo, la opción por Heidegger y Gadamer es la elección de “los polos de una tensión”. De ambos autores recoge lo que él ve como “dos aspectos constitutivos: el de la ontología y el de la *Sprachlichkeit*, la lingüisticidad” (p. 39).

<sup>13</sup> Neopositivismo, existencialismo y humanismo, marxismo y teoría crítica, aun, también, la hermenéutica.

<sup>14</sup> Si regresamos a ideas expuestas anteriormente en nuestro trabajo, resulta sencillo reconocer en esto la caracterización de la posmodernidad en Lyotard como el fin de los metarrelatos.

Vattimo recoge de Gadamer, como ya he dicho al inicio de este ensayo, el hecho central de Verdad y método, la hermenéutica filosófica es una “teoría general de la interpretación que hace coincidir con cualquier posible experiencia humana del mundo” (p. 40). Según el turinés, Gadamer habría conceptualizado la verdad como fuera del método científico-positivo, y que, además, “no hay experiencia de verdad sino como acto interpretativo” (p. 40). Esto ha calado tanto en la cultura occidental del siglo XX gracias al “triumfo” del existencialismo sobre el neokantismo o el neopositivismo que ha hecho que la noción de la verdad como experiencia interpretativa se haya banalizado (p. 41).

Por lo mismo, la hermenéutica se ha hecho o ha devenido en la explicación descriptiva verdadera de la “estructura interpretativa” (p. 43) del ser humano y su existencia. Pero si la hermenéutica, desde Heidegger-Gadamer, propone la historicidad del pensamiento, no podría formularse a sí misma como la descripción verdadera de una estructura del hombre, como lo han sido las formulaciones de las categorías trascendentales de la razón en los neokantianos de principios del siglo XX, por poner un ejemplo. Al respecto dice Vattimo: “La hermenéutica no es sólo una teoría de la historicidad (de los horizontes) de la verdad; ella misma es una verdad radicalmente histórica” (p. 43).

De esta manera, cree el italiano que la hermenéutica no entraría en contradicción con ella misma, su tradición y con la filosofía de quienes la formularon a través de los años del siglo pasado. Invita no a pensar la hermenéutica como una “descripción de una determinada estructura objetiva del existir” (p. 43) sino como un envío, como el Ge-Schick, del que ya hemos hecho referencia.

Regresemos a Nietzsche. La sentencia “Dios ha muerto” es para Vattimo la constatación de que no hay constataciones objetivas. La pretensión de Nietzsche no es describir objetivamente que hay razones fuertes para ya no creer en Dios. Es la interpretación de que el mundo verdadero se ha convertido en fábula, como reza el famoso capítulo del Crepúsculo de los ídolos. O es también la frase que en otra parte –Más allá del bien y el mal, aforismo 22- Nietzsche resalta: no hay hecho, sino interpretaciones. Pero Vattimo argumenta: incluso esto es una interpretación, “y bien, tanto mejor” (p. 44).

Estas referencias a la obra de Nietzsche muestran la temática esbozada por dicho autor alemán: el nihilismo. Vattimo se cuestiona si la hermenéutica, como experiencia interpretativa de la verdad, no se verá también envuelta por la lógica del nihilismo que caracterizaba a la hermenéutica de Nietzsche. A lo cual él mismo se responde:

Esta “lógica” podría resumirse diciendo que no hay reconocimiento de la interpretatividad esencial de la experiencia de la verdad sin la muerte de Dios y sin fabulación del mundo, o, lo que es lo mismo para nosotros, del ser. En otros términos: no parece posible “probar” la verdad de la hermenéutica si no es presentándola como respuesta a una historia del ser interpretada como acontecer del nihilismo (p. 45).

Es de esta forma, piensa él, que el hermeneuta tiene experiencia de la verdad. No se trata de buscar datos objetivos o una descripción neutral de hechos, sino que lo que «el pensador hermenéutico ofrece como “prueba” de la propia teoría es una historia [...], una “fábula”» (p. 46). Esta historia que narra el que hace hermenéutica es aquella de la cual Nietzsche llamaba “historia del nihilismo” y que Vattimo equipara con la historia de la modernidad (p. 47). Según el turinés, los inicios del siglo XX muestran una “sociedad de masas” (p. 47) en la que hay una profunda “crisis de los fundamentos de la ciencia” (p. 48) que develarían el culmen de esta historia del nihilismo.

A este respecto es que para Vattimo la hermenéutica no es sino la interpretación filosófica sobre una determinada época y que está en referencia a una “procedencia” (p. 48). Es así que:

[L]a hermenéutica se presenta como filosofía de la modernidad (en el sentido subjetivo y objetivo del genitivo) y reivindica también 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 (p. 48).

Es así, y sólo así, que se afirma, siguiendo las argumentaciones de Vattimo, que la hermenéutica es una hermenéutica nihilista, en tanto filosofía que interpreta su procedencia, su Schickung, su proveniencia, su propio ser enviado y destinado históricamente.

Lo neurálgico de la exposición vattimiana de la hermenéutica va llegando a su cima cuando también nos indica que el nihilismo no es la historia de la

descripción cabal de hechos sobre el ser, una historia en la que el nihilismo sería el estadio en el que ya no hay ser, en el que hay sólo nada. Esa sería una metafísica más. A lo cual, Vattimo sentencia que: “el nihilismo es interpretación, no descripción de un estado de hecho” (p. 51).

La hermenéutica, según hemos argumentado hasta aquí junto a Vattimo, propone que la experiencia de la verdad es una comprensión interpretativa de ella que nace a partir de nuestra condición de arrojados en el mundo y pertenecientes a una lingüisticidad que hemos heredado. Verificar y falsear una interpretación no se da a través de la constatación de hechos positivos, sino que responde a una apertura previa de horizontes de comprensión heredados, enviados desde el pasado develado y revelado en la lengua, en la lingüisticidad.

Terminemos esta sección acerca de la hermenéutica nihilista con la conclusión que el mismo Vattimo da a su ensayo “La vocación nihilista de la hermenéutica”:

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 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” (pp. 51-52).

Y parafraseando a Marx concluye: “[H]asta el momento los filósofos han creído describir el mundo, ahora es el momento de interpretarlo” (p. 52).

### **El último giro: la hermenéutica política**

Quisiera ofrecer, de manera resumida, la hermenéutica política que se derivaría de la crítica a la metafísica de Vattimo y que está en consonancia con su hermenéutica nihilista y pensamiento débil en el marco de la posmodernidad.

Por ello, sea por el lado de la hermenéutica nihilista o del lado del pensamiento débil, teniendo en cuenta que la primera supone al segundo y éste se ve desplegado en aquélla, ambos intentan efectuar una crítica a la metafísica,

si bien no postulando una verdad mejor o más fuerte, esto es, una teoría que tenga “mejores” razones, en ese estricto sentido, pero dados de todos modos desde una teoría<sup>15</sup>. Como es sabido, el pensamiento débil no renuncia a la racionalidad ni a la argumentación lógica; lo que ha cambiado es la noción que tenemos de verdad y, en última instancia, de “ser”.

Sin embargo, resultaría inconclusa hasta aquí la crítica a la metafísica de Vattimo si es que ésta no termina desembocando en aquello que la ha impulsado, a saber: la condición de la realidad. Sin el ánimo de describir con exactitud qué es esa condición de la realidad, nos basamos en una definición por demás bastante general que da Vattimo cuando se refiere a su aproximación a temas políticos y no tanto en el terreno de la ontología:

Puedo confesar sin dificultad que he devenido sensible a este problema [...] por razones que no tienen qué ver sobre todo con cuestiones internas a la teoría, sino que son, en cambio, hasta demasiado evidentemente ligadas a aquella frase que, con una expresión del Hegel de la Estética, llamaría algo pomposamente: la condición general del mundo (2012, p. 220).

Transcritas estas palabras del turinés resulta más evidente porqué él mismo decidió estar en contra de la metafísica: por razones nacidas de la existencia en cuanto tal y por razones nacidas de la teoría. De hecho, así se designaba también el nacimiento del pensamiento débil y su forma de realizarse en la teoría<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Entendemos teoría en tanto un conjunto de interpretaciones argumentativas dadas en un corpus coherente. En el caso de la hermenéutica nihilista, se trataría de una teoría débil o debilitada.

<sup>16</sup> Hay un texto en español del sacerdote italiano Giovanni Giorgio publicado en 2009. Este texto presenta, en líneas generales, una filosofía política desde la hermenéutica nihilista. Es más o menos el intento que nos hemos propuesto en nuestra investigación, a diferencia que el camino de reconstrucción del pensamiento de Vattimo ha sido largo antes de llegar aquí. Por lo mismo, vale la pena hacer referencia a este corto texto de Giorgio en el que se muestra la política del turinés (Giorgio, 2009, pp. 241-254). Así mismo, existe un texto de Paolo Flores d’Arcais en el que caracteriza la hermenéutica de Vattimo como una filosofía política, en la que se ha hecho virar a Heidegger hacia la izquierda y se ha insistido en la emancipación y liberación (Flores d’Arcais, 2009, pp. 290-311). Además, en menor medida al anterior, está el texto del filósofo español Miguel Ángel Quintana Paz acerca de la hermenéutica nihilista de Vattimo en tanto nihilismo político y su relación con la democracia (Quintana Paz, 2007, pp. 73-96). Como se ha visto, la confrontación con la metafísica ha nacido de instancias un poco ajenas a la teoría, sin embargo –y ello debe quedar sentado– no excluye la realización teórica. Ello resulta evidente, por un lado, porque Vattimo ha desarrollado su crítica a la metafísica en una teoría específica: la hermenéutica nihilista, y por otro, porque esta teoría, para nuestro autor, no está desligada del desarrollo de la condición general del mundo. Con estas afirmaciones no pretendemos una superación de la dicotomía teoría/praxis. Para una breve presentación de la hermenéutica de Vattimo y su relación con la sociedad: Beuchot, 2009, pp. 79-89.

Se expondrá, de manera resumida, la obra de Vattimo *Nihilismo y emancipación. Ética, política y derecho*. Habría que justificar el uso de la palabra política en el subtítulo del mismo. Justificar que no es gratuito el uso y que no se refiere meramente a una presentación temática, sino constitutiva del texto. Un libro que fue concebido como un intento de articulación de las ideas que Vattimo había estado desarrollando durante su periodo como europarlamentario y luego de dicha experiencia política. Cabe indicar, además, que algunos textos son, incluso, anteriores a su elección como diputado de la Unión Europea. En lo que respecta a la sección de “política” los textos van de 1994 a 2002, esto es, casi una década de (re)elaboración de temas políticos ligados e impulsados desde su propia filosofía. Él mismo confiesa que a pesar de haber sido compuestos en diversas ocasiones “no [están] demasiado desligados entre sí” (2004, p. 14).

Nihilismo y emancipación fue una compilación en la que Santiago Zabala, el encargado de recopilar los textos de Vattimo en un solo volumen, trató de unir escritos aparentemente disímiles con una cierta característica compartida: la emancipación por vía del nihilismo. Hay ciertos interrogantes preliminares al plantear esta consigna: ¿Emanciparnos de qué? ¿Cuál o qué nihilismo? ¿Emanciparnos para qué? El proceso de emancipación implica liberarnos de vínculos fuertes, esto es, de vínculos que atenten contra la autonomía; ésta entendida en el sentido más básico del término: no que otro nos imponga una línea de acción (ley, nomos) sino uno mismo en tanto individuo racional y libre. Ello conlleva ciertamente una “posibilidad de elección” (p. 9) a partir de la cual es posible la configuración de la propia identidad. Dicha identidad, haciendo referencia a lo ya expuesto en los capítulos anteriores, no es “pura”, esto es, no es incondicionada, sino que está profundamente condicionada por la situación del hombre mismo: arrojado en el mundo y posicionado en ciertas estructuras sociales<sup>17</sup>. Por lo que, es en este sentido que aparece configurado el término emancipación: una liberación de todo aquello o aquel que no nos permita hacer la oportunidad de nuestra elección, esto es, se trata de un proceso —el de emancipación— de hacer realidad las posibilidades de elecciones antes que ser una línea programática fija de realización de la autonomía<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> La idea de arrojamiento es recogida por Vattimo de Heidegger (2009, §12-13). La otra idea acerca del posicionamiento en la estructura social la recojo yo desde Bourdieu (1985, pp. 723-744).

<sup>18</sup> Que portaría consigo una mirada única de la verdad o de una verdad única que hemos “descubierto”. Justamente una visión así, que hemos designado “metafísica”, no permite el proceso de emancipación; es más —y esa tesis manejamos aquí— va contra la emancipación misma. Por lo tanto, de lo que debemos liberarnos es de esta visión unilateral del ser, la verdad, la vida, lo bueno, en suma: metafísica.

El quid de la emancipación apunta al desarrollo de un alcance básica para la vida buena, es decir, plantear o creer como “vida buena” a partir del posicionamiento en el campo social en el que el hombre es arrojado- y aquella oportunidad comporta una negación de negación en términos positivos: que nada ni nadie logre negarnos tal momento de decisión y elección en, con y sobre nuestro posicionamiento en la estructuración de los mundos en los que el actor social mismo está sometido como proyecto. Planteada de esta forma la emancipación<sup>19</sup>, en cierta medida se entiende por qué ella está en continuación con el proyecto básico de la Ilustración, a saber: emanciparnos del autoritarismo. Es en este plano, el de la continuación radicalizadora, en el que la emancipación se muestra posmoderna e, incluso, debilitada. Es decir, ya no se trataría de emanciparnos de un autoritarismo epistémico o político porque hemos “descubierto” teóricamente una verdad más verdadera, más adecuada con la estructura estable, dada de una vez para siempre, de la realidad, sino que de lo que ahora se debería ocupar este proceso de emancipación es de aceptar que la liberación de todo autoritarismo que pretende sujetarnos en determinaciones va por una vía nihilista.

El proceso emancipatorio de cualquier determinación fuerte externa que no permite o haga realizable la elección libre se hace sobre todo de la metafísica. En otros términos, se trata de emanciparnos de la metafísica. ¿Por qué debería caer por su propia cuenta luego de haber comprendido lo que son la posmodernidad y el pensamiento débil? La hermenéutica nihilista nos ha mostrado que el pensamiento fuerte de la metafísica no da cabida a pensar de modo distinto a la que aquélla impondría. Esto es, que el peligro de subsumir todo en una única verdad comporta y produce un “atentado” contra la libertad, no sólo de pensamiento, sino en la praxis. Esta parece ser la intención de Vattimo: criticar a la metafísica no para alcanzar una verdad mejor, sino para hacer viable la vida o el alcance de elección. De esta forma, regresamos a lo planteado al final del párrafo anterior, es necesario apuntar al nihilismo.

---

<sup>19</sup> El tema de la emancipación en Vattimo puede ser descrito desde diversas perspectivas. Aquí, en nuestra tesis, tratamos de relacionar emancipación con nihilismo y hermenéutica para desembocar en una cierta hermenéutica política. Sin embargo, no es la única forma de presentarlo. Entre las interpretaciones del tema de la emancipación en Vattimo hacemos referencia a un texto de La Vega (2009, pp. 293-310).



En continuidad con lo ya señalado sobre la posición de Vattimo en torno al nihilismo, en el texto que venimos analizando, lo comprende resumido en dos frases de Nietzsche: “Dios ha muerto” y “El mundo verdadero se ha convertido en fábula”. La primera frase aparece en la *Gaya ciencia* (Nietzsche, 1988, §125) y la segunda en el *Crepúsculo de los ídolos* (Nietzsche, 1993, §§1-6). Ambas traen consigo la disolución de la idea de un fundamento último. Una disolución acaecida en el devenir de la historia occidental. Vattimo asume esta idea nietzscheana que se comprende como nihilismo. La metafísica se ve debilitada antes que eliminada o negada a totalidad en el nihilismo. La filosofía occidental se descubre nihilista cuando “se percata de que su propia argumentación está siempre situada histórico-culturalmente, de que el ideal de universalidad queda “comprendido” desde un punto de vista determinado” (Vattimo, 2004, p. 10). Esta toma de conciencia desde la filosofía misma – pensamos junto a Vattimo no sólo en Nietzsche, sino en Heidegger, Marx e, incluso, Hegel- develaría que el nihilismo es emancipación.

La emancipación, comprendida como nihilismo o el nihilismo como emancipación, significaría una liberación de los fundamentos o, en palabras de Vattimo, “la disolución de los fundamentos [...] es lo que libera” (p. 10). El turinés mismo recurre en la introducción a *Nihilismo y emancipación* a la cita evangélica “La verdad os hará libres” y explica que no significa que nos liberará saber cómo son las cosas “realmente” sino “es verdad sólo lo que os libera” (p. 10) y ésta comporta una inversión nihilista porque con la disolución de los fundamentos últimos la libertad ya no tiene a qué atenerse, se ha desfundamentado toda verdad última. Esto mostraría que la metafísica, develada en la imposición del fundamento último, se revela en una decisión política. Así lo confiesa el filósofo italiano: “siempre han pretendido hacernos creer las autoridades de todo tipo” que es lícito “imponerse en nombre de estas estructuras últimas” (p. 10).

La propuesta que daría el autor, desde el pensamiento debilitado, es no renunciar al proceso de emancipación ni tampoco al diálogo o la racionalidad, vías para lograr la emancipación misma. Como hemos visto antes, la hermenéutica es aquel pensamiento que no renuncia a la racionalidad en la época del fin de los metarrelatos o después de la muerte de Dios, sino que busca reconstruir la racionalidad pasada esta muerte divina. En palabras de Vattimo:

La hermenéutica es el pensamiento del nihilismo realizado, el pensamiento que busca la reconstrucción de la racionalidad después de la muerte de Dios, contra toda deriva de nihilismo negativo, esto es, de la desesperación de quien sigue cultivando el luto porque “ya no hay religión” (p. 11).

Así las cosas, la hermenéutica asumiría una impronta ética-política, puesto que realiza el proceso de emancipación en y con el nihilismo, y que además ella misma es y ha devenido nihilista. Este tipo de hermenéutica, que se mide con la metafísica en el plano teórico, con los problemas epistémicos que ella comporta y que han sido denunciados por el rótulo “posmodernidad”, también se enfrenta con la metafísica develada en procesos políticos-sociales, esto es, a toda idea y/o práctica política que detenga el proceso de emancipación y determine lo que se debe hacer y lo que no se debe hacer a partir de una verdad única. Es en este sentido que sostenemos que existe una hermenéutica política. Una hermenéutica que asume la emancipación como desarrollo de sí misma, en los términos que hasta ahora hemos planteado.

Este nihilismo que trae la hermenéutica no sólo modela en la práctica un rechazo a todo autoritarismo ético-político sino también retrocede el tipo de retraso “neurótico” (p. 12) ante todo autoritarismo. Esto es, una “rigidez metafísica del antifundamentalismo” (p. 12) que no admite el fundamentalismo con otro fundamentalismo. Como ya he insistido, no se está contra la metafísica o el fundamento último porque conocemos o sabemos la mejor forma de vida, sino porque aquello que se presenta como metafísica ha demostrado en la práctica ser peligroso para el desarrollo de las capacidades en libertad.

Vattimo ve este peligro, de un antifundamentalismo rígido, en la ocupación de parte de Estados Unidos a Afganistán y posteriormente a Irak. El ejemplo de Bush de imponer la libertad y la democracia por medio de las armas a los así llamados “Estados canallas” es una muestra de autoritarismo-fundamentalismo metafísico, porque parte de la idea de que la administración Bush conoce la verdadera libertad y la verdadera democracia. Esta concepción fuerte (metafísica) de conceptos políticos trae consigo, cree el turinés, un autoritarismo que el mismo antifundamentalismo trata de contrarrestar (p. 12). En suma, una contradicción en los términos.

La hermenéutica nihilista trataría de mostrar que “modelar leyes, constituciones, disposiciones políticas ordinarias sobre la idea de una progresiva liberación de normas y reglas respecto a cualquier presunto límite “natural” (esto es obvio sólo para quien detenta el poder)” (p. 13) daría un impulso a comprender de manera más libre la política misma, sin fundamentalismo. Es de este modo que la crítica a la metafísica desemboca en una hermenéutica política.

En el intento de justificar el término “política” en el subtítulo del libro *Nihilismo y emancipación* he efectuado hasta aquí un recorrido explicativo acerca de qué es emancipación y cuál es su relación con el nihilismo, como lo ha planteado la hermenéutica propuesta por Vattimo. Dicho esto, cabría interrogarse acerca de lo que se está entendiendo por política.

Por política no se comprende aquí solamente a las instituciones objetivas dadas en el devenir histórico y que se ven concretizadas en el Estado, sino política en el sentido más amplio del término, esto es, lo relativo al orden de la vida social de los ciudadanos. Esta concepción de la política no está expresada explícitamente así por el turinés, pero se desliga de lo que hasta aquí hemos expresado. En efecto, lo que es relativo a la vida práctica de las personas – comprendiendo incluso el término persona en su origen griego: *πρόσωπον*, máscara que hace al actor ser actor en la tragedia. Los actores sociales no deben vivir una vida impuesta por otro sino que deberían elegir por ellos mismos: deberían tener la oportunidad de elección. Una visión única de lo que es lo bueno, la vida buena en la estructura social, parte de una apreciación metafísica del ser, la verdad, el bien, lo social, etc. Justamente de esto es lo que hay que emanciparnos. Y así es como se comprende la política (o lo político<sup>20</sup>) en Vattimo.

Evidentemente se trata de una relación entre política y ética, comprendiendo ésta como el desarrollo de la vida buena de las personas. Como hemos expresado antes, se trata de que cada uno tenga la capacidad de decidir

<sup>20</sup> No deseo ingresar en la distinción entre la política o lo político a fondo aquí porque rebasa las intenciones de esta investigación. Aunque cabe mencionar que ha sido desde la izquierda heideggeriana que se han diferenciado estos términos, siendo la política las instituciones y los actores políticos, la normatividad objetiva en el Estado, y lo político como la relación entre los actores sociales que hacen posible la existencia de la política, siendo su motor de existencia, pero además es la sociedad el objeto de la política. Lo político da nacimiento a la política y ella culmina en la emancipación de quienes conforman lo político. La política es lo óntico y lo político lo ontológico. Para una información más detallada ver el texto de Rancière: *Aux Bords du politique* (1998).

sobre su propia vida y lo que sería su vida buena. Ahora bien, esto comporta ciertos problemas como por ejemplo: ¿es válido que se elija como vida buena eliminar a las personas que piensen distinto a mí? Esta pregunta es un clásico para rebatir al relativismo. Si proponemos un “todo vale” sin límites, entonces caeríamos en absurdos como el que plantea la pregunta. Vattimo no ignora esta problemática. Por lo mismo, en la sección que corresponde a la ética en Nihilismo y emancipación hay dos textos relevantes: “Ética de la procedencia” y “¿Ética sin trascendencia?”. Ambos textos comparten una misma tesis: nos atenemos a escoger lo que es bueno atendiendo al otro a partir de una construcción histórica del bien. Ello quiere decir que no atendemos al bien, sea propio, sea ajeno, a la base de principios nacidos de la intelección de lo que es bueno en sí, sino que se construyen históricamente (Vattimo, 2004, pp. 58-67, 85-87). Esto no comporta una ética perfecta sino siempre por venir, en perfeccionamiento constante, siempre atendiendo al otro, que es finito, contingente, humano. Se trata de discutir lo que es mejor entre los actores sociales y de poner aquello en práctica y decidir si fue la elección más sabia. Este tipo de ética del otro es un ethos sin trascendencia o postmetafísica.

Comprendido así el actuar ético, de la elección de la vida buena siempre situada en una comprensión histórica-social que se atiende al otro, el otro que es diferente a mí pero igual al mismo tiempo, entonces ver con mayor claridad que renunciar a la idea de una verdad única, esto es, decirle adiós a la metafísica trae consecuencias políticas referidas a la interacción de los actores sociales. La crítica al autoritarismo no es otra cosa que una crítica a la metafísica o es el desarrollo de una crítica a la metafísica. Por ello mismo, el ejemplo de Bush e Irak, evidencia la carencia de un programa político en la filosofía de Vattimo, por el contrario, hace de esto una virtud antes que un vicio, puesto que no se critica al autoritarismo por cierto programa político dado sino por una comprensión ética postmetafísica. De este modo, política no es ni un programa político dado a través y en una ideología, ni tampoco es una moralidad que debe ser impuesta al resto. Política es teorizar la mejor manera de llevar a cabo la vida de los actores sociales, atendiendo al otro y a una comprensión histórica situada de lo que es bueno y de lo que es el otro.

La política institucional que mejor se ajusta a esta visión de la política y de la ética sería, necesariamente, la democracia. Para decidir lo que es mejor para la vida del ciudadano se vuelve menester atender a una discusión argumentativa desde la cual decidir cuál es lo mejor y cuál no lo es, en vez de plantear lo mejor a partir de “principios inmutables”. La forma política, que se develaría de forma realizada en la práctica de los actores sociales sobre todo y no exclusivamente de las instituciones estatales, es la democracia. Según Vattimo, la negociación y la búsqueda de consenso es un “ideal regulativo, [y] éste parece ser el único que verdaderamente se puede adoptar en la condición de multiculturalismo en la que nos encontramos” (p. 88).

Sin embargo, la búsqueda de la mejor forma de vida por medio del diálogo, la discusión democrática y el consenso, no implicaría asumir, por ejemplo, una teoría de acción comunicativa como la de Karl Otto Apel. En efecto, Vattimo en la introducción a Nihilismo y emancipación hace referencia a Apel (1985). Es una referencia muy breve que no pretende ser una explicación de la propuesta comunicativa de Apel sino, mostrar el contraste entre ésta y la de la hermenéutica nihilista. Por lo cual el filósofo italiano resume así a Apel:

Si hablo solo conmigo mismo, debo respetar también reglas, de cuyo respeto soy responsable ante cualquier interlocutor, lo que significa que reconozco a cualquier interlocutor los mismos derechos que a mí; pero, entonces, debo también asegurarle positivamente las condiciones para el ejercicio de esos derechos, y, por tanto, condiciones humanas de supervivencia (2004, p. 13).

A lo cual añade inmediatamente:

Ahora bien, el ideal hermenéutico (y “nihilista”) de fundamentar toda ley y comportamiento social en el respeto a la libertad de cada uno y no sobre normas pretendidamente objetivas o “naturales” implica consecuencias positivas mucho más amplias de las que, sin dar de ellas un desarrollo explícitamente programático, indicaba Apel en su escrito de los años sesenta (p. 13).

Si ese es el ideal de la hermenéutica nihilista, de proponer el respeto de la libertad no según una serie de fundamentos últimos sino en la discusión continua y en la comprensión de las consecuencias de lo que se discute a posteriori, entonces estamos ante una filosofía “política” que se reclamaría nihilista y a su vez hermenéutica.

Este ideal normativo de la hermenéutica política se desarrollaría como una crítica a la metafísica en un modelo específico que lograría este respeto a las libertades y su desarrollo. Nos referimos a la democracia. Pero dicho examen supondría una investigación posterior. Basta hasta aquí lo dicho.

## Conclusiones

De acuerdo con el esbozo sobre el pensamiento de Vattimo en la hermenéutica se establece lo siguiente:

En primer lugar, la filosofía de Vattimo se piensa en continuidad con las tesis básicas de Verdad y método de Gadamer. Como pensamiento hermenéutico se diferencia de Gadamer en tanto se ubica como un pensamiento histórico que se considera históricamente posicionado. El contexto de la hermenéutica considerada de esta manera sería un cierto desarrollo de la civilización tecnológica y frente a ella constituiría su forma propia de lenguaje.

En segundo lugar, la hermenéutica es ante todo una forma de lenguaje social que traduce un conjunto de circunstancias históricas y sociales que son paralelas con el proceso de mundialización generado por la expansión de la tecnología moderna. En este mismo sentido la hermenéutica de Vattimo aparece deudora de la concepción de posmodernidad de Lyotard. A partir de una impronta antiilustrada de Gadamer, el filósofo italiano habría incorporado la hermenéutica en el horizonte de la condición posmoderna. Este último concepto tomado de Lyotard habría sido identificado por el turinés con el concepto de Gestell, extraído de Heidegger.

El mundo tecnológico, en tercer lugar, marcaría también el fin del mundo moderno y el programa normativo de la Ilustración. Junto con estos rasgos, habría caracterizado su concepción de la hermenéutica a partir de la noción de nihilismo e identifica nihilismo como una característica más del mundo del Gestell y la posmodernidad. De este modo la filosofía de Vattimo se resume en una hermenéutica nihilista.

Por último, y sin embargo, se ha alzado ahora entre los especialistas y discípulos del italiano un término –un final giro se diría, un “último Vattimo”- del cual se desprendería el seguir biográfico y filosófico de él mismo que respondería a su afán de hacer hermenéutica nihilista y ontología de la actualidad. Nos referimos a la hermenéutica política, como alguna vez se lo llamó en una publicación en España haciendo referencia a *Ecce Comu* (Milla, 2011, pp. 339-343). Esta hermenéutica debe ser discutida, mejor formulada y ampliada. Pero ello es un trabajo de largo aliento y no es sólo uno teórico. Un primer intento ha sido el de Santiago Zabala en *Comunismo hermenéutico* (Vattimo y Zabala, 2011). “Por sus frutos los conocerán” y esperemos que sea para el bien del movimiento del Ser que acaece en nuestro propio evento original del ser que estamos si(guie)endo.

## Referencias

- Apel, K. O. (1985). *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus.
- Berciano, M. (1995). Vattimo, el pensamiento débil y Heidegger. En Vattimo, G. (Coord.). *Filosofía, política, religión. Más allá del “pensamiento débil”* (109-110), Oviedo: Nobel
- Beuchot, M. & Arenas-Dolz, F. (Eds.). (2006). *10 palabras clave en hermenéutica filosófica*. Navarra: Verbo Divino.
- Beuchot, M. (2009). *Hermenéutica y sociedad en Vattimo*. En Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (Coord.). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (79-89), Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bourdieu, P. (1985, noviembre). *The Social Space and the Genesis of Groups*. En *Theory and Society*. Vol. 14. (6), 723-744.
- De La Vega, M. (2009). *El horizonte emancipador de la política desde la hermenéutica nihilista*. En Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (Coord.). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (293-310), Buenos Aires: Editorial Biblos.

- De Zubiría, S. (2009). El nihilismo en Vattimo: El más hospitalario de los huéspedes. En Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (Coord.). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (217-240), Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Flores d'Arcais, P. (2009). Gianni Vattimo; o más bien, la hermenéutica como primacía de la política. En Zabala, S. (ed.). *Debilitando la filosofía. Ensayos en honor a Gianni Vattimo* (290-311), Madrid: Anthropos.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La piqueta.
- Gadamer, H-G. (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Editorial Sígueme.
- Giorgio, G. (2009). Nihilismo hermenéutico y política. En Muñoz Gutiérrez, C., Leiro, D. M., Rivera, V. S. (Coord.). *Ontología del declinar. Diálogos con la hermenéutica nihilista de Gianni Vattimo* (241-254), Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Hegel, G. W. F. (2007). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa.
- Heidegger, M. (2005a). *Nietzsche*. Barcelona: Destino.
- (2005b). La frase de Nietzsche "Dios ha muerto". En *Caminos de bosque*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta. Trad. de Jorge Eduardo Rivera.
- Lyotard, J-F. (1979). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Les Édition de Minuit.
- Méndez Sanz, J. A. (1995). Superación y remisión, en: Vattimo, G. (Coord.). (1995). *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel.
- Milla, R. (2011, enero-junio). Vattimo y la hermenéutica política. *Isegoría*. (44), 339-343.
- Nietzsche, F. (1988). *La gaya ciencia*. Madrid: Akal.



- (1993). *Crepúsculo de los ídolos o cómo se filosofa con el martillo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pairetti, C. (2009). *Introducción al pensamiento de Gianni Vattimo: Nihilismo y hermenéutica*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Quintana Paz, M. A. (2007). Nihilismo político: acerca de ciertas derivas del pensamiento de Vattimo en torno a las democracias posmodernas. En AA. VV., *Revista Anthropos. Gianni Vattimo: Hermeneusis e historicidad*. (217), 73-96.
- Rancière, J. (1998). *Aux Bords du politique. La Fabrique*.
- Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
- (1994). *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*. Laterza: Laterza.
- (1995a). *Filosofía, política, religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Nobel.
- (1995b). Heidegger y la superación (Verwindung) de la modernidad. En Vattimo, G. (Coord.). *Filosofía, política, religión*. Oviedo: Nobel.
- (1995c). *Más allá de la interpretación. El significado de la hermenéutica para la filosofía*. Barcelona: Paidós.
- (2004). *Nihilismo y emancipación. Ética, política, derecho*. Santiago Zabala (Comp.). Barcelona: Paidós.
- (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. México: Gedisa.
- (2009). *Ecce comu*. Buenos Aires: Paidós.
- (2009). *Addio alla Verità*. Roma: Meltemi.
- (2012). *Della realtà. Fini della filosofia*. Milano: Garzanti Libri.

Vattimo, G. & Rovatti, P. A. (1998). El Pensamiento débil. Madrid: Cátedra.

Vattimo, G. & Zabala, S. (2011). Hermeneutic Communism: From Heidegger to Marx. Columbia: Columbia University.

Volpi, F. (2005). El nihilismo. Buenos Aires: Editorial Biblos.